

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 42 (ARALIK | DECEMBER 2024)

# USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI  
Islamic Studies بحوث إسلامية



# USUL

## İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı: 42 | Issue: 42 (Aralık 2024 | December 2024)

### KAPSAM

#### SCOPE

İslâmi İlimler, Din Bilimleri  
Islamic Sciences, Religious Studies

### PERİYOT

#### PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran | 30 Aralık)  
Biannually (30 June | 30 December)

### YAYIN DİLİ

#### LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce  
Turkish & Arabic & English

### YAYINCI

#### PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul 34303, Türkiye

İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul 34303,

### Sahibi/Owner

### Yazı İşleri Müdürü/

#### Managing Editor

### Editör/Editor

İlahiyat alanında makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Theology are published.

Usul Dergisi yılda iki defa yayınlanan uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Usul is an international, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Usul Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Usul Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Usul Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır.

Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Turkey Tasavvuf Journal are covered by İstanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

### Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına  
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University

İstanbul/Türkiye

acara@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4550-2480>

### Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

İstanbul Sabahattin Zaim University

İstanbul/Türkiye

kamil.yilmaz@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2203-2831>

### Prof. Dr. Mustafa Öztürk

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

İstanbul Sabahattin Zaim University

İstanbul/Türkiye

mustafa.ozturk@izu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3787-2457>

**Alan Editörleri/  
Executive Editors**

**Tefsir/Tafsir**

**Prof. Dr. Muhammet Abay**

Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
abay@marmara.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>

**Dr. Adem Ergül**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
adem.ergul@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2938-5410>

**Hadis/Hadith**

**Prof. Dr. Erdinç Ahatlı**

Sakarya Üniversitesi  
Sakarya University  
Sakarya/Türkiye  
eahatli@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-5663-7540>

**Fıkıh/Fiqh**

**Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay**

Sakarya Üniversitesi  
Sakarya University  
Sakarya/Türkiye  
hmgunay@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8844-6338>

**Dr. Abdullah Tırabzon**

İstanbul Üniversitesi  
İstanbul University  
İstanbul/Türkiye  
atrabzon@istanbul.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2878-230X>

**Kelam/Kalam**

**Doç. Dr. Fatma Aygün**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
fatmaygun19@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8220-0046>

**Tasavvuf/Sufism**

**Prof. Dr. Necdet Tosun**

Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
ntosun@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7618-916X>

**Arap Dili ve Belagatı/  
Arabic Language and Rhetoric**

**İslam Tarihi ve Sanatları/  
Islamic History and Arts**

**Felsefe ve Din Bilimleri/  
Philosophy And Religious Studies**

**Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karahan**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
nurgul.mecit@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4337-8954>

**Doç. Dr. Osman Aydınlı**  
Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
osman.aydinli@marmara.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4716-0522>

**Prof. Dr. Mehmet Öncel**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
mehmet.uncel@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>

**Doç. Dr. Faruk Kanger**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
faruk.kanger@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1672-7784>

**Dr. Öğr. Üyesi Khaled Dughim**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
khaled.dughim@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-0705-0740>

**Dil Editörleri/  
Language Editors**

**Türkçe/Turkish**

**Arş. Gör. Muhammed Emin Evcümen**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
muhammed.evcumen@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1606-161X>

**Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
hatice.sanlibayrak@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-1003-4752>

**İngilizce/English**

**Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
elif.demirtas@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8184-5683>

**Arapça/Arabic**

**Dr. İyat Erbakan**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
iyat.erbakan@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8410-8056>

**Arş. Gör. Büşra Yüksel**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
busra.yuksel@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4370-7180>

**Yayın Sekreteri/  
Assistant Editor**

**Seybetullah Yüce**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
seybetullah@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2357-538X>

**Tasarım/Design**

**Muhammed Fatih Küçük**  
İstanbul Üniversitesi  
İstanbul University  
İstanbul/Türkiye  
mfatihkucuk@outlook.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2825-9335>

**Baskı/Press**

**Yayın Kurulu/  
Editorial Board**

**Prof. Dr.  
Ahmet Bostancı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University  
Sakarya/Türkiye | bostanci@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.  
Aynur Uraler**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | auraler@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.  
Bilal Gökür**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | bgokkir@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.  
Erdoğan Ahatlı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University  
Sakarya/Türkiye | eahatli@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.  
Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Mehmet Öncel**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | mehmet.oncel@izu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Recep Cici**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | recep.cici@izu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Süleyman Derin**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | sderin@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.  
Şaban Karasakal**

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi/  
Bolu Abant İzzet Baysal University  
Bolu/Türkiye | skarasakal@hotmail.com

**Doç. Dr.  
Ataullah Sahyar**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | sahyar@gmail.com

**Doç. Dr.  
Fatih Oğuzay**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/  
Çanakkale Onsekiz Mart University  
Çanakkale/Türkiye | foguzay@comu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Osman Aydınli**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | osman.aydinli@marmara.edu.tr

**Danışma Kurulu/  
Advisory Board**

**Prof. Dr.  
Adem Apak**

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University  
Bursa/Türkiye | ademapak@uludag.edu.tr

**Prof. Dr.  
Ahmet Yaman**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/  
Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye | ayaman@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr.  
Mehmet Özşenel**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | mozsene@hotmail.com

**Prof. Dr.  
Mesut IDRİZ**

Sharjah Üniversitesi, Sharjah University  
Abu Dabi, Birleşik Arap Emirlikleri/  
Abu Dhabi United Arab Emirates | m.idriz@sharjah.ac.ae

**Prof. Dr.  
Muhsin Akbaş**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/  
İzmir Kâtip Çelebi University  
İzmir/Türkiye | muhsin.akbas@ikcu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Musa Yıldız**

Gazi Üniversitesi/Gazi University  
Ankara/Türkiye | ymusa@gazi.edu.tr

**Prof. Dr.  
Saim Kayadibi**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | saim.kayadibi@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.  
Süleyman Kaya**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | suleymankaya1@istanbul.edu.tr

**Doç. Dr.  
Rahile Kızılkaya Yılmaz**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

**Dr.  
Abdullah Tırabzon**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | atrabzon@istanbul.edu.tr

**Adres/  
Address**

Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303,  
Küçükçekmece – İstanbul, Türkiye

**Telefon/Telephone**

+90 (212) 692 88 44

**E-posta/E-Mail**

usul@izu.edu.tr

**Web Sitesi/Website**

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



# USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies / بحوث إسلامية

Sayı/Issue 42 • Yıl/Year 2024

**Editörden/Editorial** \_\_\_\_\_ IX

## **Araştırma Makaleleri/**

### **Research Articles**

Moğultay b. Kılıç'ın Usûl-i Hadîs Bağlamında İbnü's-Salâh'a Tenkitleri  
Moğultay B. Kılıç's Criticisms On Ibn Al-Salah In The Context Of Hadith  
Methodology

نقدات مغلطاي بن قليج لابن الصلاح في سياق أصول الحديث

**Hasan Eryılmaz** \_\_\_\_\_ 1

Necmeddîn et-Tûfî'nin el-Îşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Adlı Eserindeki Metodu

Najm al-Dîn al-Ṭûfî's Method in his Work Titled al-Ishârât al-ilâhiyyah ilâ al-mabâhis al-uşûliyyah

منهج نجم الدين الطوفي في الإشارات الإلهية الي المباحث الأصولية

**Faysal Arpaguş** \_\_\_\_\_ 33

İlahiyat Fakültelerinde İslami İlimler ve Arapça Müfredatlarının Karşılaştığı Zorluklar ve Bu Zorlukların Çıktılar Üzerindeki Etkisi

The Challenges Faced by Islamic Sciences and Arabic Language Curricula in the Faculties of Theology Related to the Quality of Outcomes

التحديات التي تواجهها مناهج العلوم الإسلامية واللغة العربية في كليات الإلهيات المتعلقة بجودة المخرجات

**Marvan Mugalles** \_\_\_\_\_ 61

Sebe Yazıtları Işığında İslâm Öncesi Yemen’de Mabed  
Temple In Pre-Islamic Yemen In The Light Of The Sabaic Inscriptions

المعبد في اليمن قبل الاسلام في ضوء النقوش السبئية

**Büşra Nur Güler**\_\_\_\_\_81

Lafzi Müteşâbih İlmi ve Kirmânî’nin el-Burhân fî Müteşâbihi’l-Kur’ân Adlı  
Eseri

The Science of Literary Similarities and Kirmânî’s Kitâb al-Burhân fî Mutashâbih  
al-Qur’ân

علم المتشابه اللفظي و كتاب البرهان في متشابه القرآن للكرماني

**Ali Keskin-Abdulmuttalip Arpa**\_\_\_\_\_117

XIX. Yüzyıl Fakîhi Mısırlı Ahmed İbrâhim Bey’in Hayatı Eserleri ve İslam Huku-  
kuna Katkısı

XIX. Century Fakih Egyptian Ahmed Ibrahim Bey’s Life Works and Contributions  
to Islamic Law

فقيه القرن التاسع عشر أحمد إبراهيم بك المصري : حياته وأعماله وإسهاماته في التشريع الإسلامي

**Mustafa Köseoğlu**\_\_\_\_\_151

## Editörden

Değerli okurlar,

Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 42. sayısıyla tekrar huzurlarınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Altı bilimsel makalenin yer aldığı sayımız Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslam Tarihi gibi muhtelif branşlarda, emek mahsulü kıymetli çalışmaları içermektedir.

İlk makale, Dr. Öğr. Üyesi Hasan ERYILMAZ tarafından hazırlanmıştır. “Moğultay b. Kılıç’ın Usûl-i Hadîs Bağlamında İbnü’s-Salâh’a Tenkitleri” ismiyle ele alınan makalede, Moğultay’ın İbnü’s-Salâh’ın Ma’rifetu envâ’i ‘ilmi’l-hadîs’ine yönelik eleştirileri detaylı bir şekilde incelenmiş, bu eleştirilerin kabul görüp görmediği ve sonraki dönem eserlere yansımaları dikkatlere sunulmuştur.

İkinci makale, “Necmeddîn et-Tûfî’nin el-İşârâtü’l-ilâhiyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye Adlı Eserindeki Metodu” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Faysal ARPAGUŞ’a aittir. Araştırmada, Necmeddîn et-Tûfî’nin söz konusu eserindeki metodu örnekleme yoluyla analiz edilmiş ayrıca ilgili eserin tefsir ya da ulûmü’l-Kur’ân muhtevalı bir nitelik arz edip etmediğine dair tartışmalar üzerinde durulmuştur.

Üçüncü makale, Dr. Öğr. Üyesi Mervan Mugallas tarafından “İlahiyat Fakültelerinde İslami İlimler ve Arapça Müfredatlarının Karşılaştığı Zorluklar ve Bu Zorlukların Çıktılar Üzerindeki Etkisi” unvanıyla kaleme alınmıştır. Araştırma, ilahiyat fakültelerindeki Arapça müfredat ve ders programlarıyla ilgili ortaya çıkan bir kısım problemlere değinmekte ve bu problemleri çözüme kavuşturmak üzere Yemen ve Moritanya’daki bazı üniversitelerde uygulanan pratikleri önermektedir.

Dördüncü makale, “Sebe Yazıtları Işığında İslâm Öncesi Yemen’de Mabed” başlığıyla tetkik edilmiştir. Dr. Büşra Nur Güler’in hazırladığı araştırmada, İslâm öncesi Yemen’in çok tanrılı döneminde, yeri ve göğü, insanı ve Tanrı’yı birbirine bağlayan bir eksen olarak görülen ve dinin aslî unsuru olduğu ima edilen mabed, Sebe yazıtları ışığında ele alınmış, sonuç itibarıyla İslâm’ın kendisinden önceki din ve gelenekler üzerinde gerçekleştirdiği tashih ve dönüşümün izlenebileceği bir perspektif imkânı sunulmuştur.

Beşinci makale, “Lafzî Müteşâbih İlmî ve Kirmânî’nin el-Burhân fî Müteşâbihi’l-Kur’ân Adlı Eseri” başlığıyla dergimizde yer almıştır. Ali KESKİN ve Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA tarafından kaleme alınan çalışmada, genelde müteşâbihe özelde lafzî müteşâbihe değinilmekle birlikte Kirmânî’nin konuyla ilgili eseriyle lafzî müteşâbihin gelişmesine öncülük ettiğinin ve hatta bu alanda rol model olduğunun tespiti yapılmıştır.

Altıncı makale, Mustafa Köseoğlu’na aittir. “XIX. Yüzyıl Fakîhi Mısırlı Ahmed İbrâhim Bey’in Hayatı Eserleri ve İslam Hukukuna Katkısı” isimli makalede, modern dönemde (1874-1945-) İslam Hukuku’nun kanunlaştırılması sürecinde Mısır fıkıh ekolünün önde gelen simalarından biri olan Ahmed İbrâhim Bey’in hayatı ve ilmi kişiliği, özellikle fikhî bakış açısı, İslam hukukuna katkıları ve eserleri incelenip tanıtılmıştır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, sekreterimize, alan, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan akademisyenlerimize yayın kurulu adına çok teşekkür ederiz. Ayrıca dergimizle ilgili taleplerimizi memnuniyetle karşılayıp yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer dekanımız Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ Bey’e şükranlarımızı arz ederiz.

Editör

**Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

<https://doi.org/0000-0002-3787-2457>

mustafa.ozturk@izu.edu.tr

**Moğultay b. Kılıç'ın Usûl-i Hadîs Bağlamında İbnü's-Salâh'a Tenkitleri**  
Moğultay B. Kılıç's Criticisms On Ibn Al-Salah In The Context Of Hadith  
Methodology

**Dr. Hasan Eryılmaz**

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı,  
hasaneryilmaz@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir University  
Faculty of Islamic Studies  
Department of Hadith  
<https://orcid.org/0000-0001-5343-6981>  
<https://ror.org/03ejnre35>

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	11 Eylül   September 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	18 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	42
<b>Sayfa   Pages</b>	1-32

**Atf | Cite as**

Eryılmaz, Hasan. "Moğultay b. Kılıç'ın Usûl-i Hadîs Bağlamında İbnü's-Salâh'a Tenkitleri". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 1-32.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1548763>

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Hasan Eryılmaz).

### Öz

Bu makale, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs* adlı eserine yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin hadis ilmi üzerindeki etkilerini incelemektedir. İbnü's-Salâh'ın, hadis usûlü konularını sistematik ve kapsamlı bir biçimde ele aldığı bu eser, yüzyıllar boyunca hadis eğitiminde başucu kitabı olarak kabul görmüş, üzerine birçok şerh, ihtisar ve ikmal çalışması yapılmıştır. Eserin hadis usulü açısından en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmesi, onu tartışmaların merkezine yerleştirmiştir. Ancak tamamlanmasıyla birlikte bazı bölümlerinin eksik veya hatalı olduğu iddia edilmiş, bu da çeşitli tenkit çalışmaları yapılmasına yol açmıştır. Bu tenkitlerden en dikkate değer olanı, Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh* adlı eseri olmuştur. Moğultay, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinde yer alan bazı konuların yetersiz veya hatalı olduğunu düşünmüş ve bu eseri eleştirel bir bakış açısıyla yeniden ele almıştır. Özellikle sahih hadis kavramı, hadislerin güvenilirliğini belirlemek için kullanılan kriterler ve isnad sistemleri üzerine yaptığı eleştiriler dikkat çekmiştir. Moğultay, bu konularda daha sağlam bir temel oluşturmak amacıyla çeşitli düzeltmeler ve iyileştirmeler önermiştir. Makalede, Moğultay'ın İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirileri detaylı bir şekilde incelenecek, bu eleştirilerin kabul görüp görmediği ve sonraki dönem eserlerine yansımaları değerlendirilecektir. Ayrıca, bu eleştirilerin hadis usulüne katkıları ve eleştirilerin odaklandığı sahih hadis konusu özelinde tartışmalar ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tenkit, Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh, Mukaddime

## Abstract

This article examines the critiques on Ibn al-Salah's (d. 643/1245) work *Ma'rifat Anwâ' 'Ilm al-Hadîth* and their influence on hadith studies. Ibn al-Salah's comprehensive and systematic approach in this work made it a central reference for hadith education for centuries, resulting in many commentaries, abridgements, and supplements. Its recognition as one of the most significant sources in hadith methodology placed it at the center of scholarly debates. However, after its completion, some sections were claimed to be incomplete or flawed, leading to critical assessments. The most prominent of these critiques came from Moğultay b. Kılıç (d. 762/1361) in his work *Islâh Kitâb Ibn al-Salâh*. Moğultay argued that certain topics in Ibn al-Salah's *Muqaddima* were insufficient or inaccurate. In particular, his criticisms focused on the concept of authentic hadith, the criteria used to determine the reliability of hadith, and the isnâd system. Moğultay proposed several corrections and improvements to strengthen the foundation of these topics. This article will explore Moğultay's critiques in detail, evaluating their reception and how they influenced later works. Additionally, the contributions of these critiques to the science of hadith, particularly in relation to the concept of authentic hadith, will be discussed.

**Keywords:** Hadith, Critique, Moğultay b. Kılıç, Ibn al-Salâh, Mukaddima

## نقدات مغلطاي بن قليج لابن الصلاح في سياق أصول الحديث

### الملخص

تتناول هذه المقالة الانتقادات الموجهة إلى كتاب ابن الصلاح (ت. 643/1245) معرفة أنواع علم الحديث وتأثيرها على علم الحديث. قدّم ابن الصلاح في هذا الكتاب منهجاً شاملاً ومنظماً في تناول أصول الحديث، مما جعله مرجعاً أساسياً في تعليم الحديث لعدة قرون، وألّفت حوله شروح وتلخيصات وإكتمالات عديدة. اعتُبر الكتاب أحد أهم مصادر أصول الحديث، مما وضعه في مركز النقاشات العلمية. ومع ذلك، بعد اكتمال الكتاب، زُعم أن بعض أجزائه كانت ناقصة أو بها أخطاء، مما أدى إلى ظهور انتقادات متعددة. وكان من أبرز هذه الانتقادات ما قدمه مغلطاي بن قليج (ت. 762/1361) في كتابه إصلاح كتاب ابن الصلاح. رأى مغلطاي أن بعض الموضوعات في مقدمة ابن الصلاح غير كافية أو خاطئة، وركزت انتقاداته بشكل خاص على مفهوم الحديث الصحيح ومعايير تحديد موثوقية الأحاديث ونظام الإسناد. وقد اقترح مغلطاي تصحيحات وتحسينات لتقوية هذه الجوانب. ستقوم هذه المقالة بتحليل انتقادات مغلطاي لابن الصلاح، وتقييم مدى قبول هذه الانتقادات وتأثيرها على الأعمال اللاحقة. كما ستناقش إسهامات هذه الانتقادات في علم أصول الحديث، وخاصة فيما يتعلق بمفهوم الحديث الصحيح.

الكلمات المفتاحية: الحديث، النقد، مغلطاي بن قليج، ابن الصلاح، المقدمة.

## Giriş

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) hadis usûlü konularını ele aldığı ve onları yeni sayılabilecek bir metotla takdim ettiği *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadis* adlı eseri, hadis usûlü alanında pek müstesna bir ilgiye mazhar olmuştur. Onu bu denli öne çıkaran en belirgin saik, üzerine yazılmış yüzlerce çalışma, yüzyıllar boyunca hadis eğitiminde başucu kitabı olması ve sonraki dönemlerde temel kaynak niteliğinde kabul görmesidir. *Mukaddimetü İbni's-Salâh* ismiyle şöhret bulan eser üzerine pek çok şerh, ihtisar ve ikmal çalışması yapılmıştır. Bunun yanı sıra anlaşılması güç olan kısımları çözümlmek, yanlış nakledildiği düşünülen yerleri düzeltmek ve İbnü's-Salâh'ın görüşlerinin isabetli bulunmadığı yerlerde tenkit etmek suretiyle ıslah ve nüket türü çalışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda, Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh* adlı eseri, önemli bir örnek teşkil etmektedir. Hadis ilimlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme alınan ikmal ve istidrak niteliğindeki bu eser, *Mukaddime*'de tespit edilen eksiklikleri ve hataları tartışmacı bir üslupla ele alarak bazı noktalarda düzeltmeler önermektedir. Bu eserde hadislerin güvenilirliğini tespit etmek için kullanılan ölçütler, hadislerin sıhhat şartları ve kullanılan terimler yeniden değerlendirilmiştir. Özellikle sahih hadis kavramı, en güvenilir isnad biçimleri, müteahhirîn âlimlerin sıhhatle alakalı kanaatleri ve sahih hadislerin ilk kez nasıl sınıflandırıldığı gibi kritik meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu eleştiriler, hadis ilmi açısından kayda değer bir tartışma ortamı oluşturmuş ve sonraki dönem âlimlerinin de ilgisini çekmiştir. *Mukaddime*'ye yönelik daha önce bazı kısmi eleştiriler yapılmış olmakla beraber, *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh* kendi döneminde bu alandaki en kapsamlı çalışma olarak öne çıkmış ve kendisinden sonraki birçok esere ilham kaynağı olmuştur. Örneğin Zerkeşi, (ö. 794/1392) bu kitabın yeterince doğru yansıtılmadığını belirterek *en-Nüket* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>1</sup> Irâkî (ö. 806/1404) ise, Moğultay'ın eseri üzerinde çalışması nedeniyle kendi eserinin tamamlanmasının geciktiğini ve bu çalışmanın birçok kişi tarafından özetlendiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup> Bulkînî (ö. 824/1421) de hocasının eserini ihtisar ederek *Mehâsinü'l-Istilah* adlı yeni bir çalışma ortaya koymuştur.<sup>3</sup> Yine İbn Hacer (ö. 852/1449), *en-Nüket alâ kitâbi'bni's-Salâh* ismini verdiği kitabında

1 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşi, *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynul 'âbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec (Riyad: Eğvâu's-Seleî, 1419/1998), 1/10.

2 Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh limâ Utlîka ve Uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh.*, thk. Üsâme b. Abdullah Hayyâd (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983), 202-203.

3 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstilah* (b.y.: Dâru'l- Meârif, t.y.).



başta Moğultay olmak üzere *Mukaddime*'ye yönelik tenkitleri değerlendirmiş ve lüzumu halinde onların tahsisini yapmıştır.<sup>4</sup> Sonuç olarak Moğultay b. Kılıç'ın bu eserinin islah ve nüket tarzı pek çok telif türüne esin kaynağı olduğu ve *Mukaddime* üzerinde yapılacak araştırmalar için önemli bir referans oluşturduğu anlaşılmıştır. Bu durum bazı araştırmacıların ilgisini celbetmiş olacak ki eserle alakalı akademik çalışmalara zaman ayrılmıştır. Buna göre Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed tarafından doktora düzeyinde bir tahrir ve tahkik çalışması yapılmıştır.<sup>5</sup> İbrahim Tozlu “Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri” isimli tezinde usûl ve muhteva açısından bazı mülâhazalar eşliğinde takdim etmiştir.<sup>6</sup> Bu çalışma, Moğultay'ın eserine dair önemli katkılar sunmakla birlikte, eserin daha geniş bir perspektiften ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca Muhammet Emin Eren tarafından “Moğultay b. Kılıç'ın İbnü's-Salâh ile Derdi Ne İdi?” isimli bir de sempozyum bildirisi sunulmuştur. Yayınlanmamış bu bildirinin makalenin çalışma alanıyla irtibatlı olduğu sanılmakla birlikte herhangi bir dijital ve basılı kaydı bulunmamaktadır.<sup>7</sup>

Bu makalede zikri geçen çalışmalardan farklı olarak Moğultay b. Kılıç'ın *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh* isimli eserinde meşhur usûlcü İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'deki görüşlerine yönelik tenkitleri ele alınacaktır. Bu bağlamda, ilgili düşüncelerin kabul görüp görmediği ve alternatif yaklaşımların var olup olmadığı tespit edilecek olup tartışmaların sonraki eserlerdeki izdüşümleri de etüt edilmeye çalışılacaktır. Öte yandan müellifi, İbnü's-Salâh'ı tenkit etmeye yönlendiren amiller de makalenin konusu arasındadır. Ancak, çalışmanın kapsamı hacmin artacağı endişesiyle tenkitlerin en yoğun olduğu sahih hadis kısmında öne çıkan başlıklarla sınırlı tutulacaktır. Konu akışını korumak adına inceleme eserdeki tertip sırasına paralel olarak seyredecektir.

## 1. Sahih Hadisin Tanımı

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'sinde kendi dönemine kadar oluşan literatürü derli toplu bir şekilde bir araya getirmiş; ancak bu çabası, hadis usûlünde nihai bir nokta

4 Örnek için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî (Medine: y.y., 1404/1984).

5 Nâsır abdülaziz Ferec Ahmed, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh* (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2007).

6 İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017).

7 Muhammed Emin Eren, “Moğultay b. Kılıç'ın İbnu's-Salâh ile Derdi Ne İdi?: Memlük Dönemi Hanefi-lerin Hadîsçi Olarak Var Olma Mücadelesi”, *Memlüklerde İlim Geleceği-1 XIII-XIV Yüzyıllar* (İstanbul: İSAV, 2021).

olarak değerlendirilmemiştir. Moğultay b. Kılıç gibi birçok âlimin, eseri eleştiri amacıyla kaleme aldığı çalışmalar da bunu teyit etmektedir. Bu gibi çalışmalarda müellifler, eseri büyük bir titizlikle incelemiş ve en ince detayları dahi mercek altına almışlardır. Nitekim Moğultay b. Kılıç, eleştirilerine, *Mukaddime*'nin başında yer alan “Bil ki Allah önce sana, sonra bana öğretsin”<sup>8</sup> şeklindeki dua cümlesinden başlamıştır. Moğultay, bu ifadede bir üslup problemi olduğunu belirtmiş ve bazı hadislerde Hz. Peygamber’in dualarında önce kendisinden başladığına işaret ederek, bu durumun aksine, duada öncelikle başkalarına yer verilmesinin uygun olmadığını savunmuştur.<sup>9</sup> Nitekim bazı hadisçiler tarafından kişinin duaya önce kendinden başlaması mendup görülmüştür. Örneğin Münâvî’ye (ö. 1031/1622) göre bu şekilde yapılan dualar kabul olmaya daha yakındır. Çünkü bu durum dua edenin sıkıntısını arz etmede daha samimi, kulluğa daha yaraşır, aciziyetini ifade ederken kibir ve gururdan uzak olduğunu gösterir. Bu durumun peygamberlerin sünnetine daha yaraşır olduğunu iddia eden Münâvî, görüşünü Kur’an-ı Kerim’den “Rabbim beni, ana-babamı bağışla...”<sup>10</sup>; “Rabbim beni ve zürriyetimi namaz kılanlardan eyle”<sup>11</sup> gibi bazı peygamber dualarına dayandırmıştır.<sup>12</sup> Ancak İbn Hacer bu görüşün aksine duada kişinin önce kendisinden başlamasını mutlak olarak görmemiştir.<sup>13</sup> Ona göre Kur’an’da aktarılan Hz. Yûsuf ve Hz. Lût’un dualarında olduğu gibi peygamberler her zaman duaya kendilerinden başlamamışlardır. Benzer üslûba hadislerde de rastlanılmaktadır. Zira Hz. Peygamber’in İbn Abbas için “Allah’ım onu dinde fakih kıl.” ve Hz. Hasan için “Allah’ım onu Ruhü’l-Kudüs ile destekle.” şeklindeki duaları<sup>14</sup> bu durumun genel olmadığına delildir.<sup>15</sup> Moğultay b. Kılıç’ın öğrencisi olan Zeynüddin İrâkî’nin de İbn Hacer’e paralel olarak hocasının bu görüşünü tenkit ettiğini bildirmekte yarar vardır.<sup>15</sup> Moğultay’ın daha sonra görüleceği

8 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh* (Kahire: Mek-tebetü’s-Sünne, 2017), 31.

9 Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni’s-Salâh* (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2008), 63.

10 Nüh 71/28; İbrâhim 14/35.

11 Zeynüddîn Muhammed ‘Abdirrauf b. Tâcu’l-‘Ârifîn el-Haddâdî el-Münâvî, *Feydu’l-Kâdir fî Şerhi’l-Câmi’i’s-Şağîr* (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübâ, 1356/1937), 5/132.

12 Ayrıntılı bilgi için bk: Nagihan Yanar, İbnü’s-Salâh’ın Sahih Hadis ile ilgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özeline) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

13 Buhârî, “Vudû”, 10; “Bedü’l-Halk”, 6.

14 Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri Şerhu Şahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hâfîb (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 11/137.

15 Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-İzâh limâ Uqlîka ve Uğlika min Mukaddimeti’bni’s-Salâh.*, thk. Üsâme b. Abdullah Hayyâd (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1983), 1214.

üzere ilim dünyasını etkileyen ve tartışmalara yön veren eleştirilerine mukabil bu eleştirisinin nüket ve ıslah müellifi olan öğrencileri tarafından benimsenmediği görülmektedir. Temelde hadis usûlü konularıyla ilgisi olmadığı açık olan böyle bir eleştiriyi serdetmesi, Moğultay'ın İbnü's-Salâh'a karşı farklı bir bilinçaltına sahip olduğu kanaati vermekte olup objektifliği hususunda bazı şüpheler uyandırmaktadır.

Müellifin konuyla alakalı esas olarak eleştirisi sahih hadis tanımıyla ilgilidir. İlmi rivayette teknik bir tabir olarak kullanılan "hadis" kavramının ilk defa ve yaygın olarak kimin tarafından kullanıldığı pek öne çıkan bir konu olmamıştır. Eldeki bilgilerden hareketle sahih hadis kavramına tekabül edebilecek ilk tanım çalışması İmam Şafî'ye nispet edilebilir.<sup>16</sup> Ancak ehl-i hadis için en makbul sahih tanımı İbnü's-Salâh tarafından yapılmıştır. İbnü's-Salâh'a göre sahih hadis, başından sonuna kadar âdil ve zâbit râvilerin yine âdil ve zâbit râvilerden naklettiği şâz ve illetten sâlim olan müsned hadislerdir.<sup>17</sup> Günümüzde hadis eğitim-öğretiminde geçerliliği olan bu tanımda sahih hadis için râvilerin adalet ve zabt sahibi, isnadın muttasıl ve hadisin genel olarak şâz ve illetten uzak olması şeklinde toplamda beş kriterden bahsedilebilir. Ancak Moğultay b. Kılıç bu tanımın herkes tarafından kabul görmediğine dikkat çekmiştir. Farklı çevre ve disiplinlerin benimsediği sahih hadis tanımları bulunmaktadır. Örneğin bu konuda İbn Dakîkûl'îd (ö. 702/1302) şunları söylemiştir: "Fakih ve usûlcülere göre sahih hadis, itkan sahibi, adalet ve zapt niteliğini haiz râviler tarafından nakledilen rivayetlerdir. Mürsel hadisi sahih kabul etmeyenler bu tanıma senedin muttasıl olma şartını getirmişlerdir. Ehl-i hadis ise tüm bunlara ilave olarak metnin şâz ve muallel olmaması koşulunu getirmiştir. Ancak fakih ve usûlcüler ehl-i hadisin bu kriterlerini benimsememiştir. Nitekim hadisçilerin illetli olarak ifade ettikleri pek çok şey aslında onlara göre dikkate değer kusurlar değildir."<sup>18</sup> Sahih hadis hakkında bu denli değişik yaklaşımlar varken İbnü's-Salâh'ın farklılıklara değinmemesi Moğultay b. Kılıç'ın dikkatini çekmiştir. Buradan hareketle İbnü's-Salâh'ı sahih hadis tanımında bir icmâ varmış gibi davranmakla itham etmiştir.<sup>19</sup> İbnü's-Salâh'ın eserinde, Moğultay'ın öne sürdüğü gibi bir icmâ iddiasına rastlanmamaktadır. Aksine, sahih hadis tanımında belirtilen beş temel şartın dahi bazı hadisçiler tarafından şart koşulmadığı ifade

16 Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi, *er-Risâle*, thk. Aḥmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 369-372.

17 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 31.

18 Taḳıyyuddîn Ebu'l-Feth Muḥammed b. 'Alî b. Vehb b. Muḳî' İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh fi Beyâni'l-İştilâh*, thk. Kahtan Abdurrahman ed-Devrî (Ürdün: Dâru'l-'Ulûm Neşr ve-Tevzi', 1427), 215-220.

19 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, 64.

edilmektedir. Burada “Sahih hadis, hadis âlimleri arasında tartışmasız olarak sahih kabul edilen hadistir.” ifadesinde bir icmâdan söz edildiği iddia edilebilir.<sup>20</sup> Ancak bu ifade, sahih hadisin tanımını yapmaktan ziyade, sahih hükmünün kimler tarafından verileceğine ve âlimlerin bu konudaki takdir yetkisine dikkat çekmektedir. Öte yandan hadis usûlü türünde yazılmış bir kitabın içerisinde başka disiplinlerin kabullerine yer verilmesi beklentisi çok anlamlı görünmemektedir. Irâkî, bu hususa dikkat çekerek herhangi bir kavramın ait olduğu alanın mütehasıslarına göre tanımlanması gerektiği ilkesine aykırı düştüğü gerekçesiyle hocası Moğultay’ın iddialarını tenkit etmiştir.<sup>21</sup> Nitekim böyle bir yaklaşımla ortaya konan bir çalışmada hacmin makul sınırları aşması ve ilim dalının kendi düşünce metoduna göre belirlediği sınırların ihlal edileceği açıktır.

## 2. En Sahih İsnad

Hadis ilminin temelini oluşturan isnad sistemi pek çok açıdan irdelenmiş ve tasnif edilmiştir. Bu çalışmaların ortak hedefinde ise en güvenilir isnadlara ulaşma fikri yer almaktadır. Hadis ilminde tamamı güvenilir râvilerden oluşan bu isnadlar “esahhu’l-esânîd”, “silsiletü’z-zeheb”, “ecvedü’l-esânîd”, “ecellü’l-esânîd” gibi tabirlerle ifade edilmiştir.<sup>22</sup>

Hadis âlimleri, değerlendirme kriterlerinin farklı olması nedeniyle en sahih isnadın hangisi olduğu konusunda farklı görüşlere ulaşmışlardır. İbnü’s-Salâh, bu konuda üzerinde mutabakat sağlanamayan bir durum olduğu için en sahih isnad zincirinin hangisi olduğunu kesin bir sonuca bağlamanın mümkün olmayacağını, dolayısıyla bu konuda görüş bildirmekten kaçınmanın daha isabetli olacağını ifade etmiştir.<sup>23</sup> Ancak Moğultay b. Kılıç, bu yaklaşımın esahhu’l-esânîd kavramını mutlak bir anlamda ele alma eğiliminden kaynaklandığını ve bu nedenle problemliliğini savunmuştur. Ona göre, isnadları isimlere ve bölgelere nispet ederek böyle bir ayırım yapmak, ortaya çıkan ihtilafların giderilmesi için yeterli olacaktır. Örneğin Ehl-i beyt içindeki en sahih isnad “Ali→Dedesi→Babası→Cafer b. Muhammed” isnadıdır. Hz. Ebûbekir’den gelen haberlerin en sahih isnadı ise “İsmail b. Ebû Hâlid→Kays b. Ebû Hâzım→Hz. Ebubekir” şeklinde olmalıdır. Moğultay

20 İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, 31.

21 el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-İzâh limâ Utlîka ve Uğlika min Muqaddimeti’bni’s-Salâh*, 218.

22 Ahmet Yücel, “Silsiletü’z-Zeheb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 208-209.

23 İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, 34.

b. Kılıç bunlardan başka Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle Mekke, Yemen, Mısır ve Horasan âlimleri arasında en sahih kabul edilen isnatları da zikretmiştir.<sup>24</sup> Bu görüş, bir isnadın mutlak anlamda en sahih veya en zayıf olarak değerlendirilemeyeceğini, bunun yerine sahâbî râviyi ya da onların bulunduğu şehirleri temel alarak yapılacak tespitin daha doğru olacağını belirten Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) görüşüyle paralellik arz etmektedir.<sup>25</sup> Ancak bu şekilde bir takyid söz konusu olduğunda dahi İbnü's-Salâh'ın bahsettiği ihtilafın ortadan kalkmayacağı ifade edilmiştir. Buna göre tek bir sahâbî yahut bir beldeye nispet edilen isnadlar arasında da en sahih isnad konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkün görünmemektedir.<sup>26</sup>

### 3. Müteahhirunun Bir Hadisin Sıhhati Konusunda Hüküm Vermesinin İmkânı

İslâmî ilimlerin oluşum süreçleri içerisinde erken ve geç dönemi ifade etmek üzere mütekaddimîn ve müteahhirîn kavramları kullanılmıştır. Hadis ilminde bu devirleri birbirinden ayıran temel özellikler, müteahhirîn döneminde isnada ve rıhlelere alakanın azalması, ezber yerine kitâbetin ön plana çıkması, semâ ve kıraat yöntemlerinin yerini icazet yöntemine bırakması şeklinde özetlenebilir. Buna göre mütekaddimîn döneminde hadis ilmiyle alakalı daha muhkem eserler kaleme alınmış olup halefleri üzerinde belirgin bir otorite oluşturdukları kabul edilir. Bu düşünce hadislerin tek tek sıhhat tahlili yerine kitap merkezli sıhhat tespiti usûlünün benimsenmesine yol açmıştır. İbnü's-Salâh'ın “*Sahîhayn* ve diğer güvenilir musanneflerde sıhhatine dair bir hüküm bulamadığımız durumda, bu rivayetin sahih olduğuna kati bir hüküm vermeye cesaret edemeyiz. Bu zamanda bir kişinin hadisin isnadını tetkik ederek onun sıhhatine dair karar vermesi çok zordur.”<sup>27</sup> şeklindeki ifadesi bu durumun bir yansıması olarak görülebilir. Ancak İbnü's-Salâh bilhassa Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'i (ö. 261/875) merkeze alarak yapılan sıhhat tespiti görüşünden dolayı bazı itirazlara maruz kalmıştır. Örneğin çağdaşı Nevevî (ö. 676/1277), Buhârî ve Müslim'de bulunmayan bir hadisin, güvenilir ve yetkin

24 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 69-71.

25 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbûrî el-Hâkim, *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs*, thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: y.y., 1397/1977), 55.

26 el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh limâ Uflika ve Uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, 224-225.

27 İbnü's-Salâh, *Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 35.

kişiler tarafından yapılan nüsha tasdikıyla tashih olabileceğini söylemiştir.<sup>28</sup> Yine bir başka usûl-i hadis müellifi Kâsımî (1866-1914), hadislerin sıhhatinin bulunduğu kitaba göre değil, ricâl ve sened tenkidıyla mümkün olabileceğini söylemiştir.<sup>29</sup> Her ne kadar İbnü's-Salâh'ın hadislerin sıhhatine hükmetme konusundaki bu endişesi hadis eğitiminde yer alan bir öğreti olarak kalsa da uygulamada, bilhassa muhakkik âlimler arasında dikkate alınmamış<sup>30</sup> ve gerek muasır gerek sonraki yüzyıllarda muhakkikler tarafından öncekilerin kanaat belirtmediği pek çok hadis hakkında sıhhat çalışması yapılmıştır.<sup>31</sup> Nitekim bu doğrultuda ilgili ifade farklı çevreler tarafından eleştirilmiş ve hakkında usûlünce reddiyeler yazılmıştır.<sup>32</sup> Bu hususta İbnü's-Salâh'ı eleştirenlerden biri de Moğultay b. Kılıç'tır. Ancak müellifin diğer münekkitlerden farklı olarak sert ve tavizsiz üslubu dikkat çekmektedir. Ona göre bir hadislerin sıhhatiyle ilgili tespitte bulunmaya cesaret edememek bir fikhî için makul bulunsa bile bir muhaddis için asla kabul edilemez. Çünkü muhaddisin okuryazar olması, işitmesi, zabt etmesi, çeşitli belgeler dolaşması ve prensipler edinerek bine yakın tarih, ilel ve müsned kitaplarının detayları hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Bir muhaddisin bunları yerine getirdiğinde artık kınanmayacağını söyleyen Moğultay b. Kılıç, bu noktada üslubunu bir derece daha sertleştirerek hadislerin sıhhatini temyiz edemeyen muhaddisleri, başında taylasan, ayaklarında nalınlar zamanın emirleriyle arkadaşlık eden, inci, mercan ve renkli elbiseler içinde yalan ve iftira üzerine hadis eğitimi alan ve kendisini çocukların oyuncağı haline getiren biri olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda bu kimselere muhaddis demek şöyle dursun insan bile denemeyeceğini çünkü onların haramı cehaletle yiyip dinden çıkmayı normal gördüklerini iddia etmiştir.<sup>33</sup>

28 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr fi Uşûli'l-Ĥadîs* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 28.

29 Cemâleddin Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni muştalahi'l-ĥadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 84.

30 Nuri Tuğlu, "Hadis İliminde Kitap Esaslı Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülahazalar (Hâkim en-Neysâbüri ve İbnü's-Salâh Özelinde)", *Dini Araştırmalar* 15/41 (Aralık 2012), 141.

31 Bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huğayrî es-Süyûfî, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Takribu'n-Nevâvi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 159.

32 el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-Îzâh limâ Uflika ve Uğlika min Mukaddimeti 'bni's-Salâh*.; 226-233; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medĥalî (Medine: y.y., 1404/1984), 1/273; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynul'âbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419/1998), 158.

33 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, 73-74.

Her ne kadar İbnü's-Salâh'ın hadislerin sıhhati konusundaki bu çekingen yaklaşımı âlimler tarafından en fazla eleştirilen görüşlerinden olsa da mutekadimînin otoritesini benimsemek fikrine dayanan bu anlayışı okuma yazmadan aciz, yaranmacı ve hatta İslâm dairesinin dışına iten bir nazarla görmek, meselenin ilmi bir vecihle ele alınmadığını düşündürmektedir.

İbnü's-Salâh'ın güvenilir kitaplarda bulunmayan bir hadisin sıhhat tespitiyle ilgili tereddütleri kendisinden sonraki hadisçilerin bu gibi çalışmalar yapmasına yönelik bir engelleme niteliği taşımamaktadır. Zaten müteahhirîn ulemadan günümüz akademik hadisçiliğine kadar pek çok kişi daha önce hükmü belirtilmeyen hadisler hakkında sahih hükmü verebilmiştir. Usûl-i hadis alanında kilometre taşı olarak kabul edilen ve kendisinden sonraki dönemlerde alandaki hemen her esere yön veren İbnü's-Salah'ın bu kanaatinin pek dikkate alınmadığı ve yaklaşımın icthadi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak göreceli olan bir konuda Moğultay b. Kılıç'ın her ne kadar eleştirilerinde haklı da olsa bu denli keskin ve dışlayıcı dili makul görülmemektedir.

#### 4. Sahih Hadis Alanında Tasnif Edilen İlk Eser

Hadislerin yazılmaya başlandığı dönemden itibaren muhaddislerin genel yaklaşımı –hadislerin kaybolması endişesinden kaynaklansa gerek- sahih zayıf ayırımı yapmaksızın bütün rivayetleri kayda geçirmek şeklindeydi. Hoca, hadisleri aktardığı öğrencisine hadisin güçlü ve zayıf yanlarını şifahi olarak bildirmekteydi. Bu ilmi gelenek büyük ölçüde sonraki asırda da sürdürülmüştür. Ancak hadis ilminin tabana yayılmasıyla devam eden bu süreçte, hadis kitaplarının ehil olmayan kimselerin eline geçmesi gibi durumlar bir hadisin sıhhati hakkında kanaat sahibi olmayı zorlaştırmıştır. Bununla birlikte bazı kimseler sadece hadis kitabında bulunmasından hareketle zayıf veya uydurma rivayetleri de kendileri için delil gösterme yoluna gitmişlerdir. Bu gibi durumlar dönemin hadis âlimlerini sahih hadisleri ihtiva eden eserler telif etmeye sevk etmiştir.

Bu yaklaşım doğrultusunda telif edilen ilk eserlerden biri olarak kabul edilen *Sahîh-i Buhârî*, İbnü's-Salâh tarafından sahih hadisleri tasnif eden ilk eser olarak takdim edilmiştir.<sup>34</sup> Buhârî'den nakledilen sözlere bakılacak olursa eserinde sahihten başka hadislere yer vermediğini ve hacmi artırmama adına sahih olduğu

---

34 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 37.



halde pek çok hadisi dışarda bıraktığını söylemesi de İbnü's-Salâh'ın en sahih hadis kitabı olması yönündeki iddiasını desteklemiştir.<sup>35</sup> Ancak gelenek içerisinde başka eserlerin de en sahih hadis kitabı olarak kabul gördüğünü unutmamak gerekir. Örneğin Ebû Ali en-Nisâbü'rî, (ö. 349/960) Mesleme b. Kâsım el-Kurtubî (ö. 283/353), İbn Hazm (ö. 456/1102) gibi âlimler *Sahîh-i Müslim*'i *Sahîh-i Buhârî*'ye tafdil etmişlerdir. Müslim'in, güvenilir iki tâbînin iki sahâbîden işittiği ve isnadın sonuna kadar her aşamada ikişer râvinin birbirinden naklettiği hadisleri tahrîc etmeyi prensip edinmesi, hadisleri yalnızca bir kez zikrederek farklı tarikleri bu tek seferde sunması ve eserini memleketinde şeyhlerinin hayatta olduğu bir dönemde tasnif etmesi gibi özellikler, *Sahîh-i Müslim*'in diğer sahih eserlere tercih edilmesinin nedenleri arasında gösterilmiştir.<sup>36</sup>

Yine İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı, Mağrip ve Endüslü âlimlerce bu telif türünün en sahih ve en mukaddem eseri olarak görülmüştür. *Sahîh-i Buhârî*'nin telifinden yaklaşık iki yüzyıl sonra bile *Muvatta*, dengi düşünilemeyecek bir eser olarak değerlendirilmiştir.<sup>37</sup> Örneğin, İbn Abdülber (ö. 463/1071), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû Bekr b. el-Arabî (543/1148) ve Şeyh Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi otoriteler, *Muvatta*'ı birinci asıl, *Sahîh-i Buhârî*'yi ise ikinci asıl olarak görmüşlerdir.<sup>38</sup>

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin tarihsel süreçte büyük bir ilgiyle karşılandığı ve bu ikisi arasında *Sahîh-i Buhârî*'nin daha fazla tercih edildiği genel bir kabuldür.<sup>39</sup> Ancak yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sahih hadislerin derlendiği ilk musannefin hangisi olduğu hususunda İslâm dünyasında kesin bir kanaatten söz etmek güçtür. Bu konuda âlimlerin eğilimlerinde mezhepsel, kültürel ve bölgesel faktörlerin etkili olduğu dikkate alınmalıdır.<sup>40</sup> Dolayısıyla, bu meselede

35 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alf b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethu'l-Bâri* (Mısır: Mektebetü's-Selefi, 1380), 7.

36 Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî ez-Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 218.

37 M. Fuad Sezgin M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 211

38 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Kitabu'l-tekassî lima fi'l-Muvatta*, thk. Muştafâ b. 'Ahmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdulkebir el-Bekrî (Mağrip: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 6; Ebû'l-Faḍl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâdî 'Iyâd, *Meşâriku'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âşâr* (b.y.: el-Mektebetu'l-'Atîka ve Dâru't-Turâs, ts.), 5; Şah Veliyullah Ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye* (Sûrat: Matbuâtü'l-Meclisi'l-İlmî, 1355), 211-212.

39 Bk. Kamil Çakın, "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

40 Bk. Musa Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2004), 39-56.



farklı bakış açıları ve tercihlerin varlığını göz ardı eden yaklaşımlardan kaçınmak yerinde olacaktır.

Bu çerçevede, İbnü's-Salâh'ın “Sahih hadis alanında telif edilen ilk eser *Buhârî*'dir.” ifadesi, çeşitli eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bu ifade, tarihsel süreçte sahih hadisleri derleme çabasında bulunan diğer müelliflerin göz ardı edildiği veya yeterince takdir edilmediği şeklinde yorumlanmıştır. Özellikle bazı araştırmacı ve tarihçiler, Buhârî'den önce sahih hadisleri derlemeye yönelik önemli çalışmaların yapıldığının altını çizmişlerdir. Örneğin Zürcânî (ö. 1122/1710), “Sahîh” isminin *Muvatta*'a tahsis edildiğini vurgulamıştır.<sup>41</sup> Benzer şekilde Moğultay b. Kılıç da İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne şiddetle karşı çıkmış ve bu tespitin Buhârî'den önceki çalışmaları tamamen yok saydığına işaret etmiştir. Moğultay, bu alanda İmam Mâlik'in çok daha önce bir eser ortaya koyduğunu, onu da Buhârî'nin hocası Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dârimî'nin (ö. 255/869) takip ettiğini belirtmiştir.<sup>42</sup>

Gerçekten de *Muvatta* telif edildiği dönemden itibaren uzun yıllar İslâm coğrafyasında büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. İmam Şâfiî'ye atfedilen “Yeryüzünde Allah'ın kitabından sonra İmam Mâlik'in kitabından daha sahih bir kitap yoktur.” şeklindeki tümce de bu ilgiye işaret etmektedir. Her ne kadar İbnü's-Salâh ve mensubu bulunduğu Şâfiî ekol, İmam Şâfiî'n sözünün *Buhârî* ve *Müslim* telif edildikten sonra geçerliliğini yitirdiğini söylese de bu savunu aynı zamanda yaklaşık bir asırlık zaman diliminde *Muvatta*'ın ilk sahih eser olarak benimsendiği düşüncesine taalluk etmektedir. Eğer Buhârî'nin eseri, bir süre sonra telif edilip İbnü's-Salâh tarafından en sahih eser olarak kabul görmüşse, bu durumun takip eden dönemlerde şekillenen bir kabul olduğu ve *Buhârî*'nin bu bağlamda ancak ikinci sahih hadis kitabı olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmalıdır. Nitekim, Moğultay b. Kılıç'ın *Buhârî*'nin İslâm dünyasındaki en sahih eser olduğuna yönelik bir itirazı yoktur; onun itirazı, *Muvatta*'ın kendi döneminde sahih hadisleri derlemek amacıyla yapılmış bir çalışma olarak görülmemesine yöneliktir. Moğultay, *Muvatta*'ın derlenme amacı ve niteliğine vurgu yaparken, eserin sıhhati açısından *Buhârî* ile doğrudan bir kıyaslama yapmamaktadır. Bazı âlimler Moğultay'ın *Muvatta*'ın sahih hadisleri derleyen ilk kitap olduğu kanaatine itiraz etmiştir. Örneğin

41 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî Zürcânî, *Şerhu 'z-Zürkânî ale'l-Muvatta* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.), 1/63.

42 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 76.

İrâkî, Mâlik'in kitabının mürsel, munkatı ve belâgat türündeki hadisleri de içermesinden ötürü mahza sahih hadis kitabı olmayacağını iddia etmiştir.<sup>43</sup> Moğultay, iddiasına böyle bir itiraz geleceğini öngörmüş olacak ki önceden cevap sadedinde bazı izahlara yer vermiştir. Buna göre buradaki sahih ifadesi istilahî manada kullanılamaz. Çünkü bunun olabilmesi için bir eserde sahih hadisten başka bir hadise yer verilmemesi gerekir. Ancak gerek *Muvatta*'da gerekse *Buhârî*'de maktû, münkatı, fıkıh ve belâgat türünden hadisler yer almaktadır.<sup>44</sup> Bu açıklamaya göre Moğultay'ın sahih ifadesini kitap bazında kullandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, hadislerin derlenmesi ve sahihlik konusundaki ilkeler tarih boyunca değişiklik göstermiş ve çeşitli âlimler tarafından farklı değerlendirilmiştir. Bu durum, sahih hadislerin derlenmesi konusunda çeşitli bakış açılarını ve tercihleri göz önünde bulundurarak tarihsel bağlamı anlamanın önemini ortaya koymaktadır. İbnü's-Salâh'ın *Buhârî*'nin sahih hadisleri derleyen ilk eser olduğu yönündeki görüşü, tarihsel gerçekliğe göre eleştirilebilir; dolayısıyla *Muvatta* ve diğer erken eserlerin önemi ve katkıları da göz ardı edilmemelidir. Ancak, *Sahih-i Buhârî*'nin İslâm ilim geleneğindeki merkezi rolü ve titiz hadis seçme kriterleri, onun en sahih hadis kitabı olarak benimsenmesinde yaygın bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Buhârî'nin, ravilerin güvenilirliği, senetlerin kesintisizliği ve hadislerin içerik açısından tutarlılığı gibi hassas ölçütleri, bu eseri diğer hadis derlemelerinden ayıran başlıca unsurlardan olduğu unutulmamalıdır.

## 5. Buhârî ve Müslim'in Dışındaki Sahih Hadisler

İbnü's-Salâh, *Buhârî* ve *Müslim*'in ihtiva etmediği hadislerin keyfiyetini ele aldığı bahiste, adı geçen eserlerin bütün sahih hadisleri derlemek gibi bir maksada hizmet etmediğini ve bu minvalde sahih hadis kriterlerine uymasına rağmen çok daha fazla sahih hadisin terkedildiğini söylemektedir. Hiç şüphesiz bu kanaatinde bizzat Buhârî'ye atfettiği "Kitabıma ancak sahih hadisleri koydum ve kitabın hacminin büyümemesi için sahih hadislerin bir kısmını terk ettim." sözünün etkisi büyüktür. İbnü's-Salâh, aynı yerde bu kanaatine aykırı bazı görüşlerin varlığından da haber vermiştir. Örneğin Hafız Ebû Abdillah b. el-Ahram (ö. 344/955), *Buhârî* ve *Müslim* dışında kalan sahih hadislerin sayısının çok az olduğunu öne sürmüştür. Ancak İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek* adlı eserinin

43 el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh limâ Ufîka ve Uğlika min Muqaddimeti'bnî's-Salâh*, 234.

44 Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitabı İbni's-Salâh*, 76.

Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu halde bu iki eserde yer almayan pek çok sahih hadisi içerdiğini belirterek el-Ahram'ın iddialarının geçersiz olduğunu savunmuştur.<sup>45</sup>

Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ı el-Ahram'a nispet edilen sözün kastettiği manayı anlamamakla itham etmiştir. Ona göre Ahram'ın bu sözü, üzerinde ittifak edilen hadislerden çok azı bu iki esere girmemiştir manasındadır. Yani Buhârî ve Müslim'in eserlerine almadığı hadislerin büyük bölümü her ne kadar sahih olarak adlandırılrsa da üzerinde bir icmâ fikri oluşmamıştır. Moğultay'a göre icmâdan bütün ümmetin ittifakı anlaşılmalıdır. Çünkü örneğin Müslim'in "Ben eseri-me üzerinde icmâ oluşan hadislerden başkasına yer vermedim" sözündeki icmâ, dönemin otoritesi olarak kabul edilen Müslim'in hocalarından Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Yahya en-Nîsâbüri (ö. 226/840), Osman b. İbn Ebi Şeybe (ö. 239/853) ve Said b. Mansur'dan (ö. 227/842) ibaret olan dört hadis hafızının ittifakını ifade etmektedir.<sup>46</sup> Moğultay, İbnü's-Salâh'ın iddia ettiği gibi üzerinde icmâ aranmaksızın tüm sahih hadislerin değerlendirilmesi gerektiği düşünülürse, *Buhârî* ve *Müslim* şöyle dursun Kütüb-i Sitte'deki diğer eserlerin toplamı bile Buhârî'nin hıfz ettiği sahih hadislerin yalnızca yüzde onuna ulaşacağını söylemiştir. Bu da onun sahih hadislerin çok azının dışarda bırakıldığı fikrini kabul etmediği anlamına gelmektedir.<sup>47</sup>

Öte yandan Moğultay, *Müstedrek*'in böyle bir durum karşısında örnek verilmesini de isabetsiz olarak değerlendirmektedir. Çünkü Buhârî, İbnü's-Salâh'ın da naklettiği gibi yüz bin sahih hadis hıfz etmiş olup bunlardan sadece çok az bir kısmını eserine almıştır. *Müstedrek* ise bu yüz bin hadisin onda birini bile ihtiva etmemektedir.<sup>48</sup>

## 6. Hâkim'in *Müstedrek*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahîhinin* Kıyaslanması

Hadis ilmi içerisinde, rivayetlerin doğruluğunu belirlemek için kullanılan kriterler zamanla değişiklik göstermiş ve farklı tasnifler arasında çeşitli kıyaslamalar yapılmıştır. Bu bağlamda, İbnü's-Salâh'ın hadisler hakkındaki görüşleri ve bu görüşlere getirilen eleştiriler önemli bir yer tutmaktadır. İbnü's-Salâh, Hâkim en-

45 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 39-40.

46 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 79.

47 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 80.

48 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 79.

Nîsâbûrî için sahih hadisin taşınması gereken şartlarda ve sahih hükmünü vermede mütesahil davrandığını, Hâkim'in bu tavrı konusunda orta bir yol izlemek ve onun tek başına sahih kabul ettiği rivayetlerin ihtiyaten hasen olarak telakki edilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı zamanda *Müstedrek*'te bulunan hadislerin sıhhatinin İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sahîh*'indeki hadislerin sıhhatine benzer olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> Bu ifade, bazı müteahhir âlimler tarafından İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in *Müstedrek*'ini, İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'ine tercih ettiği şeklinde anlaşılmış ve bu nedenle eleştirilere maruz kalmıştır.

Örneğin, Irâkî, Hâkim ile İbn Hibbân'ın eserlerinin aynı değerde olmadığını ve yapılan incelemeler sonucunda *es-Sahîh*'in Hâkim'in kitabından çok daha üstün olduğunu belirtmiştir. Bu sözleri, Irâkî'nin İbn Hibbân'ın hadis kabul kriterlerini Hâkim'in kriterlerinden daha yüksek bulduğunu ortaya koymaktadır.<sup>50</sup> Benzer şekilde Sem'ânî (ö. 562/1166), İbn Hibbân'ın eserinin adının *es-Sahîh* olmasına dikkat çekerek bu kitabın sübut ve sıhhat açısından benzeri bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>51</sup> Ayrıca kaynaklarda *es-Sahîh*'le alakalı Hâzımî'nin (ö. 584/1188) *Müstedrek*'e kıyasla çok daha sağlam bir eser olarak değerlendirmesi ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) müstedrek tasnif türünün en iyi örneği ve en sağlam isnad ve metinlere sahip olduğu yorumlarına rastlanmaktadır.<sup>52</sup>

Konuyla alakalı kalem oynatan âlimlerin genel temayülü İbn Hibbân'ın daha sağlamcı olmasına karşın İbnü's-Salâh'ın tercihinin Hâkim'den yana kullandığı yönündedir. Kaynaklarda aksi yönde net bir bilgi yer almaksızın bazı âlimlerin İbnü's-Salâh'ın maksadının *es-Sahîh* karşısında *Müstedrek*'i tercih etmek değil, Hâkim'in görece daha mütesahil bulduğunu ifade etmekten ibaret olduğunu söyledikleri aktarılmıştır.<sup>53</sup>

Moğultay b. Kılıç da çağdaşları gibi İbnü's-Salâh'ın sözlerinden Hâkim ve İbn Hibbân arasında bir kıyaslama yaptığını çıkarsamış ve bu kıyaslamaya karşı çıkmıştır. İbnü's-Salâh'ı, Hâkim ve İbn Hibbân'ın hadiste kabul şartlarına muttali olmamakla itham etmiştir. Moğultay, İbn Hibbân'ın, râvinin sika olması, tedlisten

49 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 44.

50 el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh limâ Ufîka ve Uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, 250.

51 Zerkeşî, *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 228.

52 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Kâhîrî eş-Şâfi'î Burhânü'd-Dîn el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-Feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Şalâh Fetihî Hilel (b.y.: Mektebetü'r-Ruşd, 1418/1998), 91.

53 Burhânü'd-Dîn el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-Feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, 91.

uzak olması, hadisin bir öncekinden semâ yoluyla alınması ve rivayetin mürsel ve münkatı türünden olmaması gibi kabul şartlarının bulunduğunu, buna karşın Hâkim'in ise Şeyhayn'ın hadis aldığı topluluklardan hadis almaktan ibaret olduğunu söylemiştir. Ancak burada İbnü's-Salâh'ın kıyaslama yapmakla eleştirmesine rağmen müellifin tercihini kimden yana kullandığı pek sarîh değildir.

Moğultay, açıklamasının devamında Hâkim'in eseriyle ilgili birtakım eleştirilerin varlığına ve bunlara kaynaklık eden noktalara değinmiştir. Ona göre, eleştirilerin başlıca nedenleri, Hâkim'in Buhârî ve Müslim'in ricâleriyle rivayet etme ilkesini ihlal etmesi ve *Sahîhayn*'de bulunmayan râvilere eserinde yer vermesidir. Ancak Moğultay Hâkim'in bu tür gerekçelerle tenkit edilmesini haklı bulmamaktadır. Nitekim *Müstedrek*'te ulemânın ihtilaf ettiği hadisler bulunsa da, bu hadisleri sahih olarak kabul eden ilk kişi Hâkim değildir. Ayrıca Buhârî'nin kitabı da büyük şanına rağmen birçok eleştiriye ve daha sağlam isnad arayışına maruz kalmıştır. Moğultay bu gibi nedenlerden ötürü ne Buhârî'nin ne de Hâkim'in tenkit edilmesine lüzum olmadığını savunmuştur.<sup>54</sup>

Sonuç olarak, kıyaslama fikrini eleştiren müellifin, her ne kadar açıkça ifade etmese de Hâkim ve İbn Hibbân arasında bir ayırım gerekçesi göstermesi veya birini diğerine tafdil etmesi aklen bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kontekste Hâkim'e yönelik eleştirileri bertaraf etme çabası aslında bu tercihin genel temayülün aksine Hâkim'den yana olduğu düşündürdükleri arasındadır. Bu durum, hadis ilmi içinde kişisel değerlendirme ve görüşlerin ne denli önemli olduğunu ve âlimlerin hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirmelerinin nasıl farklılıklar içerebileceğini göstermektedir.

İbnü's-Salâh *Ulûmü'l-Hadîs*'in ilgili bölümünde sahih hadislerle ilgili literatür bilgisi vermekte ve sahih hadisle alakalı yapılan çalışmaları genel olarak değinmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu bölümde özel olarak İbn Hibbân ve Hâkim arasında bir kıyaslama maksadı gözlemlenmemektedir. Yalnızca Buhârî ve Müslim'i merkeze alarak sahih hadis alanında yapılan çalışmaları onların kriterlerine göre değerlendirmeyi murat ettiği düşünülmektedir. Buhârî ve Müslim zaviyesinden bakıldığında da bir müellif ve eserinin çok daha mütesahil bulunması tabii bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Burada bir kıyaslama olduğu öne sürülecekse bu

---

54 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 80.

İbn Hibbân ve Hâkim arasında değil; *Sahîhayn* ve diğer eserler arasında olduğu kabul edilmelidir.

## 7. Humeydî'nin Naklettiği Ziyadeler

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri farklı türlerde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bunlardan biri olan *el-Cem Beyne's-Sahîhayn* adlı eserlerde *Sahîhayn*'ın rivayetleri müsned tarzı eser üslubu gözetilerek bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bu tasnif türünün en bilinen eseri Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem` Beyne's-Sahîhayn*'ıdır. Humeydî eserinde *Sahîhayn*'deki rivayetleri sahâbe râvilerine göre bir araya getirmeye çalışmış ve *Sahîhayn*'de bulunmayan bazı rivayet ve ziyadeleri kaydetmiştir.

İbnü's-Salâh, bu gibi çalışmaların ziyadeler ve diğer bazı tamamlayıcı rivayetlerle hadislerin saihlik derecesini artırmak ve alî isnadlarını elde etmek gibi iki büyük faydaya hizmet ettiğini söylemiştir. Ancak bu eserdeki Buhârî ve Müslim'in nakletmediği ziyade ve rivayetlerin *Sahîhayn*'de bulunup bulunmadığı konusunda hataya sebep olabileceğini söylemiştir.<sup>55</sup>

Bu endişe Moğultay b. Kılıç'ın tepkisine yol açmıştır. Nitekim o, Humeydî'nin eserine *Sahîhâyn*'de yer almayan bazı ilavelerde bulunduğunu kabul etmekle beraber bu ilavelerin bir nispet problemine yol açmayacağını savunmaktadır. Ona göre sözü edilen ilaveler asla karışık olmamakla beraber Humeydî'nin mutlaka sözü sahibine nispet ederek nakletmiştir. Hal böyle iken hala karışıklık yaşayan kimseleri deli ya da saf bir fakih olarak nitelendiren Moğultay, her iki durumda da bu kişilerin sözlerine zaten itibar edilemeyeceğini söylemiştir.<sup>56</sup>

İbnü's-Salâh ve Moğultay'ın iddialarının doğruluğunu değerlendirmek için Humeydî'nin nakil tarzına bakmak faydalı olacaktır. Örneğin, Buhârî ve Müslim'in ittifaken naklettikleri bir hadiste Hz. Peygamber'in Ebû Musa el-Eşârî'ye yönelik "Dün gece senin Kur'an okuyuşunu dinlerken beni bir görseydin. Hiç şüphe yok ki sana Âl-i Dâvud'un mizmarlarından bir mizmar verilmiştir."<sup>57</sup> şeklinde buyur-

55 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 46.

56 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 81.

57 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'an", 31; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salât'ül Müsâfirîn ve Kasruhâ", 236.

duğu nakledilmiştir. Humeydî, bu rivayette Müslim'in metnini merkeze almış ve hadisin “Dün gece senin Kur'an okuyuşunu dinlerken beni bir görseydin” kısmının Müslim'e ait bir ziyade olup Buhârî tarafından nakledilmediğini vurgulamıştır. Ayrıca, hadisin *Sahîhayn*'de bulunmayan ziyadelerine de değinmiştir. Örneğin, “Ya Resûlullah, beni dinlediğini bilseydim senin için daha güzel okurdum.” ifadesi *Sahîhayn*'de yer almamaktadır ve Humeydî, bu pasajın Ebû Bekr el-Berkânî'ye (ö. 425/1034) nispet edilen bir ziyade olduğunu belirtmiştir.<sup>58</sup>

Humeydî bu örnekte Müslim'in naklettiği ancak Buhârî'nin nakletmediği ziyadeyi Müslim'e, *Sahîhayn*'de bulunmayan ziyadeyi ise Ebû Bekr el-Berkânî'ye nispet etmiştir. Görüldüğü üzere Humeydî, bir ziyadeyi nakletmeden önce ziyadenin kime ait olduğunu net bir şekilde belirtmektedir. Bu bir örnekte görünen manzara aslında Humeydî'nin genel nakil tarzının esasını oluşturmaktadır.<sup>59</sup> Sonuç olarak gerek *Sahîhayn* arasında gerekse *Sahîhâyn* de bulunmayan ziyadelerin nispeti hususunda bir problem görünmemektedir.

## 8. Cezm ve Temrîz Sigalarının Kullanımı

Rivayet ilminde hadislerin nasıl tahammül edildiğine işaret eden bazı özel ifadeler bulunmaktadır. Sözün izafe edilen kimseye ait olduğu kanaatini göstermek için “فعل ، أمر ، زاد ، قال ، ذكر ، روى” gibi lafızlar kullanılmıştır. Bu lafızlar hadis usûlünde cezm sigası olarak isimlendirilmiştir. Buna karşılık, rivayetin izafe edildiği kişiye aidiyetinde tereddüt bulunduğunu belirtmek için “روي ، حكى ، يقال ، يذكر ، عن ، بلغني” gibi lafızlar kullanılmış ve bunlar temrîz sigası olarak isimlendirilmiştir.<sup>60</sup> Ancak sözü edilen sigaların her zaman bu maksatlarla kullanılıp kullanılmadığı tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar bilhassa Buhârî'nin *Sahîh*'inde tahriç edilen muallak hadisler üzerinden yürütülmüş olup hadislerin sıhhati hakkında farklı değerlendirmelere sebep olmuştur.<sup>61</sup>

58 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Fetûh el-Ĥamîdî b. Ebî Naşr İbn Ebî Naşr el-Ĥamîdî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Muslim*, thk. 'Alî Hüseyn el-Bevvâb (Beirut: Dâru İbn Ĥazm, 1423/2002), 1/314-315.

59 Diğer örnekler için bk: Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Muslim*, 1/83, 90, 91, 115, 123.

60 İsmail Lütfî Çakan, “Cezm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 513; Erdiñç Ahatlı, “Temrîz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 433.

61 Ayşegül Toprak, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Muallak Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Fatih Çimen, “Memlükler Döneminde Muallak Hadis Tartışmaları ve Bedreddin ez-Zerkeşî”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 91-113.

İbnü's-Salâh, ilim ehli arasında vuku bulan tartışmalara açıklık getirmek ve ihtilafları gidermek için meseleye özel olarak eğilmiştir. O, Buhârî'nin cezm sigasıyla naklettiği muallak hadislerin Buhârî nezdinde adı geçen râviye nispet edilmesinde kesinlik ifade ettiğini; ancak temrîz sigasıyla nakledilenlerin ise söyleyene nispeti konusunda kesin bir hüküm taşımadığını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salah'ın bu açıklamasının Buhârî'nin *es-Sahîh*'i için her zaman geçerli olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre İbnü's-Salâh'ın mutlaklaştırmaya çalıştığı uygulamanın pek çok istisnası vardır. Nitekim Buhârî, müsned hadisleri temrîz sigasıyla naklettiği gibi sahih olmayan bazı hadisleri de cezm sigasıyla tahriç etmiştir. Moğultay, bu iddiasını temellendirmek üzere Buhârî'nin bazı kullanımlarından örnekler getirmiştir. Mesela Kitâbü't-Tevhîd'de Macişûn'un, Abdullah b. Fadl→Ebû Seleme→Ebû Hüreyre'den "Ben ayılanların ilkiyim. Bir de baktım ki Musa arşın ucuna tutunmuştu." rivayeti yer almaktadır.<sup>63</sup> Bu hadis aynı zamanda Kitâbü'l-Enbiyâ bahsinde Macişûn→Abdullah b. Fadl→A'rec→Ebu Hüreyre kanalıyla nakledilmiş olup bu isnadda Ebû Seleme zikredilmemiştir.<sup>64</sup> Moğultay'ın bildirdiğine göre Ebû Mes'ud ed-Dîmeşkî, Buhârî'den "Macişûn'un hadisi İbn Seleme kanalıyla değil, A'rec kanalıyla bilinir." dediğini aktarmıştır. Zaten hadisin diğer kayıtları da Müslim ve Nesâî'de (ö. 303/915) A'rec kanalıyla nakledilmiştir. Bu örnekten hareketle Moğultay, Buhârî'nin sahih bulmadığı bir hadiste cezm sigası kullandığını iddia ederek İbnü's-Salâh'ın hata ettiğini ispatlamaya çalışmıştır. Ancak Macişûn hadisinin Moğultay'ın iddia ettiği gibi sahih olmasa bile diğer sahih şahit ve mütâbî rivayetler tarafından desteklenmesi sayesinde sıhhat kazandığını unutmamak gerekir. Moğultay'ın, Müslim ve Nesâî'nin kayıtlarında İbn Seleme isminin geçmediği yönündeki iddiası da hakikati yansıtmamaktadır. Bilakis her iki müellif de hadisin tabiîn döneminde A'rec ve İbn Seleme tarafından birlikte nakledildiğine dair açık bilgi sunmaktadır.<sup>65</sup> Bunun yanı sıra Müslim'in sadece İbn Seleme'den aldığı bir kaydın varlığını da göz ardı etmemek gerekir.<sup>66</sup>

62 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 48.

63 Buhârî, "Tevhîd", 22.

64 Buhârî, "Enbiyâ", 36.

65 Müslim, "Fadâil", 160; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî en-Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Ĥasen 'Abdulmun'im (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 39.

66 Müslim, "Fedâil", 161.



Diğer taraftan tartışılan başka bir husus da temrîz ifadeleriyle nakledilen muallak hadislerin, isnad edilen kimseye nispetinin kesinlik ifade edip etmemesi ile ilgilidir.<sup>67</sup> İbnü's-Salâh'a göre "Resûlullah'tan şöyle rivayet edildi." veya "Fılan kişiden şöyle nakledildi." gibi ifadeler, bir rivayetin sahilliğine dair kesin bir güvence sunmaz. Çünkü bu lafızların hiçbirisi kendisinden rivayette bulunulan ravinin söz konusu rivayetinin sahilliğine hükmettirecek bir husus içermemektedir. Ayrıca bu tür ifadeler zayıf hadisler için de kullanılabilir.<sup>68</sup>

Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne de katılmadığını ifade ederek konu hakkında bazı tartışmaların mevcudiyetine dikkat çekmektedir. Moğultay, *Buhârî*'de yer alan birkaç örnekle görüşünü temellendirmeye çalışır. Buna göre;

a. Buhârî, "Biz, Nebi'yi yatsı namazı için nöbetleşe beklerdik." hadisini "Yatsı namazı ve geç vakitte kılınması" bâbında " "موسى يُدكر عن أبي موسى" şeklinde temrîzli bir siga ve ta'lik ile naklederken "Yatsı Namazının Fazileti" babında "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ ، عَنْ بُرَيْدٍ ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي مُوسَى" senediyle muttasıl olarak kaydetmiştir.<sup>69</sup>

b. Kitâbü'l-Husûmât'ta yer alan "Hz. Peygamber, ihtiyacı olan kişiye verdiği sadakayı iade etmiştir."<sup>70</sup> hadisi, Buhârî'ye göre isnadı muttasıl olduğu halde "يُذَكِّرُ عَنْ جَابِرٍ" sigası ile nakledilmiştir.

c. "Koyun Sürüsü Karşılığında Rukye" bâbında İbn Abbas'tan sahil ve muttasıl olarak nakledilen Fatıha ile rukye hadisi,<sup>71</sup> eserin bir başka yerinde temrîz sigası ve muallak olarak verilmiştir.<sup>72</sup> Burada metni zikredilmeyen hadis ile ilgili olarak Moğultay, Buhârî'ye göre sahil ve muttasıl olduğunu söylemiştir.

d. Kitâbü't-Talâk'ta Buhârî'nin yirmi üç tâbiîne nispet ederek tahriç ettiği "Allah, boşanmayı nikâhtan sonra kıldı" hadisi "يُرَوَّى فِي ذَلِكَ عَنْ عَلِيٍّ" temrîz ifade-

67 Bk: Ayşegül Toprak, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Muallak Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

68 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 48.

69 Buhârî, *Mevakitu's-Salat*, 20, Buhârî, "Mevakitu's-Salat", 22

70 Buhârî, "Husûmât", 2.

71 Buhârî, "Tıp", 33.

72 Buhârî, "Tıp", 32.

siyle nakledilmiştir. Buhârî bu hadisi aynı zamanda İbn Abbas'tan cezm sigasıyla nakletmiştir.<sup>73</sup>

Moğultay, Buhârî'nin kitabında bu tür örneklerin çokça bulunduğunu ve bu ta'liklerin bir kısmının Buhârî'nin şartlarına uygun olarak sahih, bir kısmının ise hasen ve zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu örnekler, temrîzli ifadelerin Buhârî açısından hadisin sıhhatini belirlemek için kullanılan bir yöntem olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen İbnü's-Salâh, aksi yönde görüş bildirerek Buhârî'nin söylemek istemediği şeyi ona isnat etmektedir.<sup>74</sup>

Moğultay'ın iddiaları ve ortaya koyduğu deliller dönemin ilim çevreleri tarafından tenkit edilmiş ve konuyla ilgili mütalaalar İbnü's-Salâh'ı savunu haline dönmüştür. Örneğin Irâkî, Moğultay'ın yukarıda delil sadedinde zikrettiği örnekleri değerlendirerek tüm bunların İbnü's-Salâh'ın iddiasını çürütmeye kâfi gelmediğini çünkü aslında onun Moğultay'ın anladığından başka bir şey söylediğini ifade etmiştir. Nitekim İbnü's-Salâh, temrîz sigalarıyla Buhârî'nin zayıf hadislerin yanında sahih hadisleri de tahric edebileceğini söylemektedir. Irâkî'nin belirttiğine göre, “Temrîz sigaları zayıf hadisler için de kullanılır” cümlesindeki “de” (أيضاً) bağlacı aslında Buhârî'nin, hem sahih hem de zayıf rivayetleri temrîz sigalarıyla zikredebileceğine hamledilmelidir. Ayrıca İbnü's-Salâh, “Buhârî'de temrîz sigasıyla nakledilen muallak bir hadis, müsned veya kesinlik ifade eden sigalarla ikinci defa kaydedilmemişse bu hadisin sahih olduğuna dair kesin bir hüküm verilmez.” demiştir.<sup>75</sup>

İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) Buhârî'nin talik olarak naklettiği rivayetlerin sahih olsalar dahi *es-Sahîh*'te hedeflenen muttasıl rivayetler arasında yer olmadığını ifade etmişlerdir. Zira Buhârî eserine “*el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîh*” adını vermiştir. İbn Kesîr, bu açıklamasıyla İbnü's-Salâh'ın izahına benzer şekilde, Buhârî'de cezm sigasıyla nakledilen rivayetlerin sahih olduğunu, temrîz sigasıyla nakledilenlerin hakkında ise genel bir hüküm vermenin

---

73 Buhârî, “Talâk”, 8.

74 Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitabi İbni's-Salâh*, 85-91.

75 el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh limâ Uflika ve Uglika min Mukaddimeti 'bni 's-Salâh*, 264-276.

mümkün olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu konuda ümmetin icmâi bulunduğunu vurgulamıştır.<sup>76</sup>

Bulkînî'ye (ö. 805/1401) göre, İbnü's-Salâh'ın temrîz ifadeleriyle nakledilen muallak hadisler hakkında vurgulamak istediği husus, bu rivayetlerin sıhhatine dair kesin bir delilin bulunmadığıdır. Bulkînî, bu tür hadislerin sahih olmadığını söylemenin, zayıf oldukları anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. İsim vermese de bu açıklamasının Moğultay'a cevap niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>77</sup>

İbn Hacer el-Askalânî, Moğultay b. Kılıç ve ona karşı görüş belirtenler arasında denge sağlamaya yönelik bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, muallak hadisler arasında cezm ifadesiyle aktarılanların isnad edildiği kişiye nispeti sahihtir. Ancak bu tür hadisler hakkında yapılacak daha ileri değerlendirmeler cerh ve ta'dil âlimlerine bırakılmalıdır. Nitekim bu hadislerin bir kısmı Buhârî'nin şartlarına uygundur. Üstelik Buhârî'nin ta'lik metodunu kullanmasının sebepleri arasında, semâ dışında müzakere veya icazet gibi yöntemlerle almış olması ya da aynı anlama gelen başka bir hadisi tahric etmesi yer almaktadır. Bu nedenle, muallak hadisleri tam metin olarak zikretmeye gerek duymamış ya da başka bir sebepten dolayı bu şekilde aktarmış olabilir. Her ne kadar bazıları bu hadisleri sahih, hasen veya inkita sebebiyle zayıf kabul etse de aslında bu hadislerin bir kısmı Buhârî'nin şartlarına uygun değildir.

İbn Hacer'e göre, temrîz sigasıyla nakledilen ve eserin başka bir yerinde kaydı bulunmayan muallak hadisler arasında, Buhârî'nin şartlarına uygun olanlar oldukça sınırlıdır. İbn Hacer, bu hadislerin muallak olarak nakledilmesinde manen rivayet edilme ihtimalinin etkili olabileceği üzerinde durmaktadır. Her ne kadar bu hadislerin bazıları çeşitli gerekçelerle Buhârî'nin şartlarına uygun olmadıkları ifade edilse de İbn Hacer, bu hadisler arasında sahih, hasen veya zayıf olanların da bulunabileceği görüşündedir.<sup>78</sup>

76 Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimesşkî İbn Keşîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: y.y., ts.), 33-36; Ebû Hafş 'Omer b. 'Ali b. Ahmed el-Mısrî İbnü'l-Mulâkkin, *el-Mukni fî 'Ulûmi'l-Hadîs*, thk. 'Abdullâh b. Yûsuf el-Cudey' (b.y.: Dâru Fevâz, 1413/1992), 73-75.

77 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstulâh* (b.y.: Dâru'l- Meârif, t.y.), 169.

78 İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, 1/ 325-326. Bk: Nagihan Yanar, *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile ilgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâki ve İbn Hacer Özelinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 79-81.

Bu tartışmalar, gösteriyor ki temrîz ve cezm sigaları, hadislerin sıhhatini değerlendirmede önemli bir enstrüman olarak kabul edilmesinin yanı sıra, bu araçların kullanımı ve anlamı konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu nedenle, hadislerin sıhhatine dair nihai hüküm verilmeden önce, hadis bazında geniş bir perspektiften değerlendirme yapılması en isabetli yol olacaktır.

## 9. *Sahîhayn* Üzerinde İcmâ Meselesi

Hicri III. asırda derlenen Buhârî ve Müslim'in "*el-Câmi 'u's-Sahîh*" adlı eserleri, Müslümanlar arasında büyük bir itibar görmüş ve İslâm hadis literatürünün en kıymetli iki kaynağı olarak kabul edilmiştir. Halkın bu eserler karşısındaki derin saygısı, ilmi çevrelerde de yankı bulmuş ve başka hiçbir esere kısmet olmayan tercüme ve şerh faaliyetlerinin merkezi haline gelmiştir. Bazı âlimler, Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki bilgileri mutlak doğru olarak kabul etmiş ve ümmetin bu konuda icmâ ettiği iddiasında bulunmuştur.

Erken dönemde ümmetin icmâna atf yapan ilk ifadeler Nesâî'ye (ö. 303/915) nispet edilir.<sup>79</sup> Nesâî'nin, ümmetin bu iki kitabın sıhhatine ve içlerindeki hadislerle amel etmenin vücûbiyetine dair icmâ ettiğini belirtmesi, bu çabaların ilk tezahürü olarak kabul edilse de, yaşadığı dönemin erken olması göz önüne alındığında böyle bir icmâdan bahsetme fikrine temkinle yaklaşılmalıdır.

Sonraki dönemlerde icmâ ifadesini ilk kez kullanan kimsenin, Kâdî İyâz (ö. 544/1149) olduğu tespit edilmiştir.<sup>80</sup> Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr* isimli eserinde, *Muvatta*, *Buhârî* ve *Müslim*'in diğer kitaplara öncelenmesi ve sahih kabul edilmeleri hususunda icmâ olduğunu bildirmektedir.<sup>81</sup> Bu kanaat ondan sonra Alâî (761/1360) ve Şah Veliyyullah Dihlevî (1176/1762) gibi âlimler tarafından dillendirilmiştir.<sup>82</sup> Bilhassa Dihlevî'nin bu icmâî kabul etmeyenleri müminlerin yolunu tutmayan bid'atçiler olarak görmesi icmâ fikrinin gelenekte ne denli vücut bulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

79 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 74.

80 Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", 107.

81 Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âşâr*, 5.

82 Ebû Saîd Şalâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Âbdillâh ed-Dimeşkî el-Alâî, *en-Nağdu's-Şahîh limâ U'turiğa min Ehâdîsi'l-Meşâbih*, thk. 'Abdurrahman Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (b.y.: y.y., 1405/1985), 22; Ahmed b. 'Abdirrahîm b. eş-Şehîd Şâh Veliyyüllâh, *Huccetu'llâhi'l-Bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut: y.y., 1426/2005), 1/232.

Ancak icmâ iddiasının İslâm dünyasında yerleşmesine neden olan yegane kişi İbnü's-Salâh olmalıdır. Nitekim o, *Sahihayn*'deki hadislerin sıhhatinde sadece fukahâ ittifakının değil ümmet icmânının da bulunduğu iddiasını şu şekilde dile getirmiştir: “Hadisçiler müttefekûn aleyh sahih dediklerinde bununla ümmetin değil Buhârî ve Müslim'in ittifakını kastederler. Bununla birlikte İmâmeyn'in bir hadisteki ittifakı aynı zamanda ümmetin ittifakı anlamına da gelir. Zira ümmet İmâmeyn'in ittifak ettiği bir hadisi kabulde birleşmiştir. Bu kısmın tamamının sahih olduğu kesindir.” İbnü's-Salâh açısından bu kesinlik öyle belirgindir ki bir adam Buhârî'deki Hz. Peygamber'den rivayet edilen her şeyin sahih olduğu üzerine yemin ederek boşanma şartı koşsa, bu durumda şüphe yoktur ki bu kişi yemininde yalancı durumuna düşmez ve karısı onun nikâhında kalmaya devam eder. Bundan dolayı İbnü's-Salâh, en üst seviye sahih olarak nitelediği müttefekûn aleyh hadislerin zannî olduğunu söyleyenlerin aksine nazari ilm-i yakîn ifade ettiğini ve ümmetin icmâi nedeniyle hatadan korunduğunu söylemiştir.<sup>83</sup>

Bu haliyle İbnü's-Salâh iki sahihteki bütün hadislerin tashihinde ümmetin icmâini kafi olarak görmektedir. Ancak bu icmâ düşüncesine Dârekutnî (ö. 385/995) ve başka hadis âlimlerinin itirazları olduğu bilgisini vererek aslında bu teorinin zihninde kemale ermediğini göstermektedir.

Öte yandan *Sahihayn* hakkında icmâ düşüncesini benimsemeyen âlimler İbnü's-Salâh'ın belirttiğinden çok daha fazladır. Kaldı ki, daha kendi asrından biri olan Nevevî, bunu kabul etmemiş ve İslâm âlimlerinin Buhârî-Müslim rivayeti olduğu fark etmeksizin tevatür seviyesine ulaşmamış bütün hadislerin ancak zan ifade ettiği yönünde kabulleri bulunduğunu söylemiştir.<sup>84</sup> Irâkî ve Zerkeşî de Nevevî'nin bu görüşünü paylaşmıştır.<sup>85</sup> Benzer şekilde Sehâvî (ö. 902/1497), ilgili kitaplarda en az iki yüz hadisin tartışmalara konu edildiğini bildirmiş,<sup>86</sup> bu iddia İbn Hacer tarafından da tasdik edilmiştir.<sup>87</sup> İbn Hacer'in sözlerine açıklık getiren Hanefî âlim Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu iki eserdeki bazı hadislerin birbirleriyle çelişki arz ettiğini ve bu nedenle her hadisin kesin bilgi değeri taşımayabileceğini

83 İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 51.

84 Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi ft Şerhi Takribü'n-Nevâvî*, 142.

85 el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh limâ Utlîka ve Uglika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, 286; Zerkeşî, *en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 277.

86 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Şemsüddin es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfyiyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, thk. 'Ali Huseyn 'Ali (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), 1/73.

87 Ebü'l-Hasen Nürüddîn 'Ali b. Sulţân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-Fikr fî Maştalahâti Ehli'l-Eşer*, thk. 'Abdufettâh Ebü Ğudde (Lübnan; Beyrut: y.y., ts.), 223.

savunmuş ve ardından İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) "Âlimler, *Sahîhayn*'deki her hadisi makbul saymamışlardır" sözüne yer vermiştir.<sup>88</sup> İbnü'l-Hümam da (ö. 861/1457) *Sahîhayn*'deki tüm hadislerin makbul kabul edilmediğini hususi örnekler üzerinden açıklamıştır.<sup>89</sup> Bu âlimler, Buhârî ve Müslim'in hadisleri derleme şartlarının ve râviler hakkındaki değerlendirmelerinin her zaman mutlak kabul görmediğini, aksine tartışmaya açık olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>90</sup> Eleştirilerin yekûnundan İbnü's-Salâh'ın ümmetin icmâi teorisinin sağlam bir zemine oturmadığı ve *Sahîhayn*'in eserlerinin her yönüyle tartışmasız kabul edilmediği anlaşılmaktadır. İbnü's-Salâh'ın savunduğu kesinlik, diğer bazı büyük hadis âlimleri tarafından sorgulanmış ve bu eserlerde yer alan hadislerin mutlak doğruluğu konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu durum, hadis ilminde her zaman için eleştirel bakış açısının var olduğunu ve *Sahîhayn*'in dahi tamamen sorgusuz kabul edilmediğini ortaya koymaktadır.

Ancak, İbnü's-Salâh'ın konu etrafındaki düşüncelerine karşı çıkan ve ciddi eleştiriler getiren ilk ve en güçlü seslerden biri Moğultay b. Kılıç'tır. Ona göre İbnü's-Salâh'ın bu görüşünün temelleri esasen Mu'tezile'ye dayanmaktadır. Nitekim Mu'tezile'den bir grup, ümmetin bir rivayetle amel etmesinin o rivayetin katî olarak sıhhatini gerektirdiği iddia etmiştir. İbnü's-Salâh'ı böyle bir düşünceye sevk eden salık burası olmalıdır. Öte yandan ümmet kavramı üzerinde duran Moğultay, bu kavramın ne ifade ettiğini tartışmaya açmıştır. Çünkü İbnü's-Salâh'ın ümmet ifadesinden ne kastettiği yeterince sarih değildir. Örneğin ehli zahir ya da Şîa gibi gruplar İbnü's-Salâh'ın ümmet tasavvuruna dâhil midir değil midir? Eğer dahilse bu durumda icmâ gerçekleşmez, çünkü onlar *Sahîhayn*'in pek çok rivayetini tenkit etmişlerdir. Eğer dahil değilse bu durum da icmâ zaten vücut bulamaz çünkü örneğin Şîa her ne kadar ulemanın sözlerine aykırı söylemler geliştirse de ümmetin bir parçasıdır.<sup>91</sup>

88 Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-Fikr fî Maṣtalaḥâti Ehli'l-Eşer*, 221.

89 Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdulvaḥid b. 'Abdilḥamîd b. es-Sîvâsî İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadır* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 1/445.

90 Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 1-29; Selahaddin Polat, "Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 237-255; Enbiya Yıldırım, "Sahîhân Üzerinde İcmâ' Meselesi", *Kur'an Mesajı: İlimi Araştırmalar Dergisi* 1/10-11-12 (1998), 121-127.

91 Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitabı İbni's-Salâh*, 92-93.

Moğultay, *Sahîhayn*'deki hadislerin tüm Müslümanlar tarafından sahih kabul edilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğunu savunmuştur. Bu görüşünü, hadis hafızları arasında *Sahîhayn*'de geçen bazı rivayetlere yönelik eleştirilerin varlığına dayandırır. Bu iki kaynakta yer alan bazı rivayetlerin sıhhatine ilişkin ortaya atılan itirazlar ve hatta bu rivayetler arasında uzlaştırılmayacak çelişkilerin bulunması, Moğultay'ın eleştirilerini destekleyen önemli hususlardandır. Moğultay'a göre, bir hadisin kesinlik ifade etmesi, onun herhangi bir çelişki içermemesini gerektirir; bu nedenle, *Sahîhayn*'deki rivayetlerin mutlak surette sahih kabul edilmesi mümkün değildir.

Buna paralel olarak Moğultay, ümmetin bir hadisi kabulü ve bu hadisle amel etmesinin kesin bir delil oluşturmadığını da vurgular. Zira ümmetin bir hadisle amel etmesi veya bu konuda icmâ bulunması durumunda, bu ameliyenin kesin mi yoksa zanni mi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet âlimleri, bu tür bir kabulün tevâtür derecesine ulaşmadığı ve dolayısıyla sadece zanni bilgi ifade ettiğini savunurlar. Moğultay, bu bağlamda, ümmetin icmâ ettiği veya amel ettiği her hadisin kesinlik taşımadığına dikkat çekmiştir.

Onun icmâ fikrine yönelik eleştirileri ve telakki bi'l-kabul anlayışına getirdiği şüpheler, şahsi bir kam olarak kalmamış, Mısır bölgesindeki ilmi gelenek üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Onun bu konudaki görüşleri, sonraki dönem âlimlerinden İraki, Zerkeşî, İbn Hacer, Ali el-Kari, Sehavi, İbn Kutluboğa ve İbn Hümam gibi isimlerin İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirilerini şekillendirmiştir. Bu durum, Moğultay'ın Mısır'daki ilmî geleneğe olan etkisinin büyüklüğünü ve onun görüşlerinin ne denli geniş bir yankı uyandırdığını göstermektedir. Yine onun düşünceleri, *Sahîhayn*'in mutlak otoritesine karşı çıkan eleştirel bir perspektifin gelişmesine zemin hazırlamış ve bu da bölgedeki hadis çalışmalarının seyrini etkilemiştir.

## Sonuç

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime* isimli eseri, hicri yedinci asırdan itibaren hadis usûlü alanında temel bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Önceki çalışmaların dağınık halde sunduğu bilgileri sistematize etmesi, eseri vazgeçilmez bir referans haline getirmiştir. Üzerine yapılan ihtisar, şerh ve nazım çalışmaları, bu etkinin büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, eser muhteva açısından bazı eleştiriler de almıştır.

Moğultay b. Kılıç'ın *Islahu Kitabi İbnü's-Salâh* adlı eseri, *Mukaddime*'ye yönelik eleştiriler içeren en önemli çalışmalardan biridir. Moğultay'ın bu eserde ileri sürdüğü görüşler, yalnızca bireysel fikirler olarak kalmamış, Mısır'daki ilmî gelenek üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Onun hadis usûlüne dair düşünceleri, kendisinden sonra gelen birçok âlimin zihin dünyasını şekillendirmiş ve bu alanda yeni bir telif türünün gelişimine ciddi katkı sağlamıştır. Bu durum, Moğultay'ın Mısır'daki ilim geleneği üzerinde ne kadar derin bir iz bıraktığını ve eleştirilerinin ne denli geniş bir yankı bulduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Moğultay, *Sahîhain* üzerindeki icmâ, müteahhirîn ulemânın bir hadisin sıhhatini belirleme imkânı ve cezm ile temrîz sigalarının kullanımı gibi konularda ikna edici deliller öne sürmesine rağmen, bazı eleştirilerinde objektiflikten uzaklaştığı gözlemlenmektedir. Bu tür eleştirilerin arka planında ilmî dayanaklardan ziyade farklı bir bilinçaltının etkili olduğu ileri sürülebilir. Benzer bir durumun, konuyla ilgili diğer görüşleri göz ardı etme ve özellikle Şâfiî ilim geleneğinin tercihlerini öne çıkarma eğiliminde olduğu iddia edilen İbnü's-Salâh için de geçerli olduğu söylenebilir. Burada her iki âlimin de tercihlerine etki eden unsurların niteliğinin, ilmî objektifliği ne ölçüde etkilediği ayrıca sorgulanmalıdır.

Moğultay'ın eleştirilerine karşı, Zerkeşî, Irâkî, Bulkînî ve İbn Hacer gibi önemli âlimlerin de zaman zaman hem tasdik eden hem de itirazda bulunan yaklaşımları olmuştur. Bu isimler, hem hadis alanındaki derin bilgi birikimleri hem de Moğultay'ın içinde bulunduğu Mısır ilim geleneğinin temsilcileri olarak öne çıkmaktadır. Hoca-talebe ilişkisi içinde bulunmalarına rağmen, bu âlimler gerektiğinde hocalarına açıkça eleştiriler yöneltmekten çekinmemiştir. Bu durum, ilmi çalışmaların bilimsel nesnelliği ve doğruluğunun, kişisel ilişkilerin önüne geçtiğini göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

Sonuç olarak, İbnü's-Salâh'ın eseri nihai bir otorite olarak kabul edilmemiş, sonraki dönem âlimleri tarafından titizlikle incelenmiş ve farklı açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin her birinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması, hadis usûlü metodolojisinin gelişimini daha derinlemesine anlamayı ve bu alandaki teorik yaklaşımların nasıl şekillendiğini kapsamlı biçimde değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. Aynı zamanda, bu eleştirilerin mezhep temelli yaklaşımlar üzerinde nasıl bir etkisi olduğu, ilmî objektifliğin ne ölçüde korunduğu ve bu eğilimlerin ilmî çalışmalara yansımaları üzerine yapılacak bağımsız akademik incelemeler, hadis usûlü tarihine dair daha tatmin edici ve geniş bir bakış açısına ulaşılmasını



sağlayacaktır. Bu bağlamda, mezhep temelli tercihler ile ilmî nesnellik arasındaki ilişkilerin derinlemesine tartışılması da oldukça önemlidir.

## Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. “Temrîz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmed, Nâsır abdülaziz Ferec. *İslâhu Kitâbi İbni’s-Salâh*. Riyad: Dâru Edvâi’s-Selef, 2007.
- Alâî, Ebû Saîd Şalâhuddîn Hâfîl b. Keykeldî b. Âbillâh ed-Dimeşkî el-. *en-Nakdu’s-Şaîhî limâ U’turiða min Ehâdîsi’l-Meşâbih*. thk. ‘Abdurrahman Muḥammed Aḥmed el-Kaşḫarî. b.y.: y.y., 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nûrüddîn ‘Alî b. Sultân Muḥammed. *Şerḫu Nuḫbeti’l-Fikr fî Maşta-laḫâti Ehli’l-Eşer*. thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde. Lübnan; Beyrut: y.y., ts.
- Bağcı, Musa. “Hadis Metodolojisiinde Sahihu’l-Buharî’nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2004), 39-56.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi’u’s-Şaîhî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulkînî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî. *Mehâsinü’l-İstulâh*. b.y.: Dâru’l- Meârif, t.y.
- Burhânü’d-Dîn el-Ebnâsî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Kâhîrî eş-Şâfi’î. *eş-Şeze’l-Feyyâh min ‘Ulûmi İbni’s-Salâh*. thk. Şalâh Fetḫî Hilel. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu’r-Ruşd, 1418/1998.
- Çakan, İsmail Lütfî. “Cezm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/513. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çakın, Kamil. “Buharî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 100-109.
- Çimen, Fatih. “Memlükler Döneminde Muallak Hadis Tartışmaları ve Bedreddin ez-Zerkeşi”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 91-113.
- Eren, Muhammed Emin. “Moğultay b. Kılıç’ın İbnu’s-Salâh ile Derdi Ne İdi?: Memlük Dönemi Hanefîlerin Hadisçi Olarak Var Olma Mücadelesi”. *Memlüklerde İlim Geleneği-1 XIII-XIV Yüzyıllar*. İstanbul: İSAV, 2021.
- Hâkim, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh en-Nisâbüri. *Ma’rifetu ‘Ulûmi’l-Ḥadîs*. thk. es-Seyyid Mu’zam Ḥuseyn. Beyrut: y.y., 1397/1977.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. “Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 1-29.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî. *el-Cem’ beyne’s-Şaîhîhayn el-Buḫârî ve Muslim*. thk. ‘Alî Ḥuseyn el-Bevvâb. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1423/2002.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-. *et-Takyîd ve’l-İzâh limâ Uḫlika ve Uḫlika min Muḫaddimeti’bni’s-Salâh*. thk. Üsâme b. Abdullah Hayyâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1983.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muḥammed. *Kitabu’t-te-kassî lima fi’l-Muvatta*. thk. Muştafâ b. ‘Aḫmed el-‘Alevî, Muḥammed ‘Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vezâratu ‘Umumi’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1387/1967.

- İbn Dakîk el-Îd, Takîyyüddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Alî b. Vehb b. Muţî'. *el-İktirâh fî Beyâni'l-İştîlâh*. thk. Kahtan Abdurrahman ed-Devrî. Ürdün: Dâru'l-'Ulûm Neşr ve-Tevzi', 1427.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîh el-Buḥârî*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medḥalî. Medine: y.y., 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefi, 1380.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki. *İhtişâru 'Ulûmi'l-Ḥadîs*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir. Beyrut: y.y., ts.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvaḥid b. 'Abdilḥamîd b. es-Sivâsî. *Fethu'l-ḳadır*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Ḥaḫş 'Omer b. 'Alî b. Aḥmed el-Mısrî. *el-Muḫni' fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*. thk. 'Abdullâh b. Yûsuf el-Cudey'. 2 Cilt. b.y.: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takîyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2017.
- Kâdî İyâd, Ebû'l-Faḫl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaḫşubî el-. *Meşâriḳu'l-Envâr 'Alâ Şihâhi'l-Âşâr*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-'Atîka ve Dâru't-Turâs, ts.
- Kâsmî, Cemâleddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs min fînûni muşṭalaḫi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Behcet el-Baytar. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2008.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Ḥaddâdî el-. *Feyḍu'l-Ḳadır fî Şerḫi'l-Câmi'i's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Ḥasen 'Abdulmun'im. 10 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḫyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *et-Taḫrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Uşûli'l-Ḥadîs*. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḫyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Polat, Selahaddin. "Buhârî'nin Sahih'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi". *Erciyes Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 237-255.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 8., 2019.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî es-. *Tedribu'r-Râvî fî Şerḫi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Ḳuteybe Nazar Muhammed el-Fârıyâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.

- Şâfiî, Ebû ' Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ' Abbâs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.
- Şah Veliyullah ed-Dihlevî. *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*. Sûrat: Matbuâtü'l-Meclesi'l-İlmî, 1355.
- Şâh Veliyü'llâh, Ahmed b. ' Abdirrahîm b. eş-Şehîd. *Huccetu'llâhi'l-Bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbîk. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1426/2005.
- Şemsuddîn es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. ' Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh'el-Fıyyeti'l-Hadis li'l-Irâkî*. thk. ' Alî Huseyn ' Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sunne, 1424/2003.
- Toprak, Ayşegül. *Sahih-i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Muallak Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Tuğlu, Nuri. "Hadis İlminde Kitap Esaslı Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülahazalar (Hâkim en-Neysâbüri ve İbnu's-Salâh Özelinde)". *Dini Araştırmalar* 15/41 (Aralık 2012).
- Yanar, Nagihan. *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile ilgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özelinde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. "Sahihân Üzerinde İcmâ' Meselesi". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10-11-12 (1998), 121-127.
- Yücel, Ahmet. "Silsiletü'z-Zeheb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/silsiletuz-zeheb>
- Zebidî, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 11 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1982.
- Zerkeşi, Ebû ' Abdullâh Muhammed b. ' Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *en-Nuket 'alâ Muqaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynul'âbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec. 3 Cilt. Riyad: Eğvâu's-Selâf, 1419/1998.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2003.

**Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Adlı Eserindeki Metodu**

Najm al-Dîn al-Ṭûfî's Method in his Work Titled al-Ishârât al-ilâhiyyah ilâ al-mabâhis al-uşûliyyah

**Dr. Faysal Arpaguş**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat  
Anabilim Dalı,  
faysal.arpagus@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of Reciting the Qur'ân  
and Qirâ'ât Science  
<https://orcid.org/0000-0001-9607-0078>  
<https://ror.org/01rpe9k96>

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	10 Temmuz   July 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	20 Ağustos   August 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	42
<b>Sayfa   Pages</b>	33-60

**Atf | Cite as**

Arpaguş, Faysal. "Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Adlı Eserindeki Metodu". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 33-60.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1513694>

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Faysal Arpaguş).

**Öz\***

Bu makalede Necmeddîn et-Tûfi'nin (öl. 716/1316) *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-me-bâhisi'l-usûliyye*'sindeki metodu konu edilmiştir. Söz konusu amacı gerçekleştirebilmek için eserden dört örnek seçilmiştir. Bunlar; usule değinmeksizin âyetten anlaşılmanayı zikretme, âyetin izahında hadise ve bağlama yer verme, içtihat ve müellifin usûl-i dînin büyük kaidesi olarak nitelendirdiği kadedir. Böyle bir tercihin aslı ve tâlî nedenleri vardır. Eserin kaleme alınmasında müellifin dile getirdiği usul temelli gerekçeyi çalışmaya yansıtılabilmek, çalışmanın asıl amacıdır. Bu ise lehte ve aleyhteki delilleri gerekçeleri ile ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır. Nitel araştırma veri analiz yönteminin kullanıldığı makalede şu bulgulara ulaşılmıştır: Tûfi'nin beyanına göre usûl-i dînin büyük kaidesi kader, usûl-i fikhın ise umum ve husustur. Kur'an'ı baştan sona bu iki kaideyi gözeteerek izah etme sözüne müellif, eserin sonuna kadar sadık kalmış; ancak her bir âyeti açıklamış değildir. *el-İşârât*'ın bir tefsir mi yoksa ulûmü'l-Kur'ân'a dair bir eser mi olduğu, onu değerlendirenin bakış açısına göre değişmektedir; çünkü bu, tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân tabirlerinin tanımlarıyla alakalıdır. Her ikisine ihtimali olmakla birlikte son tahlilde tefsir olduğu fikri daha ağır basmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Necmeddîn et-Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, Yöntem, Tartışmalar.

---

\* Bu makale, 2018 yılında Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK danışmanlığında, *Necmüddîn et-Tûfi'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-Mebâhisi'l-Usûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)* adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from doctoral thesis titled Najm al-Dîn al-Ṭūfî's *al-Ishârât al-ilâhiyyah ilâ al-mabâhiş al-usûliyyah (Analysis and Evaluation)* under the supervision of Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK 2018.

**Abstract**

In this article, Najm al-Dîn al-Ṭûfî's method (d. 716/1316) in his work called *al-Ishârât al-ilâhiyyah* is discussed. In order to achieve this aim, four topics from the work are selected as samples. These are, mentioning the meaning understood from the verse without mentioning the method, including the incident and context in the explanation of the verse, ijtihad, and fate which the author describes as the great rule of the *uṣûl al-dîn*. There are primary and secondary reasons for making such a choice. The main purpose of the study is to reflect the *uṣûl*-based justification expressed by the author in writing the work. This necessitates presenting the evidence for and against the justifications. In the article, where qualitative research data analysis method is used, the following findings are reached: According to Ṭûfî's statement, the main principle of the method of *uṣûl al-dîn* is fate, and the method of fiqh is *umûm-khusûṣ*. The author remained faithful to his promise to explain the Qur'ân from beginning to end by taking these two principles into consideration until the end of the work; but he hasn't explained every verse. However, in the final analysis, it was concluded that *al-Ishârât* is a commentary.

**Keywords:** Tafsîr, Najm al-Dîn al-Ṭûfî, *al-Ishârât al-ilâhiyyah*, Method, Discussion.

### منهج نجم الدين الطوفي في الإشارات الإلهية الي المباحث الأصولية

#### الملخص

تناولت هذه المقالة منهج نجم الدين الطوفي (المتوفى ٦١٧ هـ/٦١٣١ م) في الإشارات الإلهية الي المباحث الأصولية . ولتحقيق هذا الهدف ، تم اختيار أربع موضوعات من الكتاب كعينة ، وهي : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والكلام . وقد تم ذلك من خلال : ١ ، ذكر المعنى المفهوم من الآية دون الخوض في الأصول ، ٢ ، تضمين الحديث والسياق في شرح الآية ، ٣ ، الاجتهاد ، ٤ ، ما وصفه المؤلف بأنه القاعدة الكبرى لأصول الدين ، وهو القدر . وقد تم اختيار هذه الموضوعات لأسباب أساسية وثانوية . والهدف الرئيسي من الدراسة هو عكس مبررات المؤلف لكتابة الكتاب قدر الإمكان . ويتمثل الهدف الفرعي في إظهار مثال نوعي على كيفية تضمين الأدلة المؤيدة والمعارضة عند تناول مشكلة في المجال الديني . وقد توصلت المقالة ، التي استخدمت فيها منهجية تحليل البيانات النوعية ، إلى النتائج التالية : وفقاً لتصريح الطوفي ، فإن القدر هو القاعدة الكبرى لأصول الدين ، بينما العموم والخصوص هما القاعدة الكبرى في أصول الفقه . وقد التزم المؤلف بشرح القرآن من البداية إلى النهاية مع مراعاة هاتين القاعدتين ، لكنه لم يشرح كل آية . ويعتمد ما إذا كان كتاب الإشارات يعتبر تفسيراً أو كتاباً عن علوم القرآن على وجهة نظر القارئ ، لأن هذا يتعلق بتعريفات مصطلحات التفسير وعلوم القرآن . وعلى الرغم من أن الإشارات قد يحتمل كليهما ، إلا أن الرأي القائل بأنه تفسير في التحليل الأخير هو الأرجح . الكلمات المفتاحية : التفسير ، نجم الدين الطوفي ، الإشارات الإلهية ، المنهج ، المناقشات .

## Giriş

İlim olarak Tefsîr'in gelişim aşamaları incelendiğinde, Hz. Peygamber (a.s.) ve ashabının tefsirlerinin genellikle Kur'an'da geçen herhangi bir lafzı, bir veya birkaç kelime ya da cümle ile açıklamaktan ibaret olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Mesela Hz. Peygamber'in (a.s.) el-Bakara 2/143'te yer alan vasat (وَسَطًا) kelimesini âdil (عَدْلًا), Âl-i İmrân 3/113'teki ânâe'l-leyli (أَنَاءَ اللَّيْلِ) ifadesini akşamla yatsı arası (بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ) şeklinde tefsir etmesi, buna örnektir. Mücahid (öl. 103/731), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İbn Vehb (öl. 197/813) ve Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) gibi erken dönem müfessirlerin tefsirleri incelendiğinde onların eserlerinin de bu minval üzere olduğu söylenebilir.

Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren Ferrâ (öl. 207/822) ve Ahfeş (öl. 215/830 [?]) gibi isimler, hangi ihtiyaçtan kaynaklandığı bir yana, ortaya koydukları eserlerle dil ve mana incelikleri üzerinden Kur'an'ın doğru manasını saptamaya yönelik çalışmalar yapmışlardır.<sup>3</sup> Dördüncü asra gelindiğinde artık ahkâm tefsiri, tasavvufi tefsir gibi hem tefsire dair eserler çeşitlenmiş hem de Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân* ve Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı gibi mufassal tefsirler kaleme alınmıştır. Süreç, gelişerek ilerlemeye devam etmiştir.

Dinî ve kültürel tarihimizde farklı paradigmalara ortaya konan bu Kur'an yorumları, düşünsel anlamda birer zenginlik olma yanında yeni bazı problemlerin de kaynağı olmuştur. Bu problemler, bazen asla taalluk eder nitelikte iken bazen de işin doğası gereğidir.<sup>4</sup> Bunların başında itikatla alakalı ayrışma ve farklılaşma gelir. Bunlar, *kelâmî ihtilaf* olarak ifade edilmiştir. İlâveten Müslümanların pratik hayatına yansıyan uygulamalarda da bazı farklılıklar olmuştur. Bunlar da *fikhî ihtilaf* olarak ifade edilmiştir. Bu noktada *el-İşârât*'ın Süleymâniye Kütüphanesi Murâd Mollâ No: 83'teki yazmasının vikaye varağında "*Selef ü halefîn müctehidîn ü müfessirînin ihtilâfu ilhâkı olan âyât-ı izâmın mehmâ emken tahkikini göstermişdür.*" kaydı yer almaktadır. Bunu izah sadedinde Tûfi'nin, *el-İşârât*'ın sebep-i telifine dair dile getirdikleri, bizce önemlidir.

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları* (İstanbul: İFAV, 2019).

2 Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri, *Tefsiru'l-Kur'an* (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 1/35.

3 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1431); Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Hüdâ Mahmûd Karrâa (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1990).

4 Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 24.



Tûfî, eserin mukaddimesinde *el-İşârât'*ı kaleme alma konusunda küllî ve cüz'î olmak üzere iki gâyesinin olduğunu dile getirmekte, bunlardan küllî olan için, sonraki Müslümanların İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren, Allah'ın kitabı, elçisinin sünneti ve ulemânın istinbatı ile ortaya koyduğu dinlerinin usûlünü ve bu usûle taalluk eden furû'unu kaybetmiş olmalarını gerekçe göstermektedir. Neticede salt akla dayalı felsefî şüphe ve sofistike iddialarla bezeli fikirler onlara dinden olmamasına rağmen dindenmiş gibi görünmüştür. Bu, ya Kitap ve Sünnet'ten nasıl hüküm istinbat edileceğini bilememe ya da sem'î delillerin fer'î, aklın ise asıl kabul edilerek fer'î'nin akıl üzerine inşa edileceğini zannetmeleri sebebiyledir. Bu durumda asıl yani akıl varken fer'î'e gidilmeyecektir. Halbuki felsefeciler, zındıklar ve onların muhipleri, husumetleri sebebiyle dine dair bir şey söylemez ve sem'îyyâtı hüccet kabul etmezler.<sup>5</sup>

Cüz'î olana gelince; ona göre bazı insanlar, dinin asılları var mıdır yok mudur, eğer yoksa nasıl olur da aslı olmayan bir dinin kendisi olur, varsa bu, insanların elinde dolaşan Fahreddin el-Hatîb [er-Râzî] (öl. 606/1210) gibi önde gelen bazı âlimlerin veya daha başkalarının kitapları mıdır, ayrıca dinin bizatihi kendisine yaslandığı birtakım asıllara ihtiyaç duyduğu ortada iken şeriat imamları, nasıl olur da usûl-i dinle meşgul olmayı kınarlar kabilinden sorular tevcih ederek saf akılları karıştırmaktadır. Kalplerde şüphenin kalmaması için o, dinin asıllarının İslam akide ahkâmî ve bunun müteallakı olduğunu, bunların Kur'an ve Sünnet yanında soruda kendisine işaret edilen zatın ve daha başka kimselerin kitaplarında, hatta müstakil olarak felsefe ile mezcedilmiş birtakım eserlerde açıklandığını ifade etmekte ve “Şeriat imamları, dinin kendisine müstenid olduğu asıllarla meşgul olmayı nasıl olur da zemmeder?” diye aynı soruyu bu defa o, soruyu soranlara yöneltmektedir. İlâveten şayet bu konuda akla [mutlak bir] yetki verilecek olsa “Mahzâ akıl hakikatini kühüne vakıf olamaz.” diyerek akla eleştiri getirmektedir.<sup>6</sup>

Ardından usûl konularının usûl-i dîn ve usûl-i fıkıh olmak üzere iki kısım olduğunu, istikra yani tümevarım yöntemiyle Kur'an'ın başından sonuna kadar bunlarla karara bağlayacağını ifade eden müellif usûl-i dini; Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere iman olarak akide ahkâmını ve onunla alakalı külli hususları, sıhhat ve fesat yönünden inceleyen ilim; usûl-i

5 Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibââti ve'n-Neşr, 1423), 1/206.

6 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/207-208.

fikhî ise şer‘î fer‘î ahkâmı ve mütealliki olan konuları, sem‘î ve nazarî delillerle olan münasebeti yönünden araştıran ilim diye tarif etmekte<sup>7</sup> ve her ikisine de birer büyük kaide atfetmektedir. Ona gör usûl-i dinin büyük kaidesi kader, usûl-i fikhın büyük kaidesi ise umum ve husustur.

Onun *el-İşârât*‘taki metodunun açıklanmasını konu edinen bu çalışma aslında, İslam‘ın klasik çağında bilimsel yöntemin omurgasını teşkil eden araştırmanın konusu, önemi, amacı, hedef ve yöntemi gibi temel sorulara müteahhirûn dönemi-ne ait bir âlimin eserinde ne şekilde yer verdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. İlgili örnekler bahsi geçen eserden temin edilerek nitel veri içerik analizi yöntemiyle ele alınacaktır. Literatürdeki çalışmalar, problemi ve alt problemleri daha belirgin hale getirmektedir.

## 1. Literatür, Problem ve Alt Problemler

Tûfî‘nin *el-İşârât*‘ına dair edebiyat tarandığında, tefsir alanında yapılan dört makale karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Tuğba Yıldırım‘ın haber-i vâhidin Kur‘an yorumuna etkisini ele aldığı çalışmasıdır. Yıldırım, Tûfî‘nin haber-i vahide yaklaşımını ortaya koymak üzere bu araştırmayı yapmıştır.<sup>8</sup> Çalışmanın *el-İşârât*‘a atfı yapması dışında konumuzla herhangi bir alakası yoktur.

İkinci olarak “Kur‘ân‘da İsâ Mesîh Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü‘l-ilâhiyye ile‘l-mebâhisi‘l-usûliyye Örneği” adlı çalışmadır. Makalede Kur‘ân‘ın Hz. Meryem‘i Yahûdî ve Hristiyanların iftiralarından tezkiye etmekte olduğu ve Hz. İsâ‘nın Allah‘ın resulü, kelimesi ve O‘ndan bir ruh olduğu dile getirilmektedir. Tûfî, ilgili ayetler çerçevesinde bu problemi Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki ihtilafli konular olarak ele alıp değerlendirmiştir. Çalışmada *el-İşârât*‘ın metoduna da değinilmiştir.<sup>9</sup>

Bir diğeri ise Yakup Çiçek gözetiminde yine tarafımızdan kaleme alınan “Kelâmî ve Fikhî İhtilaf Ekseninde Bir Tefsir: *el-İşârâtü‘l-ilâhiyye ile‘l-mebâhisi‘l-usûliyye*” adlı çalışmadır. Bu çalışmada *el-İşârât*, Fâtihâ‘dan Nâs‘a kadar ke-

7 Tûfî, *el-İşârâtü‘l-ilâhiyye*, 1/209.

8 Tuğba Yıldırım, “Haber-i Vâhid Yaklaşımının Kur‘ân Yorumuna Etkisi”, *Dergiabant* 11/1 (31 Mayıs 2023), 101-120.

9 Faysal Arpaguş, “Kur‘ân‘da İsâ Mesîh Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü‘l-ilâhiyye ile‘l-mebâhisi‘l-usûliyye Örneği”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (29 Aralık 2019), 79-102.

lam ve fıkha dair tartışmaları, usûl bahisleri çerçevesinde ve ihtilaf ekseninde ele aldığı için **mürettep bir tefsir** olarak nitelendirilmiştir.<sup>10</sup> Ancak Sümeyye Sevinç, “Tûfi'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi” adlı makalesinde, hakkında yapılan çalışmalarda eser çoğunlukla tefsir olarak değerlendirilse de bizzat müellifin mukaddimedeki sebab-i telife dair beyanları göz önünde bulundurularak onun dirayet tefsiri olarak kabul edilmesine katılmamakta ve usûl kaidelerinin Kur'ân merkezli ortaya konulduğu **bir tür Kur'ân ilimleri çalışması** nitelendirmesini yapmaktadır.<sup>11</sup>

Bu meseleyle alakalı tartışmaları bu noktada bir kenara bırakarak Temel İslam Bilimleri'nin daha başka alanlarında Tûfi'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'yi bağlamında yapılan diğer çalışmalara değinmek istiyoruz. İbrahim Bayram'ın “Teşeyyu' ile İtham Olunan Necmüddin et-Tûfi'nin Şi'a'nın İmamet Anlayışına Bakışı” adlı makalesi, esere çokça atıf yaptığı önemli çalışmalardandır. Bayram araştırmasında, müellifin özellikle vefatına yakın bir zamanda kaleme aldığı *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'tan hareketle, Tûfi hakkındaki Şiîlik ithamlarının bütünüyle yabana atılamayacağını; fakat onun Şiîliğine dair ortaya konan kanıtların da birtakım şüphelerden hali olmadığını dile getirir. Buna sebep olarak Tûfi'nin, Şiîliğin temel argümanlarını bir Şiînin dilinden aktarabilecek kadar iyi yansıtmaması; fakat Ehl-i Sünnet'in delillerini kısaca geçmesi olarak gösterir. Bunu müellifin eserindeki yöntemiyle de ilişkilendiren Bayram, şayet Ehl-i Sünnet'in görüş ve delillerinin son derece güçlü olduğunu savunmasa, onu Şiîlikle itham edenlerin haklı olabileceğini de ihsas etmektedir. Ancak hiçbir Şiî tabakat kitabında Tûfi'nin isminden bahsedilmemesi, ele aldığı her bir mezhebin delilini tarafsız bir dille ele alması, Hanbelî mezhebine mensubiyeti ve teşeyyu'una dair kesin bir kanıt olmaması, ona göre bu konudaki ithamların en azından hüsn-i zan gereği ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir.<sup>12</sup> Lejla Demiri bu durumu, Tûfi'nin değişik görüş ve inançları değerlendirirken kullandığı objektif dil ve sahip olduğu özelleştiri kabiliyeti ile açıklar. Onun, Müslümanlar arasındaki uyumsuzluklardan rahatsız olup problemlerin kaynağına inmesinin ve yeni değerlendirmeler yapmasının, o günkü konjonktür gereği, Sünnîliğe bağlılığının sorgulanmasına yol açmış olabileceği ihtimali üzerinde durur. Ancak *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'ye atıfla dinin asılları demek

10 Yakup Çiçek - Faysal Arpağuş, “Kelâmî ve Fıkhî İhtilaf Ekseninde Bir Tefsir: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (30 Ekim 2018), 217-249.

11 Sümeyye Sevinç, “Tûfi'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (31 Ekim 2020), 27-54.

12 İbrahim Bayram, “Teşeyyu' ile İtham Olunan Necmüddin et-Tûfi'nin Şi'a'nın İmamet Anlayışına Bakışı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2017), 161-190.

olan iman esaslarını açıklarken bunların Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenip akılla desteklenmesi gerektiği yönündeki görüşlerine bakılırsa, Selefliliğin içinde farklı bir çizgide seyrettiğine de hükmedilebileceğini dile getirir.<sup>13</sup>

*el-İşârât*'a atıfla ondan bahseden bir diğer isim ise Ferhat Koca'dır. Koca, Tûfi'nin fıkıh tanımı, fıkıhın maksadı, aslî ve fer'î olarak fikh delillerin sayısı gibi konulara temas ettikten sonra fıkıh usulünde umum ve hususun Kitap ve Sünnet'te çokça rastlanan genel ve kapsamlı bir konu olduğundan, müellifin kadere dair müstakil bir eser yazdığı gibi umum ve husus konusunda da bir eser yazmak istediğinden, ancak bundan vazgeçip konuyu *el-İşârât*'ta ele aldığından bahsetmektedir.<sup>14</sup> Onun *el-İşârât*'a atıfla Tûfi'den bahsettiği bir diğer konu ise maslahat ve icmâ'in meşruyeti hakkındaki tartışmadır.<sup>15</sup>

Rahmi Yaran da bu konu hakkında "Karâfi'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi" adlı makalesinde Tûfi'nin görüşlerini ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmiştir. Söz konusu makaleye göre Tûfi *el-İşârât*'ta maslahatı, *itibar edildiğine veya edilmediğine dair şer'î tespit bulunmayan münasip durum* olarak tarif etmiş ve makalede Tûfi'nin maslahat anlayışı, dinin kendi mensuplarına ve başkalarına zarar verecek herhangi bir şeyi vaz' etmediği, bu sebeple maslahatın dinde önemli bir delil olduğu şeklinde özetlenmiştir. Onun bu tarifinin, maslahatı asıl ele aldığı Nevevî'nin kırk hadisine yazdığı şerhtekinden farklı olduğu da dile getirilmiştir.<sup>16</sup>

Yine bu babda Özgür Kavak'ın çalışmasını da zikretmek gerekir. *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* başlıklı doktora tezinde Kavak, Hz. Peygamber'in içtihadı meselesinde Reşid Rıza'nın konuyu, Tufi'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'sinden hareketle değerlendirdiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Literatürle alakalı çalışmalar göz önüne alındığında; Tûfi'nin teşeyyuu iddiası ve bunun *el-İşârât*'taki metoduyla alakası, *el-İşârât*'ın bir tefsir mi yoksa ulûmü'l-Kur'ân'a dair bir eser mi olduğu ve *el-İşârât*'ın metoduyla alakası, maslahat

13 Lejla Demiri, "Tûfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/325.

14 Ferhat Koca, "Tûfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/327.

15 Koca, "Tûfi", 41/327-330.

16 Rahmi Yaran, "Karâfi'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (26 Mayıs 2014), 5-30.

17 Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 233.

anlayışı ve *el-İşârât*'la irtibatı, usûl-i din ve usûl-i fikhın büyük kaidesi olarak kader ve umum-husus konularının eserin metoduyla alakası gibi konuların öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki kısmında araştırmanın asıl problemi olan Tûfî'nin *el-İşârât*'taki metodunun ne olduğu sorusunun ve bununla irtibatlı olan alt konuların cevapları aranacaktır.

## 2. Örnekler ve *el-İşârât*'ın Yöntemi

### 2.1. *el-İşârât*'ta Tefsir ve Usûl Münasebeti

Tûfî her bir sûreye el-kavlü fî ... (... الْقَوْلُ فِي) ya da el-kavlü fî sureti ... (الْقَوْلُ) ... (فِي سُورَةٍ) diyerek başlar ve besmeleyi ayrıca zikretmez. Kur'an'ın her bir âyetine de yer vermez. Kitabın yazılış amacına uygun olarak sadece usûl konularını mı ele aldığı yoksa usûl konularını işlerken aynı zamanda Kur'an'ı tefsir edip etmediğinin yanıtını, örnekler üzerinden değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Mushaftaki tertipte ilk sırada yer alan Fâtiha sûresine el-kavlü fî Fâtiha diye başlayan Tûfî, ilk âyetteki *rab* kelimesinin, mâlik (sahip), seyyid (efendi), mürebbi (terbiye eden) ve muslih (ıslah eden, düzelten) manalarına ihtimali olduğunu, kîle (قِيلَ) ve yukalü (يُقَالُ) lafızları ile ifade etmektedir. “*O her şeyin rabbidir.*”<sup>18</sup> وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ve “*Her şeyin hâliki/yaratıcısıdır.*”<sup>19</sup> هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ âyetleri mucibince hâlik/yaratıcı manasına da gelebileceğini; çünkü bir yerde rab kelimesinin başka bir yerde hâlik olarak tefsir edildiğini dile getirmektedir.<sup>20</sup>

Ardından ‘*âlemîn*’ kelimesine geçen müellif bunu şöyle açıklar: ‘Âlemîn kelimesi, ‘âlem kelimesinin çoğulu olup Allah dışındaki her şeyi ifade eder. Bu mâna, yaratıcısına işaret etsin diye kelimeyi ‘*alâmet*’ (عَلَامَةٌ) kökünden türettiğimizde ortaya çıkmaktadır. Şayet *ilim* (عِلْمٌ) kökünden türetirsek o zaman melekler, cinler ve insanlar gibi ilim sahiplerine tahsis edilmiş olur.<sup>21</sup>

Âlemlerin sayısının ne kadar olduğu hakkında iki görüş zikredip bu sayıların kesretten kinaye olabileceğini belirten Tûfî, rabbi'l-‘âlemîn’deki (رَبُّ الْعَالَمِينَ)

18 *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, Sadrettin Gümüş vd., (İstanbul: İpek Yayınları, 1997), el-En'âm 6/164.

19 el-En'âm 6/105.

20 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/234.

21 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/234.

‘âlemîn kelimesinin rab kelimesine izafe edilmesinde bazı durumlara işaret olduğunu söyler. Bunlar *el-İşârât*’ta zikredildiği şekliyle şöyledir: Birincisi verdiği nimetle övgüyü hak etmesi sebebiyle Allah’ın nimetinin kemaline işaret vardır. Çünkü âlemler, nimetinden bir cüzdür. İkincisi, bunda kemalinin kudretine işaret vardır. Çünkü âlemleri meydana getirme, büyük bir yaratma işidir. Üçüncüsü ise âlemin yaratıcısı ve sâni-i kadîmi olduğuna işarettir. Âyetten asıl kastedilen de budur.<sup>22</sup>

Müellifin bunları neden zikrettiği ise takip eden cümlelerde vuzuha kavuşur. “Usûl-i dinde bu, yaratıcının varlığı problemidir. Bu konuda delil getirme, eserden müessire şeklindedir.”<sup>23</sup>

Tûfî’nin bu örnekte konuyu bağladığı yer, yaratıcının varlığı yani ulûhiyetin ispatıdır. Ulûhiyetin ispatı ise onun usûl-i dinin büyük kaidesi olarak nitelendirdiği *kader* konusuyla ilintilidir. Nitekim rabbu’l-‘âlemini izah ederken ikinci ve üçüncü maddedeki açıklamaları, bunu ortaya koymaktadır. Fakat öyle anlaşılıyor ki Tûfî kaderi, yazgı-kader anlamında değil, *Allah’ın kudreti* manasında kullanmaktadır. Bunun *el-İşârât*’ta pek çok örneği vardır ve benzer bir açıklama için et-Tûr 52/35-36. âyetlerin izahına bakılabilir.<sup>24</sup>

Konuya bir başka örnek olarak Tekâsür sûresi gösterilebilir. O, el-kavlü fî sûreti’t-Tekâsür başlığından hemen sonra herhangi bir âyet metnine yer vermeksizin sûrenin, cahîmin (cehennem) ispatını ve insanların onu göreceğini ihtiva ettiğiyle söze başlar. İnsanların cehennemi görmesinin ise köprü gibi olan sırat üzerinde iken gerçekleşeceğini belirtir.<sup>25</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu açıklamalar, “*Evet yemin olsun ki onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz.*”<sup>26</sup> *ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ* âyetinin tefsiridir.

Hemen ardından Tûfî insanların, dünyadaki ilim ve marifet gibi akli nimetler yanında hissi nimetlerden de sorguya çekileceğini; çünkü âyetin umum üzere gelmesi sebebiyle hepsinden sorgulanacaklarını dile getirdiği bir izaha daha yer vermektedir.<sup>27</sup> Bu izahın ise “*Sonra o gün, (dünyada size verilmiş olan) her ni-*

22 Tûfî, *el-İşârâtü 'l-ilâhiyye*, 1/234-235.

23 Tûfî, *el-İşârâtü 'l-ilâhiyye*, 1/235.

24 Tûfî, *el-İşârâtü 'l-ilâhiyye*, 3/287-288.

25 Tûfî, *el-İşârâtü 'l-ilâhiyye*, 3/420.

26 et-Tekâsür 102/7.

27 Tûfî, *el-İşârâtü 'l-ilâhiyye*, 3/420.

*metten sorguya çekileceksiniz?*"<sup>28</sup> mealindeki *ثُمَّ لَتَسْتَأْذِنَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ* âyetinin tefsiri olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif âyeti izah ederken insanın ilmiyle amel edip etmediği, bilgi ve tecrübesiyle nasıl bir yol tuttuğu, Allah'a itaat ve onu birleme konusunda şükürünün nasıl olduğu sorularının kendisine tevcih edileceğini söyler ve şöyle devam eder: "Kıyamet günü şu dört şeyden hesaba çekilmedikçe kulun iki ayağı yerinden kıpırdamaz: Ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini ne uğruna çürüttüğünden, malını nereden kazanıp nereye harcadığından ve bildiğiyle amel edip etmediğinden."<sup>29</sup> hadisini zikreder ve sûreyi bitirir.<sup>30</sup>

O, bu izahlarında, eserde takip edeceği yönteme dair herhangi bir şey söylemiş değildir. Ne usûl-i dinin ne de usûl-i fikhın büyük kâidesi dediği herhangi bir şeye temas etmektedir. Ancak bunların sûredeki bazı âyetlerin tefsiri olduğu ortadadır. Üstelik bu yapılırken, bir tefsir yöntemi olarak Kur'an'ın Sünnet'le/hadisle tefsirine müracaat edilmiştir. Tûfî'nin böyle bir tercihte bulunmasının sebebi, daha önce benzer durumları izah edip ilgili kaideye işaret ettiği için aynı şeyleri tekrar etmek istememesidir. Çünkü *el-İşârât*'ta bunun örneklerini bulmak mümkündür.<sup>31</sup> Yoksa cehennem görülmesi ve nimetlerden sorguya çekilmek, ahiret ahvalindedir.

Yukarıda dile getirilenler Kelâm ilmiyle alakalı olduğundan birkaç örnek de Fıkıh'tan vermek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere başka bir delile ihtiyaç duymadan kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılan, manaya delaleti açık olan lafza *zahir lafiz* (الظَّاهِر) denir. Tûfî "Ana, baba ve yakınların bıraktıkları maldan (az olsun çok olsun) erkeklere bir pay vardır..."<sup>32</sup> âyetini izah ederken buradaki *nasib* (النَّصِيب) kelimesinin zahir olduğunu, dolayısıyla bununla kastedilenin mirastan kalan *hisse* manasına geldiğini belirtir. Âyet, miras hakkında umum ifade etmektedir. Ancak köle, hacb (mirasçıya yakın olanın uzaktakini engellemesi) ve ölenin vasiyette bu-

28 et-Tekâsür 102/8.

29 Hâris el-Muhâsibi, *et-Tevehhüm fî vasfi ahvâli'l-âhireti* (Halep: Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, t.y.), 28 (No. 21).

30 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/420.

31 Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/231, 24.

32 en-Nisâ 4/7.

lunması gibi durumlar, âyetin genel hükmünden tahsis edilmiştir. O, bu manaları ifade etmek için âyetin âmm-ı mahsus olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Ölen, varisine herhangi bir şey bırakmayıp malı kadar borç bıraksa bu durumda âyet, umum ifade etmez, tahsis etmeye de gerek yoktur denilse bunun kabul edilmeyeceğini söyleyen Tûfî, ölen borcundan tebrie edilirse hükmün yine umuma şamil olduğunu ifade eder. Borç başkasının hakkıyla alakalı olabilir; fakat bu onu, umum hükmü dışına çıkaracak bir şey değildir.<sup>34</sup>

“*Miras bölüşülürken (varis olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar hazır bulunurlarsa, onları da bundan rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*”<sup>35</sup> *meâlindeki âyette yer alan ferzükühüm (فَرَضُوا لَهُمْ)* lafzı için o, her ne kadar emir vücûb ifade etse de onlara mirastan verilmesinin sadaka ve teberru‘ kabilinden olduğunu yani âyetin nedbe ihtimali bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>36</sup> Görüldüğü üzere bu örneklerde Tûfî, ilgili usûl kaidelerini bizzat zikrederek belirtmiştir.

## 2.2. Teşeyyuu Meselesi ve Tûfî'nin Yöntemiyle Münasebeti

Bu konuya el-Kasas 28/56 bağlamında açıklık getirmek istiyoruz. Hz. Peygamber'in (a.s.) amcası Ebû Tâlib'in iman edip etmediği, Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki önemli problemlerden bir tanesidir. Ebû Tâlip, yeğeni Hz. Peygamber'i himaye etmiş ve onu kendisinden isteyen Mekkeli müşriklere teslim etmemiştir. Aynı Ebû Talip, rivayete göre, “Kureyşliler beni ayıplamasa sana göz aydınlığı olacak sözü söyledim!”<sup>37</sup> demek suretiyle Hz. Peygamber'in imana davetine de olumlu yanıt vermemiştir. Çalışmamız açısından meselenin gündeme getirilmesi, el-Kasas 28/56. âyetin sebab-i nüzulü hakkındaki rivayetler yanında Tûfî'ye göre âyetin bağlamı ve onun teşeyyuu hakkındaki söylentilere dair bir kanaat oluşturabilmek içindir.

Müfessirlerden Mücahid (öl. 103/721), Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Taberî (öl. 310/923) ve Zeccâc (öl. 311/923) gibi önemli kimselerin tefsirlerinde

33 Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 2/7.

34 Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 2/8.

35 en-Nisâ 4/8.

36 Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 2/8.

37 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 15/374 (No. 9610).



âyetin Ebû Talip hakkında nazil olduğuna dair rivayetler yer almaktadır.<sup>38</sup> Muhaddislerden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) kitaplarında da aynı şey ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Söz konusu âyetin sebeb-i nüzulüne dair rivayetlerden bir tanesi şu şekildedir: Ebû Talip vefat etmek üzere iken Rasûlullah (s.a.v.) onun yanına girdi. O esnada Ebû Cehil ve Abdullah İbn Ebî Umeyye de orada bulunuyordu. Hz. Peygamber ona dedi ki: "Ey amca! 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözünü söyle ki Allah'ın katında bu kelimeyi senin lehine delil getireyim." Bunun üzerine Ebû Cehil ve İbn Ebî Umeyye: "Ey Ebû Tâlip! Abdulmuttalib'in dininden yüz mü çeviriyorsun?" dediler ve bunu tekrar tekrar söylediler. Bunun üzerine "*Akraba dahi olsalar, cehennemlik oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra müşrikler için af dilemek ne peygambere ne de müminlere uygun düşmez.*"<sup>40</sup> ve "*Şüphesiz sen sevdiğini doğru yola iletemezsin.*"<sup>41</sup> meâlindeki âyetler nâzil oldu.<sup>42</sup>

*Tûfî, âyetin sebeb-i nüzulü hakkında cumhur-u ulemânın görüşlerini üç maddede toplar. Buna göre;*

*1. Hz. Peygamber (s.a.v.) amcasının Müslüman olmasını çok istemiş; fakat Ebû Talip bunu reddetmiştir. Âyet bunun üzerine nazil olmuştur.*

*2. Sahih hadislerde ifade edilenlere bakılırsa, Ebû Talip iman etmemiş olsa bile Hz. Peygamber'i (s.a.v.) himaye ettiği için bu durum onun azabının hafifletilmesine sebeptir.*

38 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410), 530; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 3/350; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (b.y.: Dâru Hecc, 1422), 18/283; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 4/149.

39 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Cenâiz", 80 (No. 1360); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (Kâhire-Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "İmân", 42.

40 et-Tevbe 9/113.

41 el-Kasas, 28/55.

42 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Menâkıb", 40 (No. 3884).

3. *Ebû Talip vefat ettiğinde Hz. Peygamber 'e (s.a.v.): "Senin dalalette olan yaşlı amcan öldü." denilmiş, Hz. Peygamber de sessiz kalarak onun bu durumunu onaylamıştır.*<sup>43</sup>

*Tûfî, Ebû Talib'in imanına ve Ehl-i Sünnet'in iddialarına Şia'nın şöyle cevap verdiği belirtmektedir:*

1. *"Ona îmân edip onu destekleyen ve ona yardım edenler..."<sup>44</sup> âyetinin delâletiyle bu konuda Ebû Tâlip'ten daha ileri herhangi bir kimse yoktur.*

2. *Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Talip'le karısı Fâtıma bint. Esed arasındaki nikâhı onaylamıştır. Şayet iman etmemiş olsaydı bunu onaylamazdı.*<sup>45</sup>

3. *Hadis-i şerifte: "Ben ve yetimi üstlenen kimse cennette şu ikisi gibiyiz."<sup>46</sup> buyurmak sûretiyle yetimi üstlenenin cennette olduğu ve Ebû Talib'in de Hz. Peygamber'i yetimken üstlendiği bir vak'adır.*

4. *"Kişi sevdiğiyle beraberdir."<sup>47</sup> hadisinin delâletiyle Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i sevdiği ve Hz. Peygamber'in de onu sevdiği, öyle ki Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i kendi çocuklarına tercih ettiği ortadadır.*<sup>48</sup>

*Tûfî bu konuda Şi'a'nın pek çok delil getirdiğini söyledikten sonra;*

*"Şi'a hakkında yazılmış bazı müstakil kitaplarda Ebû Tâlib'in Müslüman olduğuna dair bir şeyler gördüm. Tamamı olmasa da onların bir kısmını zikrettiğimi bil! Sonra çoğunluk, Mu'tezilenin aksine: "Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin." ayetiyle hidâyet ve buna mukabil dalâletin, Allah'ın kudretiyle olduğu konusunda delil getirmiştir."<sup>49</sup> demektedir.*

Tûfî, tüm bunları âyet hakkında sahih hadis varid olduğu için dile getirdiğini belirtmektedir; ancak âyet hakkındaki asıl değerlendirmesi, bundan farklı olup nassın dış bağlamı olan sebab-i nüzulle değil, iç bağlamıyla alakalıdır. Ona göre

43 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/100-101.

44 el-A'raf 7/157.

45 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/102.

46 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih.*, "Edeb", 24 (No. 6005).

47 Buhârî, "Edeb", 96 (No. 6168).

48 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/103.

49 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/105.

öncesine itibarla, âyetin siyakı Ehl-i Kitap'la alakalıdır. Bunlar iki kısımdır. İlki ... *وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ ...* “Onlara bir musibet dokunmasaydı...”<sup>50</sup> kısmından başlayarak ... *وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمْ الْقَوْلَ ...* “Belki de düşünürler diye onlara sözü uladık da uladık.”<sup>51</sup> ifadesine kadar olan kısımdır. Ona göre burada Ehl-i Kitap'tan Kur'ân'ı inkâr edip ona karşı inatçı davranan sapmış kimseler kastedilmektedir.<sup>52</sup> İkincisinde ise Ehl-i Kitap'ın Kur'ân'a îmân ederek mümin olanları kastedilmektedir. “Daha önce kendilerine kitap verilenlerden ona îmân edenler vardır.”<sup>53</sup> kısmından başlayıp “Biz cahillik edenleri istemeyiz.”<sup>54</sup> ifadesine kadar olan kısım da bunlar hakkındadır. “Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.” ibâresi, bu ikisini bir neticeye bağlayan sonuç cümlesidir. Yani *إِنَّكَ لَا تَهْدِي* kısmı, Ehl-i Kitap'tan iman etmeyen birinci kısma, ... *وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي* kısmı da ikinci kısma yani Ehl-i Kitap'tan iman edenlere tekabül etmektedir.<sup>55</sup> O halde Tûfî, nass olarak ne Kur'ân'ı ne de sebab-i nüzul rivayetlerini ihmal etmiştir. Kendi görüşü ise bu sebab-i nüzul rivayetlerine rağmen Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğünden yanadır.

Burada dile getirilenler yanında Tûfî'nin Şi'a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafli meseleleri ele aldığı tartışmaları derli toplu bir arada görebilmek için Bayram'ın daha önce bahsi geçen makalesine ve *el-İşârât*'ta eserin orijinalinden kâfi düzeyde fikir sahibi olabilmek için el-Bakara 2/246-251, el-Mâide 5/55, Tâ-hâ 20/29-30, el-Kasas 28/34-35 ve 56'ncı âyetlerin tefsirine bakılabilir. Şiileştiğinin asıl delili, bunların dışında Hz. Ebûbekir, kızı Hz. Âişe, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi İslam büyüklerini zemmeden şiir yazdığı iddiası ise -ki bize göre bu son derece manipülatiftir-<sup>56</sup> bu konuda ayrıntılı bilgi için doktora tezimize müracaat edilebilir.<sup>57</sup>

### 2.3. İctihâd'a Yaklaşımı ve Delilleri Zikretme Yöntemi

Tûfî *el-İşârât*'ta, en-Nisâ 4/105, el-Enfâl 8/67, el-Enbiyâ 21/78-79 ve en-Necm 53/3-4. âyetler vesilesiyle içtihadı değinir; fakat içtihadın kelime ve kavram

50 el-Kasas 28/47.

51 el-Kasas 28/51.

52 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/99.

53 el-Kasas 28/54.

54 el-Kasas 28/55.

55 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/99-100.

56 Faysal Arpağuş, *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018), 16.

57 Arpağuş, *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si*, 15-18.

anlamı hakkında herhangi bir açıklama yapmaz. Söz konusu âyetlerde, içtihadın şer'î bir delil olup olmadığı, Hz. Peygamber'in içtihat yetkisi ve içtihadta isabet ve hata konularını ele almıştır.

O, “İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitap'ı sana hak olarak indirdik.”<sup>58</sup> âyetinin iki manaya ihtimali olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde göre mana “Kitap'ta sana açıkladığıyla, beyan ettiğiyle” demektir ki bundan içtihadın cevazına bir sonuç çıkmadığı gibi Hz. Peygamber'in bizzat Kitap'ta açıklananla hüküm vermesi gerektiği anlaşılır. Ancak ikincisine göre “Kitap'ın hüküm ve delilleri konusunda senin nazarın ve içtihadınla” demeye ihtimali vardır ki işte burada hakkında nas olmayan yeni meseleler için, Hz. Peygamber'e ve içtihat etmeye yetkin kimseye içtihat yetkisi verildiği anlaşılmaktadır. Ancak usûl-i fıkıhta bu konu tartışmalıdır<sup>59</sup> ve;

1. Hz. Peygamber'in içtihadının caiz olup olmadığı,

1.1. Caizse Hz. Peygamber'in içtihadında hata edip etmediği,

2. Tefvîz yoluyla bu vazifenin içtihadta yetkin kimseye devri,

2.1. Müçtehidin hükme isabeti veya hata etmesi halinde durumunun ne olacağı problem ve alt problemleri kapsar.

Hz. Peygamber'in içtihadının caiz olmadığını söyleyenler yukarıdaki âyet yanında “O hevâsına da uyararak konuşmuyor. Söylediği şey, kendisine bildirilen vahiyden başka bir şey değildir.”<sup>60</sup> âyetlerini delil getirmiş ve bunu şöyle gerekçelendirmişlerdir: “Bana Kitap ve Kitap'la birlikte bir misli verildi.”<sup>61</sup> “Ben de şaka yapıyorum; ancak hakkın dışında bir şey söylemem.”<sup>62</sup> ve “Yaz! Nefsim kudret elinde olana yemin olsun ki -dilini işaret ederek- bundan gerçek dışında bir

58 en-Nisâ 4/105.

59 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/44-45.

60 en-Necm 53/3-4.

61 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/410 (No. 17173).

62 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), 1/298 (No. 995).

söz çıkmaz!”<sup>63</sup> hadisleri, Hz. Peygamber'in ağzından çıkan şeyin vahiy olduğunu göstermektedir.<sup>64</sup>

Onlar meseleyi burada kapattıkları için Tûfî, konu hakkında onlara dair başka herhangi bir görüşe yer vermez. Fakat Hz. Peygamber'in içtihat etmesini caiz görenler, konunun bir alt başlığı sayılabilecek bir meseleyi daha, Hz. Peygamber'in içtihadında hata edip etmediğini de tartışmışlardır. Usûlcüler bu konuda ikiye ayrılmıştır. İlk görüşe göre Hz. Peygamber masum olduğu için içtihadında hata vaki olmamıştır. İkinci görüşe göre olmuştur. Nitekim “Allah seni affetti. Ancak... onlara neden izin verdin?”<sup>65</sup> âyeti ve benzer âyetler, Hz. Peygamber'in içtihadının onaylanmadığına delildir.<sup>66</sup>

Tûfî, “Hiçbir peygambere esirlerinin olması yakışmaz.”<sup>67</sup> âyetinin, peygamberlerden sağâir kabilinden hataların sadır olabileceği yanında içtihatlarında da hatanın vaki olabileceğine delil getirildiğini belirtir. Ancak hata ederlerse uyarıldıklarını ve bunun izahının en-Nisâ sûresinde geçtiğini söyler.<sup>68</sup> Tekrar aynı yere dönülecek olursa -ilave bir açıklama olarak- o, şunları dile getirir: Konu tefviz meselesiyle alakalıdır. Yani ümmet hakkındaki hükmü Allah (c.c.), Hz. Peygamber'e bırakmıştır. Vereceği hüküm hak olacağı için “Aralarında içtihadınla hükmet!” denilmek istenmiştir.<sup>69</sup>

Tûfî'nin içtihatı isabet ve hata konusunu ele aldığı bir başka yer ise “Davud ve Süleyman da toplumun koyunlarının yayıldığı bir ekin hakkında hüküm veriyorlardı. Biz onların hükmünü görüp bilmekteydik.”<sup>70</sup> âyetidir. Rivayete göre, bir sürü geceleyin bir adamın tarlasına girip ekinleri tahrip etmiş, tarla sahibi zararının tazmini için Dâvûd'a (a.s.) başvurmuş, o da koyunların tahrip ettiği miktarın kıymetçe sürünün tamamına tekabül ettiği için aslen ve re'sen sürünün tazminat olarak ekin sahibine verilmesine hükmetmiştir. Süleyman (a.s.) bu hükmü, muadil bir tazmin olarak görmemiş ve koyunların, tarla eski haline gelinceye

63 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/313 (No. 26468).

64 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/291.

65 et-Tevbe 9/43; Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/45.

66 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/279.

67 Enfâl 8/67.

68 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/270.

69 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/46.

70 el-Enbiyâ 21/78-79.

kadar, yün ve süt gibi *fer'î* olan şeylerden yararlanmak üzere tarla sahibine verilmesine; çünkü ekinin de tarlanın *fer'î* olduğuna hükmetmiştir. Neticede tarla eski haline döndüğünde sürü sahibine iade edilecek ve taraflar en az zararla bu işten kurtulacaktır. Tûfî tam bu noktada “*Süleyman'a bu meselenin hükmünü anlamayı ihsan ettik.*”<sup>71</sup> âyetine yer verir ve “Bu ayetle, hükme ister isabet etsin ister etmesin her müçtehidin içtihadında isabet ettiğini söyleyenler delil getirmiştir.” demektedir. Ancak o, karşı çıkanların şu şekilde buna şerh düştiklerini kaydeder: Evet bir kısmında hepsi övülmüş olsa da diğer kısmında fehmettirmek, kavratmak Süleyman'a (a.s.) tahsis edilmiştir. Şayet Davud içtihadında isabet etmiş olsa bu durumda Süleyman'a mananın fehmettirilmesinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Âyetin bir kısmında, onlara hükümdarlık ve ilim verdik denilmesinin anlamı, Davud âlim bile olsa bu olayda Süleyman'ın hükümde isabet etmiş olması esastır. Çünkü ilim ve hükümde isabet, aynı şey değildir.<sup>72</sup>

Tûfî, bahsi geçen yerde, her müçtehidin içtihadında isabet ettiği iddiasının bazı kimseler tarafından, mesela helal ve haram gibi, haddizatında birbirine tamamen zıt ihtilafların birbirine mutabık addedilmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek o görüşte olanları tenkit ettiklerini dile getirir. Tenkit edenlere göre “Her müçtehit içtihadında isabet etmiştir.” sözünün anlamı hem isabet edenin hem de hata edenin ecrini alacağı, sorumluluğun uhdelерinden çıkacağı ve hata edenin günahkâr olmayacağı anlamına gelmesidir. Çünkü Hz. Peygamber, buna teşvik etmiştir.<sup>73</sup>

#### 2.4. Kader: Usûl-i Dînin Büyük Kaidesi

Müellif, usûl-i dinin büyük kaidesinin *kader* olduğunu söylemekte<sup>74</sup> ve onun tarifini şöyle vermektedir: Cumhur-u ulemaya göre kader, kadîm kudretle kulların fiillerini yaratma ve fiili kesb eden azalarla (hâdis kudretle) onu icra etmektir.<sup>75</sup>

Dikkat edilecek olursa bu tanımda bir tarafta ilâhî iradeye diğer tarafta da kulun iradesine vurgu yapılmaktadır. Lakin itikadi mezheplerin konuya yaklaşımı birbirinden farklıdır. *el-İşârât*'ta bunu özetler nitelikteki şu satırlar, buna örnek

71 el-Enbiyâ 21/79.

72 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/30-31.

73 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/31

74 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/214.

75 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/215.

gösterilebilir. فَازَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا âyetinin ifade ettiği manaya göre, o ikisinin cennetten çıkarılmaları Cebriye'ye göre Allah tarafından. Mu'tezile, failin Âdem ve Havva olduğunu, Kesbiyye ise Âdem ve Havva'nın fiili kesbettiğini, Allah'ın da yarattığını söylemiştir. Bu, kader meselelerindedir ve "izlâl" yani kaydırma, ves-vese vermek suretiyle şeytana izafe edilmiştir.<sup>76</sup>

O halde şu soruyu sormak elzem hale gelmektedir. Tûfî'ye göre kulların fiillerinin yaratılmasında etkin irade kimin iradesidir? Çünkü Kur'an'da fiil bazen failine, bazen şeytana, bazen nefse, bazen de Allah'a nispet edilerek kullanılmaktadır. Bu durumda etkin irade, kulun iradesi mi yoksa Allah'ın iradesi midir? O, وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ âyetindeki kakhâr kelimesinden hareketle Allah'ın kulları üstünde dilediği gibi tasarruf etmeye yetkili olduğunu belirtmekte ve bunu, bir kimseyi herhangi bir şeyi yapmaya sevk edecekse onun sebeplerini (devâ'îsini) ve bir şeyden de alıkoyacaksa onun engelleyicilerini (savârifini) onda yaratmakla kulu o eyleme yönlendirdiği şeklinde açıklamaktadır.<sup>77</sup> Yani etkin irade Allah'ın iradesidir ve buradaki iki odak kavram, devâ'î ve savârifdir.<sup>78</sup> Bu iki kavramı müellifin nasıl anlamlandırdığına yakından bakacak olursak "Eğer (vaadimize) inananlardan olması için kalbini iyice pekiştirmemiş olsaydık az kalsın işi açığa çıkaracaktı."<sup>79</sup> meâlindeki âyette o, Musa'nın (a.s.) durumunun gizli kalması için annesinin kalbinin teyit edildiğini, bunun da gerçeği gizlemenin sebepleri demek olan devâ'î ve açığa çıkaracak unsurların engelleyicileri demek olan savârifî annesine ilham etmekle Allah'ın yarattığını söylemektedir.<sup>80</sup> Öyle anlaşılıyor ki Tûfî bu iki kavramı, insanı harekete geçiren ya da hareket etmekten alıkoyan iç saikler şeklinde anlamlandırmaktadır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin bu iki kavram hakkındaki yaklaşımı da bu şekildedir.<sup>81</sup>

*Devâ'î ve savârifle alakalı olarak "Evlerinizde dahi olsaydınız, yine de haklarında ölüm yazılmış olanlar, yatacakları yere geleceklerdi."<sup>82</sup> âyetinde ise;*

76 Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, 1/265.

77 Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, 2/342-343.

78 Devâ'î (الدَّوْعَى), davet eden, çağırın anlamındaki dâ'î'nin, savârif (الصَّوَارِفُ) ise harcayan uzaklaştıran, ayıran, başka bir şeye çeken anlamındaki sârifin kırık çoğuludur.

79 el-Kasas 28/10.

80 Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, 3/89.

81 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/216.

82 Âl-i İmrân 3/154.

*“Bu ifadenin anlamı şudur: Tüm bu olanlar, Allah’ın her şeye nüfuz eden kudreti, ona hükmetmesi ve üstün gelmesi ile olmuştur. Bunun dayanağı ve sebebi, Cenâb-ı Hakk’ın, savaşmaları için nefislerine koyduğu motive edici devâ’î ve evlelerinde kalma konusunda onları bundan alıkoyan savârif istekleridir. Bununla insan nefsinde zafer için ortaya çıkan lezzet, ganimet elde etme veya başka bir şeye olan hırs, onları aldatır. Çıktıkları andan itibaren sebepler, yani kalplerinde onları buna iten saikler zayıflar ve hesap aksine döner. Bedir’de kâfirlerin başına gelen olumsuzluklar da böyle olmuştur.”<sup>83</sup> demektedir:*

*Kalplerde devâ’î ve savâriği yaratanın Allah olduğu, her ne kadar bazı âyetlerde nefse ve şeytana<sup>84</sup> vurgu yapılsa da kullarını herhangi bir şeye sevk edeceği zaman onun sebeplerini Allah’ın tezyin ettiği, hidayet ve dalaletin kaderin hükmü olduğu, dolayısıyla asıl etkin iradenin Allah’ın kudreti olduğu<sup>85</sup> el-İşârât’ta her vesileyle dile getirilmiştir.*

Bu öncüllerden sonra kader konusunun el-İşârât’ın yöntemiyle alakasının nasıl olduğu sorusuna şu şekilde cevap verilebilir: Nasıl ki Tûfî, umum ve hususu, usûl-i fıkıhta merkezi bir konuma yerleştiriyorsa kader konusunu da usûl-i dinde merkezi bir konuma yerleştirmektedir. “Şeytan ise Yûsuf’u hatırlatmayı ona unutturdu.”<sup>86</sup> âyetinde, şeytan ve onun vesvesesinin Allah’ın kaderinden, sebeplerinin ise takdirinden olduğunu belirten müellif, “Bu bakımdan her şey ve her iş nihayetinde Allah’a döner.” demektedir.<sup>87</sup> “Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemez.”<sup>88</sup> âyetinde de teklif-i mâ lâ yutâk konusunu açıklayan Tûfî, bu konudaki ihtilafın kaynağının fiilin mümkün olup olmamasıyla alakalı olduğunu dile getirmektedir. Bu bakımdan Mu‘tezile, mükellef için fiilin mümkün olmasını şart koşturmuştur. Çoğunluğa göre ise teklifle kastedilen, fiilin mükafat ya da cezaya, mutluluk veya şekavete emaresinin olmasıdır. Gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalıdır; ancak Cebriye ve Kesbiye’ye (Ehl-i Sünnet’e) göre teklif-i mâ lâ yutâk vaki olmuştur. Çünkü insan, Allah’ın yarattığını kesbetmekle mükelleftir. Kâfirin

83 Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, 1/420.

84 Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, 1/421.

85 Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, 1/380.

86 Yûsuf 12/42.

87 Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, 2/332.

88 el-Bakara 2/286.



*kafir olarak ölmesi böyledir. Gerçek şu ki bunu başkası değil, Allah bizatihi kendisi takdir etmiştir ve takdir ettiğini de bilmektedir.*<sup>89</sup>

Öyle anlaşılıyor ki kulların fiillerine, ilim ve hayata taalluk eden ne varsa Tûfî bunların tamamını kader yani “Allah’ın kudreti” üst başlığının altında toplamakta ve kadere merkezi bir önem atfetmektedir. Kulların fiilleri meselesinin el-İşârât’ta önemli bir yekûn tuttuğu<sup>90</sup> ve bunun da kaderle ilişkilendirildiği göz önüne alınırsa mesele, daha iyi anlaşılacaktır.

### 3. Tartışma

Temelde el-İşârât’ın yönteminin ele alındığı bu makaleyle alakalı alan yazın tarandığında dört problem karşımıza çıkmaktadır:

1. Literatürle alakalı en önemli tartışma, el-İşârât’ın bir tefsir mi yoksa ulûmü'l-Kur’an’a dair bir eser mi olduğudur.

2. Tûfî’nin teşeyyu edip etmediği bir başka problemdir ve el-İşârât’ta Şî’â’nın delillerini ayrıntılı olarak zikretmesi kimilerince onun teşeyyu’una delil addedilmiştir ve bunun el-İşârât’ın yöntemiyle alakası vardır.

3. Dinin kendi mensuplarına ya da başkalarına zarar verecek herhangi bir şeyi vaz’ etmediğinden hareketle Tûfî’nin nassı ihmal edip maslahata fazlaca önem atfettiği diğer bir tartışma konusudur ve bunun da el-İşârât’ın yöntemiyle alakası vardır.

4. Şayet el-İşârât’ın yönteminden bahsediliyorsa diğer tartışmalar bir yana Tûfî’nin eserinde usûl-i din için kadere ve usûl-i fıkıh için umum-hususa **büyük kaide nitelemesi yapması** ne kadar yerindedir?

İkinden başlayacak olursak el-İşârât’ın bir tefsir mi yoksa ulûmü'l-Kur’an’a dair bir eser mi olduğu, **tefsir** ve **ulûmü'l-Kur’an** kavramlarının izahıyla mümkündür. Tefsir için; *Kur’ân’ın hallerini, Allah’ın zannî olarak bilinen muradına delalet etmesi itibariyle beşer gücü nispetinde araştıran ilim*<sup>91</sup> tanımı yapılmakta

89 Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, 1/372-373.

90 Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, 3/439-440.

91 Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 201.

ve tanımda yer alan “Allah’ın muradına delalet” ifadesi önemli addedilmektedir. Kur’an ilimleri manasındaki ulûmü’l-Kur’an tabirine erken dönemde rastlanmadığı gibi Kur’an’ı anlamaya katkı sağlayan ilimler şeklinde sınırları belli olmayan bir tanım yapılmaktadır.<sup>92</sup> Bu tanıma göre Fıkıh, Kelâm gibi ilimler de ulûmü’l-Kur’ân olmaktadır. Oysa bu ilimlerin her biri müstakil birer ilimdir ve her birinin kendine göre bir konusu, amacı ve yöntemi vardır. Tûfî, İslâm’ın ortaya çıkışından kendi zamanına kadar Müslümanların üzerinde ilerledikleri itikat ve amel gibi iki asla dikkat çekmekte ve *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*’deki ilâhî işaretlerle kastedilen anlamın, Kur’ân’dan hareketle kendisine kulluk edilen mabudun neyi işaret ve ima ettiğinin ortaya konulmasını saptamaya yönelik olduğunu dile getirmektedir.<sup>93</sup> Son tahlilde biz bu amelîyenin tefsir olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim çalışmada bunun örnekleri verilmiştir. Bu manada eserin adıyla içeriğinin uyum içerisinde olduğu söylenebilir.

Tûfî’nin teşeyyuu konusuna gelince; onun, Şia’nın delillerini bir Şîi gibi dile getirdiğinden hareketle *el-İşârât*’ın nâşiri Ebû ‘Âsım, eserin dirase kısmında *eş-Şî’a ve t-teşeyyu* başlığı altında onun teşeyyuuna dair kuvvetli şüphe olduğunu; fakat bunun da açık olmadığını ifade etmektedir.<sup>94</sup> Bayram’a göre ise kendisini gizleyecek bir dilin arkasına sığınarak Şiileştiğini saklayacak bir üslup geliştirme ihtimali akla geliyorsa da elde yeterli kanıt yokken böyle bir şeye hükmedilmesi, hüsni-zan gereği münasip düşmeyeceği gibi Hanbelî kimliği konusundaki ortak kanaat, teşeyyü’ ithamını zayıflatmaktadır.<sup>95</sup> Tüm bunlara sebep, Tûfî’nin *el-İşârât*’ta 25 yerde Şî’a’nın iddialarına yer vermesi mi yoksa İbn Receb (öl. 795/1393) gibi bazı tabakat yazarlarının onun Şiileştiğine dair ithamları mıdır?

Bu sorunun ilk kısmına şu örnek üzerinden cevap verilebilir: Tûfî, “Allah, kullarından dilediğine buyruğunu bildirmek için... ‘İnsanları uyarın ki benden başka tanrı yoktur. Benden sakınıp korkun!’ diye gönderir.”<sup>96</sup> âyetinde, tevhîd ve nübüvvetin ispatı olduğunu söyler. O, hâlbuki Berâhime’nin; şayet peygamberler aklın uygun gördüğü şeyle gelirlerse onlara ihtiyaç olmadığını, çünkü aklın iyi ve güzel gördüğü şeylere kendiliğinden yöneleceğini, yok aklın hilafına bir şeyle

92 Abdulhamit Birşık, “Ulûmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 132.

93 Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1/203-205.

94 Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1/88-92.

95 Bayram, “Teşeyyu’ İle İtham Olunan Necmüddin et-Tûfî’nin Şia’nın İmamet Anlayışına Bakışı”, 186.

96 en-Nahl 16/2.

gelirlerse o zaman da dönüp onlara bakılmayacağını gerekçe göstererek nübüv-  
vetin gereksiz olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarını dile getirmektedir.<sup>97</sup> Tûfî bu  
örnekte Berâhime'nin delilini, tıpkı Şi'a'nın iddialarını verdiği gibi mantıkî bir  
çerçeve de sunmuştur. Nasıl ki bu durum onu Berâhime'den yapmıyorsa Şi'a'nın  
delillerini uzun uzadıya ve Şi'a mantığı içerisinde aktarıp sonra da onlara cevap  
vermesi, kanaatimizce onu Şii yapmayacaktır. Bu tıpkı el-Bakara 2/205'teki *وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ*  
kısmını açıklarken Mu'tezile'ye getirdiği tenkit gibidir. Onun beyanına  
göre Mu'tezile bu âyeti, kulların günahlarını Allah'ın yaratmadığına delil getir-  
miştir. Eğer o yaratmış olsaydı bunları severdi ya da o, sevmeyeceği şeyi yaratmaz  
demıştır. Tûfî, Mu'tezile'ye şöyle cevap verildiğini ifade eder: Allah (c.c.), kafır-  
leri, şeytanları vb. şeyleri de sevmez. Onlara muhabbetinin olmamasına rağmen  
bunları Allah yaratmıştır.<sup>98</sup> Yani sonuçta Tûfî, herhangi bir görüş Şî'i, Mu'tezilî  
veya hangi fraksiyona mensup olursa olsun, onun delilini ve gerekçesini o görüşü  
dile getirenler gibi vermektedir.

Sorunun ikinci kısmında yer alan İbn Receb gibi bazı tabakat yazarlarının  
onun şii olduğu yönündeki ithamlarına ise Bayram, gerekli cevabı vermiştir.<sup>99</sup> An-  
cak şu farkla ki o, hüsn-i zannı telkin etmekle birlikte, belki de teşeyyuuu dile  
getirenlerin yalan söylemeyecekleri veya ona iftira atmayacakları gibi gerekçeler-  
le yine de şüphe ihtimaline yer vermektedir. Bize göre böyle bir şüpheye mahal  
yoktur; çünkü Demiri'nin de tespitiyle değişik görüş ve inançları değerlendirirken  
"kullandığı objektif dil ve sahip olduğu özeleştiri kabiliyeti" şeklindeki nitelemesi  
bize göre daha isabetlidir.

Dinin kendi mensuplarına ya da başkalarına zarar verecek herhangi bir şeyi  
vaz' etmediğinden hareketle Tûfî'nin nassı ihmal edip maslahata fazlaca önem  
atfettiği konusuna gelince; *أَنْتَ لَا تَهْدِي* âyetinde o, "Şu kadar var ki âyetin Ebû Ta-  
lib hakkında nâzil olduğuna dair sahih haber vârid olmuştur."<sup>100</sup> diyerek, âyetin iç  
bağlamı ile sebep-i nüzulünün farklı şeylerden bahsediyor olmasına rağmen nassı  
ihmal etmediğini görmekteyiz. *el-İşârât* dikkatlice incelendiğinde bunun örnek-  
lerine rastlanır. O bakımdan bu iddianın geçersizliği ortadadır. Konuyu ayrıntılı  
olarak ele alan Rahmi Yaran da onun maslahata dair açıklamalarının hep Kur'an

97 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/361.

98 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/328.

99 Bayram, "Teşeyyü' ile İtham Olunan Necmüddin et-Tûfî'nin Şi'a'nın İmamet Anlayışına Bakışı", 169-170.

100 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3/100.

etrafında şekillenen maslahat olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup> Fakat *el-İşârât*'tan hareketle Tûfî'nin maslahat anlayışını ortaya koymak oldukça güçtür. Çünkü o *el-İşârât*'ta, şayet alakalı ise, âyetin maslahata delil olup olmadığını, delilse bunun nasıl anlaşıldığını izah etmekle yetinmiştir.<sup>102</sup>

Bu babda değerlendirilmesi gereken bir diğer konu da onun usûl-i dinin büyük kaidesi dediği kader ve usûl-i fikhın büyük kaidesi olarak nitelendirdiği umum ve husustur. Tûfî, umum ve hususu, usûl-i fikhın büyük kaidesi olarak nitelendirse de bunu usûl-i din için de kullanmaktadır. Hatırlanacağı üzere makalede اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetini yorumlarken rabbi'l-'âlemîn ifadesinde buna dikkat çekilmişti. O, "... kim (hakki) görürse yararı kendisine, kim de bundan kör olursa zararı kendisinedir."<sup>103</sup> meâlindeki âyetin de umum bildirdiğini ifade eder.<sup>104</sup> Oysa âyetin fikhî herhangi bir hüküm bildirmediği ortadadır. Öyle anlaşılıyor ki Tûfî umum ve hususa her ne kadar usûl-i fikhın büyük kaidesi dese de bunu usûl-i dine de teşmil etmektedir. Dahası umum ve husus, mananın kapsadığı alanı ifade etmektedir. *el-İşârât*'ta bunun pek çok örneği vardır.<sup>105</sup>

Aslında umum ve husus, usûl-i fikihtan bağımsız olarak mutlak manada düşünüldüğünde bütün dillerin yapısında var olan bir şeydir. Örneğin Türkçe olarak, "Herkes eve geldi." dense bunun umum/genellik ifade ettiği ortadadır. Ancak herkesin kastedilen eve gelmesi mümkün değildir. O halde cümle, genel bir ifadeyle kullanılsa da gerçekte ondan istisna edilen bir şeyler olduğu için hususi bir genellik taşıdığı yani âmm-ı mahsus olduğu söylenmelidir. Netice itibariyle umum ve husus, salt usûl-i fikhın değil herhangi bir dilin kullanımı ve ondan anlaşılan mana ile alakalıdır. Nitekim o da bu meyanda açıklamalar yapmaktadır.

Kaderin usûl-i dinin büyük kaidesi olarak nitelendirilmesine gelince; şu soruyu sormak elzem hale gelmektedir: Niçin Allah'ın kudret sıfatıyla alakalı olan kader, usûl-i dinin büyük kaidesidir? Oysa ilim, irade gibi Allah'ın başka sıfatları da vardır ve kudret sıfatı bunlarla sıkı münasebet içerisindedir.<sup>106</sup> Ayrıca Kelâm

101 Yaran, "Karâfi'den Şâtibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi", 13.

102 Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/274-275, 3/13.

103 el-En 'âm 6/104.

104 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2/191.

105 Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/260, 2/5, 3/426.

106 Mustafa Çağrıcı - Hayati Hökekleli, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

ilmine göre aslî'l-usûl, Allah'a imandır. İşte bu sorunun cevabı *el-İşârât*'ta, müellifin kendi kanaati dışında net değildir.<sup>107</sup>

## Sonuç

*el-İşârât*'ın metodunun ele alındığı bu çalışmada aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Dinin asıllarının Kur'ânî dayanaklarını gösterme iddiası yanında usûl-i dîn ve usûl-i fikhın her biri için birer büyük kaide olduğunu söyleyerek yola çıkan Tûfî, *el-İşârât*'ın mukaddimesinde dile getirdiği yöntemle eserin sonuna kadar sadık kalmıştır. Ancak şu var ki daha önce izah ettiği herhangi bir asla taalluk eden başka bir âyet geldiğinde ilave bir şey söylemeyecekse bu sefer سَبَقَ هَذَا الْقَوْلُ “Bu konuda söz daha önce geçmişti.” demek suretiyle sözü uzatmaktan imtina etmiştir.

Müellif, ele aldığı ve tartışmaya açtığı her bir görüşü, mezhep ya da görüş sahibi fark etmeksizin, o görüşün ait olduğu mezhebin diliyle ve mantiki gerekçeleriyle esere yansıtmaya çalışmıştır. Kanaatimizce bu, bir ilim adamında olması gereken ilim ahlakı yanında meselelere objektif yaklaşımın en bariz göstergesidir. Fakat onun bu çabası, ele aldığı görüşü desteklediği ya da kendisi de o kanaatte olduğu için değildir. Şayet böyle olsaydı “Bu mesele şu şekilde karara bağlanmıştır.” ya da “Buna şöyle cevap verilmiştir.” diyerek cumhur-u ulemanın görüşüne yer vermez, herhangi bir açıklama yapmaz ve problemi ortada bırakabilirdi. Halbuki o, problemi ortada bırakmamaktadır.

Onun bu yaklaşımı, içinde bulunduğu ilmi çevre tarafından yadırganmış ve kendisine şüpheyle yaklaşmıştır. Bunun neticesi olarak -ortada olup olmadığı meçhul, Hz. Ebûbekir, kızı Hz. Âişe ve Hz. Ömer gibi İslam büyüklerini zemmeden şiir yazdığı şeklinde- aleyhine deliller bulunmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Nassı ihmal edip maslahata fazlaca önem atfettiği iddiası dahi bu çerçevede yani Şiileştiğiyle bağlantılı olarak dillendirilmiştir. Oysa hiçbir Şî'î tabakat kitabında ismine yer verilmemesi ve Hanbelî kimliğinin açık olması, bu iddiayı geçersiz kıldığı gibi maslahata da gereğinden fazla önem atfetmediği, yapılan çalışmalarda ifade edilmiştir.

107 Ayrıntılı bilgi için bk. Arpağuş, *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)*, 48-51.

*el-İşârât*'ın ulûmü'l-Kur'ân'a dair bir eser ya da tefsir mi olduğu sorusu ise probleme nereden bakıldığıyla alakalıdır. Şayet eserin adında yer alan “mebâ-hisi'l-usûliyye” ifadesi ön plana çıkarılacak olursa ulûmü'l-Kur'ân hakkında bir eser olduğu söylenecektir. Fakat “el-işârâtü'l-ilâhiyye” ifadesi ön plana çıkarılacak olursa tefsir olduğuna hükmedilecektir. Bize göre itikadi ve fıkhi meseleleri usul bahisleri çerçevesinde tartışmalı olarak ele alan konulu bir tefsirdir.

Son olarak Tûfi'nin kader için “usûl-i dinin büyük kaidesi” şeklindeki ni-telemesini, Kelâm ilmi açısından ele alınıp değerlendirmeyi gerektirecek kadar önemli görmekteyiz. Dolayısıyla bu konuda çalışma yapılabilir. Ancak usûl-i fık-hın büyük kaidesi olarak nitelendirdiği umum ve husus, dilin isti'mali ile alakalı görünmektedir. Nitekim dile dair çalışmalarda lafzın manaya delaleti, kapsamı ve sınırları, kültürel olarak lafızdan anlaşılması gereken mana öteden beri tartışılmış ve bugün ister dini ister dindışı klasik ve edebi metinlerin doğru anlaşılması için hermenötik diye bir yöntem bilim geliştirilmiştir. Dolayısıyla bunu edebiyat, fıkıh/hukuk, tefsir gibi ilimler de kullanmaktadır.

## Kaynakça

- Ahfef el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karrâa. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Arpaguş, Faysal. "Kur'ân'da İsa Mesih Hakkındaki Tartışmalara Spesifik Bir Yaklaşım: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye Örneği". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (29 Aralık 2019), 79-102. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3594061>
- Arpaguş, Faysal. *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018.
- Bayram, İbrahim. "Teşeyyu' İle İtham Olunan Necmüddin et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına Bakışı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2017), 161-190. <https://dergipark.org.tr/en/pub/guifd/issue/35571/396653>
- Belhî, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Mahmûd Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Çağrıç, Mustafa - Hökelekli, Hayati. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çiçek, Yakup - Arpaguş, Faysal. "Kelâmî ve Fikhî İhtilaf Ekseninde Bir Tefsir: el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (30 Ekim 2018), 217-249. <https://doi.org/10.31121/tader.457069>
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Demiri, Lejla. "Tûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1431.
- Gümüş, Sadrettin vd. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: İpek Yayınları, 1997.
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Koca, Ferhat. "Tûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/327-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Kûfî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadise, 1410.
- Mısırî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-. *Tefsîru'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Muhâsibi, Hâris el-. *et-Tevehhüm fî vasfî ahvâli'l-âhireti*. Halep: Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire-Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 3., 1420.
- Sevinç, Sümeyye. "Tüfî'nin el-İşârâtü'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (31 Ekim 2020), 27-54. <https://dergipark.org.tr/en/pub/usul/issue/57833/756416>
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Tânk b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Heer, 1422.
- Tüfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*. nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb. 3 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1423.
- Yaran, Rahmi. "Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (26 Mayıs 2014), 5-30. <https://doi.org/10.15370/muifd.70340>
- Yıldırım, Tuğba. "Haber-i Vâhid Yaklaşımının Kur'ân Yorumuna Etkisi". *Dergiabant* 11/1 (31 Mayıs 2023), 101-120. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1283147>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Şiblî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.



## İlahiyat Fakültelerinde İslami İlimler ve Arapça Müfredatlarının Karşılaştığı Zorluklar ve Bu Zorlukların Çıktılar Üzerindeki Etkisi

The Challenges Faced by Islamic Sciences and Arabic Language Curricula in the Faculties of Theology Related to the Quality of Outcomes

**Dr. Marvan Mugalles**

Kastamonu Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,  
mmugalles@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University  
Faculty of Theology  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
<https://orcid.org/0000-0002-6652-1226>  
<https://ror.org/015scty35>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	12 Eylül   September 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	28 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	42
<b>Sayfa   Pages</b>	61-79

### Atıf | Cite as

Mugalles, Marvan. "İlahiyat Fakültelerinde İslami İlimler ve Arapça Müfredatlarının Karşılaştığı Zorluklar ve Bu Zorlukların Çıktılar Üzerindeki Etkisi". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 61-79.

<https://doi.org/10.56361/usul.1549113>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Marvan Mugalles).

### Öz

Müslüman toplumun ulaşması gereken önemli hedeflerden biri, yeterli sayıda alim, vaiz ve samimi ilahiyatçı yetiştirmektir. Bu alimler sayesinde farz-ı kifaye görevi yerine getirilmiş olacak. İslam ülkeleri, bu görevi yerine getirmek amacıyla uzman kadrolar yetiştirmeye yönelik özel kurumlar kurmuşlardır. Bu kurumlar arasında İlahiyat Fakülteleri (İslami İlimler Fakülteleri) yer almaktadır. Ancak bu fakülteler çeşitli engellerle karşı karşıyadır. Bunlar arasında “müfredatların uygulanma şekli” de bulunmaktadır. Şer’i ve dil eğitiminin gereklilikleri ile ilim talebesinin, belirlenen hedeflere uygun şekilde yüksek bir ilmi düzeye ulaşması ve İslami ilimlerin temel amacı olan ilimle amel etmeyi sağlayacak yüce bir ahlaki seviyeye sahip olması gerektiği göz önüne alındığında, mevcut müfredatların çıktılarının kalitesini artırma ve iyileştirme konusunda bazı yetersizlikler taşıdığı görülmektedir. Bu durum, şer’i ve Arapça ilimlerinin üniversite düzeyinde öğretilmesini büyük bir zorlukla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu zorlukların üzerinde durulması, incelenmesi ve olası çözümlerin önerilmesi gerektiğini zorunlu kılmakta olup, bu araştırmanın ele alınmasını son derece önemli hale getirmektedir. Bu çalışmada, şer’i ilimlerin öğretilmesinden beklenen hedeflere bu ilimlerin nasıl elde edileceğine, ilahiyat fakültelerindeki müfredat ve ders programlarıyla ilgili ortaya çıkan bazı sorunlara değinmeyi ve bu sorunların üstesinden gelmek için bazı üniversitelerde uygulanan pratik çözümleri önermeyi amaçladım.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belağatı, Zorluklar, İslami ilimler, İlahiyat Fakültelerinin Müfredatları, Eğitim Çıktıların Kalitesi.

## Abstract

One of the important objectives that the Muslim community must strive for is to produce a sufficient number of sincere scholars, preachers, and devout bearers of Islamic knowledge. Through them, the communal obligation (*Fard Kifayah*) is fulfilled. Islamic states have taken on this duty by establishing specialized institutions aimed at training expert cadres, including Faculties of Theology (Faculties of Islamic Sciences). However, there are some challenges facing these faculties, including how the curricula are implemented. Considering the requirements of Sharia and linguistic education for the student of knowledge and the level of academic and behavioral standards they should meet, these curricula may be somewhat lacking in refining and improving the outcomes. This situation presents a significant challenge to university-level teaching of Sharia and Arabic sciences. It necessitates examining and addressing its forms and aspects and proposing possible solutions. Therefore, addressing this matter is of utmost importance. I have decided to address the desired objectives of teaching Sharia science and how to acquire them, to identify some issues related to curricula and course materials in Faculties of Islamic Sciences in this context, and to propose practical solutions that have been implemented in some universities that have attempted to overcome such challenges.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Challenges, Islamic Sciences, Faculty of Islamic Sciences Curricula, Quality of Educational Outcomes.

## التحديات التي تواجهها مناهج العلوم الإسلامية واللغة العربية في كليات الإلهيات المتعلقة بجودة المخرجات

### المخلص

من المقاصد المهمة التي لا بُدَّ أن يسعى لها المجتمع المسلم إيجاد عدد كافٍ من العلماء والوعاظ وحملته العلم الشرعي الرَبانين المخلصين الذي بهم يرتفع واجب التكليف الكفائي، وقد تكفَّلت الدول الإسلامية بهذا الواجب من خلال إنشاء مؤسسات خاصة تسعى لتأهيل كادر متخصص، والتي من ضمنها كليات الإلهيات «كليات العلوم الإسلامية»؛ إلا أن هناك بعض التحديات التي تواجه هذه الكليات، منها كيفية أداء «المناهج الدراسية»، فبالنظر إلى متطلبات التكوين الشرعي واللغوي لدى طالب العلم وما يجب أن يكون عليه من مستوى علمي عالٍ مواكب للأهداف المرسومة، ومستوى سلوكي سام تتحقق معه الغاية العظمى من دراسة علوم الشريعة الإسلامية وهي العمل بالعلم، فإن هذه المناهج قد يشوبها شيء من القصور في تجويد المخرجات وتحسينها، وهذا يجعل التدريس الجامعي للعلوم الشرعية والعربية أمام تحدٍّ يحتم الوقوف عنده والنظر في أشكاله وصوره واقتراح الحلول الممكنة له، وهو ما يجعل تناول هذا البحث من الأهمية بمكان، وقد ارتأيت أن أنطِّق فيه إلى الأهداف المرجوة من تدريس العلم الشرعي وفي كيفية تحصيله، وبيان بعض إشكالات المناهج والمقررات الدراسية في كليات الإلهيات في ضوء ذلك، واقتراح بعض الحلول العملية لها، والتي قد تم تطبيقها في بعض الجامعات التي حاولت التغلب على مثل هذه الإشكالات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، التحديات، العلوم الإسلامية، مناهج كليات الإلهيات، جودة مخرجات التعليم.

من فروض الكفاية إعداداً من يُعلم الناس أمر دينهم الذي على أساسه يفوزون في الآخرة؛ ولهذا أنشئت كليات الإلهيات التي تسعى لتأهيل معلّمي العلوم الإسلامية، وكذا الأئمة والخطباء والوعاظ، إلا أن من مشكلاتها الظاهرة ضعف المخرجات سواء من حيث التحصيل العلمي، أو من حيث السلوك وتزكية النفس، ولعل من أسباب هذا الظاهرة الخلل في المناهج الدراسية، فكان من الواجب الوقوف عند هذه المعضلة ومحاولة تشخيصها وإيجاد الحلول المناسبة لها، معضودةً بالنماذج التطبيقية الحية، رغبة في تجاوز بعض التحديات التي تعترض كليات الإلهيات، وهو ما يوضح أهمية هذا البحث، الذي حمل عنوان: «التحديات التي تواجهها مناهج العلوم الإسلامية واللغة العربية في كليات الإلهيات المتعلقة بجودة المخرجات»، ويتألف من مقدمة وتمهيد فيه بيان مصطلحات البحث، ومبحثين تضمّن أولهما توصيف الخلل الحاصل في المناهج الدراسية وبيان أسبابه، وعرض الثاني أهم الحلول التي يمكن القيام بها لتجاوز ضعف المخرجات من جهة التحصيل العلمي وكذا التخلّق بالعلم والعمل به، وقد ختمت البحث بأهم النتائج والتوصيات. واتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وقد مزجت في دراستي هذه بين البحث العلمي والخبرة العمليّة، التي كانت نتاج العمل في عدة جامعات، سواء في مجال التدريس أو الإدارة الأكاديمية، بالإضافة إلى التلمذ في الحلقات العلمية المسجّدة، ولهذا فقد تميز البحث عن بقية البحوث القريبة منه، فمثلاً بحث الأستاذ دكتور: بكر زكي عوض، الذي بعنوان: «التحديات التي تواجه مؤسسات التعليم الديني في مراحلها المختلفة»، المنشور في مجلة كلية الدعوة وأصول الدين- الجامعة الأسمرية الإسلامية في ليبيا، سنة 2017م، فإنه تحدّث عن التحديات المتعلقة بالمناهج بشكل مختصر سواء في التوصيف أو الحلول، دون تحديد نوع المؤسسة التعليمية، فلم يشر إلى التعليم الجامعي على وجه الخصوص. ولم يوضح الحلول العملية، ولم يعط نماذج واقعية كما فعلنا في بحثنا هذا، ومثله كذلك بحث سيرين سعدي الموسوم بـ: «التحديات التي تواجه كليات الشريعة وطلبتها وسبل مواجهتها»، والذي تم نشره في مؤتمر كلية الشريعة الدولي السابع: التعليم الشرعي وسبل تطويره، الذي أقامته جامعة النجاح في فلسطين، سنة 2017، فقد ذكرت أنه من ضمن التحديات ما يتعلق بالمناهج، من حيث مواكبتها للواقع، وكذا أثرها على السلوك، إلا أن حديثها كان مقتضياً ومختصراً، والحلول كانت ذات طابع عام، دون معايير محددة تختص بمناهج كلية الشريعة. وقد تعرض الدكتور أحمد حسن محمد علي لبعض المشكلات المتعلقة بالمناهج الدراسية؛ إلا أنه اقتصر في حديثه على مناهج اللغة العربية، كما هو الملاحظ من عنوان بحثه الموسوم بـ«تعليم اللغة العربية في تركيا - تحدياته وآفاقه»، المنشور في مجلة كلية الإلهيات- جامعة أولوداغ في تركيا، سنة 2017م، وأما بحث Barmu Taiseer، الذي بعنوان: «إصلاح التعليم الديني - رؤية مقاصدية معاصرة»، المنشور في مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق»، لكلية الإلهيات- جامعة كاتب تشلبي في تركيا، سنة 2019م، فإنه اكتفى ببيان مقاصد التعليم الديني في نظره، وهي تحصيل الفهم الصحيح وتكوين الملكة الفقهية والعلمية، وغرس مفهوم البلاغ والبيان عند المتعلم، وكذا تزكية نفسه، وأشار في مقدمته إلى أثرها في وضع السياسات والأهداف والمناهج، وأثر المخرجات، وأما بحث الدكتور أحمد بن محمد بن أحمد شيخ، الموسوم بـ: «تصور مقترح للتغلب على المشكلات التي تواجه تعليم العلوم الشرعية في برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى- دراسة ميدانية»، المنشور في المجلة العلمية لكلية التربية- جامعة أسبوط في مصر، سنة 2020م، فإنه ذكر في سياق بحثه مشكلة إعداد المناهج فيما يتعلق بتدريس العلوم الشرعية لغير الناطقين بها وكيفية حلها بشكل مختصر، وأن منها ضرورة وجود وثيقة معتمدة للمنهج وربط العلوم الشرعية باللغة العربية، وكذا ترابط محتوى موضوعات المقررات، والتسلل المنطقي لها، ولم يتعرض للنماذج العملية التي ذكرناها في هذا البحث، وقد تطرق محمود فهمي حجازي إلى «معايير الجودة في مجال الدراسات الإسلامية»، في ندوة معايير الجودة والاعتمادية في الدراسات الإسلامية، التي تبنتها رابطة الجامعات الإسلامية في مصر، سنة 2005م، في محاولة منه إلى بلورة صورة معاصرة لكيفية تدريس العلوم الإسلامية، من خلال المراعاة لمتطلبات المناهج الجامعية العالمية، والمتطلبات المعرفية والمهارية في العصر الحديث، بينما معيار الجودة الذي اعتبرناه

في بحثنا هذا هو التكوين المتكامل والكافي بحسب ما تقتضيه الحاجة ، والسلوك التربوي الذي ينبغي أن يكون عليه طالب العلم ، والله أسأل العون والتوفيق .

#### تمهيد :

إنَّ غاية خلق الإنسان هي عبادة الله تعالى ، والعبادة نطاقها واسع ؛ إلاَّ أنَّ المطلوب هو الحد الأدنى منها ، وقد أوجب الإسلام معرفته وتعلُّمه ، وهو مقصود قول النبي -صلى الله عليه وسلم- : «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» ، يقول ابن المبارك : «ليس هو الذي يطلبون ، إنما طلب العلم فريضة ، أي يقع الرجل في شيء من أمر دينه ، فيسأل عنه حتى يعلمه» ؟<sup>1</sup> ولهذا فإنَّ تأهيل من يعلم الناس أمر دينهم من فروض الكفاية ، قال سفيان ابن عيينة : «طلب العلم والجهاد فريضة على جماعتهم ويجزئ فيه بعضهم عن بعض» ، وقرأ هذه الآية (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) ؛ ولهذا فقد أنشئت كليات الإلهيات التي تعنى بإعداد المعلمين والوعاظ الذين يتولون تربية الأجيال وتعليمها وتوعيتها وإعطائها التصور الصحيح لدينها ، وما الواجب المطلوب للفوز بالأخرة . وكليات الإلهيات هي كليات الشريعة الإسلامية وقد يطلق عليها كليات العلوم الإسلامية ، وفي بعض البلدان الناطقة بغير العربية قد يُضَاف إلى السنوات الأربع سنة تحضيرية ، تُدرَّس فيها اللغة العربية ، وذلك لارتباطها بالعلوم الإسلامية كما قال عمر بن الخطاب : «... فتفقهوا في السنة وتفقهوا في العربية» .<sup>2</sup>

والعملية التعليمية قائمة على مجموعة من العناصر ، أهمها المعلم والمتعلم والمنهج الدراسي ، ومتى ما تم أداء العملية التعليمية بشكل فعَّال فإنه يُكتَب لها النجاح ، الذي يظهر في المخرجات ، وسأتناول هنا التحديات التي تواجهها كليات الإلهيات من جهة المناهج الدراسية فيما يتعلق بمستوى الخريجين ، سواء في الجانب العلمي ، أو السلوكي ، وهما معيارا الجودة في بحثنا هذا ، والتحديات جمع تحدُّ وهو مصدر «تحدَّى» ، والمقصود بها ما يواجه من عقبات أو أخطار ، وهو مأخوذ من المباراة والمنازعة والمغالبة ، وكأنَّ هذه العقبات في مقام الخصم المتحدِّي ، كما يقال : تحدَّى فلانٌ فلاناً .<sup>3</sup> والمناهج جمع منْهاجٍ ومنْهَجٍ وهو الطريق ؛ والمقصود بها هنا المقررات الدراسية ،<sup>4</sup> وإنما أطلق عليها المناهج ؛ لأنها الطريق الموصولة إلى الأهداف المرجوة .

- 1 محمود أحمد شوق ، الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجهات الإسلامية (القاهرة : دار الفكر العربي ، 2001م) ، 131-135 .
- 2 محمد بن ماجه القزويني ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، د . ت .) ، الإيمان وفضائل الصحابة والعلم ، 17 ، (رقم 224) .
- 3 أحمد بن الحسين البيهقي ، المدخل إلى السنن الكبرى ، تحقيق : محمد ضياء الرحمن الأعظمي (الكويت : دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، د . ت .) ، 243 .
- 4 [التوبة : 122] ؛ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي ، جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق : أبي الأشبال الزهيري (المملكة العربية السعودية : دار ابن الجوزي ، 1994م) ، 55/1 .
- 5 ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، 1133/2 .
- 6 أحمد مختار عبد الحميد عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة : عالم الكتب ، 2008م) ، 461/1 .
- 7 محمَّد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : مصطفى حجازي وآخرون (الكويت : دار الهداية ، د . ت .) ، 410/37 .
- 8 عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، 461/1 .
- 9 أحمد بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون (دار الفكر ، 1979م) ، 361/5 .
- 10 صلاح عبد الحميد مصطفى ، المناهج الدراسية عناصرها وأسسها وتطبيقاتها (الرياض : دار المريخ ، 2000م) ، 14 .

## ١ . صور التحديات في كليات الإلهيات من جهة المناهج الدراسية

للمناهج الدراسية أثرٌ كبيرٌ في كيفية المخرجات ومستواها العلمي، وكذا ما يظهر عليها من سلوكيات، وسوف أتحدث هنا عن صور التحديات التي تتعلق بهما على النحو الآتي :

### ١ . ١ . صور التحديات في المناهج الدراسية المتعلقة بالمستوى العلمي .

كان لتأسيس كليات العلوم الإسلامية أثرٌ في نهضة الوعي الديني لدى المجتمعات المسلمة، بالإضافة إلى سد فجوة النقص في المدرسين والأئمة والوعاظ؛ بل والقضاة المتخرجين في كليات الشريعة، ومع هذا الأثر العظيم برزت معضلة أُرقت كثيرًا من النُظائر والقائمين على هذه المؤسسات التعليمية، وهي جودة المستوى العلمي للخريجين من هذه الكليات، لا سيّما وأنّ الطموح أعلى من الأهداف المحورية لهذه الكليات، في حين أنها تهدف إلى بناء القاعدة الأساسية للعلوم الشرعية وتمكين الطالب من العلوم التي تساعده على تطوير نفسه في المستقبل، واستمرار التعمق والتوسع في العلوم الإسلامية، فإنّ العين ترنو إلى أن تصبح هذه الكليات محضناً لتأهيل العلماء وقادة الفكر؛ بل والمجتهدين القادرين على النُظر في الحوادث المستجدة، وعلى العكس من ذلك فإنّ هناك ضعفاً شائعاً في المستوى العلمي لخريجي هذه الكليات، حتى كدنا نكون في الزمن الذي وصفه النبي -صلى الله عليه وسلم- بقلة الفقهاء فيه- وهم أهل الفهم والمعرفة بالأحكام الشرعية، وكثرة القراءة-الذين يحفظون كتاب الله فقط-،<sup>١١</sup> فغالبية الطلاب المتخرجين في هذه الكليات ينقصهم الإمام الكافي بعلوم الشريعة الإسلامية، أو الإحاطة بكل المسائل المهمّة في العلم الواحد، أو يعانون من عدم الاستيعاب الكافي للمسائل التي درسوها، فضلاً عن تكوّن الملكة الفقهية التي تُعين على النظر في الوقائع المستحدثة، أو عدم القدرة على التعامل مع متون كتب التراث الإسلامي،<sup>١٢</sup> ولعلّ من أسباب ذلك الخلل في المناهج الدراسية، كما جاء في كتاب تكوين الملكة الفقهية: «ولعلّ الإشكالية أنه على الرغم من الانفجار المعرفي والثورة المعلوماتية، والتقدم بأدوات ومناهج البحث، فإنّ استقراء الواقع العلمي والعملية لا يشير إلى أنّ الإنتاج الفقهي والظهور كان بمستوى تلك الأدوات ولا بموازاتها، الأمر الذي يُشكّل إداة لوسائلنا ومؤسّساتنا التعليمية، ويؤكد الخلل في مناهجنا وطرائقنا التربوية»<sup>١٣</sup> الذي قد يرجع إلى أحد الأمور الآتية :

(أ) المواد: فقد يكون الخلل في كون المواد المقررة غير كافية في تحقيق أهداف التكوين المطلوب .

(ب) مفردات المادة: فإنه قد يتم الالتزام باسم المادّة دون تعيين المفردات المطلوب أدائها، فيوكل الأمر إلى الأستاذ في تحديد المحتوى، وهو ما قد يُؤدّي إلى عدم الانسجام بين الموادّ كلها؛ بل وقد تكون المادّة قاصرة عن استيعاب المفردات المطلوبة للتأسيس على الأقل .

(ج) الكتب المقررة: فمن الأسباب التي قد تُحدث خللاً في المناهج الدراسية عدم اختيار الكتاب المناسب سواء من جهة الاستيعاب للمسائل أو الشرح والتوضيح . وكذا الاكتفاء بالكتب المعاصرة دون كتب التراث أو العكس .

11 محمد عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1988م)، 62/2 .

12 عمر عبيد حسنة، "تقديم"، تكوين الملكة الفقهية - سلسلة كتاب الأمة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999م)، 39-43؛

محمد مقبول حسين، "مدى فعالية برنامج العلوم الإسلامية في تكوين الفقهاء"، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية- جامعة الجزائر 1/1

(2004م)، 292-293؛ نذير حمادو، "مناهج التكوين في العلوم الإسلامية: نظرة تحليلية نقدية"، مجلة المعيار-جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

الإسلامية في قسنطينة 15 (2008م)، 350-352 .

13 حسنة، "تقديم"، 43 .

(د) الوقت : فهو من أهم عوامل نجاح أي عمل ، إذ هو عامل أساسي يجب اعتباره ؛ ولهذا فإنَّ عدم وجود وقت كافٍ قد يكون سبباً لعدم استكمال وإتمام المناهج المطلوبة والتدرج فيها .

(هـ) الطلاب : فمن الملاحظ أنَّ المستوى العلمي لغالبية الطلاب المتقدمين للدراسة في كليات الإلهيات قاصر عن استيعاب المنهج المراد تدريسه لهم ، ومن أسباب ذلك عدمُ حصول الطالب على القدر الكافي من العلوم الشرعيَّة - في مرحلة ما قبل الجامعة - التي تُمكنه من مواكبة الدراسة في هذه الكليات بعكس بقية التخصصات ، وفي الوقت نفسه نجد غياب الرغبة والهمة العالية في التحصيل العلمي لاجاد لعلوم الشريعة الإسلامية ، وهذا يحد ذاته عامل مهم في وجود خلل في المناهج الدراسية ، التي يجب عند وضعها مراعاةً مستوى المتقدِّم للدراسة ، فالطالب هو أسس البناء في العملية التعليمية ، وبحسب مستواه العلمي ورغبته يُحدِّد المنهج الدراسي ومقدار المعلومات والمفردات التي يعطيها المعلم .

(و) الأساتذة : إنَّ الأستاذ هو المسؤول الأوَّل عن إنجاز المفردات وترقية مستوى الطلاب العلمي واستكمال جوانب النقص لديهم ، ومتى ما قصُر الأستاذ في ذلك ظَهَرَ الخلل في المخرجات ؛ ولهذا يؤثِّر وقوع الأستاذ في مثل هذا لأي سبب كان في أداء المناهج وفعاليتها ، وقد يلجأ بعض الأساتذة إلى تكليف الطلاب بفهم المفردات المقررة دون أن يكون لهم الأسس المطلوبة للتعلم الذاتي فيما يتعلق بالعلوم الشرعية ، فلا تكون لهم دراية بكيفية التعااطي معها ، ويكون هذا من تكليف الطالب بما قد يصعب عليه إدراكه من المنهج دون إرشاد ، وما قاله أهل العلم : «مَنْ دخل في العلم وحده خرج منه وحده»<sup>14</sup> .  
فهذه صور التَّحديات التي قد تواجهاها كليات الإلهيات على وجه العموم ؛ وإلاَّ فقد وجدت بعض الكليات التي حاولت تجاوز هذه المعضلات .

## ٢٠١ . صور التحديات في المناهج الدراسية المتعلقة بجانب السلوك .

إنَّ الغاية من التعليم هي صقل المجتمع بسلوكيات معينة ، وبحسب السلوكيات المطلوب تعميمها يكون المنهج الدراسي ، وإلى هذا سَبَقَ الإسلام ، فجعل الهدف من الدراسة اكتسابَ سلوك ترضيه النَّفس البشرية ، فأوصى بالعلم النافع ، الذي ينتج سلوكاً ، وجعل السلوك قرين العلم ، وذمَّ صاحب العلم ذا السلوك السيئ ، وجعل العلم حُجَّة على صاحبه ؛ ولهذا لا بُدَّ أن تكون كل شرائع الدين الإسلامي التي يدرسها الطالب حقيقة في معاملته ، فالإسلام ارتبط بالسلوك منذ الوهلة الأولى «ومن هنا نجد أنَّ العلم الإسلامي ارتبط بالحياة العملية للناس ؛ وذلك لأنَّ الدين والحياة في الإسلام لا يفترقان»<sup>15</sup> ، ويكفي في هذا قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «لا تزول قدما عبد يوم القيامة ، حتى يُسأل عن أربع -، وذكر منها :- وعن علمه ماذا عمل فيه»<sup>16</sup> ؛ إلاَّ أننا لا نجد مع ذلك هذا النتائج والارتباط بين العلم والسلوك فيما يخص المتخرجين في كليات الإلهيات ؛ بل على العكس من ذلك «فقد أصبح الحصول على المؤهل هو الغاية المرجوة من الدراسة ، وأتى الامتحان في المقام الأول قبل التعليم ، . . . فخرج حاملو الشهادات إلى الحياة بغير تعليم حقيقي ، وبغير تربية صحيحة»<sup>17</sup> ، وهذا «إنَّ دلَّ على شيءٍ فأثمًا يدلُّ على فشل العملية التعليمية ذاتها»<sup>18</sup> ويرجع هذا إلى أسباب عدَّة ، منها الخلل في المناهج الدراسية أيضاً ، فقد لا

14 بكر بن عبد الله أبو زيد ، حلية طالب العلم (الرياض) : دار العاصمة للنشر والتوزيع ، 1416هـ ، 159 .

15 شوق ، الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجهات الإسلامية ، 140 .

16 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ، السنن ، تحقيق : حسين سليم أسد الداراني (المملكة العربية السعودية : دار المغني للنشر والتوزيع ، 2000م) ، المقدمة ، 45 (رقم 556) .

17 زغولن راغب النجار ، أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية (الرياض : الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، 1995م) ، 15-16 .

18 النجار ، أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، 15 .

يوجد منهج متعلّق بالتربية والسلوك وتزكية النفس ، والربط بين العلم والسلوك في التدريس الأكاديمي ، وإذا وجد فإنه يُعطى كعلم معرفي من قبل أستاذ المادة دون الحرص على أن يتخلّق به الطلاب ، وذلك من خلال تعزيز المناهج بمقررات تطبيقية وعملية ، فضلاً عن أن يكون لبقية الأساتذة دور في ربط علوم الشريعة بالسلوك أثناء تدريس مقرراتهم ، والأمر يتطلب تظافر الجهود في غرس المعاني التربوية وصنع الأجيال بها .

## ٢ . معالجة التحديات في كليات الإلهيات من جهة المناهج الدراسية

من المعلوم أنّ من أسس العملية التعليمية إعدادَ مناهج دراسية ؛ إلاّ أنّ هذه المناهج قد تشوبها نواقص كثيرة -سبق ذكرها- تُؤثّر في المخرجات ؛ ولهذا وجب الوقوف عند بعض الحلول المتعلقة بتحسين أدائها ، والتي قد تُسدّ بها الهوة الموجودة بين الأهداف المرجّوة وبين الضعف العلمي الموجود في مستوى المتخرجين في كليات الإلهيات ، وكذا الخلل الحاصل في السلوك الذي لا ينسجم مع طلبة العلوم الشرعية على الخصوص ، ويمكن تقسيم هذه الحلول بحسب السلطات والصلاحيات المتاحة والممكنة إلى الحلول المتاحة لإدارة الكليات والأقسام ، وإلى ما هو متعلّق بنظام التعليم عمومًا ، وهنا سأكتفي بذكر ما يمكن أن تقوم به عمادة كليات الإلهيات وإدارة الأقسام فيها بالمشاركة الفاعلة من قبل الأساتذة ، وذلك على النحو الآتي :

### ٢ . ١ . إعداد خطة متكاملة والالتزام بتنفيذها من قبل جميع الأساتذة .

التعليم بناء ، ومتى ما كان هناك خلل في البناء سقطَ وانهدم البنيان ، ولا يعني هذا تقييدَ الأستاذ الأكاديمي ، الذي لا بُدّ أن يتمتع بالحرية الكاملة ، فهي سبب في الإبداع والابتكار وانسياب الآراء وتفتّق الأذهان والعقول بالأفكار المتجددة ، إلاّ أنّ الضعف الذي يعانیه المتقدمون للدراسة في كليات الإلهيات ، وعدم وجود التأسيس الصحيح للعلوم الشرعية ، الحاصل في بقية التخصصات في العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية ، يتطلب اتفاقًا على خطة متكاملة متدرّجة ومتسلسلة ، تُراعي الفروق الفردية وتجمع بين التأسيس والتعمق والتوسع «فكلّ علم لا يَسْتَوِي الطَّالِب في ابتداء نظره على مَجَامِعِهِ ولا مَبَانِيهِ فلا مَطْمَع لَهُ في الظَّفَرِ بِأَسْرَارِهِ وَمَبَاغِيهِ»<sup>١٩</sup> ، وتجمع كذلك بين المعاصرة ودراسة كتب التراث الإسلامي للتّمسك على فهم عبارات المتقدمين مما يُمكن من الاستفادة والنهل من كتبهم ،<sup>٢٠</sup> ولهذا لا بُدّ أن يستغل في هذه الخطة كل الأوقات المتاحة في إعطاء كمّ كبير من العلم إلى جانب التأكيد على الفهم والاستيعاب مما يستلزم إدراكه من قبل خريجي كليات الإلهيات ، مع التركيز دون التشتيت فقد قال ابن عباس : «العلم أكثر من أن يُحصَى ، فنخذوا من كلّ شيء أحسنه» .<sup>٢١</sup> فإنه يمكن للباحث في العلوم الإسلامية -الفقهية والأصولية بالخصوص- في ضمن مناهج جديدة تُركّز على النقاط الأساسية والحيوية فيها أن يحصل على ملكة اجتهادية في أقرب وقت ممكن من دون أن يقطع هذه السنوات الطويلة ، ولا سيّما إذا أبعدنا الكثير من الأبحاث التجريدية التي يقضي الباحث فيها وقتًا طويلاً ، كما في مقدّمات الأصول وما إلى ذلك من الأبحاث التجريدية التي يقول عنها الأصوليون أنفسهم : إنّها لا ثمره عملية فيها ، أو كما قال الإمام الشاطبي : كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فوضعها في الأصول عارية» .<sup>٢٢</sup> وهذا كله يتبلور في أهمية اختيار المادة العلمية المناسبة وكذا الكتاب المناسب .

وحيث إنّ للأستاذ الحرية في إبداء رأيه أثناء شرحه للمسائل المقررة ، وكذا إضافة ما يريد إيصاله إلى الطلاب من أفكار وأفهام ، ثم إنّ واضع الخطة العامة إنّما هم الأساتذة أنفسهم ، وغايتها هو التنسيق والتكامل ومحاولة استيعاب أكبر قدر

19 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المستصفى ، تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1993م) ، 4 .

20 حسين ، 'مدى فعالية برنامج العلوم الإسلامية في تكوين الفقهاء' ، 292 .

21 ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، 437/1 .

22 حمادو ، 'مناهج التكوين في العلوم الإسلامية : نظرة تحليلية نقدية' ، 352 .



يمكن من متطلبات تأهيل معلّم علوم الشريعة الإسلامية، ولا يُعدُّ وجود خطة متكاملة الموضوعات والمفردات عيبًا بالنسبة للتعليم عمومًا ولا للتعليم الأكاديمي خصوصًا، وإنَّ ما صلح في بقية التخصصات لا يستلزم نجاحه في تخصصات أخرى، فقد تكون هناك خصوصية لعلوم الشريعة الإسلامية، وذلك من حيث إنه لا يتم تأهيل الطلاب التأهيل الكافي قبل التحاقهم بالكليات والاكتفاء في مرحلة الثانوية بالتخصّص العلمي والأدبي، ومن جهة أخرى أن علوم الشريعة الإسلامية مترابطة ومتداخلة فلا يمكن فهم أحد فروعها إلا بفهم بقية علوم الشريعة الإسلامية والعربية، وهذا مدعاة للوقوف الجاد أمام هذا التحدي وإيجاد الحلول الناجعة لتجاوزه، وأما الاستمرار على الحال الواقع اليوم من عدم التنسيق بين الأساتذة وانفراد كل واحد منهم في وضع مفردات المقرر يزيد من الفجوة بين هذه العلوم التي تُدرّس في كليات الإلهيات، كما يقول الدكتور ذياب آل حمدان الغامدي: «التخصّص العلمي الحادث بقسميه -الغائي والآلي-، كما هو جارٍ في خطة تعليم بلاد المسلمين الآن، قد أخذ منحىً خطيرًا في تقطيع أواصر الترابط بين علوم الشريعة، وتقسيمها إلى أجزاء علمية ومتفرقات متناثرة هنا وهناك، لا يجمعها جامع يتّمة؛ فعندها كان الأثر السيئ على الحياة العلمية والأحكام الشرعية لدى طلاب العلم هذه الأيام»<sup>23</sup>.

والتدريس وفق خطة متكاملة متدرّجة هو منهج العلماء المتقدّمين، وإلى وقتنا الحاضر، لا يزال التدريس في الحلقات العلمية المسجدية محتفظًا بهذا التّهج القويم الذي يعمل على تأسيس الطالب وإعداده للانطلاق والتبحر والتوسع في العلوم، وقد كتب الله لي حوض هذه التجربة، فوجدت أنها تعطي تأسيسًا قويًا لمن ثابر وجدَّ واجتهد، فهي مناهج متدرّجة متسلسلة تبني المعلومات وترصّها رصًا، فكلُّ كتاب يضيف لك علمًا جديدًا ويوسّع مداركك في المسألة الواحدة، فإنك تنتقل من المتن المختصر إلى الشرح ومن الأقل مسائل إلى الأكثر، ومن بيان صورة المسألة إلى علم الخلاف، ومن أقوال العلماء إلى الارتباط بالدليل، ومن إدراك الحكم إلى التعليل، ومن الاعتماد على أقوال العلماء إلى النظر والاستنباط من الدليل مباشرة، وأنا هنا أتحدّث عن فكرة الخطة المتكاملة بغض النظر على المحتوى وما يمكن أن يشوبه من نقص أو قصور. فالمنهج الذي يدرسه الطالب في هذه الحلقات ذو تكامل معرفيٍّ متّزنٍ الخاطئ، يقول أ. د. مسعود صبري: «الخلل الحاصل اليوم في مخرجات التّعليم المبنية على التّقسيم الموضوعي للتّخصصات لم يكن معلومًا لدى السّلف والخلف؛ بل اعتمدوا أهمّ استراتيجيات التّعليم وهي: (تكامل المعرفة والعلوم)»<sup>24</sup>. وهو ما أدّى إلى نبوغ العالم في عدة فنون من علوم الشريعة، وكأته ابن بجة العلم الذي يتناوله<sup>25</sup>. فالطالب يدرس ما يتعلّق بالقرآن وعلومه من التّجويد والتّفسير وقواعده وعلوم القرآن، ويدرس علوم اللغة العربيّة: النحو والصرف والبلاغة والأدب، وأمّا الفقه فهو يتمرّس عليه في إطار مذهب معينٍ يستطيع معه فهم المسائل والقدرة على تصوّرها وحيثها ومبطلها ويتعرّف على دليلها وعللها ثم ينتقل إلى فقه الخلاف، وهو بهذا يغوص في بحر العلم راسخ القدم لا يُخشى على فهمه من الزلل، وفي الوقت نفسه فهو يتدرّج في فهم أصول الفقه، ويجمع في دراسة الحديث بين علمي الدراية والرواية، بالإضافة إلى مروره على علمي العقائد والمنطق، ويدرس في الفنّ الواحد عدة كتب، فمثلاً يبدأ في علم أصول الفقه بالنسبة للمذهب الشافعي يمتن الورقات للإمام الجويني، ثم شرحه لجلال الدين المحلي، ثم نظم ذريعة الأصول مع أحد شروحه، ثم لب الأصول لتركيب الأنصاري، ثم جمع الجوامع للسبكي، وشرحه لجلال الدين المحلي. وفي النحو يبدأ في بعض الأماكن بمتن الأجرومية، ثم شرحها لزيني دحلان ثم الإعراب عن فن الإعراب ثم متممة الأجرومية ثم قطر الندى ثم شذور الذهب ثم شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ثم مغني اللبيب لابن هشام<sup>26</sup>. وهو مع هذا كله لا يجمع في دراسته أكثر من علمين أو ثلاثة في وقت واحد.

23 ذياب بن سعد آل حمدان الغامدي، المنهج العلمي لطلاب العلم الشرعي وبعض الفوائد والنكات العلمية (د. ن.، 2008م)، 118.

24 islamonline.net، 'نظرية التكامل في مناهج العلوم الإسلامية'، (الوصول 2023-2-6).

25 مبارك بن دراجي - عبد القادر كرومي، 'أثر مناهج العلوم الإسلامية في تكوين الكفاءات - مقارنة بين التراثية والحديثة'، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية - جامعة الجزائر 3/13 (2021)، 281-282.

26 عبد العزيز بن إبراهيم بن قاسم، الدليل إلى المتون العلمية (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2000م)، 307-331، 487-494.

والسَّير على منهج دراسي محدّد الموضوعات والمفردات والكتاب هو ما تتبَّعه اليوم بعض الجامعات المعاصرة ، وقد أفضى إلى نتائج جيدة ، مما جعل هذه الجامعات متميزة في مخرجاتها ، وإليك بعض النماذج للخطة المتكاملة في التعلّم الأكاديمي المعاصر .

### ٢ . ١ . ١ . خطة كلية الشريعة «قسم الفقه» بجامعة الإيمان/اليمن :

عدد أسابيع الامتحانات في الفصل	عدد الساعات في اليوم	عدد الأيام في الأسبوع	عدد الساعات في الأسبوع	عدد الأسابيع الدراسية في الفصل	عدد الفصول الدراسية في السنة	عدد السنوات في مرحلة البكالوريوس وتمهيدي الماجستير
٢	٦	٦	٣٦	١٤	٢	٧
يدرس الطالب خلال السبع السنوات ما يأتي :						
عدد المجلدات			عدد الكتب		عدد المقررات	
٨٦			٦٣		١٣٨	

فالطالب خلال هذه السنوات يدرس دراسة متكاملة لأغلب فروع الشريعة الإسلامية ، وأبرز ما يتم إنجازه خلال هذه الفترة هو إتمام حفظ القرآن الكريم كاملاً ، ودراسة تفسيره كاملاً من كتابي تفسير ابن كثير وتفسير فتح القدير للشوكاني ، بالإضافة إلى الإحاطة بعلومه ، ودراسة شرح صحيح مسلم للنووي كاملاً ، وفي الفقه الدراري المضيئة للشوكاني وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد من أولهما إلى منتهاهما ، بالإضافة إلى آيات وأحاديث الأحكام ، مع الوقوف على علم الموارث من خلال كتاب شرح الرحبية لسبط المارديني وغيره ، أما المصطلح والقواعد الأصولية والفقهية واللغة العربية فالطالب يتدرج في دراستها من خلال عدة كتب في الفن الواحد ، وفي نفس الوقت فإنه يتم تعميق الإيمان واليقين من خلال سلسلة كتب الإيمان والإعجاز العلمي للشيخ عبد المجيد الزنداني ، كما يتم التركيز على تزكية النفس وإيجاد منهج خاص لها معرفي وتطبيقي ، وهو مع هذا يتعرف على سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- وملامح من التاريخ الإسلامي ، وحاضر العالم الإسلامي اليوم ، وطرائق الدعوة والتربية ، وأخذ فكرة عامة حول مفهوم علم الاقتصاد والسياسية والإدارة والإعلام ، بالإضافة إلى مناهج التدريس والبحث العلمي ، كل ذلك في إطار خطة عامة مرسومة محددة المعالم <sup>٢٧</sup>.

### ٢ . ١ . ٢ . خطة الكلية العليا للقرآن الكريم «القسم العام» بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية/اليمن :

عدد أسابيع الامتحانات في الفصل	عدد الساعات في الأسبوع	عدد الأسابيع الدراسية في الفصل	عدد الفصول الدراسية في السنة	عدد السنوات في مرحلة البكالوريوس
٣	٢٤	١٦	٢	٤
يدرس الطالب خلال السنوات الأربع ما يأتي :				
إجمالي عدد الساعات		عدد المواد أو الكتب		عدد المقررات
٢٤٦٤		٣٣		٦٣

وبفضل وضع هذا المنهج فإن الطالب يتمكن من حفظ القرآن الكريم كاملاً بالإضافة إلى ذلك فإنه يكتسب كماً هائلاً من المعلومات في كل فنٍّ مع التّركيز على العلوم الدّقيقة المتعلّقة بالقرآن الكريم ، ومنها رسم المصحف وضبطه ، والمدخل إلى علم القراءات ، وعلم التّجويد ، وتفسير ما يقرب من ثمانية أجزاء من القرآن الكريم ، وذلك من كتاب فتح القدير للشوكاني ، وآيات الأحكام من كتاب الصابوني ، والقراءات وأثرها في النحو العربي ، وأصول التفسير ، ومباحث في علوم

القرآن، والإعجاز القرآني، والتفسير الموضوعي، ومناهج المفسرين، والدلالات القرآنية، ودفع المطاعن عن القرآن الكريم، وطرق تدريس القرآن الكريم، بالإضافة إلى علوم اللغة العربية، والفقه، وأصوله، والحديث، ومصطلحه، والسيرة النبوية، والمناهج التربوية، ومناهج البحث العلمي، وعلم النفس والحاسوب وغيرها من العلوم، ولكل فن كتاب محدد يلتزم بتنفيذ مفرداته أستاذ المادة. وفي آخر فصل دراسي يُقرَّر على الطلاب النزول إلى المدارس من أجل التطبيق العملي فيها.<sup>28</sup>

## ٢. ٢. الاستفادة من السنة التحضيرية والساعات المقررة للغة العربية :

والمقصود هو استغلال هذه السنة بما يحقق أهداف كليات الإلهيات ويرفع من المستوى العلمي للخريجين، وذلك بأن تُعلَّم اللغة العربية باعتبارها علم آلة وأداة لفهم الكتاب والسنة واستخراج ما فيها من معانٍ وأحكام،<sup>29</sup> بحيث تُقلَّل ساعات المحادثة والاستماع،<sup>30</sup> وما هو متعلق باللغة التواصلية التي يحتاج إليها غير الناطقين باللغة العربية، وتُضاف موضوعات تخصصية تتعلق بالعلوم الشرعية «اللغة التخصصية»، ويُعمَّقُ تدريس النحو والصرف وعلم المعاني وعلم البيان، والتعريف بالمباحث اللغوية في علم أصول الفقه. فإن هذا من شأنه أن يُعين الطلاب على الترتيبي في مراتب العلم، ويسهل عليهم تناوله واستيعابه والإحاطة بجوانبه، ولا بُدَّ أن يكون هذا المقصد من تدريس اللغة العربية في كليات الإلهيات، فقد قال الإمام فخر الدين الرازي: «لما كان المرجح في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور؛ وما لا يتِمُّ الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب».<sup>31</sup> أمَّا التوسع في اللغة التواصلية فمحلُّه معاهد اللغات وكليات الآداب. فبالإضافة إلى تعلم مهارة القراءة والكتابة واكتساب كمٍّ هائل من المفردات وفهم معانيها المعجمية، ينبغي إكساب الطالب القدرة على إدراك التركيب اللغوي الذي يتطلب فهم دلالة الألفاظ والمعنى المرتبط بموقعها الإعرابي والدلالة الكلية للتركيب، وهذا يعني أنه ينبغي أن تتجاوز معرفة الطالب الإعراب إلى إدراك معنى الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، ومعنى القصر والوصل، وكذا الحقيقة والمجاز، وتطبيق ذلك من خلال استعمال هذه الأدوات في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية، فيعرف معنى العام والخاص والمشترك، والأمر والنهي والمطلق والمقيد، والظاهر والنص والمجمل، والمنطوق والمفهوم، والحقيقة والمجاز، بالإضافة إلى الاطلاع على معاني الحروف، وذلك من خلال علم أصول الفقه، وكذا معرفة الأثر العملي لدراسة علم الصرف كأثر اختلاف الميزان الصرفي للكلمة الواحدة في المعنى، وكيف أن الاختلاف في المبنى يؤثر في المعنى، كالفارق بين «حَرَجَ» و«أَخْرَجَ»، وهذا كله يتطلب دراسة النحو والصرف وعلم المعاني وعلم البيان،<sup>32</sup> والقواعد الأصولية اللغوية دراسةً أوسع، ومع هذا كله ينبغي السعي لتثبيت هذه العلوم في أذهان الطلاب واكتسابهم مهارة ممارستها، ولن يكون هذا إلا بالتكرار والإكثار من التمارين والتدريبات، يقول أ. د. محمد عثمان شبير: «... فينبغي للجامعات التي تُدرِّس الشريعة الإسلامية، والتي تُخرِّج الفقهاء والمفتين والقضاة والمدربين، أن لا تستهين بعلوم اللغة العربية، ولا يجوز الاقتصار فيها على مستوى ضعيف أو مجرد مشاركة أو إلمام».<sup>33</sup> وعليه فإنه يمكن أن يكتفى

28 عبد الله عثمان المنصورى - عبد الوهاب زيد المصباحي، دليل مناهج الكلية العليا للقرآن الكريم (البيروت: جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2012م)، 1/20-21، 2/160-68.

29 إبراهيم بن موسى اللحيمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1997م)، 4/198.

30 انظر نسبة تفاعل الطلاب مع اللغة العربية فيما يتعلق بالمحادثة والاستماع: Ahmed Hassan Mohamed Aly، 'تعليم اللغة العربية في تركيا - تحدياته وأفاقه'، Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/1 (2017)، 96.

31 فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصل، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، 203/1.

32 Kerim Faruk، 'أثر علوم البلاغة في العلوم الشرعية وتوجيه نصوصها'، Sosyal Bilimler Dergisi - Kırkkale Üniv. Türkiye (KÜSBD) 11/1 (2021)، 327-328.

33 محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية - سلسلة كتاب الأمة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999م)، 72/115.

بتدريس اللغة التواصلية في الفصل الأول من السنة التحضيرية، والاستفادة من الفصل الثاني في تدريس اللغة التخصصية والوظيفة الدلالية للغة، فإذا كان عدد الساعات مثلاً سِتّاً وعشرين ساعةً في الأسبوع فيمكن تقسيمها على النحو الآتي:

الفصل الأول:								
القراءة "اللغة التواصلية"		الكتابة	النحو	الصرف	المحادثة والاستماع "اللغة التواصلية"			
٨		٢	٦	٦	٤			
الفصل الثاني:								
القراءة		الكتابة	النحو	الصرف	علم المعاني	علم البيان	المحادثة والاستماع	دلالة الألفاظ عند الأصوليين
اللغة التواصلية	اللغة التخصصية							
٢	٤	٢	٦	٤	٢	٢	٢	٢

على أن يتم مواصلة البناء في علوم اللغة العربية بعد السنة التحضيرية في الساعات المقررة أثناء دراسة مرحلة الليسانس «البكالوريوس»، وعليه فإنه يجب وضع مناهج ومقررات دراسة اللغة العربية للسنوات الخمس، بحيث يكون هناك تدرج وتكامل بين كل المراحل الدراسية.

### ٢. ٣. إعداد منهج دراسي تربوي متعلق بالسلوك وتزكية النفس.<sup>٤</sup>

الأستاذ هو الركيزة الأساسية في تقويم سلوك طلابه، من خلال تأثرهم بأقواله وأفعاله وبما يوجد به عليهم من نصائح وتوجيهات وترغيب في طلب العلم وإيجاد الدافعية لديهم والتذكير الدائم لهم بفضل وأهمية تحصيل ذات العلوم الشرعية لا الدرجات فقط. وكذا بذله فضل ما عنده من وقت في الجلوس معهم ومخالطته لهم في دروس التقوية الإضافية المصاحبة للدروس الأصلية والمعروفة باسم (حلقة المدارس)، وهو بهذا حريص على تكوينهم التكويني الصحيح، فلا يبخل عليهم بأي فائدة سواء أثناء الدرس أو خارجه، فهو يحفهم برعايته، لكن مع هذا كله فإن وجود مناهج تُعين المعلم على أداء رسالته التربوية ذو أهمية فائقة، وكما سبق تأكيد أن وجود مثل هذه المناهج يسهم في التكوين الصحيح المتكامل للطلاب، وهذه بعض الأفكار التي يمكن تطبيق إحداها في كليات الإلهيات:

1- تخصيص ساعتين في الأسبوع يُوزَّعُ الطلاب فيها في مجموعات على الأساتذة. وفي هاتين الساعتين يُؤخذ قسط من المنهج العلمي في كيفية تزكية النفس وتهذيب سلوكها، ومدارسة بعض آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم- المتعلقة بذلك، والوقوف عند سير الصالحين، بالإضافة إلى المنهج العملي المصاحب الذي يتم معه تدريب النفس على الترقى في مدارج السالكين إلى الله، والذي يحتاج إلى تعميق الإيمان من خلال التفكير في مخلوقات الله والنظر في معجزات النبي -صلى الله عليه وسلم- المعاصرة والتي أذهلت علماء العلم التجريبي الحديث، وكتب الإيمان والإعجاز العلمي للشيخ عبد المجيد الزنداني من أفضل ما يمكن الاستعانة به في هذا الباب، وهذا الفكرة قد طُبِّقت في بعض كليات العلوم الإسلامية.

2- إعطاء درس تربوي مدته عشر دقائق فقط في نهاية كل محاضرة في مختلف التخصصات، على أن يتفق جميع الأساتذة كل أسبوع على موضوع واحد أو أكثر، فيتناولوه كل واحد منهم من جهة تخصصه، فأستاذ التفسير يشرح الآيات

34 محمود خليل صالح أبو دف، «ممارسات طلبة الجامعة الإسلامية التربوية لتزكية النفس وعلاقتها ببعض المتغيرات»، مجلة التربية - جامعة الأزهر 119 (2003م) 150-180.

وأستاذ الحديث يبين الآثار، وأستاذ التاريخ والسير يذكر المواقف المؤثرة، وأستاذ التصوف يُوضِّح الجوانب العملية التطبيقية السلوكية مثلاً وهكذا، وهذا يتطلب إعداد خطة مسبقة تُحدِّد فيها الموضوعات المقررة وتُفرِّز عناصر الموضوع ومفرداته كالأيات، والأحاديث، والقصاص، والوسائل الموصلة إلى المطلوب والثمرة وغيرها من النقاط الموجودة في الموضوع الواحد، حتى يتمكن كل أستاذ من معرفة ما يجب عليه تناوله. بالإضافة إلى هذا يُنظَّم نشاط شهري لكل مستوى دراسي، بحيث لا تَقَل عن ثلاثة أنشطة في الفصل الدراسي الواحد.

وقد أخذت بعض الجامعات اليوم تهتم بجانب السلوك وتزكية النفس كجامعة الإيمان في اليمن، وكذا مركز تكوين العلماء في موريتانيا، فكل منهما يهدف إلى تخريج العلماء الربانيين المخلصين، وسوف أحاول هنا أن أستعرض تجربتهما في إعداد المناهج في هذا الجانب، وذلك على النحو الآتي:

### ٢. ٣. ١. مناهج التزكية في جامعة الإيمان/اليمن:

أدخلت الجامعة مقررات علم التزكية في المناهج الدراسية؛ بل جعلته قسماً مستقلاً ضمن كلية الإيمان<sup>٣٥</sup>، كما أقامت العديد من البرامج التي تسهم في تربية الطلاب والمنتسبين إلى الجامعة من خلال تشكيل هيئة خاصة للتزكية<sup>٣٦</sup>. والمناهج المقررة هي على النحو الآتي:

مقررات التزكية كمتطلب للجامعة:

م	الكتاب	عدد المقررات	عدد الساعات أسبوعياً
١	المستخلص في تزكية الأنفس لسعيد حوى	٨	٦ فصول = ٢ / فصلان = ١
٢	حلية طالب العلم لبيكر أبو زيد	٢	١
٣	مختصر كتاب التذكرة	٢	١
٤	تهذيب مدارج السالكين	٦	٥ فصول = ١ / فصلان = ٦

المقررات التخصصية لقسم التزكية والتربية:

وهذه المناهج تدرس في ثلاث سنوات ضمن المنهج العام للجامعة، وهي على النحو الآتي:

م	اسم المادة	عدد المقررات	عدد الساعات أسبوعياً
١	أصول التربية	٢	٢
٢	التزكية الأولية	٤	٢
٣	علم النفس التربوي	٤	٢
٤	أساليب التربية الإسلامية (نماذج معاصرة)	٢	٢
٥	الأخلاق الإسلامية	٢	٣
٦	السلوك	٦	٤ فصول = ٢ / فصلان = ٣
٧	التربية الوقائية	٢	٣
٨	الإدارة والإشراف التربوي	١	٢
٩	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	١	٢

35 (jameataleman)، "المناهج الدراسية".

36 جامعة الإيمان (jameataleman)، "هيئة الإرشاد والتزكية والحسبة" (الوصول -2يناير- 2023م).

٢ . ٣ . ٢ . مناهج التزكية في مركز تكوين العلماء/موريتانيا<sup>٣٧</sup>

يُعدّ مركز تكوين العلماء بتدريس العلوم الشرعية من مرحلة الإعدادية حتى المرحلة الجامعية وما بعدها ، وقد كان لمقررات التزكية نصيبٌ من المناهج تحت اسم «التربية السلوكية»<sup>٣٨</sup> وذلك على النحو الآتي :

المرحلة	السنة	المقرر الأساسي (حفظاً ودراسة)	المنهج التكميلي (دراسة وبحثاً)	عدد الساعات
الإعدادية «سنتان»	١	١- إشراف القرآري ٢- نظم البرور محمد مولود بن أحمد فال (أد)		٢٨
	٢	محارم اللسان/محمد مولود		٢٨
الثانوية ٤ سنوات	٣	مطهرة القلوب / محمد مولود	أيها الولد المحب/ أبو حامد الغزالي	٢٨
	٤	مطهرة القلوب/محمد مولود	أيها الولد المحب/ أبو حامد الغزالي	٢٨
الجامعية ٤ سنوات	١		المستخلص/سعيد حوى	٢٨
	٢		المستخلص/ سعيد حوى	٢٨
	٣		المستخلص/ سعيد حوى	٢٨
المرحلة العليا ٧ سنوات		إحياء علوم الدين/ أبو حامد الغزالي		
		رسالة القشيري/ عبد الكريم القشيري		
		مدارج السالكين/ ابن قيم الجوزية		
		الاستقامة/ ابن تيمية الحراني		

فهذه بعض الحلول لتجاوز تحديات تحمسين جودة المخرجات في كليات الإلهيات ، المتمثلة في رفع المستوى العلمي ، وتحول هذا العلم إلى سلوك ينسجم مع روح العلم الشرعي الذي يدعو إلى العمل بالعلم ، وكما قال سفيان الثوري : «العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاً ارتحل»<sup>٣٩</sup> .

## الخاتمة :

وفي ختام هذا البحث نود إجمال أهم النتائج ، وهي على النحو الآتي :

1- إن من صروح العلم في هذا العصر كليات الإلهيات ، وإنّ ما تهدف إليه هذه الكليات تخريج دفعات على مستوى عالٍ من العلم الشرعي ، مدركة للغاية التي من أجلها يُطلب هذا العلم وهو العمل به وتطبيقه ، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع ، وتكون بهذا قادرة على تعليم وتربية الأجيال وتحقيق الأهداف العلمية والتربوية للعلوم الشرعية ؛ إلا أنّ هذا الأمر قد تعوق تنفيذه على الوجه المطلوب بعض التحديات .

2- إنّ من التحديات التي تحول دون تنفيذ الأهداف المذكورة ما يتعلق بالمناهج والمقررات الدراسية ؛ حيث إنه من المعلوم أنّ العرف السائد في الجامعات هو تحديد عناوين المقررات ووضع التوصيف لها ، وفي الوقت نفسه فإنّ المحتوى المعطى أثناء الدرس يُوكل إلى تقدير الأستاذ الجامعي كما وكيفا ، وهذا قد يؤدي إلى عدم الالتزام بمنهج ومقررات محددة ، وهو ما قد يخل بالتكامل المطلوب في دراسة العلوم الشرعية والعربية ، فإنّه من المعلوم أنّ بعضها يخدم بعضاً ، فلا يمكن الاستغناء بفرع منها دون فهم بقية الفروع ، أو الاقتصار على بعض المسائل في الفرع الواحد دون غيرها .

37 مركز تكوين العلماء (cforum) ، الرئيسية (الوصول -10 فبراير 2023-م) .

38 مركز تكوين العلماء (cforum) ، البرنامج العلمي للمركز (الوصول -11 فبراير 2023-م) .

39 ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، 1/707 .

3- أنه لا بُدَّ من تغيير أسلوب إعداد المناهج في كليات الإلهيات وكيفية تطبيقها ، لا سيَّما أن المتقدمين للدراسة فيها لم يتم تأهيلهم التأهيل الجيد في العلوم الشرعيَّة أثناء الدراسة في مرحلة الثانوية أسوة ببقية التخصصات «العلمي والأدبي» .

4- ضرورة التنسيق بين الأساتذة في جميع الأقسام لإعداد مناهج ومقررات محددة والالتزام بها ، بحيث تكون هذه المناهج متدرجة ومتكاملة ، تجبر النقص الحادث عند الطلاب المتقدمين وتراعي الفروق الفردية بينهم ، وتشمل العلوم الغائيَّة المتعلقة بالنص وعلوم الآلة المعينة على فهمه ، وتجمع بين التأسيس والتوسع والتعمق ، وذلك بأن تكون شاملةً لأغلب المسائل الأساسية -على الأقل- في كل فن ، وكذا المسائل الحادثة ، بحيث يتَمَكَّن الطالب من مواصلة الترقى في العلوم الشرعية ، مع التعرف على أسلوب المتقدمين في الصياغة والتأليف ، بحيث يُستطاع معه فَهْم كتب المتقدمين ، التي لا يمكن لطلاب العلم الشرعي الاستغناء عنها ، ومع هذا كله فإنه لا بد كذلك من إعداد مناهج ومقررات دراسية تسهم كذلك في توعية الدَّارس بأهمية العمل بالعلم وتعيينه على التحلي به ، فإن ذلك سمة العلم الشرعي المغاير لبقية العلوم ، فهو حُجة على صاحبه في الدنيا وفي الآخرة .

5- إنَّ الالتزام بالمناهج يكون بأحد أمرين : إما بأداء جميع المفردات المقررة دون تعيين كتاب ، أو بتحديد كتاب معين يشمل كل المفردات المطلوبة ، والالتزام الأستاذ الجامعي بالطريقة الثانية قد ثبت نجوعه ونجاحه من خلال ما عُرِضَ من نماذج من الجامعات المعاصرة كجامعة الإيمان-اليمن ، وجامعة القرآن-اليمن ، ومركز تكوين العلماء-موريتانيا ، وهو ما يعطي بارقة أمل في إمكانية تذليل الصعوبات والتحديات التي تواجه كليات الإلهيات من هذا الوجه .

وبناء على ما سبق ، فإننا نوصي بالآتي :

1- الاستفادة من تجارب الجامعات السَّابِقة في موضوع الالتزام بكتب دراسية معينة بما يتناسب مع أهداف كل كلية ، ويتم تقييم كل التجارب والعمل على تطويرها ، كأن يُجمَع بين الالتزام بكتاب معين والبحث العلمي لبعض المسائل ؛ فإن هذا سيكون أكثر فائدة ، حيث سيسهم في تعريف الطالب بأكثر قدر من المصادر والمراجع وكثير من الأساليب .

2- التقييم المستمر للمخرجات ، بحيث يمكن معه معرفة أثر هذه المناهج ، ومحاولة إيجاد آلية جديدة -بجانب التقييم من خلال الامتحانات الدورية- يقاس بها المستوى المعرفي والجانب السلوكي ، فكيفما تكون مدخلات التعليم تكون المخرجات .

3- إضافة قسم للعلوم الشرعية إلى جانب القسمين العلمي والأدبي في مرحلة الثانوية أو إنشاء ثانويات معتمدة متخصصة في العلوم الشرعية ، تكون رافداً لكليات الإلهيات .

4- ألاَّ يُقَلَّ عدد الساعات الدراسية الأسبوعية الفعلية في السنة التحضيرية بكليات الإلهيات عن ثلاثين ساعة ، يركِّز فيها على اللغة التخصصية المتعلقة بالعلوم الإسلامية ، وكذا الوظيفة الدلالية للغة ، من خلال دراسة المباحث اللغوية في علم أصول الفقه .

## المصادر والمراجع :

- ابن دراجي، مبارك- كرومي، عبد القادر . «أثر مناهج العلوم الإسلامية في تكوين الكفاءات- مقارنة بين التراثية والحديثة» . مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية-جامعة الجزائر 3/13 (2021) ، 271-296 .
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي . جامع بيان العلم وفضله . تحقيق: أبي الأشبال الزهيري . المجلد 2 . المملكة العربية السعودية : دار ابن الجوزي ، الطبعة 1 ، 1994م .
- ابن فارس ، أحمد . معجم مقاييس اللغة . تحقيق: عبد السلام محمد هارون . المجلد 6 . دار الفكر ، 1979م .
- ابن قاسم ، عبد العزيز بن إبراهيم . الدليل إلى المتون العلمية . المجلد 1 . الرياض : دار الصميعي للنشر والتوزيع ، الطبعة 1 ، 2000م .
- ابن ماجة ، محمد القزويني . سنن ابن ماجه . تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي . المجلد 2 . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، د . ت .
- أبو دف ، محمود خليل صالح . «ممارسات طلبة الجامعة الإسلامية التربوية لتزكية النفس وعلاقتها ببعض المتغيرات» . مجلة التربية-جامعة الأزهر 119 (2003م) ، 149-188 .
- أبو زيد ، بكر بن عبد الله . حلية طالب العلم . المجلد 1 . الرياض : دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الطبعة 1 ، 1416هـ .
- البيهقي ، أحمد بن الحسين . المدخل إلى السنن الكبرى . تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي . المجلد 1 . الكويت : دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، د . ت .
- حسنه ، عمر عبید . «تقديم» . تكوين الملكة الفقهية - سلسلة كتاب الأمة . 44-11/72 . قطر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 1999م .
- حسين ، محمد مقبول . «مدى فعالية برنامج العلوم الإسلامية في تكوين الفقهاء» . مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية- جامعة الجزائر 1/1 (2004م) ، 285-295 .
- حمادو ، نذير . «مناهج التكوين في العلوم الإسلامية : نظرة تحليلية نقدية» . مجلة المعيار-جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في قسنطينة 15 (2008م) ، 349-354 .
- الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن . السنن . تحقيق: حسين سليم أسد الداراني . المجلد 4 . المملكة العربية السعودية : دار المغني للنشر والتوزيع ، الطبعة 1 ، 2000م .
- الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين . المحصول . دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني . المجلد 6 . بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة 3 ، 1997م .
- الرُّبَيْدِي ، مُحَمَّد مرتضى الحسيني . تاج العروس من جواهر القاموس . تحقيق: مصطفى حجازي وآخرون . المجلد 40 . الكويت : دار الهداية ، د . ت .
- الشاطبي ، إبراهيم بن موسى اللخمي . الموافقات . تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان . المجلد 7 . المملكة العربية السعودية : دار ابن عفا ، الطبعة 1 ، 1997م .
- شبير ، محمد عثمان . تكوين الملكة الفقهية - سلسلة كتاب الأمة . المجلد 1 . قطر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 1999م .
- شوق ، محمود أحمد . الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجهات الإسلامية . المجلد 1 . القاهرة : دار الفكر العربي ، 2001م .



<https://islamonline.net>. «نظرية التكامل في مناهج العلوم الإسلامية». الوصول 2023-2-6. <https://islamonline.net/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>

- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. المجلد 4. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة 1، 2008م.
- الغامدي، ذياب بن سعد آل حمدان. المنهج العلمي لطلاب العلم الشرعي وبعض الفوائد والنكات العلمية. المجلد 1. د. ن.، الطبعة 4، 2008م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. المجلد 1. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1993م.
- فاروق، كريم. «أثر علوم البلاغة في العلوم الشرعية وتوجيه نصوصها». مجلة العلوم الاجتماعية- جامعة كيريكالي- تركيا 1/11 (2021م)، 313-331.
- محمد علي، أحمد حسن. «تعليم اللغة العربية في تركيا - تحدياته وآفاته». مجلة كلية الإلهيات- جامعة أولوداغ- تركيا 1/26 (2017م)، 81-116.
- مصطفى، صلاح عبد الحميد. المناهج الدراسية عناصرها وأسسها وتطبيقاتها. المجلد 1. الرياض: دار المريخ، 2000م.
- المنأوي، محمد عبد الرؤوف. التيسير بشرح الجامع الصغير. المجلد 2. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة 3، 1988م.
- المنصوري، عبد الله عثمان - المصباحي، عبد الوهاب زيد. دليل مناهج الكلية العليا للقرآن الكريم. المجلد 3. اليمن: جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2012م.
- النجار، زغلول راغب. أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية. المجلد 1. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة 1، 1995م.
- [https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=82](https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected_article_no=82)، (jameataleman)، جامعة الإيمان. «المناهج الدراسية». الوصول 1-يناير-2023م.
- [https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=78](https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected_article_no=78)، (jameataleman)، جامعة الإيمان. «هيئة الإرشاد والتزكية والحسبة». الوصول 2-يناير-2023م.
- <https://cforim.org>، مركز تكوين العلماء. «الرئيسية». الوصول 10-فبراير-2023م.
- <https://cforim.org/images/bf.pdf>، مركز تكوين العلماء. «البرنامج العلمي للمركز». الوصول 11-فبراير-2023م.

## Kaynakça

- (Cforim), Merkez Tekvînü'l-Ulemâ. "Ana Sayfa." (Erişim tarihi: 10.2.2023). <https://cforim.org/>.
- (Cforim), Merkez Tekvînü'l-Ulemâ. "el-Bernamecü'l-İlmî li'l-Merkez" (Erişim tarihi: 11.2.2023). <https://cforim.org/images/bf.pdf>
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Mugnî li'n-neşr ve't-tevzî', 1. Baskı, 2000.
- Ebû Daff, Mahmûd Halîl Sâlih. "Mümâresâtü talebeti'l-câmi'a el-İslâmiyye et-terbeviyye li tezkıyeti'n-nefs ve 'alâkatihâ bi ba'di'l-mutagayyirât". *Mecelletü't-terbiyye - el-Ezher Üniv.* 119 (2003), 149-188.
- Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah. *Hıyretü tâlibi'l-ilm*. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-'âsime li'n-neşr ve't-tavzî', 1. Baskı, 1416 h.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Medhal ilâ es-Sünneni'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâür-rahmân el-A'zamî. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hulafâ li'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- el-Gâmıdî, Ziyab b. Sa'd Âl-i Hamdan. *el-Menhacu'l-ilm li't-tullâbi'l-ilm eş-şer'i ve ba'du'l-fevaidi ve'n-nükâti'l-ilmıyye*. 1 Cilt. y.y., 4. Baskı, 2008.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1. Baskı, 1993.
- el-Mensuri, Abdullah Osman- el-Misbahi, Abdulvehhâp Zeyd. *Delîlü menâhicü'l-küllıyyeti'l-ul-yâ li'l-Kur'ân el-Kerîm*. 3 Cilt. Yemen: Câmıatu'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.
- Faruk, Kerim. "Eseru ulûmi'l-belâğa fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye ve't-tevcihü nusûsühâ". *Sosyal Bilimler Dergisi - Kırıkkale Üniv.Türkiye (KÜSBD)* 11/1 (2021), 313-331.
- Hamâdü, Nedîr. "Menâhicü't-tekvîn fi'l-ulûmi'l-İslâmiyye - Nazratun Tahliliyyetun Nakdiyye." *Mecelletü'l-Mi'yâr - Câmıatu'l-Emîr Abdulkâdir li'l-ulûmi'l-İslâmiyye fî Kasantîne* 15 (2008), 349-354.
- Hasene, Ömer Ubeyd. "Takdim". *Tekvînu'l-meleketi'l-fikhiyye - Silsiletü kitâbi'l-ümme*. 72/11-44. Katar: Vizâratü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1999.
- Huseyn, Muhammed Makbûl. "Medâ Faa'liyet bernâmeçi'l-ulûmi'l-İslâmiyye fî tekvîni'l-fukahâ'." *Mecelletü'l-buhûsi'l-ilmıyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye - Cezayir Üniv.* 1/1 (2004), 285-295.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *Câmi'ü beyâni'l-ilmî ve fadhîhi*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Baskı, 1994.
- İbn Darrâci, Mübarek ve Kurûmî, Abdülkadir. "Eser menâhicü'l-ulûmi'l-İslâmiyye fî tekvîni'l-kefâât - Mukârene beyne't-türâsiyye ve'l-hadîse". *Mecelletü'l-buhûsu'l-ilmıyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye - Cezayir Üniv.* 13/3 (2021), 271-296.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-fıkr, 1979.
- İbn Kasım, Abdülaziz b. İbrahim. *Ed-Delîl ilâ'l-Metûn el-İlmıyye*. 1 Cilt. Riyad: Dârü's-Su-meyî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1. Baskı, 2000.

- İbn-i Mace, Muhammed el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mace*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, t.y.
- (jameataleman), Câmîatu'l-İmân. “el-Menâhîcu'd-Dirâsiyye”. (Erişim: 1.1.2023). [https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=82](https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected_article_no=82).
- (jameataleman), Câmîatu'l-İmân. “Heyetü'l-İrşâd ve't-Tezkiyye ve'l-Hisbe.” (Erişim: 2.1.2023). [https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=78](https://jameataleman.com/main/articles.aspx?selected_article_no=78)
- Mohamed Aly, Ahmed Hassan. “Tâlîmu'l-Lugâti El-Arabîyya Fî Türkiye - Tehaddîyâtuhû ve Âfâkuhû”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 81-116.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Teyssîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-şagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfî, 3. Baskı, 1988.
- Mustafâ, Salah Abdülhamîd. *el-Menâhîcu'd-dirâsiyye 'anâsîrühâ ve ususuhâ ve tatbîkâtuhâ*. 1 Cilt. Riyad: Dârü'l-Merrîh, 2000.
- Neccâr, Zaghlûl Râgîb. *Ezm'etü't-ta'îmi'l-mu'âsır ve hulûlühâ el-İslâmiyye*. 1 Cilt. Riyad: ed-Dârü'l-âlemiyye li'l-kitâbî'l-İslâmî, 1. Baskı, 1995.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamîd. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabîyye el-mu'asira*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1. Baskı, 2008.
- Râzî, Fahrreddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Dr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Baskı, 1997.
- islamonline.net. “Nazariyetü't-tekâmül fî menâhîci'l-ulumi'l-İslâmiyye”. (Erişim tarihi: 6.2.2023). <https://islamonline.net/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84-%D9%81-%D9%8A-%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC-%D8%A7-%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85/>
- Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbn Affân, 1. Baskı, 1997.
- Şevk, Mahmûd Ahmed. *el-İtticâhâtü'l-hadîse fî tahtîti'l-menâhîci'd-dirâsiyye fî davi't-tevcihâti'l-İslâmiyye*. 1 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 2001.
- Şubeyr, Muhammed Osman. *Tekvînu'l-meleketi'l-fıkhiyye - Silsiletü kitâbi'l-ümme*. 1 Cilt. Katar: Vizâratü'l-evkaf ve'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1999.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicazi vd. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-hidâye, t.y.



## Sebe Yazıtları Işığında İslâm Öncesi Yemen’de Mabed

Temple In Pre-Islamic Yemen In The Light Of The Sabaic Inscriptions

### Dr. Büşra Nur Güler

Diyanet İşleri Başkanlığı  
İstanbul/Türkiye  
busranurgulerbng@gmail.com

Presidency of Religious Affairs  
İstanbul/Turkiye  
<https://orcid.org/0009-0008-9850-0324>  
<https://ror.org/007x4cq57>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	26 Nisan   April 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	22 Temmuz   July 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	42
<b>Sayfa   Pages</b>	81-116

### Atf | Cite as

Güler, Büşra Nur. “Sebe Yazıtları Işığında İslâm Öncesi Yemen’de Mabed”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 81-116.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1473893>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Büşra Nur Güler).

Öz\*

İslâm'ın kökeni tartışmaları bağlamında Arap Yarımadası'nın İslâm öncesi durumu, oryantalistler ve Geç Antikçağ araştırmacıları tarafından incelenmiştir. Bu araştırmaların bir odağını Yemen'den kuzeye göç eden kabilelerin inanç ve geleneklerinin de taşındığı tezine dayalı etkileşim iddiaları oluşturmuştur. Bu araştırma, İslâm öncesi Yemen'in çoktanrılı döneminde (MÖ. VIII-MS. IV), yeri ve göğü/ insanı ve tanrıyı birbirine bağlayan bir eksen olarak görülen ve dinin aslı unsuru olduğu ima edilen mabedi Sebe yazıtları ışığında incelemeyi hedeflemektedir. Yazıtların tasnifi mabedin kulun tanrısıyla bulunduğu harem bölgesi, kralın siyasî hamlelerinin hamisi olduğu kadar kulluğunu ikrar ettiği bir meşruiyet zemini, kehanet girişimlerinin yapıldığı bir hukuk mercii, vergiler ve takdimeler çevresinde şekillenen bir ekonomik merkez olduğunu göstermiştir. Bir diğer yönüyle mabedler yazıtları ve takdim emtiasını bünyesinde taşıyarak bir arşiv vazifesi üstlenmiş, Sebe medeniyetinin bugüne taşınmasına katkı sağlamıştır. Mabedlerin mekan olarak yüklendiği anlam çerçevesinin tespiti ayrıca İslâm'ın kendisinden önceki mabed geleneği üzerinde gerçekleştirdiği tashih ve dönüşümün izlerine dair bir perspektif imkanı sunacak, etkileşim tezlerinin değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm öncesi, Yemen, Sebe, Yazıtlar, Mabed.

---

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Gülgün UYAR danışmanlığında hazırlanan “Sebe Yazıtlarında Din-Siyaset İlişkisi” adlı doktora tezinden üretilmiştir./ This study is derived from PhD dissertation entitled “Religion-Politics Relationship in Sabaic Inscriptions”, prepared under the supervision of Prof. Dr. Gülgün UYAR.

**Abstract**

In the context of the debate on the origins of Islam, the pre-Islamic situation of the Arabian Peninsula has been studied by Orientalists and Late Antiquity scholars. One focus of these studies has been on the claims of interaction based on the thesis that the beliefs and traditions of the tribes migrating north from Yemen were carried with them. This study aims to examine the *temple*, which was seen as an axis connecting heaven and earth/human and God in the polytheistic period of pre-Islamic Yemen (VIII BC-IV AD) and implied to be an essential element of religion, in the light of the Sabaean inscriptions. The classification of the inscriptions shows that the *temple* was a *harem* where the servant met his god, a legal authority where divination attempts were made, and an economic center shaped around taxes and offerings. In another aspect, the temples served as an archive by carrying the inscriptions and the commodities of offerings within their structure and contributed to the transfer of the Sabaean civilization to the present day. Within this framework it will also provide a perspective on the traces of Islam's revision and transformation of the previous temple tradition and will contribute to the evaluation of interaction theses.

**Keywords:** Pre-Islamic, Yemen, Saba, Inscriptions, Temple.

## المعبد في اليمن قبل الاسلام في ضوء النقوش السبئية

الملخص

في سياق الجدل الدائر حول أصل الإسلام، تم تحليل العصر الجاهلي لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من قبل المستشرقين وعلماء العصور الكلاسيكية المتأخرة. وكان أحد محاور هذه الدراسات هو مزاعم التفاعل القائم على أطروحة أن معتقدات وتقاليد القبائل المهاجرة من اليمن إلى الشمال قد حملت معها. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وضع اليمن في فترة تعدد الآلهة قبل الإسلام (القرن الثامن قبل الميلاد - القرن الرابع بعد الميلاد) من خلال النقوش السبئية التي تشير إلى المعبد كمحور أساسي في الدين يربط بين السماء والأرض/ الإنسان والإله. ويظهر من تصنيف النقوش أن المعبد كان حرماً يلتقي فيه العبد بالهه، وأساساً يوفر المشروعية لتحركات الملك السياسية، ومكاناً يؤكد فيه عبوديته للإله، وسلطة قانونية تجري فيها محاولات التنكهن، ومركزاً اقتصادياً يتشكل حول الضرائب والقرابين. وفي جانب آخر، كانت المعابد بمثابة أرشيف من خلال حملها للنقوش وبيع العرض داخل هيكلها، وساهمت في نقل الحضارة السبئية إلى يومنا هذا. كما أن تحديد معنى المعابد كمكان سيوفر أيضاً منظوراً لآثار التصحيح والتحول الذي أجراه الإسلام على تقاليد المعابد قبله، وسيساهم في تقييم أطروحات التفاعل والتأثير الكلمات المفتاحية: قبل الإسلام، اليمن، سبأ، النقوش السبئية، المعبد.

## Giriş

İslâm öncesi Arap Yarımadası, ağırlıklı olarak XIX. Yüzyıldan itibaren Hz. Peygamber'in risâlet vazifesinin merkezi olarak oryantalistler ve Geç Antikçağ araştırmacıları tarafından incelenmiştir. Kur'an ve siyer edebiyatı odaklı bu araştırmaların ekseriyetinde, yarımadanın İslâm öncesi durumu tespit edilmiş, Kur'an Yahudilik ve Hıristiyanlığın teyidi olarak okunmuştur. Hz. Peygamber'in peygamberliği bu dinî-siyasî-sosyal-kültürel zemin üzerinde değerlendirilmiş, İslâm'ın kökenlerinin de orijinallikten ziyade bu zeminde arandığı görülmüştür.<sup>1</sup> XX. Yüzyıl itibariyle köken tartışmaları revizyonist oryantalistlerin tezleriyle kültürlerarası etkileşim bağlamına taşınmıştır. Bu bağlamın bir boyutunu da Güney Arabistan'dan Hicaz'a ve kuzeyine göç eden kabileler sebebiyle İslâm öncesi Yemen oluşturur. Bu tezler Evs, Hazrec, Kudâa ve Gassân gibi kabilelerin<sup>2</sup> içlerinde bulunduğu göç hareketlerinin İslâm toplumunun teşekkülüne etkilerini, inanç, uygulama, tecrübe ve kültürlerinin hangi surette taşındığının izlerini aramayı önerir.<sup>3</sup> Bu itibarla etkileşim iddialarının temellerinin tespiti, yarımadanın dinî-siyasî kültürünü oluşturan bir odak olarak Yemen'in MÖ. I. Binyıldan itibaren izi sürülebilen dinî-siyasî geleneklerinin spesifik olarak incelenmesi önemlidir. Bu çalışmada İslâm öncesi Yemen'de mabedlerin mekan olarak yüklendiği anlam çerçevesinin çizilmesi amaçlanmaktadır. Bu tespitler İslâm'ın kendisinden önceki mabed geleneği üzerinde gerçekleştirdiği tashih ve dönüşümün izlerine dair bir arka plan okuması sunacaktır.

Yeryüzündeki ilk mabedin inşasını<sup>4</sup> takip eden tarih boyunca, bir dine mensup olan insanların inandıkları yüce tanrıya/tanrılara karşı ibadetlerini yerine getirdikleri kutsal mekan olarak mabedler, İslâm öncesi geleneklerde tanrı ile kulun buluştuğu yer olarak kabul edilmiştir. Mabedi inşa eden insan ve insanı inşa eden mabed arasındaki bu dönüştürücü etki, bir bakıma tarihi de belirlemiştir: Kozmogonik anlatıların da odağındaki mabed,<sup>5</sup> şehir mimarîsinin merkezî birimi, şehrin

1 Bir misal olarak bkz. D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: Charles Scribner's Sons 1903); De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1922).

2 Arim seli ve diğer sebeplerle Yemen'den kuzeye göç eden kabileler için bkz. Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/203-205.

3 Söz gelimi T.M. Smith, İslâm'ın Mekke'de ansızın zuhur etmiş bir din olmadığını, kökleri Güney Arabistan'a belki daha da öncesine uzanan bir filiz olduğunu belirtir, bkz. *Araplar-Kavimler, Kabileler ve Devletin Üç Bin Yıllık Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseynî, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 87.

4 Âl-i İmrân 3/96.

5 Yaratılışın başlangıcını mabedin inşasıyla ilişkilendiren çeşitli gelenekler içerisinde Samiler'in de yer aldığı öne sürülmüştür. Kitâb-ı Mukaddes yorumcuları, Aden Bahçesi kıssasının Yaratılış kıssasından



sakinlerini tanımlayan dinî-siyasî kimliğin ve değerlerin en bariz simgesi olmuştur. MÖ. IX. Yüzyıla uzanan Sebe yazıtları,<sup>6</sup> kayalar, oyma taş bloklar ve metal plakalarla günümüze ulaşmıştır. İnşa ve tapu kayıtları, kraliyet fermanları, askerî harekâtlar ve günah itiraflarını içeren bu metinler ve takdime olarak tanrıya sunulmuş emtia, mabed duvarlarında ve çevresinde tespit edilmiştir (Fotoğraf-1).<sup>7</sup> Bu durum, bireysel ve toplumsal hayatı belirlediği görülen mabedin Sebeliler nezdindeki konumunun tayinini gerektirmektedir.

Sebe yazıtlarında mabed için *beyt* [byt],<sup>8</sup> merkezinde mabedin bulunduğu kutsal alan için ise *mahrem* [mħrm]<sup>9</sup> kelimeleri kullanılmıştır. [ħrm], Semitik kökenlerine göre haram kılmak, yasaklamak, menetmek, hasretmek, kutsal ilan etmek anlamlarına gelir ki,<sup>10</sup> mahrem [mħrm] kelimesi de bu kökten türemiştir. İslâm öncesi Arap Yarımadasında geniş çapta kabul gören kelime, mabedi ve ma-

---

hemen sonra gelmesinden hareketle mabed inşasının yaratılışın amacı ya da doruk noktası olarak temsil edildiğini belirtmişlerdir (V. A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 93-96). Mabed ve kozmogoni arasındaki diğer benzerlikler arasında mabedin denizleri temsil eden su kütleleri içerdiği, mabedle temsil edilen tanrının her filin kaynağı olduğu, yaratılış kozmosta nasıl düzeni sağladıysa mabed inşasının da toplumsal ve bireysel hayatı öyle düzenlediği öne sürülmüştür, bkz. Robert L. Cohn, *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies* (Chico: Scholars Press 1981), 56.

- 6 XIX. Yüzyılın başında Hicaz'ı ve Yemen'i Derviş Musa adıyla gezen Rus asıllı Alman oryantalist Ulrich Jasper Seetzen'in (v. 1811) yazıtlardan birini satın alıp kopyalaması Sebe dilinin incelenmesi için bir başlangıç teşkil etmiş, Fransız oryantalist Joseph Halevy (v. 1917) ve Avusturyalı oryantalist Eduard Glaser'in (v. 1908) girişimleri yeni inceleme ve araştırmaları beraberinde getirmiştir. İlk keşif ve neşirleri XIX. Yüzyıla uzanan bu yazıtlara bugün DASI (*Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions*) dijital arşivi üzerinden erişilebilmektedir. Bu çalışmada esas alınan arşiv başlığı ise, Maîn, Katabân ve Hadramut yazıtlarını da içeren Güney Arabistan külliyyatı içerisindeki Sebe yazıtlarıdır (*Corpus of Sabaic Inscriptions*). Halil Ortakçı, "Güney Arabistan Yazıtlarının Tarihsel Gelişimi ve Temel Özellikleri" başlıklı çalışmasında Sebe alfabesi üzerinde Türkçe transkripsiyon önerisinde bulunmuştur (*Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 12 (Ekim 2023), 164). Bu öneri metnin seslendirilmesi için şüphesiz ki kıymetlidir. Bu çalışmada Sebe dijital ve matbu sözlüklerinin yanı sıra DASI arşivinin de benimsediği, yeniden başvurmaya ve taramaya imkan sağlayacak uluslararası transkripsiyon takip edilmiştir.
- 7 <https://arabiafelix.social/palaces-temples-and-laws-coexistence-in-yemens-ancient-structures/> (Zain Alaabdain Ben Ali, *Inscriptions in Musnad, the Temple of Awqam* (Fotoğraf, 2021), Arabia Felix. Mabedlerin duvarları, sütunları ve farklı bölümlerinde tanrıya adanan yapıların da kaydının tutulduğu görülür. Sözelimi, kendisini Sebe kralının kardeşi olarak tanımlayan [S'mhwtr]'in bronz adak kaydı levhası Me'rib Evâm Mabedinin bir giriş kapısına bakan kuzey ucunda zemine yapıştırılmıştır, bkz. Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions (DASI), "Ja 832" (Erişim 15.12.2022).
- 8 Almakah'nın mabedi [byt 'lmqh] ifadesi için bkz. DASI, "CIH 366 b' Fa 17 + Fa 36 + Fa 19" (Erişim 11.11.2022).
- 9 Almakah'nın mahremi [mħrm 'lmqh] ifadesi için bkz. DASI, "FB-Maħram Bilqıs 1" (Erişim 16.11.2022).
- 10 A.F.L. Beeston vd., *Sabaic Dictionary*, (Louvain-Beyrouth: Peeters, 1982), 70; Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopics)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991), 242.

bedin bulunduğu harem bölgesinin tamamını ifade eder. *Beytin* İslâm geleneğinde de mabed anlamını içerdiği,<sup>11</sup> benzer şekilde *haremin* de güvenli ve dokunulmaz bir bölge olarak teyid edildiği<sup>12</sup> bilinmektedir. Yazıtlar tasnif edildiğinde mabedin kulun tanrıyla bulunduğu harem, kralın hizmetleriyle kulluğunu ikrar ettiği bir meşruiyet zemini, kehanetin tanrıdan beklendiği hukuk mercii, öşür ve fer vergileri, yazıt ve takdimeler çevresinde şekillenen bir ekonomik merkez olduğu söylenebilir.



**Fotoğraf-1** Evâm Mabedi istinat duvarlarında yer alan bir yazıt

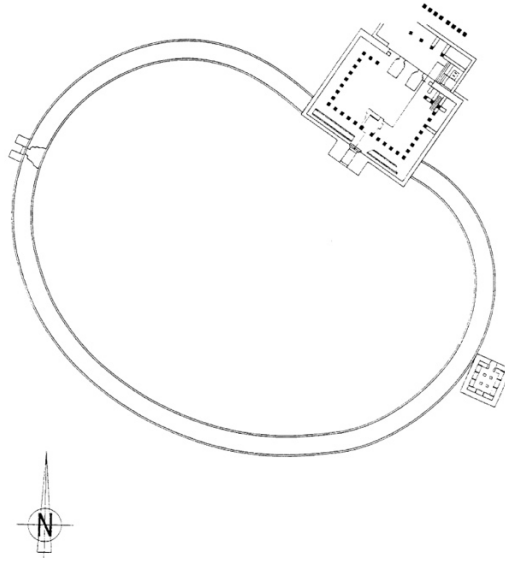
Arkeolojik ve jeomorfolojik araştırmalar, İslâm öncesi Yemen’de mabedlerin siyasî bir anlam taşıyorsa şehir merkezine yerleştirildiğini, bunun dışında ise bilhassa şehrin hinterlandına dahil olan dağlara ve yüksek mevkilere<sup>13</sup> inşa edildiğini göstermiştir. Kesme taş işçiliğinin görüldüğü merdiven ve sütunlarla oluşturulmuş anıtsal bir girişten girilen mabedler kare/dikdörtgen planlıdır. Antik Yemen dinî mimarîsinin en belirgin unsuru olan sütunların sayısı iki ilâ sekiz ve sekizin

11 Bakara 2/125, 127; Âl-i İmrân 3/96.

12 Kasas 28/57; Ankebût 29/67.

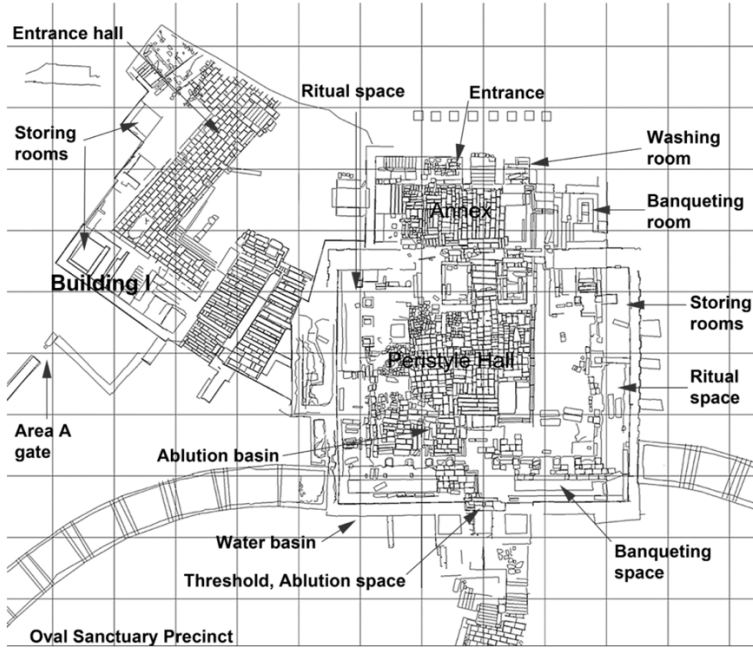
13 J. Ryckmans, “Religion of South Arabia”, *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: Anchor Bible, 1992), 6/173; Mabedlerin dağlara ya da yüksek yerlere inşa edilmesinin sebeplerini dağların yeryüzünün gökyüzüyle bağlantı kuran göbeği olduğu tasavvuruna dayalı kozmik dağ anlayışında arayan çalışmalara örnek olarak bkz. A.J. Wensinck, *Studies of A. J. Wensinck* (New York: Arno Press, 1978), 1-65; M.J. Palmer, *Expressions of Sacred Space: Temple Architecture in the Ancient Near East* (Pretoria: University of South Africa, Doktora tezi, 2012), 49-77.

katları arasında değişmektedir. Haremi dahilinde din adamlarına tahsis edilmiş ya da farklı amaçlara hizmet eden odaları, inşa ve yazıt işçiliğini yürüten taş ustaları, metal işçileri ve heykeltıraşların atölyelerini de içeren bu kompleks yapılar,<sup>14</sup> ağırlıklı olarak oval ya da dikdörtgen bir istinat duvarıyla sınırları belirleyen (Şekil-1)<sup>15</sup> kapılardan girilmektedir. Ayrıca taharet işlemlerinin, kutsal ziyafetlerin, ibadet ve ayinlerin yapıldığı, kutsallığı hiyerarşik olarak tanımlanmış alanları da birbirinden ayıran kapılar olduğu görülmektedir (Şekil-2).<sup>16</sup> Bu mimarî plan, Sebe izlerinin görüldüğü Etiyopya’da da tekrarlanmıştır (Şekil-3).<sup>17</sup>

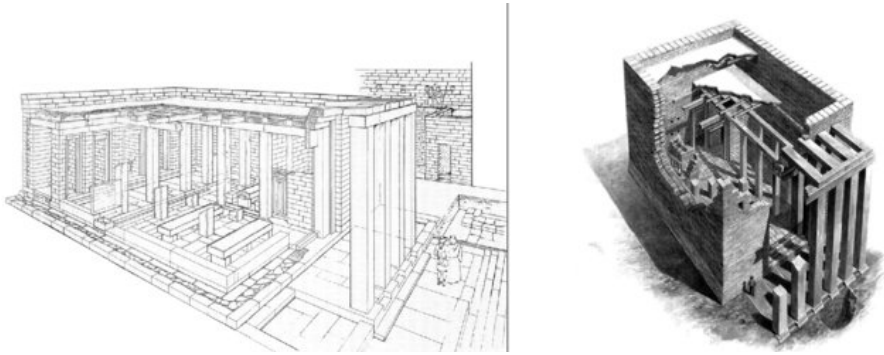


Şekil-1 Evâm Haremi Planı

- 14 M. Maraqtan, “Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awam Temple-Ma’rib: A case study”, *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*, ed. Mounir Arbach - Jérémie Schiettecatte (Oxford: Archaeopress, 2015), 114.
- 15 AFSM Arşivi <https://dasi.cnr.it/index.php?id=81&prjId=1&corId=3&collId=0&navId=496670800&recId=32> (Erişim 23.04.2024).
- 16 Amerikan İnsan Araştırmaları Vakfı (AFSM) arşivinden aktaran, M. Maraqtan, “Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awam Temple-Ma’rib: A case study”, 125.
- 17 F. Dugast - I. Gajda, “Contacts between Ethiopia and South Arabia in the first millennium”, *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*, ed. Mounir Arbach - Jérémie Schiettecatte (Oxford: Archaeopress, 2017), 84.



Şekil-2 Evâm Haremi içerisindeki mabed planı



Şekil-3 Berâkış ve Yeha Mabelerinin yeniden yapılandırılmış temsili (MÖ IX-IV)

## 1. Tanrının Haremi Olarak Mabed

Sebe yazıtlarında yeri ve göğü birbirine bağlayan eksen olarak tasavvur edilen mabede,<sup>18</sup> kutsallığı ilan edilmiş bölgeye/hareme girişin bir bilinç ve önlem gerektirdiği görülür.<sup>19</sup> Metinlerde, tanrıya/tanrılara ait olan hakkı ihlal ederek kulun işlediği bir hatanın yalnızca kula değil, içinde yaşadığı topluma da ilahî gazabın yönelmesine yol açacağı inancı etkindir.<sup>20</sup> Bireysel ya da toplu olarak işlenmiş suç ve günahların itirafıyla gayri meşru fiiller ikrar edilmiş, bu yolla tanrıdan bağışlanma beklenmiştir. Ferdî itirafların büyük bir kısmı, harem bölgesine layıkıyla girişi, tanrının huzuruna çıkmaya hazırlığı ifade eden mabed haremindeki taharet ihlalleriyle ilgilidir.<sup>21</sup> Mabed bölümleri arasında birbirine kıyasla daha mukaddes sayılan alanların girişindeki abdest havuzları ve temsillerle de hatırlatılan taharetin, tanrıya doğrudan iletişim kurulan mabeddeki ibadet ve girişimlerin temeli olduğu konuyla ilgili günümüze ulaşan yazıtların yoğunluğu ile doğrulanmaktadır. İhlalin şeklini alenî olarak itiraf eden metinlerin halka açık şekilde yerleştirildiği, bağışlanma ümidiyle tanrıya takdimelerin sunulduğu görülür. Metinlerin içeriği mabed hareminde kirli/ necis/ gayri tâhir<sup>22</sup> kıyafetle bulunmak, zina yapmak ya da cinsel herhangi bir girişimin<sup>23</sup> yasak olduğunun bilindiğini gösterir.<sup>24</sup>

Me’rib’deki Evâm Mabedinin bir kapısının karşı duvarına kazınan yazıta göre Sebeliler, mabedin içerisinde cinsî münasebette bulunmaktan [d-ys<sup>3</sup>fn ’ttm b-mħrmm], mabede cünüp olarak [w-d-ybh’n mħrmm] ya da cünüp olduğu halde temizlenmek üzere su almak için girmekten sakınmalı, aksi halde keffaret öde-

- 
- 18 M. Maraqtan, “Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awam Temple-Ma’rib: A case study”, 109-112.
- 19 Nitekim Hz. Musa mukaddes vadiye girerken de bu ikaz ile karşılaşmıştır: “Rab Tanrı Musa’nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, “Musa, Musa!” diye seslendi. Musa, “Buyur!” diye yanıtladı. Tanrı, “Fazla yaklaşma” dedi, “Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır” (Çıkış 3/4-5); “Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ’dasın” (Tâhâ 20/10-11).
- 20 Mezopotamya inançlarını eski Roma dinî terminolojisini kullanarak örnekleyen Kürşat Demirci, bu karşılıklı barışı *pax deorum* ifadesiyle tanımlar, bkz. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş – Tanrılar, Ritüel, Tapınak-* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013) 13-14.
- 21 J. Ryckmans, “Religion of South Arabia”, 173.
- 22 İlgili kelimelerin antik Güney Arap dili ve Kur’an terminolojisindeki söz varlığının karşılıklarının karşılaştırmalı olarak incelendiği bir çalışma olarak bkz. Suleyman Dost, “Language of Ritual Purity in the Qur’ân and Old South Arabian”, *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia Circa 500-700 CE*, ed. Fred M. Donner - Rebecca Hasselbach-Andee (Chicago: Oriental Institute, 2022), 157-175.
- 23 DASI, “München 94-317880” (Erişim 05.03.2023).
- 24 DASI, “CIH 612+CIH 522 Ry 31; RES 850” (Erişim 04.03.2023).

yeceğini bilmelidir.<sup>25</sup> Ayrıca farkında olarak ya da olmayarak mabede ve mabed avlusuna<sup>26</sup> temizlenmeden [ğyr ıhrm] girmek,<sup>27</sup> ihtilam necasetiyle [mıhtlm] ihlal etmek,<sup>28</sup> hayızlı iken [ıhyđt b-mıhrm-hw]<sup>29</sup> ve kirli elbiselerle bulunmak<sup>30</sup> yasaktır. Bu öyle bir hatadır ki, kadının mabedden selamet içerisinde dönüşü tanrının himayesine bağlıdır [b- 'mn-hw].<sup>31</sup>

Ecum adındaki bir Me'ribli, altı ay boyunca tedavisi bulunamayan hastalığının kötü kokulu bitkilerin -soğan vs- kokusu üzerindeyken mabede bulunmaktan kaynaklandığını bilmekte, Almakah'a sunduğu kefarete takdimesiyle günahını bağışlamasını beklemektedir.<sup>32</sup> Harem dahilindeki şiddet ve tecavüz girişimleri bu itiraf metinlerinin bir diğer veçhesini oluşturur: Se'dan adında bir Sebeli'nin efendisinin hizmetçisi bir kadına mabed avlusunda tecavüz edip mabedin kuyusunda guslettiğini [f-ğs'l b-h w-b-hn trq 'mt mr'-hw b-mwınn w-ımtı f-mwıtn] itiraf ettikten sonra tanrının haremde günah işlememesi gerektiğini ikrarı,<sup>33</sup> haccın üçüncü gününde ve adet dönemindeyken bir adamın kendisine yaklaştığını [qrb-h mr'ywm tltı ğgtn w-h'ı hyđ], sonra uzaklaştığını ancak gusletmediğini [w-ms'y w-lm yğts'l] itiraf eden Emetebihâ'nın kefarete ödemesi<sup>34</sup> bu duruma örnek teşkil eder.

25 DASI, "MB 2005 I-88" (Erişim 04.06.2023).

26 Mabed avlusu olarak karşılığı verilen kelime [mwıtn]'dir. Sözlükte savaş meydanı ve mabed anlamında kullanılmıştır (A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 166). C. Robin kelimeye "kamusal alan" çevirisini önerir (*Inabba', Haram, al-Kāfir, Kamna et al-Ĥarāshif. Fasc. A: Les documents. Fasc. B: Les planches. Inventaire des inscriptions sudarabiques* (Paris: Diffusion de Boccard, 1992), 102). Süleyman Dost ise yazıtın bağlamına dayanarak ifadeyi "mabed avlusu" olarak çevirir ("Language of Ritual Purity in the Qur'ān and Old South Arabian", 165).

27 DASI, "Ja 525" (Erişim 05.02.2023); DASI, "MŞM 7250" (Erişim 05.02.2023); DASI, "Haram 33 CIH 532" (Erişim 02.02.2023).

28 DASI, "al-Şilwī 1 Şilwī-wādī Şuğayf 1" (Erişim 30.01.2023). Yazıtın ayrıntılı bir tahlili için ayrıca bkz. Alexander Sima, "Neuinterpretation einer jüngst entdeckten sabäische Buß- und Sühne-inschrift aus dem Wādī Şuğayf" *Die Welt des Orients* 29 (1998), 127-139; Süleyman Dost, "Language of Ritual Purity in the Qur'ān and Old South Arabian", 165.

29 DASI, "al-Şilwī 3" (Erişim 30.01.2023).

30 DASI, "Haram 35 RES 3956" (Erişim 04.02.2023).

31 DASI, "al-Şilwī 3".

32 DASI, "BR-M. Bayhān 2 Ja 720; MaMB 180; MuB 2" (Erişim 17.02.2023).

33 DASI, "FB-wādī Şuğayf 2" (Erişim 04.02.2023).

34 DASI, "Haram 34 Gl 1054; CIH 533" (Erişim 02.02.2023).



## 2. Siyasî Meşruiyet Zemini Olarak Mabed

Sebe yazıtları, İslâm öncesi Yemen’de dinin aslî unsuru olan mabedlerin, Antik Mısır, Mezopotamya ve Uzakdoğu geleneklerinde olduğu gibi<sup>35</sup> Sebe kralları için de siyasî odak oluşturduğuna, *bir kul olma vasfını* kaybetmeyen Sebe kralları'nın mabed hizmetleriyle iktidarlarının meşruiyet zeminini güçlendirdiğine tanıklık etmektedir. Sebe Krallığı'nın çoktanrılı döneminde<sup>36</sup> bir anlamda iktidarın yüzü olan mabed hem Mükerribler (MÖ. VIII-VII) hem de Melikler döneminde (MÖ. VII-MS. IV)<sup>37</sup> siyasetin merkezinde yer almıştır. Fetih hareketlerinin başlaması ve siyasî istikrar ile öne çıkan Mükerribler dönemi, mabedleri inşa ve genişletme siyasetinin zirvede olduğu, Sebe kimliğinin tezahür ettiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yükseliş aynı zamanda kendilerini “Almakah'nın çocukları” [wld 'lmqh]<sup>38</sup> olarak adlandıran Sebeliler'in koruyucu tanrısı iken, krallıkla şekillenen devlet geleneğinde devletin resmî ilahı haline gelen<sup>39</sup> Almakah'nın ve mabedlerinin de yükselişi olmuştur. Devletin siyasî otoritesinin tezahür ettiği kraliyet makamı, toplumun olduğu kadar kralın da dinî hassasiyetini yansıtacak şekilde, tanrının kudreti, rızası ve desteğinin aranmasıyla meşrulaştırılmış, bu arayış uygulamalarla gösterilmiş ve geleneklerle pekiştirilmiştir. Mükerriblerin yönetim merkezlerini oluşturan Sirvâh ve Me'rib'deki Evâm mabedlerinde yer alan kayıtları,

35 Taç giyme törenlerinin bir mabedde ya da başka bir kutsal mekânda gerçekleştirildiğini, kralın tahta geçmesini ve yalnızca onun yönetimini mümkün kılan bu girişimlerin birbirinden farklı kültürler arasında benzerlikler gösterdiğini tespit eden bir çalışma olarak bkz. Stephen D. Ricks - John J. Sroka, “King, Coronation and Temple: Enthronement Ceremonies in History”, *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (Salt Lake City: Deseret Book, 1994), 236-270.

36 Nitekim krallığın MS. IV. yüzyıla tarihlendirilebilen kraliyet yazıtlarında tektanrıcılığın izlendiği ve çoktanrılı dönemdeki mabed vurgusunun azaldığı görülür, bkz. DASI, “Dostal 1” (Erişim 05.08.2023); DASI, “Gar Bayt al-Ashwal 2” (Erişim 06.08.2023); Fehmî el-Eğberî, “Nukûşu Sebeyye cedîde tah-tevî 'alâ agdemi nakşî tevhidî muarrah”, *Reydân* 8 (2013), 170. Tektanrılı döneme girişe dair ayrıca bkz. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1375/1955), 1/ 22; İbn Hişâm, *Kitâbü'l-Ticân fi mulûk-i Himyer* (San'â: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Ebhâsi'l Yemeniyye, t.y.), 305-308; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1967), 2/98, 105-110.

37 Esasen Sebe Krallık tarihinin tasnifi şu şekildedir: I. Dönem (MÖ. 800-650/ Mükerribler dönemi), II. Dönem (MÖ. 650-MÖ. 115/ Melikler dönemi), III. Dönem (MÖ. 115- MS. 300/ Sebe ve Zû Reydân Melikleri dönemi), IV. Dönem (MS. 300-525/ Sebe ve Zû Reydân ve Hadramut ve Yemânet Melikler dönemi), bkz. M. Beyyûmî Mehrân, *Kitâbü dirâsât fi târihi'l-Arabi'l-kadim* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1400/1980), 239-240. Sebe mükerrib ve meliklerinin bir listesi için bkz. Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 240. Bu çalışmada benimsenen IV. Yüzyıl sınırı, “melik” unvanının İslâmî döneme kadar devam etmesine rağmen tektanrıcılığın kabulüyle mabed merkezli siyasî anlayışın değişmesiyle ilintilidir.

38 DASI, “DAI Sirvâh 2005-50” (Erişim 30.10.2022).

39 M. Höfner, “Die vorislamischen Religionen Arabiens”, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandaer*, ed. H. Gese vd. (Stuttgart: Werlag W. Kohlhammer, 1970), 261.

Melikler döneminde başkentin Sirvâh'tan Me'rib'e taşınmasıyla Evâm Mabedinin yükselişi, mabedin ve mabed hizmetlerinin doğrudan idarî sisteme dahil olduğunun bir göstergesidir.<sup>40</sup>

Görünen o ki, fetihler ve Almakah için [l-'lmqh] yapılan her türlü girişim mabedlerde kayıt altına alınmıştır. Söz gelimi, yayılmacı politikalarıyla Sebe nüfuzunu bütün Yemen'e, Yemen'in komşuları Negrân ve Batı Arabistan'a, Etiyopya'ya ve körfez kıyılarına taşıyan<sup>41</sup> Yesa' 'emer Veter'in<sup>42</sup> ve Kerib'îl Veter'in yazdırdığı<sup>43</sup> yazıtlar, kadîm Sebe'nin ilk başkenti Sirvâh'ta bulunan Almakah mabedine dikilmiş,<sup>44</sup> Sebe Krallığının yükselişini başlatan Kerib'îl-Veter Cevf Vadi-sindeki Neşân şehrini fethettikten sonra şehrin ortasına bir Almakah mabedi [byt 'lmqh] inşa ettirmiştir.<sup>45</sup>

Sebe siyasî nüfuzu altına giren halk ve kabilelerin Sebe mükerrileriyle yaptıkları ittifak antlaşmaların ilan edildiği resmî ahid törenleri de mabed duvarlarına kaydedilmiştir. Denilebilir ki, Yemen ekonomisinin belkemiğini oluşturan tarım ve ticaretin kontrol ve güvenliğini sağlamaya yönelik bu girişimlerin tanrılar tarafından kutsanmış bir ittifak ile tasvir edilmesi önemsenmiştir.<sup>46</sup> Böylece Yemen halkları nezdinde tasdik edilen tanrı 'Aster'e ve diğer tanrılara kurbanlar kesilerek mabed haremindedir kutsal ziyafet tertibiyle gerçekleştirilen bu ittifakların

40 Sebe kralları tarafından organize edilen bu abidevî yapıların araştırmacılar tarafından Mezopotamya'daki zigguratlar ve Mısır'daki piramitlerle karşılaştırıldığı, bunun bölgelerdeki erken dönem devlet tecrübesinin aşamalarını karakterize ettiği yorumu için bkz. M. Maraqtan, "Some Aspects of the Formation of the State in Ancient South Arabia", *Alternatives of Social Evolution*, ed. N. Kradin vd. (Vladivostok: FEB RAS, 2000) 321-322.

41 C. J. Robin, "Antiquity", *Roads of Arabia - Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia*, ed. Ali İbrahim al-Ghabban vd. (Paris: Musée du Louvre & Somogy, 2010), 82.

42 DASİ, "DAI Sirvâh 2005-50".

43 DASİ, "RES 3945".

44 Mohammed Maraqtan, "Das Alte Südarabien", *In Stein gemeisselte Geschichte(n): Nikolaus Rhodokanakis (1876-1945), Pionier der Altsüdarabistik*, ed. Gertraud Sturm – Mohammed Maraqtan (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021), 61-62. Araştırmalara göre mabedin en parlak dönemi MÖ VII. Yüzyıla tekabül eder. Sirvâh Almakah mabedindeki genişlemelerin yanı sıra bünyesinde taşıdığı abidevî yazıtların mabedin antik Sebe döneminin en önemli yapılarından biri olduğu ve Sirvâh şehrinin dini merkezini oluşturduğu tezini savunan, yapıyı mimarî boyutuyla da ele alan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. Nicole Röring, *Bauhistorische Untersuchungen Am Almaqah-Heiligtum Von Sirwah Vom Kultplatz Zum Heiligtum* (Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag, 2013).

45 [wk-đ ybny S'mhyf w-Ns²n byt 'lmqh b-ws't hgrn Ns²n], bkz. DASİ, "RES 3945".

46 Alessandra Avanzini, "The Sabaeen Presence in Jawf in the Eighth-Seventh Centuries BC -Notes on the Oldest Phase of Ancient South Arabian Culture and Its Relationship with Mesopotamia-", *Leggo!*, ed. G. B. Lanfranchi vd. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012), 47.



mabedin himayesi altında somutlaştırıldığı görülür.<sup>47</sup> Mabed alanlarında yapılan arkeolojik kazılarda kutsal ziyafetler sırasında kullanıldığı düşünülen taş sıraların varlığı tespit edilmiştir.<sup>48</sup> Öyle görünüyor ki bu merasimleri sevk eden din adamları vardır [rs<sup>2</sup>w d-<sup>1</sup>lm].<sup>49</sup> Ziyafet kayıtlarının tutulduğu sunakların/dikilitaşların [qyf] ise mabede sunulduğu görülmektedir.<sup>50</sup> Bu sunaklardan biri Zimâr‘alî oğlu Kerib‘îl Veter tarafından kutsal olduğu kabul edilen<sup>51</sup> Lezv dağındaki ‘Aster Zû Zibân mabedine yerleştirilmiştir (Şekil-4).<sup>52</sup>

Şekil-4 Sebe mükerribi Zimâr‘alî oğlu Kerib‘îl Veter’in Ziyafet Sunağı



47 DASI, “RES 3945”; DASI, “RES 3624 Gl 484; CIH 957; MB 2001 I-16” (Erişim 24.10.2022); DASI, “RES 3949 Gl 1108” (Erişim 23.11.2022)

48 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nicole Röring, *Bauhistorische Untersuchungen Am Almaqah-Heiligtum Von Sirwah Vom Kultplatz Zum Heiligtum*, 182-187.

49 DASI, “MAFRAY-ad-Durayb 5 A+B Gl 1565+Gl 1566; RES 4848+RES 4847” (Erişim 26.11.2022); DASI, “RES 4371 Gl 428” (Erişim 30.11.2022).

50 DASI, “al-Ka‘âb 29” (Erişim 02.01.2023); DASI, “Gl A 710” (Erişim 01.12.2022); DASI, “RES 4906” (Erişim 05.01.2023).

51 C.J. Robin - J.F. Breton, “Le sanctuaire préislamique du jabal al-Lawḡ (Nord-Yémen)”, *Comptes rendus des séances de l’année 126/3* (1982), 602-603.

52 DASI, “Ry 586” (Erişim 05.01.2023).

Kral anlayışı ve dine yaklaşım bakımından mükerribler dönemini teokratik, melikler dönemini laik olarak tanımlayan tasniflerin<sup>53</sup> aksine, krallık dönemine tarihlenen yazıtlar sekülerleşmeye dair herhangi bir yönelim içermemektedir. Hayatın her alanını düzenleyen temel unsur olarak din, devletin ve toplumsal yapının bütün düzeylerinde ve mabedler gölgesinde grup bağlılığının tezahürü olmaya devam etmiştir.<sup>54</sup> Hatta denilebilir ki, bu siyasî değişimin karşısında değişmeyen başlıca unsur, Sebeliler üzerinde hakimiyet kazanmanın ve meşruiyetin başlıca yolu, Sebe tanrılarının ve koruyucu tanrısı Almakah'nın adını yüceltmektir. Mabed inşa ve restorasyon kayıtlarında Mükerribler geleneğini sürdüren<sup>55</sup> Melikler döneminde müttefik halklar, Sebelilerle yalnızca bazı kültürel özellikleri paylaşmakla kalmayıp Sebe krallarının otoritesi yanında Sebe tanrısı Almakah'nın otoritesini de istikrarlı bir şekilde kabul etmişlerdir.<sup>56</sup>

Hakimiyet sağladığı bölgeleri yerleşimcilerine açmak ve bir mabed inşa etmek Sebe idaresinin istimlak yollarından birini oluşturmaktadır.<sup>57</sup> Sebe siyasî nüfuzunu kabul eden halk ve kabilelerin temsilcilerinin krallığın başkenti Me'rib'deki Evâm Mabedine/Almakah'a sundukları hamd ve şükür takdimeleri<sup>58</sup> mabede neredeyse siyasî-diplomatik bir arşiv hüviyetini yüklemiştir. Özellikle Sebe ve Zû Reydân melikleri (MÖ.II-MS.III) dönemine tarihlendirilen Evâm Mabedindeki 64 yazıtın 34'ünün (% 53) dağlık bölgelerde yaşayan kabilelere, bu kabilelere mensup vekilharç ya da kabile başkanlarına ait olduğu görülür.<sup>59</sup> Bu yazıtlarda melik

53 G. Ryckmans, "On Some Problems of South Arabian Epigraphy and Archaeology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952), 1.

54 Ayrıntılı bir tahlil için bkz. A.F.L. Beeston, "Theocracy in the Sayhad Culture", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 7 (1976-1977), 7-8.

55 Recvân vadisindeki Hubes mabedinin Sebe kralı Yeda'îl Zerih [Yd'îl Đrh] oğlu Yesa'emer Veter [Yl'mr Wtr] tarafından Hubes için restore ettirildiği kaydı için bkz. DASI, "RES 3096 C CIH 490" (Erişim 19.10.2022).

56 Andrey Korotayev, "The Sabaeen Community (Sb', 'Sb'n) in the Political Structure of the Middle Sabaeen Cultural Area", *Orientalia Nova Series* 63/2 (1994), 69-70.

57 Neşak'ın fethini takip eden süreçte inşa edilen Almakah mabedi için bkz. DASI, "YM 23206" (Erişim 11.01.2023). Almakah'nın "Neşak yerleşimcilerinin Rabbi" sıfatı kaydedilen bir diğer yazıt için bkz. DASI, "Collection privée yéménite 2016-1" (Erişim 08.03.2023).

58 DASI, "Ja 564 MaMB 314" (Erişim 02.04.2023); Hđ'bm hanedanından [byt bny Hđ'bm] Sebe ve Zû Reydân kralları İlşerah Yahdub ve Yeda'îl Beyyin'e lütufta bulunduğu için takdime nezreden Hđ'bm kabilesi mensubunun Almakah'a hamd yazıtı için bkz. DASI, "Ja 592 MaMB 95" (Erişim 05.04.2023); Bekil [Bklm] kabilesi kayllerinin Almakah'dan aldıkları müjdelere karşılık Sebe ve Zû Reydân krallarını da andıkları hamd takdimeleri için bkz. DASI, "Ja 822" (Erişim 22.04.2023).

59 Andrey Korotayev, "The Sabaeen Community (Sb', 'Sb'n) in the Political Structure of the Middle Sabaeen Cultural Area", 73. Yûsuf Muhammed Abdullah bu döneme tarihlenen ve Evâm mabedinde Almakah'a adanan yazıtların yüzlerle ifade edildiğini belirtir, bkz. *Evrâk fî târihi'l-Yemen ve Âsârihi* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1990), 48.

için muvaffakiyet ve lütuf, topraklar için bereket ve düşmanın şerrinden muhafaza niyazı öne çıkar. Almakah’nın daima ilgili kabilenin/halkın koruyucu tanrısından önce anıldığı görülür.<sup>60</sup> Kabile temsilcileri (kayll) efendileri Sebe ve Zû Reydân meliklerini anarak kimi zaman Sebe tanrılarına sadece hakimiyetin kabulünü izhar eden takdimeler adanmış,<sup>61</sup> efendileri melikin muvaffakiyeti ve onlardan rızası için duada bulunmuşlardır.<sup>62</sup> Bu kayıtlar içerisinde Sebe Krallığının selametine ilişkin gerçekleştirdikleri her türlü destek ve askerî girişimlerin de yer alması,<sup>63</sup> siyasî ittifaka mabedin şahit tutulması bakımından önemlidir. Sebe Mükerribleri ve Krallarının mabedin hizmetkarları olarak mabedin<sup>64</sup> ve mabed bölümlerinin<sup>65</sup> inşa ve restorasyon girişimlerini kayıt altına aldırılmışlardır. Tanrının mülkündeki [bn qny ’lmqh] takdimelerin restorasyon kayıtlarında<sup>66</sup> ibadet kastının yanı sıra kral olarak siyasî erkin izini bırakmak da önemsenmiş görünür. Kralların bu vurgusu, mabed-siyaset ilişkisine işaret etmesi bakımından da mühim görülmelidir.

### 3. Hukukun Mercii Olarak Mabed

Kişilerarası ya da insan ve tanrı arasındaki ilişkileri düzenleyen ve hukukî belge niteliği taşıyan bazı Sebe yazıtlarında öne çıkan detaylar, kanunların yazıtlar şeklinde halka açık mabedlerde muhafazasıyla ilanı gibi uygulamalar, Sebe toplumunun örgütlenmesinin -detayları henüz tam olarak keşfedilememiş olsa da- açık bir hukuk sistemine dayandığını göstermektedir.<sup>67</sup> İdarî, ekonomik, sosyal ve dinî konulardaki bu düzenlemeler, tanrılar ya da tanrılar adıyla idarî organlar tarafından

60 Bir örnek olarak bkz. [Ns<sup>2</sup>’krb Y’mn Yhrhb mlk S’b’ w-ğ-Rydn bn ’ls<sup>2</sup>rh Yhdb w-Y’zl Byn mlky S’b’ w-ğ-Rydn w-l-hryn-hmw ’lmqh-Thwn-b’l’-wm bn nğ’ w-s<sup>2</sup>şy s<sup>2</sup>n’ m ğ-bn-hw d’w w-ğ-bn-hw ’l d’w b-’lmqh-Thwn-b’l’-wm w-b-’tr w-S’hr], DASI “Ir 21” (Erişim 15.04.2023).

61 İlşerah Yahdub’un Habeşliler üzerine gönderdiği orduda bulunan (DASI, “Ja 575 Geukens 7; Ry 539; MaMB 224; ZI 55” (Erişim 11.03.2023) ve koruyucu tanrısı Vedd olan [Yqn’ m] kabilesi temsilcilerinin (DASI “Ja 417 RES 4727; Ry 198” (Erişim 15.06.2023) Sebe tanrılarına yönelen takdimesi için bkz. DASI, “RES 4677” (Erişim 15.06.2023); DASI, “Robin-Kâniî 17” (Erişim 18.06.2023); DASI, “CIH 398 Gl 891; A 90 a-c; Fa 33” (Erişim 08.02.2023).

62 Sühaym [S’hymm] kabilesinin nimetlerini arttırması ve efendilerinin rızasını bahşetmesi için Almakah’a pişmiş topraktan heykel adadıkları yazıt için bkz. DASI, “Ja 730 MuB 11” (Erişim 21.04.2023).

63 DASI, “Ir 18” (Erişim 23.03.2023); DASI, “Ir 5 JR 1; ZI 12; Condé 3” (Erişim 09.03.2023).

64 Sebe ve Zû Reydân kralı Kerib’il Veter Yühen’im Selhîn Saray’ının ve Me’rib şehrinin selameti için [l-wfy bytn S’lhn w-hgrn-Mryb] Almakah mabedinin bir bölümünü restore ettirdiği kaydı için bkz. DASI, “RES 3902 bis N° 152 RES 3902 N° 152” (Erişim 10.06.2023).

65 DASI, “CIH 373” (Erişim 12.11.2022); DASI, “CIH 366 b’ Fa 17 + Fa 36 + Fa 19” (Erişim 11.11.2022); DASI, “RES 3949 Gl 1108” (Erişim 23.11.2022)

66 DASI, “MB 2001-101” (Erişim 01.06.2023).

67 J.A. Montgomery, “An Enactment of Fundamental Constitutional Law in Old South Arabia”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 67/3 (1928), 207-213.

fermanlarla ilan edilmiştir. Kralın kendisine karşı ayaklanan isyancıları cezalandırıldığına dair ilanının<sup>68</sup> mabedde bulunması müeyyidenin siyasî boyutu yanında dinî boyuta taşındığını da gösterebilir. Görünen o ki hukukî kararların mabedlerde muhafaza edilmesi, hukukî işlemlerin takyidi ve geçerliliğine yönelik vicdanî bir bağlayıcılığa da hizmet etmiştir.

Mabed dahilinde gerçekleştirilen, ilahî adalet, bilgi ve müdahale beklentisine dayalı, geçmişte vuku bulmuş ya da gelecekte olacak belirtilen konuya odaklı çözüm arayışı olarak kehanet, delillerin yeterli olmadığı hukukî davalarda karar verme yöntemi olarak öne çıkmıştır.<sup>69</sup> Tanrının arzusuna muvafık olarak takdime ya da adak sunmak, kehanet işlemini gerçekleştiren din adamları aracılığıyla maruzatını bildirmek ya da mabedde belirlenmiş yerde uyuyarak rüya yoluyla bilgi almak mabedin belirlenen bölümünde hacetini iletme [ms'1], durulan noktada ilahî kehanete nail olmak [hg-n wqh] gibi ayrıntılar ilahî bilgiyi içeren kehanete ulaşmanın bir dizi işlemi yerine getirmekle mümkün olduğunu göstermektedir.

Mabedin mimarî bir unsuru ya da kutsal kabul edilen bir alanı ifade eden [gwbn]'in kehanet girişimlerinde tanrıdan kehanet beklenen, hatta gecelenen özel bir alanı, ya da kâhinlerin vazifelerini icra ettikleri yer olarak tanımlandığı görülür.<sup>70</sup> Kehanete dayalı bilgi kimi zaman mabeddeki objelerin arkasından, kimi zaman ise tanrının vahyini ileten din adamlarının ağzından sesli olarak aktarılmıştır.<sup>71</sup> Bu itibarla kâhinlerin yargı ve karar sürecinde hakemlik üstlendikleri, mabedlerin de birer mahkeme olarak değerlendirildikleri düşünülebilir.<sup>72</sup> Öyle ki, mabed görevlileri kehanetle suç unsurlarını ortaya çıkararak kefarete cezalarını takip etmiş, mabede silah getiren, silahını kullanan,<sup>73</sup> elbisesine kan bulaşan ya da bulaşmayan

68 DASİ, "CIH 429" (Erişim 02.03.2023).

69 Antik İsrail hukukunda kehanetin belirleyici rolü için bkz. Chaya Halberstam, "Law in Biblical Israel", *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, ed. C. Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 19-47.

70 M. Maraqtan, "Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awam Temple-Ma'rib: A case study", 109.

71 Bâsim Muhammed Hattâb, "el-Vahyu'l-ilâhî ve delâletihî es-siyâsiyye fi cenûbi'l-Cezîrati'l-'Arabiyye fi dav'i nukûşu'l-müsned", *Bulletin of the Center Papyrological Studies* 38 (2021), 759-786.

72 A. K. Irvine, "Homicide in Pre-Islamic South Arabia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1967), 277-292; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdad: yy, 1993), 5/497, 508. İbn Düreyd'in Kudâ'a'nın iştikakını incelerken Hulvân'a değinmiş, hulvân'ın kâhine kehaneti karşılığında verilen ücret olarak tanımlamıştır, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-cil, 1411/1991), 536.

73 Kelimenin aslı [s'lh]'tir. Sözlükte silah anlamının yanı sıra kirlilik, kirletmek anlamını da taşır, bkz. A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 126. Metnin tercümelerinde silah anlamının öne çıktığı görülür (Peter Stein, "Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen ("haramischen")

kişinin hukukî durumunun belirlenmesi bu görevlilerin vazifesi olmuştur.<sup>74</sup> Benzer şekilde mabed hareminden usulsüz su kullanımının kabiledede seri ölümlere sebep olduğunu düşünen üç kişinin mabede başvurusu<sup>75</sup> üzerine kâhinler tarafından soruşturma yürütülmüş ve suçlular cezalandırılmıştır.<sup>76</sup>

Tanrı mabedlerde kullarına bahsettiği kehaneti aracılığıyla ordusuna zafer,<sup>77</sup> topraklarında yağmur, mahsullerinde bolluk<sup>78</sup> müjdeleyen; kullar da onun maddî ve manevî kudretine şahadet edenlerdir<sup>79</sup> [hg-n tbs<sup>2</sup>r-hmw ’lmqh b-ms<sup>1</sup>’l-hw w-hṭbw t’nmn l-hyl w-mqm ’lmqh].<sup>80</sup> Sebe kralı da bu kullar içerisinde, zira kehanet kralların yayılcı politikalarına yönelik savaş kararlarında tanrının ve halkın desteğine erişimde bir araç olarak kullanılmıştır: Sebe kralı Sumhu‘ali’nin Almakah’a danıştığı kehanet sonucunda, Almakah’nın kendisini koruduğuna ve bundan sonra da koruyacağı vaadine karşılık tanrının emrini yerine getirmiş, Me‘rib’deki Almakah Mabedinin bütün cephe duvarını ve kulelerini mabedin batı kapısındaki yazıtla Almakah’a adamıştır.<sup>81</sup> Yine, Sebe ve Zû Reydân kralları İlşerah Yahdub ve kardeşi San‘a ve diğer şehirlere sefere dair olumlu kehaneti üzerine Selhîn ve Reydân sarayları arasında barış ve mutabakat sağlamak için misyon heyeti göndermesi ve Habeşliler’e karşı iki ordunun zaferi Almakah’nın desteğiyle gerçekleşmiştir.<sup>82</sup>

Mabed uygulamalarına dair yönergelerin de tanrıdan geldiği görülür: Söz gelimi Almakah, mabed geleneklerine göre bir yazıt için takdime/kurban sunan kişilerin meshetme işlemini gerçekleştirebileceklerine karar vermiştir [hg-n wqh ’lmqh kl yh‘rbn l-ms<sup>3</sup>ndm b-‘rbn w-b-s<sup>1</sup>’rt mḥrmn l-yhms<sup>1</sup>hn].<sup>83</sup> Almakah aynı za-

Dialektes”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 157 (2007), 38; Alessia Prioleto, “Evidence from a new inscription regarding the goddess ‘t(t)rm and some remarks on the gender of deities in South Arabia”, *Proceedings of Seminar for Arabian Studies* 42 (2012), 311. Belki de yazıtta kastedilen necasetle mabede girmektir.

74 DASİ, “Haram 13 CIH 548” (Erişim 03.02.2023).

75 DASİ, “FB-Maḥram Bilqīs 1” (Erişim 16.11.2022).

76 A. Avanzini, *By Land and By Sea* (Roma: «L’ERMA» di BRETSCHNEIDER, 2016), 150-151.

77 [tbs<sup>2</sup>r] kelimesinin karşılığı için bkz. A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 33. Ayrıca bkz. DASİ, “CIH 333” (Erişim 26.02.2023); bireysel müjde yazıtları için bkz. DASİ, “Ry 541 Geukens 9” (Erişim 11.03.2023); DASİ, “Gr 117 Hadaqān 5” (Erişim 21.03.2023).

78 DASİ, “Nāmī NAG 6 Ja 627; MaMB 210” (Erişim 05.04.2023).

79 [hṭb t’nmn] ifadesi sözlükte güvenmek, tanıklık göstermek, şahadet etmek anlamına gelir.

80 DASİ, “CIAS 39.11/o 3 n° 2” (Erişim 20.02.2023).

81 DASİ, “Ja 551 CIH 374; ZI 33” (Erişim 14.10.2022).

82 DASİ, “Ir 69” (Erişim 26.03.2023); DASİ, “Ja 580 MaMB 184” (Erişim 02.04.2023).

83 DASİ, “Robin-Rayda 2A” (Erişim 19.06.2023) Yazıtı keşfeden C. J. Robin’e göre metin mabetlerdeki takdime törenlerine işaret eder. Belki de sunulan kurbanın kanı ile mesh işlemi gerçekleştirilmektedir, buna göre bir yazıtın yazılmasının bir kurbanın takdim edilmesi şartına bağlandığı yorumu imkan

manda, Baran [Brn] Mabedinden kendisine ait emtiadan herhangi bir şeyin alınmasını yasaklamış,<sup>84</sup> Sirvâh civarındaki mezarların direklerini ve tabut tahtalarını söküp götürenleri cezalandıracağını bildirmiştir.<sup>85</sup> Yazıtlardaki bu detaylar mabed dahilinde gerçekleştirilen kehanetlerle Yemenliler nezdinde ilahî-hukukî sınırların çizildiğini göstermektedir.

#### 4. Ekonomik Merkez Olarak Mabed

Nimet ve menfaat kapsamında görülebilecek her türlü emtianın sahibinin tanrı olduğu inancına sahip Sebeliler, kendilerine yüklenen ilahî görev ve sorumlulukları yerine getirmeleri karşılığında ondan istifade hakkını görmüşlerdir. Buna göre mülk, pratikte fitrat ve hak bakımından sınırlı olarak insana ait iken, menşe bakımından tanrılara aittir.<sup>86</sup> Yazıtlarda yer alan [gwlm] kelimesi özel mülkiyet, zilyetlik, mülkün tamamını kullanma hakkı anlamlarını ifade eder.<sup>87</sup> Bu mülkiyette tanrının hakkı anılır.<sup>88</sup> Mal, mülk anlamına gelen<sup>89</sup> [mb'l] kelimesi de tanrıya izafe edilir. Zira Evâm mabedinde Almakah için inşa edilen kulenin Almakah'nın mülkleri [mb'l 'lmqh] arasına kaydedildiği görülmektedir.<sup>90</sup> Almakah'nın mülkleri arasında Evâm Mabedi de vardır.

Tanrının mülkünün genişliği ve mülke doğrudan dahli olduğu düşüncesi, iktidarın temsilcisi kralın meşruiyet zeminini de oluşturmuştur: Görebildiğimiz kadarıyla bu durum kralı kulluk seviyesinin üzerine, tanrısal bir boyuta çıkararak kutsal kral/tanrı kral anlayışının<sup>91</sup> aksine, tanrının kullarının sorumluluğunu tanrı-

---

dahilindedir, bkz. *Les Hautes-Terres du Nord-Yémen avant l'Islam* (Leiden: Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul, 1982), 2/41.

84 DASI, "CIH 400 Ja 534" (Erişim 27.02.2023).

85 DASI, "DAI Şirvâh 2002-11" (Erişim 09.03.2023).

86 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/493-494.

87 J.C. Biella, *Dictionary of Old South Sabaic-Sabaeen Dialect* (Chico: Scholars Press, 1982), 68; A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 51.

88 [gwlm b-'lmqh] için bkz. DASI, "CIH 657+MŞM 3641 Gl 1666(=CIH 657)" (Erişim 24.10.2022); [gwlm b-T'lb] için bkz. DASI, "RES 4231 Gl 1215; Gr 167" (Erişim 18.03.2023).

89 A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 25.

90 DASI, "Ja 554 ZI 39" (Erişim 06.12.2022). [mb'l T'lb] için bkz. DASI, "RES 4176 RES 3300; Gl 1210; Gr 174" (Erişim 15.03.2023).

91 Cevâd Ali, Glaser'i kaynak olarak kralın tanrı tarafından görevlendirildiği, dolayısıyla tanrının mülkünün kutsal bir hak olarak kralın mülkü olduğu, bu mülkiyetten her türlü intifa hakkına sahip olarak hüküm sürdüğünü nakletmiştir, bkz. Cevâd Ali, *El-Mufasssal*, 5/494. Bu yorum Sebe mükerriblerinin kutsallığını savunan F. Hommel'in tezinin devamı olarak değerlendirilebilir. Zira aynı yerde Cevâd Ali, Güney Arabistan'da hakim olan mülkiyet düşüncesinin mülkün Allah'a ait olduğunu savunan İslâm ilkelerine yakın olduğunu belirtir.

nın rızası ve gücüyle üstlenen hiyerarşik bir üstünlüğe işaret eder. Kralın tanrının mülkünü yönetme sorumluluğunu üstlendiği ve bu sorumluluğu mabedle paylaştığı görülür. Bu itibarla İslâm öncesi Yemen’de siyasî ve sosyal hayatında merkezî rol üstlenen mabedlerin ekonomik yapının merkezini, idarî yapının da kurumsal bir birimini oluşturduğu söylenebilir.

Mabed organizasyonunu üstlendiği görülen, ancak görev tanımları hala tam olarak yapılamayan<sup>92</sup> din adamlarının mabede vakfedilen ve tanrının mülkü olarak tanımlanan bütün taşınmazlar üzerinde yetkili konumunda olduğu görülür: Arazi-leri, bahçeleri, ekilebilir alanları ve sürülmüş tarlaları [w-kl ’s<sup>1</sup>tr w-mh<sup>2</sup>yr w-ms<sup>2</sup>mt w-ħrd S<sup>2</sup>ms<sup>1</sup>m]<sup>93</sup> olan tanrı, sınır taşlarıyla belirlenen arazilerinde hangi ağaçların ekilip ekilemeyeceğinin,<sup>94</sup> kabile çobanlarının hangi alanlarda hayvanlarını otlatabileceğinin<sup>95</sup> kararını da verir. Bu ekonomik ve ziraî organizasyonu sağlayan din adamları, anlaşma senetleri hükmündeki yazıtlara göre kabile temsilcilerinin karşısında tanrının mülkünü temsilcisi olarak her türlü işlemin gerçekleştirilmesinde söz sahibi olmuşlardır.<sup>96</sup>

Görünen o ki, iktâ uygulamasının takibi de mabed tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>97</sup> Nitekim tanrının mülkü üzerinde kira akitlerinin gerçekleştirildiğini gösteren detaylar vardır: Tanrı Te’lib’in mülkünden [mb’l T’lb] bir sebze arazisi kiralaayan kişinin iki yıl boyunca işletmemesi ve bununla birlikte fidye ödeyerek bunu telafi edememesi durumunda akdin sona ereceğine dair karar bu uygulamayla ilgili olmalıdır.<sup>98</sup> Tanrının rehnine<sup>99</sup> [‘rb T’lb] bırakılan arazilerin sınırları ve

92 J. Ryckmans, “Religion of South Arabia”, 173.

93 DASI, “Ja 2867 J. Ma’sâl 9; al-Mi’sâl 1” (Erişim 28.06.2023).

94 DASI, “GI 1520” (Erişim 26.11.2022).

95 DASI, “Nihm/Barrân 5 GI 1142” (Erişim 12.03.2023).

96 Muhammed Rızâ er-Rahîm, “Agriculture in Pre-Islamic Arabia: Introduction”, *Islamic Studies* 10/1 (1971), 53-65. Nitekim W.F. Albright, güçlü bir tarımın ön şartının istikrarlı bir devlete bağlı olduğu, bunun da mabed kurumu gözetiminde sağlanabildiği, Mezopotamya ve Mısır’da din adamları ile işbirliğinin kesildiği durumlarda dinî yaptırımlara ihtiyaç duyulduğunu belirtir. R.L. Bowen’a göre bu yorumdan yola çıkıldığında ve arkeolojik verilere bakıldığında Güney Arabistan’da da tarım ve sulama sistemlerinin takibi din adamları tarafından sağlanmış olmalıdır. Nitekim Me’rib barajının sükutu Habeş-Aksum işgaliyle ülkede istikrarın bozulması ve tarımın kontrolünün mabedin gölgesinden çıkmasında aranmalıdır, bkz. R.L. Bowen, *Archaeological Discoveries in South Arabia* (London: Oxford University Press, 1958), 85.

97 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/262-263.

98 DASI, “Robin-Kâniḥ 4” (Erişim 18.06.2023). Ayrıca bkz. C. J. Robin, *Les Hautes-Terres du Nord-Yémen avant l’Islam*, 47-50.

99 [‘rb] kelimesinin takdime ve rehin anlamı için bkz. J.C. Biella, *Dictionary of Old South Sabaic-Sabaeen Dialect*, 381.



hukuku da mabed tarafından korunmuştur. Bir ziraî üretim merkezi olan Yemen topraklarında, sel sularının barajlarda toplanması, tahsisi, dağıtımı ve zamanlaması için yönergeler belirlenmiştir. Örgütlenme ve denetlemenin sürekliliğine dayanan bu devasa sistem planlı bir takip ve organize gerektirdiğinden mülkiyet konusu haline gelmiş,<sup>100</sup> hukukî dayanağını oluşturan ilanlar yine mabedlerde tespit edilmiştir.

Mülkü üzerindeki her türlü ziyadede hak sahibi olan tanrı, savaş ganimetlerinden, ele geçirilen her türlü esir, menkul ve gayrimenkul mallardan payını alır. Cepheden dönen askerler ganimet paylarından [bn mlt-hmw] mabedlerde tanrılarına takdimeler sunar: Neşân topraklarında savaşan iki Sebeli'nin ganimetlerinden Almakah'a takdim ettiklerini kaydeden boğa başı oluklu taş sunak,<sup>101</sup> Hadramut ganimetlerinden Almakah'a nezredilen heykel,<sup>102</sup> yine Şebve ganimetlerinden Almakah'a adanan dört heykel ve bronz boğa,<sup>103</sup> [Qryt] ganimetlerinden sunulan bronz heykel ve altın objeler,<sup>104</sup> iki kardeşin ganimet paylarından koruyucu tanrılarına takdim ettikleri iki at ve binici heykelleri<sup>105</sup> zaferlerde tanrı payının unutulmadığını gösterir. Ganimet şükürü olarak sunulan takdimelerin birden fazla olduğu da görülmektedir.<sup>106</sup>

Mabedlerde gerçekleştirilen ve mabed hizmetleri arasında sayılan kurban merasimlerine de din adamları başkanlık etmiştir. Muhtemelen kabileler adına kurban hizmetlerinin takibi için özel görevlendirmelere gidilmiş, kurban işleri vekili [mqwtwn<sup>107</sup> d-mḏbḥm] kurban işleri görevlisi [fqdn d-mḏbḥm] unvanlarıyla atamalar yapılmıştır.<sup>108</sup> Hastalığa düşer eden sebeplerin izalesi<sup>109</sup> niyetiyle kurban sunulduğu gibi, hukukî davalarda suçun telafisi için de kurbanlar gündeme gelmiştir: Sakındırılan herhangi bir fiili işleyen kişinin kurban takdimine hükmeden

100 DASİ, “RES 192 CIH 654” (Erişim 01.01.2023).

101 DASİ, “Kamna 33” (Erişim 20.12.2022).

102 DASİ, “MuB 9 Fa 8; Fa 102” (Erişim 09.03.2023).

103 DASİ, “Ja 632 MaMB 301” (Erişim 10.04.2023); DASİ, “Ja 634 MaMB 273; ZI 31” (Erişim 12.04.2023).

104 DASİ, “Ja 635 MaMB 270; ZI 16” (Erişim 12.04.2023).

105 DASİ, “Schm/MA 97” (Erişim 22.06.2023).

106 DASİ, “Ir 31” (Erişim 24.03.2023).

107 Kelime sözlükte, vekil, kralın yöneticisi, naib anlamlarıyla karşılanır, bkz. A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 109.

108 DASİ, “Y.85.AQ/1 Eryani 61” (Erişim 10.11.2022). Ayrıca bkz. M. Maraqtan, “Typen altsüdarabischer Altäre”, *Arabia Felix Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien*, ed. Norbert Nebes (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994), 161 vd.

109 Hastalık mazmunlu yazıtların ayrıntılı bir incelemesi olarak bkz. Saïd b. Fâyiz İbrâhim es-Saïd, “Nüküşu Sebiyye cedide fi zikri'l-marad”, *el-Üsûr* 12/3 (2002), 7-21.



ve bu yaptırımın takibini din adamlarına bırakan Almakah’dır.<sup>110</sup> Kimi zaman ise ilahî iradenin lehte tecelli etmesi için mabede boğa nezredildiği görülür.<sup>111</sup>

Mülkün sahibi olan tanrı, toprağın ve toprağın ürettiklerinin de sahibidir. Devletin her türlü üründen ve ticarî faaliyetlerden alacağı pay vergi memurlarınca toplanmış, sürecin kontrolü ise mabede bırakılmıştır.<sup>112</sup> Sebe yazıtlarında da öşür [‘s²r], toprak ürünlerinden alınan onda bir vergisini ifade eder.<sup>113</sup> Öşrün muhatabı doğrudan mabeddir.<sup>114</sup> Aynî öşrün yanı sıra,<sup>115</sup> üzüm bağlarından, sulanan ya da sulanmayan tarım arazilerinden ödenmesi gereken öşür heykel ya da yazıt olarak da takdim edilmiştir.<sup>116</sup>

Mabed görevlilerinin vakıf ve şahsî tarım arazileri üzerindeki hakimiyetleri ziraî bolluk temalı yazıtlara da yansımıştır: Din adamlarının tanrı ‘Aster’e Sebe topraklarına ilkbahar ve sonbaharda su bahşettiği için adadığı takdimeler,<sup>117</sup> Cebelü’l-Lezv bölgesindeki iki görevlinin vazifeleri döneminde ‘Aster’in barajları doldurduğunu haber veren kayıtları,<sup>118</sup> ekinlerinin/ziraî mahsullerinin de ilahî hi-mayeye mazhar olma duası<sup>119</sup> bu hakimiyeti delillendirecek niteliktedir. Sebe yazıtlarında yer alan [fr’] kelimesi ise turfanda, ilk meyve, ilk mahsulü ifade eder.<sup>120</sup> Görünen o ki hasada konu olan ilk meyveler tanrıya takdim edilmiştir. Bazı fer’ vergileri ise belki tanrıya bağlılığı izhar etmek amacıyla<sup>121</sup> somutlaştırılmış, mabede bronz kadeh<sup>122</sup> ya da heykel şeklinde sunulmuştur (Fotoğraf-2).

110 DASI, “CIAS 32.21/r 1 Gar NIS 2” (Erişim 18.02.2023).

111 DASI, “Ja 669 MaMB 183” (Erişim 17.04.2023).

112 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/493-495.

113 A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 21.

114 DASI, “as-Sawdâ’ 52 CIH 440” (Erişim 15.02.2023).

115 DASI, “as-Sawdâ’ 52 CIH 440”.

116 DASI, “CIH 342 a” (Erişim 26.02.2023); DASI, “CIH 567” (Erişim 04.03.2023); DASI, “Nāmī NAG 11 Ir 25” (Erişim 24.03.2023).

117 DASI, “Ja 2848 ax G1 1752; CIH 967” (Erişim 29.11.2022); DASI, “Ja 2848 w G1 1689 a” (Erişim 28.11.2022); DASI, “Ja 2848 ad G1 1691” (Erişim 28.11.2022).

118 DASI, “MS Mağbah 1” (Erişim 05.06.2023).

119 DASI, “al-Sa’îd 2005” (Erişim 15.02.2023).

120 A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 45.

121 Mounir Arbach - Rémy Audoun, *San’â’ National Museum Collection of Epigraphic and Archaeological Artifacts from al-Jawf Sites* (San’â’: Books House, 2007), 2/33.

122 DASI, “Moussaieff 3” (Erişim 05.06.2023).



**Fotoğraf-2** Fer' vergisi olarak Almakah'a adanan bronz heykel

Mülkün sahibi olan tanrının kendisine alan açtığı insan, tanrının ona sağladığı maddî ve manevî imkanların farkındalığıyla ve sorumluluğunun gereği olarak şükürde bulunmuş ve bu ibraz mabed kayıtlarına yansımıştır. Hastalıklardan [mrđ],<sup>123</sup> salgın hastalıktan [hwm],<sup>124</sup> tâundan/vebadan [‘ws<sup>1</sup>],<sup>125</sup> ölümden [mwt] ve her hürlü kötülükten [‘s<sup>1</sup>t]<sup>126</sup> korunmak için takdimeler mabede adanmıştır. Sağlıklı evlat sahibi olmak tanrının bir lütfu olduğundan [k-yhmrn-hmw ‘wldm ‘đkrm]<sup>127</sup> sağlıklı çocuk niyazlarına<sup>128</sup> heykeller ve nezir takdimeleri<sup>129</sup> eşlik etmiştir.<sup>130</sup> Mah-

123 DASI, “al-Jawf04.13” (Erişim 11.02.2023); DASI, “CIAS 39.11/o 3 n° 10 Ja 731” (Erişim 20.02.2023).

124 A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 64. İlgili yazıt için bkz. DASI, “Nāmī NAG 9 Ja 645; MaMB 276” (Erişim 12.04.2023); DASI, “BynM 1” (Erişim 18.02.2023).

125 A.F.L. Beeston, *Sabaic Dictionary*, 23. İlgili yazıt için bkz. yazıt için bkz. DASI, “Nāmī NAG 9 Ja 645; MaMB 276” (Erişim 12.04.2023).

126 DASI, “al-Sa‘īd 2002a (2)” (Erişim 15.02.2023).

127 DASI, “BR-M. Bayhān 4 MuB 4” (Erişim 18.02.2023).

128 DASI, “Gl 1218 A 241; Gr 201; Jabal Riyām 2006-25” (Erişim 06.02.2023); DASI, “Antonini 1998, 10” (Erişim 15.02.2023).

129 DASI, “MB 2004 I-113” (Erişim 03.06.2023).

130 DASI, “Ja 704 MaMB 151” (Erişim 18.04.2023).

sulün bolluğu, tarım arazilerinde ekili ürünlerin soğuktan, baraj taşkınlarından,<sup>131</sup> olası hasarlardan zararlı böceklerden, çekirgelerden korunması<sup>132</sup> için sunulan heykeller ve kurbanlar<sup>133</sup> yine mabede yönelmiştir. Ayrıca mabede bağlı olarak üretildiğini düşünebileceğimiz ve mabede sunulan sunak masaları,<sup>134</sup> tütsülükler,<sup>135</sup> taş levhalar,<sup>136</sup> bronz heykeller,<sup>137</sup> bronz kadehler,<sup>138</sup> bronz kaseler de<sup>139</sup> ekonominin mabede bakan yönünün bir boyutunu oluşturmaktadır.

## Sonuç

İslâm öncesi Yemen’de dinî, siyasî, hukukî ve ekonomik hayata yön veren mabedler idarî örgütlenmenin merkezî unsurlarından biri olmuştur. Toplumun kutsalını simgeleyen mekana/mabede atfedilen anlamın toplum üzerindeki etkisi ise fizikî sahanın ötesindedir. Nitekim mabed haremî kurallarına yönelik ihlallerin toplumsal düzeni bozduğu inancı Sebeliler’in tanrı tasavvurunu ve değer algılarını yansıtmaktadır. Bu durum, mabed inşa ve restorasyonlarını üstlenen kralın siyasî meşruiyetine de zemin hazırlamıştır. Denilebilir ki, Sebe hakimiyetini kabul eden halkların ittifak ahidlerinin mabed haremindedir gerçekleştirilmesi de bu zemini güçlendirmiştir. Buna göre mabedler toplum organizesinde siyasî değişikliklere adapte olma ve bir kimlik çevresinde birleşmenin de sembolik merkezidir. Kabilelerin ve halkların siyasî varlıklarının sancağı hükmündeki koruyucu tanrıları da, değişen siyasî dinamiklerle Sebeliler’in koruyucu tanrısı Almakah’nın yükselişini kabul etmiş, Almakah’nın ardından anılmaya mabed çatısı altında uyum sağlayabilmiştir.

Mülkün sahibi olan tanrının iradesini kehanetlerle bildiren din adamları, hukukun olduğu kadar mabed merkezli ekonominin de temel belirleyicileri haline gelmiştir. Görünen o ki zanaatkar ve heykeltıraşların ürettiği takdime emtiasının ve bu emtiasının hammaddesini oluşturan altın, gümüş ve bronzun, muhtelif sebeplerle mabede sunulan ziraî ürün ve kurbanlıkların bu ekonomik yapının teşkilinde

131 DASI, “Fa 71 (= Fa 11) MaN 26” (Erişim 11.03.2023).

132 DASI, “Ja 610 MaMB 208” (Erişim 05.04.2023).

133 DASI, “CIH 336” (Erişim 26.02.2023).

134 DASI, “Sanaa-Garbini 4 Ga 27(Av); Ga 62 (Ja); YM 6” (Erişim 17.11.2022); DASI, “CIH 439” (Erişim 19.10.2022).

135 DASI, “YM 29830” (Erişim 12.01.2023); DASI, “as-Sawdā’ 52 CIH 440” (Erişim 03.03.2023).

136 DASI, “Ja 672 MaMB 92” (Erişim 06.12.2022); DASI, “Jabal Riyām 2006-6” (Erişim 18.12.2022).

137 Boğa heykeli için bkz. DASI, “CIAS 39.11/o 3 n° 1 Fa 119” (Erişim 20.02.2023).

138 DASI, “Ist 7687” (Erişim 27.03.2023).

139 DASI, “Moussaieff 30” (Erişim 05.06.2023).

payı olmuştur. Çok fonksiyonlu bir kurum olarak mabedler siyasî, hukukî, askerî ve ekonomik her türlü girişimin kaydını muhafaza eden ve bir arşiv görüntüsü vermektedir. Yazıyı ve her türlü sanatsal icrayı içeren bu kayıtlar, Sebe medeniyetinin güçlenmesine ve MÖ. IX. Yüzyıla uzanan detayların bugünlerden takip edilebilmesine imkan sağlamış görünmektedir. Bu imkanla yürütülen, İslâm öncesi Yemen’de mabedin konumunu inceleyen bu çalışma, İslâm’ın inanç esasları ve kurumları odaklı köken tezlerinin değerlendirilmesinde, inançların ve kurumların ilgili toplumdaki anlam çerçevesine odaklanılmasını önermektedir.

## Kaynakça

- Abdullah, Yûsuf Muhammed. *Evrâk fî târihi 'l-Yemen ve Âsârih*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1990.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi 'l-'Arab kable 'l-İslâm*. 1-10. Bağdad: yy, 1993.
- Arbach, Mounir - Audouin, Remy. *San 'â' National Museum Collection of Epigraphic and Archaeological Artifacts from al-Jawf Sites*. San'â': Books House, 2007.
- Avanzini, Alessandra. “The Sabaean Presence in Jawf in the Eighth-Seventh Centuries BC -Notes on the Oldest Phase of Ancient South Arabian Culture and Its Relationship with Mesopotamia”. *Leggo!*. ed. G. B. Lanfranchi vd. 37-52. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012.
- Avanzini, Alessandra. *By Land and By Sea*. Roma: «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, 2016.
- Beeston, A. F. L. “Theocracy in the Sayhad Culture”. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 7 (1976-1977), 5-10.
- Beeston, A.F. L. vd. *Sabaic Dictionary*. Louvain-Beyrouth: Peeters, 1982.
- Biella, Joan Copeland. *Dictionary of Old South Sabaic-Sabaean Dialect*. Chico: Scholars Press, 1982.
- Bowen, R. L. *Archaeological Discoveries in South Arabia*. London: Oxford University Press, 1958.
- Cohn, Robert L. *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies*. Chico: Scholars Press, 1981.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş - Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Dost, Suleyman. “Language of Ritual Purity in the Qur'ân and Old South Arabian”. *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia Circa 500-700 CE*. ed. Fred M. Donner - Rebecca Hasselbach-Andee. Chicago: Oriental Institute, 2022.
- Dugast, F. – Gajda, I. “Contacts between Ethiopia and South Arabia in the first millennium”. *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*. ed. Mounir Arbach - Jérémie Schiettecatte. 79-94. Oxford: Archaeopress, 2017.
- el-Eğberî, Fehmî. “Nukûşu Sebeiyye cedîde tahtevî 'alâ agdemi nakşi tevhidî muarrah”. *Reydân* 8 (2013), 167-183.
- Halberstam, Chava. “Law in Biblical Israel”. *The Cambridge Companion to Judaism and Law*. ed. C. Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Hattâb, Bâsim Muhammed. “el-Vahyu'l-ilâhî ve delâletihî es-siyâsiyye fî cenûbi'l-Cezîrati'l-'Arabîyye fî dav'i nukûşu'l-müsned”. *Bulletin of the Center Papyrological Studies* 38 (2021), 759-786.
- Höfner, Maria. “Die vorislamischen Religionen Arabiens”. *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandaer*. ed. H. Gese vd. 233-394. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1970.
- Hurowitz, V. A. *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

- Irvine, A. K. "Homicide in Pre-Islamic South Arabia". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1967), 277-291.
- İbn Düreyd. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Ev-lâdihî bi-Mısr, 1375/1955.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *Kitâbü't-Ticân fî mulûk-i Himyer*. San'â: yy, 1347.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Korotayev, Andrey. "The Sabaeen Community (Sb', 'Sb'n) in the Political Structure of the Middle Sabaeen Cultural Area". *Orientalia Nova Series* 63/2 (1994), 68-83.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopics)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991.
- Macdonald, D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Maraqten, Mohammed. "Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awam Temple-Ma'rib: A Case Study". *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*. ed. Mounir Arbach - Jérémie Schiettecatte. 107-133. Oxford: Archaeopress, 2015.
- Maraqten, Mohammed. "Some Aspects of the Formation of the State in Ancient South Arabia". *Alternatives of Social Evolution*. ed. N. Kradin vd. 309-333. Vladivostok: FEB RAS, 2000.
- Maraqten, Mohammed. "Typen altsüdarabischer Altäre". *Arabia Felix Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien*. ed. Norbert Nebes. 160-177. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994.
- Maraqten, Mohammed. "Das Alte Südarabien". In *Stein gemeisselte Geschichte(n): Nikolaus Rhodokanakis (1876–1945), Pionier der Altsüdarabistik*. ed. Gertraud Sturm – Mohammed Maraqtan. 57-71. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021.
- Mehrân, M. Beyyûmî. *Kitâbü dirâsât fî târihi'l-Arabi'l-kadîm*. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1400/1980.
- Montgomery, J. A. "An Enactment of Fundamental Constitutional Law in Old South Arabia". *Proceedings of the American Philosophical Society* 67/3 (1928), 207-213.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1922.
- Ortakçı, Halil. "Güney Arabistan Yazıtlarının Tarihsel Gelişimi ve Temel Özellikleri". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2023), 159-177.
- Palmer, M. J. *Expressions of Sacred Space: Temple Architecture in the Ancient Near East*. Pretoria: University of South Africa, Doktora tezi, 2012.

- Prioletta, Alessia. “Evidence from a new inscription regarding the goddess ‘t(t)rm and some remarks on the gender of deities in South Arabia”. *Proceedings of Seminar for Arabian Studies* 42 (2012), 309-318.
- Rahîm, Muhammed Rızâ. “Agriculture in Pre-Islamic Arabia: Introduction” *Islamic Studies* 10/1 (1971), 53-65.
- Ricks, Stephen D. - John J. Sroka. “King, Coronation and Temple: Enthronement Ceremonies in History”. *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism*. Editör eksik. 236-271. Salt Lake City: Deseret Book, 1994.
- Robin, C. J. *Les Hautes-Terres du Nord-Yémen avant l’Islam*. İstanbul: Publications de l’Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul, 1982.
- Robin, C. J. “Antiquity”. *Roads of Arabia -Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia-*. ed. Ali İbrahim al-Ghabban vd. Paris: Musée du Louvre & Somogy, 2010.
- Robin, C. J. - Breton, J. F. “Le sanctuaire préislamique du jabal al-Lawḍ (Nord-Yémen)”. *Comptes rendus des séances de l’année* 126/3 (1982), 590-629.
- Röring, Nicole. *Bauhistorische Untersuchungen Am Almaqah-Heiligtum Von Sirwah Vom Kultplatz Zum Heiligtum*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag, 2013.
- Ryckmans, G. “On Some Problems of South Arabian Epigraphy and Archaeology”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952), 1-10.
- Ryckmans, J. “Religion of South Arabia”. *The Anchor Bible Dictionary*. ed. D. N. Freedman. 6/171-176. New York: Anchor Bible, 1992.
- Saîd, Saîd b. Fâyiz İbrâhim. “Nükûşu Sebeyye cedîde fî zikri’l-marad”. *el-Ûsûr* 12/3 (2002), 7-21.
- Smith, T. M. *Araplar-Kavimler, Kabileler ve Devletin Üç Bin Yıllık Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülük*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 1-11. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1967.
- Wensinck, A.J. *Studies of A. J. Wensinck*. New York: Arno Press, 1978.
- Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Ben Ali, Zain Alaabdain. *Inscriptions in Musnad, the Temple of Awwam* (Fotoğraf, 2021). Arabia Felix. Erişim 24 Mayıs 2024. <https://arabiafelix.social/palaces-temples-and-laws-co-existence-in-yemens-ancient-structures/>
- DASI, Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions. “al-Jawf 04.13” (Erişim 11.02.2023). <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=995539821&recId=4078>
- DASI, “al-Ka’âb 29” (Erişim 02.01.2023). <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=701574029&recId=1060>
- DASI, “al-Sa’îd 2002a (2)” (Erişim 15.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=591955124&recId=6714>

DASI, “al-Sa‘īd 2005” (Erişim 15.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=591955124&recId=6722>

DASI, “Antonini 1998, 10” (Erişim 15.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=591955124&recId=9946>

DASI, “as-Sawdā` 52 CIH 440” (Erişim 15.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=591955124&recId=9>

DASI, “al-Şilwī 1 Şilwī-wādī Shuḍayf 1” (Erişim 30.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=144685477&recId=6669>

DASI, “al-Şilwī 3” (Erişim 30.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=144685477&recId=6671>

DASI, “BR-M. Bayhān 2 Ja 720; MaMB 180; MuB 2” (Erişim 17.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=6211>

DASI, “BR-M. Bayhān 4 MuB 4” (Erişim 18.02.2023)

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=6213>

DASI, “BynM 1” (Erişim 18.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=424>

DASI, “CIAS 32.21/r 1 Gar NIS 2” (Erişim 18.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=3709>

DASI, “CIAS 39.11/o 3 n° 2” (Erişim 20.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=5901>

DASI, “CIAS 39.11/o 3 n° 1 Fa 119” (Erişim 20.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=8452>

DASI, “CIAS 39.11/o 3 n° 10 Ja 731” (Erişim 20.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=108099953&recId=6302>



DASI, “CIH 333” (Erişim 26.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=297651034&recId=3928>

DASI, “CIH 336” (Erişim 26.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=297651034&recId=3931>

DASI, “CIH 342 a” (Erişim 26.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=297651034&recId=3937>

DASI, “CIH 366 b’ Fa 17 + Fa 36 + Fa 19” (Erişim 11.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=407521406&recId=1047>

DASI, “CIH 373” (Erişim 12.11.2022).

<https://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=773412791&recId=3958>

DASI, “CIH 398 Gl 891; A 90 a-c; Fa 33” (Erişim 08.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=137642197&recId=3965>

DASI, “CIH 400 Ja 534” (Erişim 27.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=297651034&recId=3966>

DASI, “CIH 429” (Erişim 02.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=580892464&recId=3979>

DASI, “CIH 439” (Erişim 19.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=92964721&recId=126>

DASI, “CIH 567” (Erişim 04.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=953775005&recId=4027>

DASI, “CIH 612+CIH 522 Ry 31; RES 850” (Erişim 04.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=953775005&recId=135>

DASI, “CIH 657+MŞM 3641 Gl 1666(=CIH 657)” (Erişim 24.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=244155724&recId=1373>

DASI, “Collection privée yéménite 2016-1” (Erişim 08.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=9556>

DASI, “DAI Şirwāh 2002-11” (Erişim 09.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=7496>

DASI, “DAI Sirwāh 2005-50” (Erişim 30.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=65652592&recId=9521>

DASI, “Dostal 1” (Erişim 05.08.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=164209646&recId=2392>

DASI, “Fa 71 (= Fa 11) MaN 26” (Erişim 11.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=8718>

DASI, “FB-Maḥram Bilqīs 1” (Erişim 16.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=407521406&recId=7369>

DASI, “FB-wādī Shuḍayf 2” (Erişim 04.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=690536339&recId=6851>

DASI, “Gar Bayt al-Ashwal 2” (Erişim 06.08.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=631259524&recId=2396>

DASI, “GI A 710” (Erişim 01.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=577177388&recId=1161>

DASI, “GI 1218 A 241; Gr 201; Jabal Riyām 2006-25” (Erişim 06.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=137642197&recId=8769>

DASI, “GI 1520” (Erişim 26.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=1119>

DASI, “Gr 117 Ḥadaqān 5” (Erişim 21.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=9496>

DASI, “Haram 13 CIH 548” (Erişim 03.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=717683321&recId=4019>

DASI, “Haram 33 CIH 532” (Erişim 02.02.2023)

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=717683321&recId=4012>

DASI, “Haram 34 Gl 1054; CIH 533” (Erişim 02.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=717683321&recId=4013>

DASI, “Haram 35 RES 3956” (Erişim 04.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=690536339&recId=4088>

DASI, “Ir 18” (Erişim 23.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=5945>

DASI, “Ir 21” (Erişim 15.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=91&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=323650059&recId=5948>

DASI, “Ir 31” (Erişim 24.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=5958>

DASI, “Ir 5 JR 1; ZI 12; Condé 3” (Erişim 09.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=5933>

DASI, “Ir 69” (Erişim 26.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=6641>

DASI, “Ist 7687” (Erişim 27.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=9030>

DASI, “Ja 2848 ad Gl 1691” (Erişim 28.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=1195>

DASI, “Ja 2848 ax Gl 1752; CIH 967” (Erişim 29.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=1095>

DASI, “Ja 2848 w Gl 1689 a” (Erişim 28.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=1190>

DASI, “Ja 2867 J. Ma’sâl 9; al-Mi’sâl 1” (Erişim 28.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=15&colId=0&navId=474311916&recId=9174>

DASI, “Ja 417 RES 4727; Ry 198” (Erişim 15.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=726068103&recId=7387&mark=07387>

DASI, “Ja 525” (Erişim 05.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=690536339&recId=10094>

DASI, “Ja 551 CIH 374; ZI 33” (Erişim 14.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=92964721&recId=6273>

DASI, “Ja 554 ZI 39” (Erişim 06.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=949315991&recId=6275>

DASI, “Ja 564 MaMB 314” (Erişim 02.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=81118697&recId=5969>

DASI, “Ja 575 Geukens 7; Ry 539; MaMB 224; ZI 55” (Erişim 11.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=5979>

DASI, “Ja 580 MaMB 184” (Erişim 02.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=81118697&recId=5984>

DASI, “Ja 592 MaMB 95” (Erişim 05.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=5994>

DASI, “Ja 610 MaMB 208” (Erişim 05.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6010>

DASI, “Ja 632 MaMB 301” (Erişim 10.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6029>

DASI, “Ja 634 MaMB 273; ZI 31” (Erişim 12.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6031>

DASI, “Ja 635 MaMB 270; ZI 16” (Erişim 12.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6032>

DASI, “Ja 669 MaMB 183” (Erişim 17.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=143661613&recId=6065>

DASI, “Ja 672 MaMB 92” (Erişim 06.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=949315991&recId=6279>

DASI, “Ja 704 MaMB 151” (Erişim 18.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=143661613&recId=6086>

DASI, “Ja 730 MuB 11” (Erişim 21.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=143661613&recId=6219>

DASI, “Ja 822” (Erişim 22.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=143661613&recId=6819>

DASI, “Ja 832” (Erişim 15.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=949315991&recId=1176>

DASI, “Jabal Riyām 2006-6” (Erişim 18.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=843554261&recId=6867>

DASI, “Kamna 33” (Erişim 20.12.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=843554261&recId=8986>

DASI, “MAFRAY-ad-Durayb 5 A+B Gl 1565+Gl 1566; RES 4848+RES 4847” (Erişim 26.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=1350>

DASI, “MB 2001-101” (Erişim 01.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=26240549&recId=7429>

DASI, “MB 2004 I-113” (Erişim 03.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=26240549&recId=6204>

DASI, “MB 2005 I-88” (Erişim 04.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=26240549&recId=9808>

DASI, “Moussaieff 3” (Erişim 05.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=839480447&recId=8923>

DASI, “Moussaieff 30” (Erişim 05.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=839480447&recId=8864>

DASI, “MS Mağbah 1” (Erişim 05.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=839480447&recId=9063>

DASI, “MŞM 7250” (Erişim 05.02.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=690536339&recId=7457>

DASI, “MuB 9 Fa 8; Fa 102” (Erişim 09.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=9475>

DASI, “München 94-317880” (Erişim 05.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=51&colId=0&navId=690536339&recId=6655>

DASI, “Nāmī NAG 6 Ja 627; MaMB 210” (Erişim 05.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6024>

DASI, “Nāmī NAG 9 Ja 645; MaMB 276” (Erişim 12.04.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=716186984&recId=6042>

DASI, “Nāmī NAG 11 Ir 25” (Erişim 24.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=5952>

DASI, “Nihm/Barrān 5 Gl 1142” (Erişim 12.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=7780>

DASI, “RES 192 CIH 654” (Erişim 01.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=691819791&recId=1372>

DASI, “RES 3096 C CIH 490” (Erişim 19.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=92964721&recId=1071>

DASI, “RES 3624 Gl 484; CIH 957; MB 2001 I-16” (Erişim 24.10.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=244155724&recId=1092>

DASI, “RES 3902 bis N° 152 RES 3902 N° 152” (Erişim 10.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=98057110&recId=842>

DASI, “RES 3945” (Erişim 04.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=691819791&recId=7349>

DASI, “RES 3949 Gl 1108” (Erişim 23.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=851992102&recId=1220>

DASI, “RES 4176 RES 3300; Gl 1210; Gr 174” (Erişim 15.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=7497>

DASI, “RES 4231 Gl 1215; Gr 167” (Erişim 18.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=8150>

DASI, “RES 4371 Gl 428” (Erişim 30.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=887714072&recId=8192>

DASI, “RES 4677” (Erişim 15.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=726068103&recId=8469&mark=08469>

DASI, “RES 4906” (Erişim 05.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=595321059&recId=1240>

DASI, “Robin-Kāniṭ 4” (Erişim 18.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=494969884&recId=6561>

DASI, “Robin-Kāniṭ 17” (Erişim 18.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=494969884&recId=6573>

DASI, “Robin-Rayda 2A” (Erişim 19.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=494969884&recId=4047>

DASI, “Ry 541 Geukens 9” (Erişim 11.03.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=699166108&recId=6256>

DASI, “Ry 586” (Erişim 05.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=595321059&recId=1249>

DASI, “Sanaa-Garbini 4 Ga 27(Av); Ga 62 (Ja); YM 6” (Erişim 17.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=851992102&recId=10035>

DASI, “Schm/MA 97” (Erişim 22.06.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=10&colId=0&navId=81392539&recId=9810>

DASI, “Y.85.AQ/1 Eryani 61” (Erişim 10.11.2022).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=407521406&recId=1251>

DASI, “YM 23206” (Erişim 11.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=78260820&recId=1309>

DASI, “YM 29830” (Erişim 12.01.2023).

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=3&colId=0&navId=78260820&recId=1020>



**Lafzî Müteşâbih İlmî ve Kirmânî'nin el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân  
Adlı Eseri**  
The Science of Literary Similarities and Kirmânî's Kitâb al-Burhân fî Mutashâ-  
bih al-Qur'ân

**Doktora Öğrencisi Ali Keskin**

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
akeskin@toki.gov.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf University  
Graduate Education Institute  
Department of Fundamental Islamic Sciences  
<https://orcid.org/0000-0003-1405-6104>  
<https://ror.org/04mma4681>

**Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı,  
muttalip.arpa@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of Qur'anic Exegesis  
<https://orcid.org/0000-0002-0771-436X>  
<https://ror.org/00xvwpq40>

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Types**  
**Geliş Tarihi | Received**  
**Kabul Tarihi | Accepted**  
**Yayın Tarihi | Published**  
**Yayın Sezonu | Pub Date Season**  
**Sayı | Issue**  
**Sayfa | Pages**

Araştırma | Research Article  
09 Mayıs | May 2024  
29 Temmuz | July 2024  
30 Aralık | December 2024  
Aralık | December  
42  
117-150

**Atf | Cite as**

Keskin, Ali – Arpa, Abdulmuttalip. “Lafzî Müteşâbih İlmî ve Kirmânî'nin el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân Adlı Eseri”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 117-150.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1481358>

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.  
Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Ali Keskin-Abdulmuttalip Arpa).

**Yazarların Katkıları | Authors Contributions**

Veri Toplanması: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)

Conceiving the Study: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Data Collection: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Submission and Revision: Author-1 (%60), Author-2 (%40)

### Öz\*

Müteşâbih, mâna yönünden kapalılık ifade eden ve muhkemin karşısı olan “ma-nevi müteşâbih” ile lafızların benzerliğini konu edinen “lafzî müteşâbih” olmak üzere iki çeşittir. Lafzî müteşâbih, lafız benzerliği olan âyetlerin lafızlarındaki benzerlikleri inceleyen bir ilim olarak erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Başlangıçta, lafzî müteşâbih âyetlerin bir arada toplandığı eserler kaleme alınmışken, ilerleyen dönemlerde bu benzerliğin sebep ve hikmetleri üzerinde duran müstakil eserler yazılmasıyla Kur’ân ilimlerinde önemli bir yer edinmiştir. Lafzî müteşâbih, belâgat ve fesâhat yönünden Kur’ân’ın i’câz olduğunu gösterirken aynı zamanda ifadelerdeki benzerliğin farklı mânalar olduğu, her bir durumun kendine özgü anlamlar ifade ettiğini açığa çıkarır. Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî lafzî müteşâbih konusuna dair telif ettiği *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur’ân* adlı eserinde; âyetlerde, takdîm-te’hîr, ifrâd-cem’, tezkîr-te’nîs, ta’rîf-tenkîr, ziyâde-noksan ve ibdâli gerektiren sebep ve hikmetleri açıklamıştır. Sûre tertibine göre açıklamalarını yapan Kirmânî, lafzî müteşâbihin gelişmesine öncülük ettiği gibi bu alanda rol model de olmuştur. *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur’ân* adlı eserin içeriği ve konuya dair uygulamalarına yönelik örnek açıklamalar lafzî müteşâbihin anlaşılması, gelişmesi ve yaygınlaşmasına katkı sunacaktır. Söz dizimini oluşturan lafzî müteşâbih gramer yönünden ziyâde tefsir çalışmalarında ele alınmasıyla Kur’ân’ın mâna zenginliği açığa çıkacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur’ân*, Lafzî müteşâbih, Müteşâbih.

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA danışmanlığında 13.12.2023 tarihinde tamamladığımız “Lafzî Müteşâbih Geleneginde Kirmânî ve *el-Burhân fî Müteşâbihi’l-Kur’ân* Adlı Eseri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my master thesis dissertation entitled “Al-Kirmânî and His Work *al-Burhân fî Mutashâbi’ih al-Qur’ân* In The Tradition of Literal Mutashâbi’ih”, supervised by Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA (Master’s Thesis, İstanbul Sabahattin Zaim University, İstanbul, 2023).

**Abstract**

There are two types of mutashâbih: "spiritual mutashâbih", that is the opposite of "muhkam" and "literal mutashâbih", which deals with the similarity of words. Literal mutashâbih emerged as a science that examines the similarities in the wording of verses. While initially works containing literal verses were written together, in later periods independent works on the reasons and wisdom of this similarity are written and gained importance in Qur'anic Sciences. While literary mutashâbih shows that the Qur'ân is miraculous in terms of eloquency and purity of language, it also reveals that the similarities in expressions have own unique meanings. Mahmûd Kirmânî, in his work al-Burhân fî mutashâbih al-Qur'ân, wrote on the subject of literary similarities and, explained the reasons and wisdom in verses. Kirmânî, who made his statements according to the sûrah order, pioneered the development of literary similarities and became a role model. The content of his work and explanations regarding its application on the subject will contribute to the understanding and development of literary similarities. By approaching literary similarities that constitutes the syntax, in tafsir rather than grammar studies the richness of the meaning of the Qur'ân will be revealed.

**Keywords:** Exegesis, Kirmânî, al-Burhân fî Mutashâbih al-Qur'ân, Literary similarities, Homonyms.

## علم المتشابه اللفظي و كتاب البرهان في متشابه القرآن للكرماني

### الملخص

المتشابه نوعان: أحدهما المتشابه المعنوي، وهو الذي يعبر عن غموض المعنى وهو يقابل المحكم، والآخر المتشابه اللفظي، وهو الذي إعادة الصيغة. ظهر المتشابه اللفظي في العصور المبكرة كعلم يدرس التشابه في ألفاظ الآيات. وبينما كانت في البداية تُكتب الأعمال التي تحتوي على آيات متشابه اللفظي إلا أنها في الفترات التالية اكتسبت مهمة في علوم القرآن من خلال كتابة أعمال مستقلة تركز على هذا السبب والحكمة. وفي حين أنه يبين إعجاز القرآن من حيث الفصاحة والبلاغة، فإنه يكشف أيضاً أن تشابه الألفاظ له معاني مختلفة، وأن كل حالة تعبر عن معانيها الخاصة. تاج القراء الكرماني، في كتابه "البرهان في متشابه القرآن" الذي كتبه في موضوع المتشابه الذي يشرح معاني التقديم والتأخير، الأفراد والجمع، التذكير والتأنيث، التعريف والتنكير، الذكر والحذف، وإبدال، وبينها في الأسباب والحكمة. الكرماني، الذي أدلى بأقواله حسب ترتيب السورة، لم يكن رائداً في تطوير المتشابه اللفظي فحسب، وأصبح أيضاً نموذجاً يحتذى به في هذا الموضوع. إن محتوى العمل المسمى البرهان في متشابه القرآن المتعلق بهذا الموضوع أمثلة من الشروحات سوف يسهم تطويرها وانتشارها في فهم المتشابه اللفظي. إن التفسير البلاغي للنصوص المتشابهة اللفظية، بدلاً من التركيز على الجوانب النحوية فقط، سيساهم في إظهار غنى معاني القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التفسير، تاج القراء الكرماني، البرهان في متشابه القرآن، المتشابه اللفظي، المتشابه.

## Giriş

Lafzî müteşâbih; iki veya daha fazla âyetin lafızları yönünden birbirine benzerliğini ifade eder. Bu sahadaki ilk eser *Müteşâbihü'l-Kur'an* adıyla yedi kırâat imamından biri olan Alî b. Hamza el-Kisâî'ye (öl. 189/805) aittir. Sonraki dönemlerde ise lafzî müteşâbih âyetlerin benzerlik sebeplerini ve hikmetlerini açıklayan eserler yazılmıştır.

Yaşadığı dönemde Kirman Selçukluları (440/1048-585/1189) hâkimiyetinde bulunan<sup>1</sup> ve bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Kirman'da yaşayan; tefsir, kırâat, nahîv ve Ulûmî'l-Kur'an alanında birçok eseri bulunan Tâcu'l Kurrâ Burhâneddîn Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî,<sup>2</sup> (öl. 535?/1141) lafzî müteşâbih âyetlerin tevcihine dair *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'an* isiminde mükemmel bir kitap telif etmiştir. Kirmânî'nin eseri alanında kendinden sonrakilere öncülük etmiş ve sonraki dönemlerin en önemli başvuru kaynağı olmuştur. Dünya ve ülkemiz kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser, ilk olarak 1976 yılında tahkik edilerek *Esrârü't-tekrâr fî'l-Kur'an* ismiyle neşredilmiş, sonraki yıllarda ise gerek akademik çevrede gerekse diğer araştırmacılar tarafından tetkik edilerek değişik zamanlarda, farklı yayınevlerince yayımlanmıştır. Lafzî müteşâbih konusunda yazılan müstakil eserlerden günümüzde en çok tahkik edilen ve üzerinde çalışılan eser Kirmânî'nin kitabıdır.

Kitap, aynı türde kronolojik sıraya göre yazılan ikinci eser olmasına karşın, alanında ilk eser olan *Dürretü't-tenzîl ve ğurretü't-tevil* ile bazı noktalarda farklılık gösterir. Bu farklılıkların başında lafzî müteşâbih âyetleri açıklama şekli gelir. Kirmânî'nin açıklamaları kısa ve nettir. Âyetleri fazla yoruma gitmeden “şu, şundan dolaydır” diyerek açıklamakla yetinir. Ancak bu ifadeler öyle veciz bir yorumdurki, bu yorumun izahatını yapmak için sayfalar kaplayan sözlere ihtiyaç duyulur. Bu özelliği eserin etkisini bariz şekilde gösterdiğinden kendinden sonraki dönemlere rehber olmuştur. Eser de 588 benzer âyetin açıklaması süre tasnifine göre âyet, âyet yapılmış, lafzî müteşâbihin çeşitleri âyetler üzerinde uygulamalı

---

1 Erdoğın Merçil, *Kirman Selçukluları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 54.

2 Ebu Abdullah Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1414/1994), 6/2686-2687, ; Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/254, ; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 3/804, ; Celâleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ((İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhü, 1384), 2/277.

olarak gösterilmiştir. Kirmânî, eserinde benzer âyetleri açıklarken daha çok sarf ve nahiv bilgisini kullanmış, Kur'an dilinde oluşan farklılığı ve bu farklılığın gerekçelerini ve hikmetlerini ön plana çıkarmış, mâna yönünden bu farklılığa vurgu yapmıştır.

Bu makalede Kirmânî'nin lafzî müteşâbih üzerine yazdığı *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı eseri tanıtılarak, ilmin geleneği irdelenecektir. Ayrıca zîyade-noksan, takdîm-tehîr, tarîf-tenkîr, tezkîr-te'nîs, ifrâd-cem', ibdâl ve tekrâr gibi başlıklar altında lafzî müteşâbih âyetlerin açıklamaları müellifin eserinden örnekler verilerek yapılacaktır. Bu açıklamaların içeriğinde, benzerlik noktasında mânalara farklılık kazandıran hususlar ile benzerliğin esasında mâna farklılığını gerektirdiği, bununda anlam zenginliğini doğurduğu, hakikatte Kur'ân'ın her bir harfinin ayrı bir mânayı ifade ettiği olgusu bulunmaktadır.

## 1. Kavram Olarak Müteşâbih ve Lafzî Müteşâbih

Kavramın ilk kelimesini oluşturan “l-f-z” sözcüğü; bir şeyi dışarı atmak, ağızdan çıkan söz, ifade etmek mânalarında istiâredir.<sup>3</sup> İkinci kelimesi olan müteşâbih'in aslı “ş-b-h” olup bir şeye şekil, renk ve vasıf gibi nitelik açısından benzeyendir.<sup>4</sup> Bu kelime aynı zamanda iki şeyin birbirine benzemesini ifade eder.<sup>5</sup> “et-teşâbüh” ve “el-müştebihet” birbirine mültebis olmakla müşkil olan nesnelere denir.<sup>6</sup> Çoğulu “muştebihât”dır. Bu meyanda “müştebihât” birbiri içine geçmiş birbiriyle karışmış anlamındadır. “el-müteşâbihet” ise birbirine mümasil yani benzer nesnelere anlamında olup çoğulu “müteşâbihât”dır.<sup>7</sup> Bu durumda “müteşâbih” misliyle birbirine benzeyen en az iki şey demektir.

Bazı âlimler müteşâbihi müşkil olarak yorumlamışlardır. Mesela el-Münâvî, (öl. 1031/1622) bu kavramı “kendisiyle kastedilen mânayı, üzerinde araştırma ve derin düşünmeye ihtiyaç duyularak ortaya çıkarılabilen müşkil lafızlar” olarak

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dâru'l-Ma-rife, ts.), “lfz”, 452.

4 İsfahânî, “şbh”, 254.

5 Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.), “şbh”, 13/503.

6 Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), “şbh”, 1248.

7 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgâfir Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1399/1979), “şbh”, 5/2236.

tanımlar.<sup>8</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise “görünüşte benzer olan iki kelimenin anlamlarının değişik olması” şeklinde görür.<sup>9</sup> Bu yorum ve tariflere göre müteşâbih kelimesine verilen kapalılık anlamının ıstilahta mübhem, müşkil, müşterek lafız, vücûh ve nezâir terimleri olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

“Müştebihet” ile ifade edilen iltibas, içiçe geçme ve karışıklık anlamı<sup>10</sup> “manevi müteşâbih” olarak adlandırılmakta ve ıstilahta “müteşâbih” diye bilinmektedir.<sup>11</sup> Sonuçta kelâmcıların, “müteşâbih” kavramını müştebihet anlamında kullandıklarını, temasül-benzerlik anlamındaki “müteşâbihat” ile ifade edilenin ise “lafzî müteşâbih” terimini karşıladığını ifade etmek mümkündür.

Müteşâbih, ıstilahta iki kısma ayrılır. Birisi mâna vermekte güçlük çekilen ve muhkem’in karşıtı manevi müteşâbih, diğeri lafzî müteşâbih’tir. Kadim lûgat eserleri müelliflerinden Fîrûzâbâdî ve İsfahânî “ş-b-h” maddesini açıkladıkları eserlerinde, anlam yönünden farklı bir ihtimal çağrıştırmayan ve mânası da açık olan muhkemin mukabili müteşâbihe yer vermişler ve kavramı detaylandırmışlardır.<sup>12</sup> Manevi müteşâbih alanındaki çalışmaların lafzî müteşâbihe dair araştırmalara göre daha çok olması manevi müteşâbihi “müteşâbih” olarak bilinir duruma getirmiştir. Ancak kelime esasında iltibas-karışıklık anlamındaki müştebihetir. Manevi müteşâbih konusunda âlimler arasındaki ihtilaf, lafızlardaki mânaların iltibaslı olmalarına bağlanabilir. Sûrelerin başındaki mukattaa harfleri, lafız benzerliğinden değil anlam yüklenilememesi nedeniyle müteşâbih görülmüştür.

Mümasil-benzerlik anlamındaki müteşâbih, lafzî müteşâbih olup iki veya daha fazla lafzın birbirine olan şeklen benzerliğidir. “Sözel benzerlik” diye ifade edebileceğimiz lafzî müteşâbihte benzer lafızların her biri ayrı bir anlamı ifade eder. Dildeki varlığından dolayı bir realite olduğu gibi dil yapısına da uygundur. Benzer lafızları kullanmada farklılık gösteren toplulukta birisi bir kelimeyi bir mânada kullanırken diğeri aynı kelimeyi başka bir anlamda kullanır. Anlamı gerek

8 Muhammed Abdür-raûf Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ mühimmâti’t-te’ârîf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Kahire: Âlemu’l-Kütüb, 1410/1990), 295.

9 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kut eybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân* (Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1398/1978), 68.

10 Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1998), “şbh”, 1/493.

11 Nâsır b. Süleyman el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi’l-Kur’ân Limâ fihî Mine’l-Hücceti ve’l Beyân Tâcu’l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî* (Riyâd: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd, Usûlü’d-dîn, Yüksek Lisans Tezi/Ph.D. Dissertation, 1399/1979), 6.

12 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 1249, ; İsfahânî, “şbh”, 453.

konuşan gerek dinleyici açısından farklılık arzeden ve bu nedenle konuşanın maksadının önemli olduğu kadar dinleyicinin de kelimeyi anlamlandırma kültürünün öne çıktığı bu tabloda mana zenginliği oluşur.<sup>13</sup> İki toplum arasındaki bir söze biri bir mâna verirken, diğeri de başka bir anlam yükler, nihayetinde en çok kabul gören mâna meşhur olur.<sup>14</sup> Bu açıdan sözel benzerlik, lafızların sınırlı, anlamlarının çeşitli olmasını gerektirir.

### 1.1. Istılahta Lafzî Müteşâbih

Müteşâbih âlimleri kavrama doğrudan bir tanımlama getirmedikleri gibi kavramın ittifakla kabul görmüş bir terim tanımı da bulunmamaktadır. Bunu her bir âlimin konuyu kendi cihetinden ele almasına ve yorumlamasına bağlayabiliriz. Kavramın ıstılah tanımını vermeden önce âlimlerin lafzî müteşâbihle ilgili tariflerini aktaralım.

Taberî, (öl. 310/923) lafzî müteşâbihi; bazı kıssalarda lafızlarının bir mânalarının farklı, bazı kıssalarda da mânalarının bir lafızlarının farklı olmasıyla açıklar.<sup>15</sup> İbnü'l-Münâdî (öl. 336/947) ise Kur'ân kelimelerinin i'râbında, meâni'l-Kur'ân'da, garîbu'l-Kur'ân'daki anlamlar ile âyetlerin lafız yönünden birbirine benzemesini lafzî müteşâbih olarak görür.<sup>16</sup> Hatib-el-İskâfî (öl. 420/1029) aynı kavramı “kelimeleri aynı veya farklı bir şekilde tekrar eden âyetler” olarak tarif eder.<sup>17</sup> Müellifimiz el-Kirmânî, (öl. 535?/1141) “lafızları bir olup tekrar eden âyetleri” lafzî müteşâbih olarak belirtir.<sup>18</sup> Zerkeşî, (öl. 794/1392) aynı kıssanın farklı sûrelerde, çeşitli şekiller ve fasılalarla gelmesini lafzî müteşâbih kabul eder ve lafız benzerliğinin kıssalarda ve peygamberlerin haberlerini anlatan âyetlerde daha fazla bulunduğunu belirtirken;<sup>19</sup> Suyûtî (öl. 911/1505) “Aynı kıssanın çeşitli biçimlerde

13 el-Kefevî Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1419/1998), 845.

14 Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, thk. Muhammed Cade'l-Mevlâ vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1407/1987), 369.

15 İbn Cerir Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 1422/2001), 5/192.

16 Ebü'l Hüseyin İbnü'l Münâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Ğuneymân (Demenhur: Mektebetü Libna, 1414/1994), 59-60.

17 Ebu Abdullah el-Hatîp el-İskâfî, *Dürretü'l-tenzîl ve ğurretü'l-te'vil*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Doktora Tezi) (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l Kurâ Külliyyetü't Da'va ve Usulü'd Dîn, 1422/2001), 217.

18 Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 110.

19 Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetu Daru't Turas, 1404/1984), 1/112.

ve farklı formatlarla yer alması” olarak tanımlar.<sup>20</sup> İbn Akile (öl. 1150/1737) ise müteşâbihî; “Derin bir anlayışla idrak edilebilen ve ziyâde veya noksanlık sebebiyle âyetlerin birbirine benzerliği ve yakınlaşması” olarak tanımlayarak bunu siyâk ile ilişkilendirir.<sup>21</sup> Bu bilgilerden kapsamlı ıstılah tanımını şöyle yapılabilir.

*Lafzî müteşâbihî; Kur’ân kıssaları veya konularında aynı kıssanın veya konunun benzer kelimelerle ifade edilmesidir. Verilmek istenen mânânın belâgat sanatı kullanılarak bir kelimenin takdîm-te’hir; ta’rif-tenkîr; ifrad-cem, hazf-zîkr; icâz-itnâb, ibdâl ya da bir harf yerine başka bir harfî veya bir kelime yerine başka bir kelimenin kullanılması metodudur. Uygulaması çeşitli yöntem ve fasılalar şeklinde olan, Kur’ânda birden fazla ve değişik yerlerde zikredilmesinin sebep ve hikmetlerini inceleyen bir ilimdir. Bunu sadece Allah’ın ilim verdiği fehmi geniş kimseler anlayabilir.<sup>22</sup>*

Bu tanımdan lafzî müteşâbihin konusu aynı olmak şartıyla iki veya daha fazla âyeti kapsadığını belirtip, konusunun bir mânasının farklı olmasını ise sözün bağlamıyla ilişkilendirebiliriz.

## 1.2. Kur’ân’da Müteşâbih Kavramı ve Anlamları

Müteşâbih kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de farklı formlarda, dokuz âyette oniki defa geçmektedir. Bu meyanda; 1) Bakara Sûresi 25. Âyette مُتَشَابِهًا (müteşâbihen) kelimesi şeklî benzerlik anlamında kullanılmıştır.<sup>23</sup> 2) Aynı Sûrenin 118. Âyetinde; تَشَابِهَتْ (teşâbehet) kelimesi ile Mekkeli müşriklerin, söyledikleri sözlerle kalplerinde ve nefislerinde olan inkâr ve cehaletlerinin kendilerinden öncekilerle aynı olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup> 3) Ra’d Sûresi 16. Âyetinde, تَشَابَهَ (teşâbehe) kelimesi temâsül-benzer anlamındadır. 4) Bakara Sûresi 70. Âyetindeki تَشَابَهَ sözcüğü ise “iltibas-bilinmezlik” olarak te’vil edilmiştir.<sup>25</sup> Âyetteki “İnekler birbirine benziyor.” ifadesinde şeklî benzerlik, nitelik yönünden ise iltibas-karışıklık anlamı bulunduğunu söyleyebiliriz. 5) Nisâ Sûresi 70. Âyetindeki تَشَابَهَ (şübbihe) ifadesi “kendi-

20 bk. Celaledin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulumi’l-Kur’an*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1329), 642- 644.

21 Ahmed b. Saïd el-Mekkî İbn Akile, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân fi’ulûmi’l-Kur’ân* (Şârika: Merke-zü’l-Buhûsi ve’d-Dirâsât, 1427/2006), 6/336.

22 Salih Abdullah Muhammed Şatrî, *el-Müteşâbihü’Lafzîyyi fi’l-Kur’ânîl-Kerîm ve Esrahühü’l-Belağîyye* (Mekke: Camiâtu Ümmü’l-Kura, Arap Dili Fakültesi, Yüksek lisans Bölümü, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 2001), 4, ; İskâfî, *Dürretü’l-tenzîl ve gurretü’l-te’vil*, 55-56.

23 bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 1/410.

24 Ebû Hayyân el-Endelûsî Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-muhît fi’l-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1332), 1/587.

25 Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 2/103-104.



sinden başkasına benzetildi” şeklinde açıklanmıştır.<sup>26</sup> Dolayısıyla iltibas-karıştırma anlamı verilmiştir. 6) ve 7) En'âm Sûresi 99. ve 141. Âyetlerindeki مُتَشَابِهٌ ve مُشْتَبِهَةٌ kelimeleriyle ağaç, yaprak ve meyveler yönünden benzerlik ve farklılığa işaret edilmiştir.<sup>27</sup> Ancak مُشْتَبِهَةٌ ve مُتَشَابِهٌ arasında ince bir fark olup, biri iltibas-karışıklık ifade ederken diğeri mümasil-benzerlik ifade etmektedir. 99. âyet meyve üretimine işaret ettiğinden yetiştirilen meyvelerden tümünün aynı vasıfta olmayacağını, 141. âyette ise tabiattaki ürünlerin oluşumunda Allah'ın tesis ettiği kanunlarla farklı mekânlarda meydana gelen bu ürünlerin genel itibariyle benzer olduğunun vurgulanmasında ince bir detaya işaret edildiğini söyleyebiliriz. 8) Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetinde geçen مُتَشَابِهَاتٌ ve تَشَابَهُهُ kelimeleri terim anlamındadır. Âlimler bu âyeti referans alarak muhkemin mukabili müteşâbih kavramını detaylandırmışlardır. Taberî âyetin tefsirinde müteşâbihle ilgili beş hususu belirtir. Bunlar; mensuh olan, lafızları farklı olsa da mâna bakımından benzer olan, vücut yönünden te'vîli mümkün olmayan, bazı kıssalarda lafızlarının bir mânalarının farklı, bazılarında ise mânalarının bir lafızlarının farklı olduğu, Allah'ın bilgi sahibi yapmadığı kimsenin bilmesinin mümkün olmadığı şeylerdir.<sup>28</sup> 9) Zümer Sûresi 23. Âyetindeki مُتَشَابِهَاتٌ مِّنْهَا مَنَانِي ifadesi “ikili benzer” demektir. Âyette bir şey ve o şeyin karşıtının veya benzerinin zikredilmesi teşâbühün kendisidir.<sup>29</sup> Görüleceği üzere burada كِتَابًا مُتَشَابِهًا مِّنَانِي terkihi lafzî müteşâbihin terim anlamını vermektedir. Böylece “birbirine benzer kelimelerin olduğu bir kitap” diye çevirebileceğimiz bu ifade de lafzî müteşâbihi, Allah-Teâla belirtiyor.

Âyetlerden Kur'ânda müteşâbih kavramının temasül-benzerlik ve iltibas-i çiçe geçme, güçlü bir benzerlik mânalarında kullanıldığı ve sözlük anlamlarıyla uyumlu olduğu görülüyor.<sup>30</sup> Bu şekliyle Kur'ân'ın dil noktasında Arapçaya katkı sağladığını söyleyebiliriz.

### 1.3. İlmî Gelişimi ve Bu Alanda Telif Edilen Eserler

Kur'ân kelimelerinde henüz keşfedilmemiş mânaların olduğu, bu mânaların zamanla araştırmalara göre ortaya çıkacağı düşünüldüğünde ilmin gelişimi kaçır-

26 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 7/650-658.

27 Muhammed b. Raşid Bereket, *el-Müteşâbihü'l-Lafziyyî fi'l Kur'ani'l-Kerim ve Tevcihuhu* (Riyâd: Câmiatu İmam Muhammed Suud el-İslamî Usûlü'd-dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 20-21.

28 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/162-199.

29 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/411.

30 Bereket, *el-Müteşâbihü'l-Lafziyyî*, 22.

nılmazdır. Unutulmamalıdır ki kıyamete kadar değişmeyecek olan Kur'ân üzerine yapılan araştırmalar insan var oldukça sürecektir.

Lafzî müteşâbih ilminin ortaya çıkışı diğer Kur'ân ilimlerine göre daha erken olduğunu, hicrî 2. yüzyıldan itibaren el-Kisâ'î'yle başlayan ve İbnü'l-Münâ-dî'yle (öl. 336/947) devam eden süreçte lafzî müteşâbih âyetlerin tasnif edilerek müstakil eserlerin telif edildiği bir dönemin sürdüğünü belirtebiliriz. İbnü'n-Nedim'in (öl. 385/995) bu döneme dair belirttiği birçok eser ne yazıkki günümüze ulaşmamıştır.<sup>31</sup>

Hatib el-İskâfî ile hicrî 5. yüzyılda başlayıp son yüzyıla kadar devam eden süreçte lafzî müteşâbih âyetlerin tevcih ve yorumuna dayalı eserlerin telif edildiğini görüyoruz. İskâfî, lafzî müteşâbih âyetlerdeki farklılıkları ve bunların gerekçelerini açıklama gayesiyle kitabını yazdığını belirtir.<sup>32</sup> İskâfî'den sonra gelen Kirmânî ise daha mükemmel bir kitap yazmış, bu sahada otorite olmuş, kendinden sonrakilere rehber olmuştur. İbnü'z-Zübeyr Es-Sekafî (öl. 708/1308) *Milâkü't-te'vil*, Bedreddin İbn Cemâa *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*, Zekeriyâ el-Ensârî, (öl. 926/1520) *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân* adlı müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu dönem zaman ve telif yönünden uzun ve kapsamlı bir süreyi kapsamaktadır.

Günümüzde ise bu eserler üzerine yapılan akademik çalışmalarla ve yazılan eserlerle ilim geliştirilmeye çalışılmaktadır. İslam Ülkelerinde ilmin üzerinde genişçe durulduğu, hatta ders olarak okutulduğu buna karşın ülkemizde ise lafzî müteşâbih konusunda çalışmaların yetersiz olduğunu belirtebiliriz.

#### 1.4. İlimin Önemi ve Faydası

Kur'ân-ı Kerim edebî yönü yüksek Arapça lisanla indirilmiş, içeriğindeki söz dizimi yapısıyla Arapçaya belirgin bir edebîlik katmıştır. Nâzım, belâgat ve fesâhat yönünden icâz olan Kur'ân'ın dil yapısının iyi bilinmesiyle mâna zenginliği gün yüzüne çıkacaktır.<sup>33</sup>

31 Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 55.

32 İskâfî, *Dürretü't-tenzil ve ğurretü't-te'vil*, 217-221.

33 bk. Hasan Bulut, "Nazım Yönüyle İ'câzü'l-Kur'ân", *Kur'ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen vd. (Ankara: İlahiyat Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2021), 75-78.

İlmin konusunu oluşturan kelimelerdeki hafz-zikir, ibdâl, tezkîr-te'nîs takdîm-teh'ir gibi kavramlar, Kur'ân'ın yapısında bulunan belâgat olup, ilim; siyâk-sibâk bağlamında gelişirken, aynı zamanda münâsebatu'l-âyât ve's-süver ilmiyle ilişkilidir.<sup>34</sup> Kur'ân'ın, üstün belâgat vasfının yanında meânî ilminde de zirve olduğunu sergileyen lafzî müteşâbih ilmi onun mesajını anlama noktasında büyük öneme sahiptir. Bu ilimle Kur'ân'ın kendisine özgü bir üslubunun bulunduğu daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

Kirmânî sonrası yazılan *Keşşâf*, *Mefâtîhu'l-ğayb*, *İrşâdü'l-akli's-selîm* gibi meşhur tefsirlerde lafzî müteşâbih âyetlerin îcâz ve belâgat yönlerini belirten açıklamaların yer alması lafzî müteşâbih ilminin aynı zamanda tefsir ilmine de yön verdiğini gösterir. Öncüleri dil ve kırâat âlimleri olan bu ilmin bazı ilimlerden önce müstakil olarak ortaya çıkması diğer ilimlere kaynaklık ettiğinin belirtisidir.

Lafzî müteşâbih âyetlerden çıkarılacak anlamların farklı olduğunun ortaya konulması bu ilmin önemini gösteren bir başka yönüdür. “*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi.*”<sup>36</sup> Âyetinden, lafızları sınırlı mânaları sınırsız Kur'ân-ı Kerîm'in mesajının lafzî müteşâbih ilmiyle anlaşılacağı unutulmamalıdır.

Lafzî müteşâbih ilmî dini ve dünyevi bütün ilimlerin esasıdır. Kur'ân'ı anlama ve yaşama noktasında diğer ilimlerden daha fazla öneme sahiptir. Kur'ân insan hayatını tanzim etmeyi hedeflemiş bir kitap olduğu gibi kâinatı anlatan bir yapıya da sahiptir. Bunları keşfetmenin yolu lafzî müteşâbih âyetlerin üzerinde durmak onların anlamını ortaya çıkarmakla mümkündür. Yani lafızları sınırlı anlamları sınırsız Kur'ân kelimelerinin sınırsız anlamını keşfedip keşfedilen anlamları hayatın her alanına yaymak sûretiyle insanların dünya ve ahiret saadetini sağlamak mümkündür. Bu açıdan lafzî müteşâbih ilminden beşerî, sosyal ve fen bilimlerine dahil birçok ilmi bilgiler çıkarılabilir. Bu ise Allah'ın bazı ilim sahiplerine vereceği ya da vermiş olduğu hikmet ve kabiliyetle olur.

34 Bereket, el-Müteşâbihü'l- Lafziyyî, 119.

35 İskâfî, Dürretü't-tenzil ve ğurretü't-te'vîl, 62.

36 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kehf 18/109.

## 2. Eserin İsmi ve Muhtevası

Tacu'l-Kurrâ el-Kirmânî kitabına *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, *limâ fihî mine'l-hücceti ve'l beyân* ismini verdiğini belirtir.<sup>37</sup> Müellif eserinde daha önce yazdığı *Lübabu't-tefsir*, *Acâibu't-ve'vil* ve *Kitâbetu'l-meşâhif* adlı üç kitabından bahseder.<sup>38</sup> Bu açıdan eserin müellifin hayatının son dönemlerinde, hicrî 530 sonrası yazıldığı ve son eseri olduğu değerlendirilmektedir. Kitabın yazılış gayesi mukaddimedede şu şekilde geçmektedir.

*Bu kitapta Kur'ân'da lafızları yönünden birbiriyle uyumlu olarak tekrar eden lafzî müteşâbih âyetleri açıklayacağım. Ziyâde-noksan, takdîm-te'hîr, ibdâl veya bir harfin yerine başka harfin geçmesi ya da bunların dışında kalan nedenlerle iki veya daha fazla âyet arasında bulunan kısmi farklılığı veya ziyâde-noksan olmaksızın tekrar eden âyetleri beyan edeceğim. Bu âyetlerde tekrarın sebebini izah edeceğim. Âyetlerdeki ziyâde-noksan, takdîm-te'hîr ve ibdâlin gerekliliğini ve bunların faydasını belirteceğim. (Birbirine benzer) bir âyetin yanında diğer âyetin bu şekilde tahsis edilmesindeki hikmetin ne olduğunu açıklayacağım. İmamların, müteşâbih âyetleri tasnif etmedeki çalışmaları âyeti ve benzerini zikretmekle sınırlı kaldı. Bu âyetlerdeki vecihleri, illetleri, farklılıkları ve benzerlikleri açıklamamışlardır. Bu iş sadece Allah'ın fehmettiği kimselerin üstesinden gelebileceği zor bir iştir.<sup>39</sup>*

Mukaddimededen anlaşıldığı kadarıyla lafzî müteşâbih âyetlerin hikmetleri, benzerliği gerektiren sebepler ile bu sebeplerin delilleri söz dizimi kuralları kapsamında açıklanarak Kur'ân'ın belâgat ve fesâhat yönü ve lafzî müteşâbih âyetlerin açıklanması kitabın muhtevasını oluşturmaktadır. Ayrıca anlam bilimi açısından da irdelenen âyetlerdeki sözdizimi ile lafız yönünden benzer olan herbir âyetin anlamının farklı olduğunu üzerinde durulur. Kirmanî, Kur'ân'da tekrar konusunu kabul etmeyerek tekrarı lafzî müteşâbih olarak değerlendirir.

### 2.1. Eserin Yazma Nüshaları, Matbuları ve Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar

Eserin; Mısır el-Mektebetu'l-Ezheriye, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Medine Arif Hikmet ve Şam (Dımeşk) Dâru'l-Kütübi'z-Zâhîriyye kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca Berlin Devlet Kütüphanesi Doğu El Yazmalar-

37 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 111.

38 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 110, 220.

39 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 110.

40 el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân*, 46, ; Ahmed İzzeddin Abdullah Halefüllah, "Neşredenin Mukaddimesi", *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân* mlf. Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1991), 88.

rı Koleksiyonunda bir nüshası vardır.<sup>41</sup> Ülkemizde ise Afyon Gedik Ahmet Paşa, Samsun, Manisa İl Halk kütüphanelerinde<sup>42</sup> ve Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü<sup>43</sup> ile Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesinde<sup>44</sup> yazma nüshaları bulunmaktadır.

Eser, ilk olarak 1976 yılında Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından tahkik edilerek Kahire'de *Esrârü'l-tekrâr fi'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir. Atâ, esere orijinal isminden farklı bir isim vermesini, kitabın muhtevasının muhkemin zıddı olan müteşâbih olmadığına dikkat çekmek amacıyla yaptığını belirtir.<sup>45</sup> Muhakkik, eseri on yıl sonra *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân* ismiyle Beyrut'ta yeniden yayınlamıştır. Ahmed İzzettin Abdullah Halefullah ise eseri *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân* ismiyle 1991 yılında tahkik ederek neşretmiştir. Eserin bir başka tahki ki ise 1994 yılında es-Seyyid el-Cemilî tarafından yapılmış ve *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân* ismiyle yayımlanmıştır.

Eser üzerine yapılan tezlerin başında eserin bütünüyle tahkik edilmesi ve eserin tümünün yer aldığı 1979 yılında yapılan yüksek lisans tezi gelir.<sup>46</sup>

## 2.2. Kitabın Metodu

Kirmânî, lafzî müteşâbih âyetlerin açıklamasını Kur'ân tertibine göre sûre sırasını takip ederek yapar. Böylelikle kitap bir tefsir gibi Fatiha ile başlayıp Nas Sûresiyle tamamlanmaktadır. Bu yöntem onun müfessirlerin yolunu takip ettiğini gösterir.<sup>47</sup>

41 Maḥmūd Ibn-Ḥamza al-Kirmānī, *Kitāb al-Burhān fī mutašābih al-Qur'ān* (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 1208), 1b-38b- 39a-70b.

42 Burhān ed-dīn Ebū'l-Kāsim Maḥmūd b. Hamza el-Kirmānī, *el-Burhān fī Tevcīhi Mütešābihi'l-Kur'ān* (Ankara: Milli Kütüphane, 55 Hk 1440/59, 03 Gedik 17305, Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3199/2), 99b-166b

43 Ebu'l-Kāsim Maḥmūd b Hamza b Nasr en-Nisābūrī Tācülkurrā el-Kirmānī, *Burhānū'l-Kur'ān limā Fīhi mine'l-Hücceti ve'l-Beyān* (Süleymaniye Kütüphanesi: 0178), 1b-58b.

44 Maḥmūd b. Hamza el-Kirmānī, *el-Burhan fī Mütešābihi'l-Kur'ān*; (İstanbul: Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi A.116), 1a-52b.

45 Tācu'l-Kurrā Ebu'l Kāsim Maḥmūd b. Hamza b. Nasr el-Kirmānī, *Esrārü'l-tekrâr fi'l-Kur'ān el-mu-semnâ el-Burhān fī tevcīhi mütešābihi'l-Kur'ān*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Kahire: Dâru'l-Fazile, 1396/1976), 20.

46 bk. 11 nolu dipnot,

47 Halefullah, "Neşredenin Mukaddimesi", 70.

Kirmânî, lafzî müteşbih âyetleri açıklamasında âyetin tümünü zikretmez. Açıklaması yapılacak harf, kelime veya cümlenin geçtiği âyet pasajını verir. Sonra bu âyetin benzeri olan aynı veya başka sûredeki âyetin benzerliği gerektiren harf veya kelime veya cümleyi belirterek bunun takdîm-te'hîr veya mârife-nekrâ veya ziyâde-noksan olmasını sağlayan hususa işaret eder. Konuyu genellikle âyetlerin siyâk sibâkıyla veya gramer kaideleriyle açıklar. Bazen de nüzul sebebine değinir. Kirmânî, âyetleri açıklamada kullandığı üslubunu dilbilimsel analize dayandırır; Arap dilinin tüm kaide ve kurallarını incelikli bir şekilde işler ve açıklamalarını bu kaidelere isnad eder.<sup>48</sup> Açıklamalarını “sözün efdâli kısa ve delil gösterilenidir” ilkesine uyarak yapar.<sup>49</sup> Bu açıklamalar “efradını câmi ağyârını mani” değışine uygun nokta atışı gibidir.

Kirmânî, âyetlerin tefsirini doğrudan yapmasa da açıklamalarında kullandığı ifadeler lafzî müteteşbih âyetin özgün mânasını açığa çıkarır. Her bir harfin farklı ve ince mâna ifade ettiğini ortaya koyar. Yeri geldiğinde tekrar gibi gözükten âyetin gerçekte tekrar olmadığını kısa ama özgün gerekçeyle izah eder. Kısmen de olsa lafzî tekrarlardan bahsederek her bir lafzın farklı mânaya geldiğini açıklar.

Kirmânî'nin nahivci ve kırâat âlimi olması ona Kur'ân'ın dil yapısının özelliğini ve derin mânasını dikkatli ve incelikle inceleme imkânı sağlamıştır. O aynı zamanda Allah'ın kendisine vermiş olduğu yeteneğini kullanarak eserine yansıtmıştır. Kirmânî'nin eserinde izlediği üslup bizi Kur'ân'da bir harfin dahi fazla veya eksik olmadığı, her birinin mükemmel bir şekilde tasarlandığı sonucuna götürür.

### 2.3 Eserin Önemi ve İlmî Değeri

Yazıldığı dönemde yenilik ve özgünlük kitabı olmasıyla dikkatleri üzerine çeken el-Burhân, günümüze kadar önemini artırarak gelmiş nadir eserlerdendir. Kirmânî'den önceki âlimler lafzî müteşbih âyetlerin varlığını ortaya çıkarıp bunları tasnif ederek konu ile ilgili eserler telif etmişler, âyetlerin açıklamalarına yer vermemişlerdir. Ancak Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzil ve gurretü't-te'vil* isimli eserinde sûre tertibini esas alarak lafzî müteşbih âyetleri açıklamıştır. Bu açıdan İskâfî'nin metodu Kirmânî ile aynı olmakla birlikte eserindeki müteşbih âyetlerin sayısı Kirmânî'ye göre daha azdır. Âyetleri açıklama yönünden Kirmânî ile İskâfî

48 Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fi'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 53.

49 Halefullah, “Neşredenin Mukaddimesi”, 72.

arasındaki fark, İskâfî'nin unuttuğu veya atladığı lafzî müteşâbih âyetleri Kirmânî'nin açıklaması ve kısalık ile karakterize edilen üslubudur.<sup>50</sup> İskâfî'nin uzunca ele aldığı âyetleri Kirmânî iki ya da üç satırda açıklamakla yetinmiştir. Kirmânî, mânayı mümkün olan en kısa ibare ile anlatmakta üstündür.<sup>51</sup> O lafzî müteşâbih âyetleri kısa bir kitapta toplama ve açıklama başarısını göstermiştir.

Kirmânî'den sonra konu ile ilgili gerek müstakil gerekse müstakil olmayan fakat lafzî müteşâbih konusunun işlendiği eserlerde onun açıklamaları referans alınmış, yaptığı açıklamaların aynısı veya benzerine söz konusu eserlerde yer verilmiştir. Bu açıdan kitap, lafzî müteşâbih âyetleri açıklama ve gerekçelerini belirtmede temel eser kabul edilir.<sup>52</sup> Eser, Kur'ân ilimleri arasında yer alan lafzî müteşâbih ilminin gelişmesinde önemli katkı sunmuştur.<sup>53</sup> Kirmânî'nin kitabında meşhur müfessirler ve dilbilimcilerin sözlerine yer vermesi onun ilimde zirve yaptığının, benzer âyetleri yorumlaması ilmî kabiliyetindeki üstünlüğünün göstergesidir. Onun lafzî müteşâbih âyetleri açıklarken kullandığı kelimeler bir bakıma Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerini indeksleyen bir sözlük gibidir.<sup>54</sup>

Diğer taraftan, eser yazıldığı dönemde lafzî müteşâbih âyetlerin sebep ve hikmetlerini açıklarken günümüzde müsteşriklerin Kur'ân'da tekrarların çok olmasına yönelik yapılan eleştirilere en güzel cevap veren bir kitap olması bakımından da değerlidir. Kur'ân'da müzmin tekrarın olmadığı tekrarların farklı mâna ifade ettiği bu kitap ile anlaşılırken kitabın önemi daha da artmaktadır. Ayrıca müteşâbih âyetlerde sebep ve hikmetler belirtilmekle beraber bu âyetlerin mânalarının her birinin farklı olduğu böylece Kur'ân'ın zengin ve derin bir anlam içerdiği ortaya konularak, Kur'ân'ın belâgat, fesâhat ve mâna yönünden îcâzı ispatlanmaktadır.

#### 2.4. Müellifin Kaynakları ve Kitabın Kaynaklık Değeri

Müellifimiz, mukaddimesinde Ebû Müslim Muhammed b. Ali b. Mihrabzûd el-İsfahânî (öl. 459/1067) ve el-Hatîb isimlerini zikretmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca eserinde

50 Şatrî, *el-Müteşâbihü'lafzıyyi fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 48-49.

51 Şatrî, *el-Müteşâbihü'lafzıyyi fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 53.

52 Halefullah, "Neşredenin Mukaddimesi", 71.

53 Şatrî, *el-Müteşâbihü'lafzıyyi fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 68, ; Halefullah, "Neşredenin Mukaddimesi", 76.

54 Şatrî, *el-Müteşâbihü'lafzıyyi fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 66.

55 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 111.

sahâbinin, tâbiînin, müfessirlerin, muhaddislerin, Kırâat İmamlarının, dil ve nahivcilerin konu ile ilgili sözlerine yer vermektedir.<sup>56</sup>

el-Burhân kendinden sonraki dönemlere büyük etkisi olmuş, birçok âlim ondan yararlanmışır. Bunlardan bir kısmı tamamen eserine benzer bir eser telif etmişken, bir kısmı da kitabın muhtevasını oluşturan lafzî müteşâbih konusunu eserlerinin ilgili bölümünde işlemişlerdir. Müellifin bu eseri lafzî müteşâbih ilminin yaygınlaşmasına öncülük etmiş, özellikle de dil bilimciler, kırâat ve Kur'ân ilimleri ile işigal eden âlimlerin başvuru kaynağı olmuştur. Bu açıdan müellifinin üslup ve düşünce sistemi sonraki müelliflerde etkisini hissettirmiştir. Kirmânî'nin etkisinde kalan müelliflerden öne çıkan isimleri şöyle açıklayabiliriz.

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) *el-Beşâ'ir* isimli kitabında yer alan benzer âyetler bölümü başından sonuna el-Burhân'ın aynısıdır.<sup>57</sup> Bölüm iki müellifin bir kitabı gibi başka bir ifadeyle el-Burhân'ın bir kopyasıdır.<sup>58</sup> Bu hususu Fîrûzâbâdî'nin gözlemlerine, yaşadığı bölgenin Kirmânî'nin yaşadığı yer ile aynı olmasına, onun talebeleriyle iletişim kurmasına, kuvvetli bir hafızaya sahip ve özgün bir yorumcu olmasına bağlayabiliriz.<sup>59</sup>

Bedreddin İbn Cemâa'nın (öl. 733/1333) *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî* adlı kitabı, el-Burhân ile benzerlik gösterir. İbn Cemâa lafzen birbirine benzeyen âyetleri kısa kelimelerle ifade etmesi ve özlü anlatım metodunu kullanarak açıklamasında Kirmânî'yi örnek almıştır. Açıklamasını yaptığı lafzî müteşâbih âyetlerin hemen hemen hepsi de el-Burhân'da geçen âyetler olup iki kitap arasında üslup bakımından benzerlik vardır. Ancak İbn Cemâa, Kirmânî'ye atıf da bulunmamakta onu kaynak göstermemektedir.<sup>60</sup>

Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *Fetħu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân* adlı eserinde lafzî müteşâbih âyetleri açıklaması ve verdiği misaller Kirmânî ile benzerdir. el-Ensârî yazdığı kitapta kullandığı metod ve âyetleri açıklamada bariz bir şekilde Kirmânî'nin etkisinde kaldığı görülür. Kitabında Kirmânî'nin ismini

56 İsimler için bk. el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân*, 30, ; Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fi'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 54.

57 el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi'l- Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân*, 29.

58 Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fi'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 57.

59 Halefullah, "Neşredenin Mukaddimesi", 74.

60 Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fi'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 58.



zikreder ve örneklerini birebir kullanır. Onun bu eseri bir bakıma el-Burhân'ın açıklamasıdır.<sup>61</sup>

Bedreddin ez-Zerkeşî *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı eserinde benzer âyetler konusuna özel bir bölüm ayırmış ve bu bölümde Kirmânî'den nakiller yapmıştır. Yaptığı açıklamalar ve verdiği misaller el-Burhândakiler ile birebir benzerdir.<sup>62</sup>

Suyûtî, Müteşâbih ve lafzî müteşâbih konusunu ayrı ayrı incelediği benzer âyetlere birden fazla bölüm ayırdığı *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı eserinde “benzer âyetler” ve “âyetlerde takdîm-te'hîr” gibi bölümlerde verdiği örnekler ve konu ile ilgili açıklamalarını Kirmânî'den alır.<sup>63</sup> Ayrıca Kur'ân'ın icâzının ve belâgat üslûplarının ele alındığı *Ḳatfû'l-ehzâr fî keşfü'l-esrar* adlı eserinde Kirmânî ve eserinden övgü ile bahseder ve açıklamalarını onun üslubuyla bolca nakillerle yapar.<sup>64</sup>

Uchurî (öl. 1194/1780) *İrşadür rahman li esbabin nüzul ven nasihi vel mensuh* adlı eserinin lafzî müteşâbih bölümü el-Burhân'dan alınmış olup âyetleri açıklaması Kirmânî ile aynıdır.<sup>65</sup>

Bütün bunlar el-Burhân'ın ilmî alanda değerli olduğunu, lafzî müteşâbih konusunda önemli bir yer edindiğini, kendinden sonraki çalışmalarda bariz etkisini hissettirdiğini gösteriyor.

### 3. el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân İsimli Eserde Lafzî müteşâbih Çeşitleri ve Uygulamaları

Kur'ân-ı Kerîm'de benzer lafızların değişik formda olması nedeniyle lafzî müteşâbih âlimleri bu kavramın sınıflandırması yoluna gitmiştir. Ancak sınıflandırmada sayı ve isim noktasında farklılık bulunmaktadır. Örneğin el-Kirmânî lafzî müteşâbihi üç kısma ayırırken Zerkeşî sekiz kısımda incelemiştir.<sup>66</sup> Lafzî müteşâbih çeşitleri el-Burhân'dan örneklerle açıklanacaktır.

61 el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân*, 29.

62 Halefullah, “Neşredenin Mukaddimesi”, 77, ; Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fî'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 58.

63 Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 446, 642.

64 Şatrî, *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fî'l-Kur'ânîl-Kerîm*, 59.

65 el-Omer, *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân*, 29.

66 Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/112-132.

### 3.1. Takdîm-Te'hîr (التقديم والتأخير)

Bir kelimenin belirli nedenlerle bulunması gereken yerden önce söylenmesine takdîm; bunun zıddına te'hîr denilir. Bir şeyin takdîmi, tehîr niyetiyle olan ve olmayan şeklinde iki kısım olup tehîr niyetiyle yapılan takdîmde öne alınan şeyin hükmü ve cinsi değişmeden kalırken, tehîr niyetiyle yapılmayan takdîmde ise hüküm ve i'râb değişir.<sup>67</sup> İbn Cinnî, hazf-zîyade, takdîm ve te'hîr'in mâna üzerindeki etkisini belâgat ve anlam ilişkisi üzerinden değerlendirir.<sup>68</sup> Sözdiziminde kelime değişikliğinin en belirginini takdîm ve te'hîr'dir. Bu türde kelime veya cümle âyetin bağlamına göre bir âyette önce gelirken başka bir âyette sonraya bırakılmıştır. Örneğin لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ ط (el-Bakara 2/264) âyetinde لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ ط (İbrâhîm 14/18) âyetinde sonraya bırakılmıştır. Örnekteki gibi lafzî müteşâbih âyetlerde, cümle, kelime ve harflerin dizimi için takdîm ve te'hîr söz konusudur.

Kirmânî'nin mukaddimesinde belirttiği ve eserinde âyetler üzerinde uygulamalı olarak gösterdiği takdîm ve te'hîr çeşidine şu örneği gösterebiliriz.<sup>69</sup>

1. ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. "İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır."<sup>70</sup> âyeti ile لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ "İşte her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah! O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur."<sup>71</sup> âyetinde altı çizili cümlelerde takdîm-tehîr vardır.

Kirmânî âyeti siyâk sibâk ilişkisi içerisinde açıklar. Ona göre لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ifadesinin, birinci âyette takdîm edilmesi, öncesindeki âyette<sup>72</sup> belirtilen müşriklerin Allah'a oğullar ve kızlar yakıştırmak sûretiyle şirk koşmalarını bertaraf etmek için söz konusu ifade öne çekilmiş, sonra "her şeyin yaratıcısının Allah" olduğu belirtilmiştir. İkinci âyette ise yaratılıştaki mükemmellik anlatılır. خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ. âyetinde<sup>73</sup> belirtildiği gibi yerin ve göklerin yaratıl-

67 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'attü'l Medenî, ts.), 106.

68 Ebü'l-Feth Osmân b. İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/360.

69 Daha fazla örnek için bk. Kirmânî, *el-Burhân fi müteşâbihi'l-Kur'ân*, 121, 126, 151, 157, 169, 178, 205.

70 el-En'âm 6/102.

71 el-Mü'min 40/62.

72 el-En'âm 6/100.

73 el-Mü'min 40/57.

masının, insanın yaratılmasından daha önemli olduğu belirtilmiş, ispat için sonraki âyette خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ifadesi gelmiştir. Böylelikle her sûrede âyetler kendinden önceki âyetin varlığını gerekli kılmıştır.<sup>74</sup>

Söylenilen sözlerin yanlış olmasına karşın sözün nasıl söylenileceğini be-laği bir yöntemle anlatan Kur'ân ifadeleri, bize neye karşı nasıl cevap verileceğini, mesela hukuk metinlerinde doğrunun yanlışla karşı nasıl savunulacağını öğretmektedir.

### 3.2. İbdâl (الإبدال)

İbdâl, lafzî müteşâbih âyetlerde bir kelime, fiil, isim veya harfin yerine başka bir kelime, fiil, isim veya harfin geldiği durumdur.<sup>75</sup> Mesela; أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ (Yûsuf 12/109) ve أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ (er-Rûm 30/9) âyetlerinde ف ve و harfleri arasında ibdâl-yer değiştirme söz konusudur. siyâk-sibâk ilişkisi, kelimelerin uyumu, tahfif ve anlam bütünlüğünün gerekliliği ibdâli zorunlu kılan sebeplerdir.

Kirmânî, ibdâli gerektiren her kelime veya harfin özel bir anlam içerdiğini açığa çıkarır, âyette yer alan her bir ifadenin aslî yapısı ve bağlamını ön planda tutar. Âyetlerde cümle yapısını, aynı sûre veya farklı sûredeki âyeti referans göstererek Kur'ân'ın bütünlüğü üzerinden tahlil eder. Daha da ileri giderek âyetlerin nüzul sebebini ve sırasını göz önünde bulundurarak, açıklamalarında özellikle kıssalarda zaman ve mekân mefhumuna ve peygamberlerin ortak ve farklı yönlerine vurgu yapar.

Kirmânî, idğamı i'râb ve sarf ilmi yönünden inceler. O i'râb nedeniyle oluşan idğamı lafzî müteşâbih görmezken,<sup>76</sup> kelimedeki değişiklik sonucu oluşan idğamı ise lafzî müteşâbih kabul eder.<sup>77</sup> Dolayısıyla i'râba dayalı fiil çekiminin lafzî müteşâbih olmadığını söyleyebiliriz. İbdâle dair örnekler verelim.

2. اُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ. “Ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum ve size nasihat ediyorum.”<sup>78</sup> âyetinde اَنْصَحُ kelimesi fiil, اُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ,

74 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 176.

75 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 110.

76 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 314.

77 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 156-157.

78 el-A'râf 7/62.

“Rabbimin vahyettiklerini size tebliğ ediyorum. Ben sizin için güvenilir bir nasihatçiyim.”<sup>79</sup> âyetinde نَاصِحٌ kelimesi ism-i fâil’dir.

Kirmânî, Nuh kıssasının anlatıldığı birinci âyette اَبْلَغْتُكُمْ kelimesinin müzari, müstakbel fiil formunda olmasını âyetin devamındaki وَأَنْصَحُ لَكُمْ ifadesi üzerine atfedilmesine bağlamış, gerekçesini aynı sûrenin 93. âyetindeki لَقَدْ اَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي âyetindeki وَنَصَحْتُ لَكُمْ mazi fiilin mazi fiil üzerine atfedilmesine bağlamıştır. Hûd kıssasının anlatıldığı ikinci âyette ise âyetin bir öncesinde gelen وَإِنَّا لَنَنْظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ âyetinde<sup>80</sup> kavminin kendisini itham ettiği vasfa cevap olarak ismin isme mukabil olması için نَاصِحٌ şeklinde ism-i fâil olarak geldiğini belirtir. Kirmânî, kıssalarla ilgili âyetlerde<sup>81</sup> geçen اَبْلَغْتُكُمْ ve اَبْلَغْتُكُمْ fiillerini mazi ve müzari olması yönünden de inceleyerek, Nuh ve Hud (a.s) kıssalarında olayların peygamberliklerinin başında geçtiği için geleceği ifade eden müzari fiil kullanıldığını belirtir. Hz. Sâlih ve Şuayb kıssalarında ise olayların peygamberliklerinin sonunda vuku bulduğu ve azabın gerçekleştiği bir zamanda olduğundan geçmiş zamanı ifade eden mazi fiil kullanıldığını ifade eder.<sup>82</sup>

Kirmânî’nin veciz ifadelerle yaptığı bu teknik açıklamalardan, kıssalarda anlatılan olayların kronolojik bir sıralamasının yapılabileceği sonucuna ulaşmaktayız. Kirmânî fiil-isim, ibdâline konu başka âyetleri de aynı teknik ile açıklamıştır.<sup>83</sup>

3. فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ طُكُلُوا وَاَشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللّٰهِ. “Böylece kayadan on iki pınar fışkırmış,”<sup>84</sup> âyetinde اَنْفَجَرَ fiilinin yerine طُكُلُوا مِنْ... كَلُوا مِنْ... اَنْفَجَرَ fiili gelmiştir. (Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı.”<sup>85</sup> âyetinde اَنْبَجَسَ fiili gelmiştir.

Kirmânî’ye göre اَنْفَجَرَ fiili, suyun kaynağından çoklukla çıkması, انبجاس ise suyun ortaya çıkmasıdır. Birinci âyette وَاَشْرَبُوا (içiniz) ifadesinin olması nedeniyle belâgat lafız zikredilmiş, ikinci âyette ise sadece طُكُلُوا (yiyiniz) ifadesi olup وَاَشْرَبُوا ifadesi bulunmadığından اَنْفَجَرَ fiilinin kullanımı belîğ değildir.<sup>86</sup>

79 el-A’râf 7/68.

80 el-A’râf 7/66.

81 el-A’râf 7/62, 79, 93.

82 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi ‘l-‘Qur’ân*, 189-190.

83 Benzer açıklamalar için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi ‘l-‘Qur’ân*, 172-173, 225, 359.

84 el-Bakara 2/60.

85 el-A’râf 7/160.

86 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi ‘l-‘Qur’ân*, 125.

Kirmânî'nin bu açıklamasından Kur'ân kelimelerinin nesnelere mahiyetini ifade etmede belli bir üslupla kullanıldığı karşımıza çıkıyor. اَنْفَجَرَ (fişkırdı) kelimesi, su kaynağında debisinin yüksek, hacminin büyük; aynı anlamdaki انبجاس kelimesinin ise küçük bir su kaynağı (göze) olduğunu anlıyoruz. Olayın bir kere değil birden fazla gerçekleştiğini, dolayısıyla Kur'ân, aynı olayı birden fazla yerde anlatmadığı, olayların farklılığını belâgatlı bir şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kirmânî'nin ibdâle dair açıklamalarını eserinde bulmak mümkündür.<sup>87</sup>

4. *“Yûsuf, onların yüklerini hazırlatınca dedi ki: “Sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin.”<sup>88</sup> Âyetinde و (vav) harfi yerine* *“Yûsuf, onların yüklerini hazırlatırken su kabını kardeşinin yüküne koydurdu.”<sup>89</sup> Âyetinde ف (fe) harfi gelmiştir.<sup>90</sup>*

Kirmânî, birinci âyette Hz. Yusuf'un kardeşlerinin saraya ilk defa girdiklerinde sadece onların yüklerinden bahsedildiğini bu gerekçe ile و (vav) harfinin kullanıldığını, ikinci âyette ise sarayına ikinci defa geldiklerinde kardeşinin de yanlarında olmasını istediği, öncesindeki وَمَا دَخَلُوا (girdiklerinde) âyetine<sup>91</sup> “takip” ifade eden ف (fe) harfiyle atıf yapıldığını belirtir.<sup>92</sup> Kirmânî'nin açıklamalarını siyâk-sibâk ilişkisine dayandırdığını ve Kur'ân'ın harf ve ifadelerini mükemmel bir şekilde analiz ettiğini görüyoruz.

### 3.3. Ta'rîf-Tenkîr (التعريف والتنكير)

Marife; söylenildiğinde kimin veya neyin kastedildiği tam olarak anlaşılan, belirli bir varlığı gösteren, başında elif-lam (ال) takısı bulunan veya bulunduğu kabul edilen lafızlardır. Nekkâ ise marifenin zıddıdır, sonuna tenvîn alan cins isimlerdir. Marifelik, nekkâ bir kelimeye ilave yapılarak oluşan yeni bir durum olup nekkâ, marifeden daha geniş anlam içermesinin yanında çoğul değil tektir,

87 Benzer âyetlerin açıklamaları için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 124, 134, 262, 263, 288.

88 Yûsuf 12/59.

89 Yûsuf 12/70.

90 Fasl-vasl' olarakta isimlendirilebilen, ancak Kirmânî'nin ibdâl olarak gördüğü bu tür benzer âyetlerin açıklamaları için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 114, 119-120, 165-166, 193-194, 200, 212, 222-223, 262, 291-292, 318-319.

91 Yûsuf 12/69.

92 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 228.



birinci âyetteki selamın Allah'tan Hz. Yahya'ya bir vahiy olabilmesinin de mümkün olduğunu belirtir. Denilir ki nekrâ tekrarlandığında marife olur, nekrâ'nın cinsi ile marife'nin cinsi müsavidir.<sup>101</sup>

Burada Allah-u Teâlâ'nın Hz. Yahya'ya doğrudan selam dileyip, Hz. İsa'ya dilememesini iki peygamberin ortak paydalarının olmasına bağlayabiliriz. Hz. Yahya yaşlı bir babadan ve kısır bir anadan doğmuş, Allah ona selam göndermiştir. Hz. İsa ise babasız dünyaya gelmiş ve konuşmaya başlamıştır. Esenliği doğumundan önce vermiş ve kendisi de bunu belirtmiştir. Dolayısıyla kendisine tahsis edilen selamı söylemiştir. Tahsisli sözde el-takısı ile söylenmesi gerekir. Böylece sözün şekli ve anlamı söyletene, söyleyene ve muhataba bağlı olarak değişir.

### 3.4. Tezkîr-Te'nîs (التذكير والتأنيث)

Müzekker; te'nîs alâmeti taşımayan isimler olup vasıf ve anlamca erkek bir varlığa delalet eder.<sup>102</sup> Te'nîs alâmetlerinden birisini barındıran veya takdiren müenneslik alâmeti bulunan ve müzekkerin zıddı olan kelimeler ise müennestir. Eşyada müzekkerlik esastır, müennesin te'nîs alâmetlerine ihtiyaç duyması ve müzekkere tabi olması onun müennesliğini gerektiren arızî bir unsurdur.<sup>103</sup> Lafzî müteşâbihin bu türünde bir kelime veya harf müzekker-eril olurken aynı kelime ya da harf müennes-dişildir. Mesela فَان كَذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ (Âl-i İmrân 3/184) âyetinde كَذَّبَ fiili müzekker, وَمِنْ يُكذِّبُونَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رَسُولٌ (Fâtır 35/4) âyetinde aynı fiil müennestir.

Kirmânî, zamirlerde, ism-i mevsüllerde, isimlerde ve fiillerde tezkîr-te'nîs konusunu işlemiş, gerekçelerini dil kaideleri özelinde ve siyâk olgusu içerisinde açıklamıştır.<sup>104</sup> Konu ile ilgili örnekler verelim.

6. ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ “Yalanlamakta olduğunuz ateş azabını tadın.”<sup>105</sup> Âyetindeki müzekker الَّتِي ismi mevsülü بِهَا تُكَذِّبُونَ “Yalanlamakta olduğunuz cehennem azabını tadın.”<sup>106</sup> Âyetinde الَّتِي olarak müenness gelmiştir.

101 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 260

102 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 174.

103 Ebü Bişr 'Amr b. Oşmân b. Kanber es-Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1409/1988), 3/241.

104 Örnekler için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 145, 239-240, 246-247, 270-271, 352.

105 es-Secde 32/20.

106 Sebe' 34/42.

Kirmânî, birinci âyetteki النار kelimesinin aynı âyette daha önce geçtiği için kinâye konumunda olduğunu, kinâyenin عَذَابٌ kelimesi ile vasıflandırıldığını, ikinci âyetin öncesinde النار kelimesi zikredilmediği, buradaki kelimenin kendisiyle vasıflandırılmasının güzel olduğunu belirtir.<sup>107</sup>

7. اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ “O (Kur’ân), bütün âlemler için ancak bir uyarıdır.”<sup>108</sup> Âyetinde اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ “O (Kur’ân) âlemler içinde ancak bir öğüttür.”<sup>109</sup> Âyetinde ذِكْرٌ müzekkerdir.

Âyetleri siyâk ilişkisi üzerinden ele alan Kirmânî, En’âm Sûresinde geçen birinci âyetin öncesindeki âyetlerde<sup>110</sup> (وَلِكُرِّ ذِكْرِي) ve (بَعْدَ الذِّكْرِ) ifadelerinin bulunduğunu, dolayısıyla siyâk ilişkisine uygun olarak bu âyette ذِكْرِي ifadesinin müennes geldiğini belirtir.<sup>111</sup>

### 3.5. İfrâd-Cem‘ (الإفراد والجمع)

Arapçada müfred, tesniye ve cem‘; tekil, ikili ve çoğulu ifade eder. Belli kaidelerle cümle yapısıyla ilgili olan tekil-çoğul kullanımının istisnaları da vardır. Bu durum dili Arapça olan Kur’ân içinde söz konusudur. Örneğin بَأْكُوبَ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ (testiler) ve أَبَارِيقَ (ibrikler) çoğul, كَأْسٍ (kadeh) tekildir. كَأْسٍ sözcüğünün tekil gelmesi cennetteki şarabın tadının tek olması ve dünyadakilerle vasıflandırılmaması nedeniyledir.<sup>113</sup> Yine قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي (kemik) sözcüğünün tekil gelmesi çoğuldan daha kapsayıcı olan istiğrak anlamındaki (ال) el-takısını almasıdır. Herhangi bir kelimenin bir âyette tekil, başka bir âyette çoğul olması lafzî müteşâbihin bir çeşididir. فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَانِمِينَ (el-A’râf 7/78) âyetinde دَارٍ (yurt) kelimesi müfred, وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَانِمِينَ (Hûd 11/94) âyetinde aynı kelime çoğuldur. Farklılığın sebebi دَارٍ (yurt) kelimesinin etkisi daha az olan رَجْفَةً ile tekil, kesret ifade eden الصَّيْحَةَ ile çoğul kullanılmasını gerektirmesidir.<sup>115</sup>

107 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur’ân*, 304.

108 el-En’âm 6/90.

109 Yûsuf 12/104.

110 el-En’âm 6/68-69.

111 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur’ân*, 272.

112 el-Vâkıa 56/18.

113 Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân*, 4/20.

114 Meryem 19/4.

115 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur’ân*, 191.



Kirmânî, açıklamalarını dilbilgisi, bağlam, belâgat ve mâna yönünden ince düşünce ürünü yorumlarla yapar.<sup>116</sup> Konu ile ilgili örneği inceleyelim.

8. لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ “Bu bağ ve bahçelerde sizin için pek çok meyveler vardır ve siz onlardan yiyorsunuz.”<sup>117</sup> âyette فَوَاكِهُ kelimesi çoğul, لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ, كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ “Orada sizin için bol bol meyve var; onlardan yersiniz.”<sup>118</sup> Bu âyette ise فَاكِهَةٌ kelimesi tekildir.

Kirmânî, her iki âyette de “cennet” lafzının gözetildiği, birinci âyette جَنَّات kelimesinin bulunduğu, bu kelimenin çoğul olmasından dolayı فَوَاكِهُ kelimesinin çoğul geldiğini, ikinci âyetin öncesindeki تَعْمَلُونَ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ âyette<sup>119</sup> ise الْجَنَّةِ kelimesinin tekil olması dikkate alındığından (فَاكِهَةٌ) kelimesinin tekil geldiğini belirtir.<sup>120</sup> Bu açıklama ile siyâkın anlam üzerindeki rolü öne çıkmaktadır.

Diğer taraftan Kirmânî bu iki âyette , (vav) harfinin ziyâde-noksan olmasına dair gerekçelendirmesini de yapar. Kirmânî, ilk âyette , (vav) harfinin ziyâde olmasını âyetin takdirinin, منها تأكلون وتدخرون منها (meyvelerden bir kısmını saklar, bir kısmını yersiniz bir kısmını da satarsınız) olmasına bağlar. Meyve bahçesinden maksat sadece onların yenilmesi olmadığını, diğer kullanım amaçlarında gözetildiğini belirtir. Böylece “onlardan yersiniz” sözüyle bir sonraki “onlardan sağladığınız başka birçok fayda da var; onlardan yiyecek sağlıyorsunuz.”<sup>121</sup> Âyetine muvafakat ettiğini, Kur'ân'ın delil ve muciz olduğunu ifade eder.<sup>122</sup>

Bu açıklama ile birinci âyette cennetle birlikte dünyadaki meyvelerden ikinci âyette ise sadece cennet meyvelerinden bahsedildiği anlaşıldığı gibi âyetlerin siyâkı da buna işaret etmektedir. Dolayısıyla dünya meyvelerine farklı şekillerde ihtiyaç duyulup yararlandığı , (vav) harfi ile ortaya konmuş oluyor. İşte Kur'ân'ın bir harfinin belirlediği anlam insanın doğasında var olan arzu ve istek duygusunu göstermesi açısından mucizdir.

116 Örnekler için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi 'l-Kur'ân*, 123, 125, 127, 167.

117 el-Mü'minûn 23/19.

118 ez-Zuhruf 43/73.

119 ez-Zuhruf 43/72.

120 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi 'l-Kur'ân*, 275.

121 el-Mü'minûn 23/21.

122 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi 'l-Kur'ân*, 275.

### 3.6. Ziyâde-Noksan (الذكر والحذف)

Hazf-zikir olarakta adlandıracağımız bu terimde حذف (hazf) “söylenilmesi gerekmeyen sözün ifadede zikredilmemesi,<sup>123</sup> ذكر (zikr) ise belirtilmesi gereken sözün ibarede bulundurulması anlamındadır.<sup>124</sup> Zerkeşi’ye göre hazf; kelâmdan bir cüzün veya cümlenin tamamının bir delile dayanarak düşürülmesidir.<sup>125</sup>

Dildeki belâgatın işareti olan hazfî, İbn Cinnî “Arapçanın cesareti” olarak görür.<sup>126</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî’de (öl. 471/1079) hazf’i “*İnce bir yol, latif bir dokunuş, acâib bir iş, sihre benzer bir hal*” diye tasvir ederek “*Hazifle zikri terk edersin. Hazf, zikirde daha fasîhtir. Sözden kısmak ifadeni artırır. Konuşmadığın halde, konuşmada beyan etmediğin halde, beyanında (düşüncelerinin varlığını) bulursun.*” ifadeleriyle hazfin insan zihninde yerleşik bir düzen olduğunu belirtir.<sup>127</sup> Bu doğrultuda muhatabın konuya vakıf olması, konuşanın da dinleyeni bıktırma düşünceyi biraraya gelince hazf sözkonusu olur. Hazf ve belâgat ilişkisi, sözü muktezâi hale getirme çabası sonucunda ortaya çıkar.<sup>128</sup>

Hazf’in esas sebebi tahfifliktir. Örneğin وَمَسَّلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي (Yûsuf 12/82) âyetinde sözün kısaltılmasına dair bir hafiflik olup takdiri وَسَمِلَ أَهْلَ الْقَرْيَةَ “şehirin halkına sor.” şeklindedir. Hazf’in karşıtı “zikrin” kullanımında müsned ve müsnedün ileyh’in açığa çıkarılması esas olduğu için zikr’i gerektiren sebeplerin başında te’kid, tevbih ve azarlama gelir. Örneğin اِقْلُ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (el-Kehf 18/75) âyetinde اِقْلُ ifadesi bu maksadla zikredilmiştir.<sup>129</sup> Lafzî müteşâbih âlimlerinin müşâbih âyetlerde hazf’in varlığını mukayese sonucu açığa çıkarmaları hazf’i gerekçelendirmede dil âlimlerine göre daha somuttur.

Kirmânî eserinde lafzî müteşâbihi sınıflandırırken “hazf-zikr” yerine ziyâde-nuqşân<sup>130</sup> kavramını kullanır.<sup>131</sup> Âyetleri açıklamasında zikr, yerine ziyâde kav-

123 Cevherî, “*Tâcü’l-luğa es-Sihâh*”, “hzf”, 4/341, ; İbn Manzûr, “*Lisânu’l-‘Arab*”, “hzf”, 9/39-40.

124 İbn Manzûr, “*Lisânu’l-‘Arab*”, “zkr”, 4/308.

125 Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, 3/102.

126 İbn Cinnî, *el-Hasâ’iş*, 2/360.

127 Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i‘câz*, 146.

128 Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasârü’l-meânî* (İstanbul: Üçler Matbaası, 1977), 22.

129 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur‘ân*, 258.

130 Arapça aslı نقصان (nuqşân) olan kelime Türkçeye noksan olarak geçtiğinden bizde “noksan” sözcüğünü kullanacağız.

131 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur‘ân*, 110.

ramını kullanan Kirmânî zaman zaman “noksan” yerine hazf ifadesini kullanmıştır. Kirmânî, eserinde siyâk-sibâk ilişkisinin yanında, dil kaideleri ve mânadaki ince-liği gözeterek harflerin, isimlerin ve fiillerin ziyâde veya noksan olmasına dair pratik uygulamaları göstermiştir.

İzmâr-İzhâr ile Fasl-Vasl konularında hazf konusunun içinde değerlendirmek mümkündür. Gizli, cümlede hazfedilip, varlığı zamirlerle belirtilen “izmâr” ile açık, görünür, varlığı bizzat ismiyle zikredilen “izhârî” lafzî müteşâbihin çeşitlerinden sayanlarda vardır. Ancak Kirmânî, lafzî müteşâbihi sınıflandırırken izmâr-izhâr ve fasl-vasl çeşidini zikretmemiştir. Bize göre izmâr-izhâr; hazf-zikr veya ibdâl başlığı altında işlenebilecek bir konudur. Zerkeşî, Arapçada zamirlerin kullanılma gerekçesini ihtisar ve tahkir gibi gayelere bağlar. Zamirlerin kullanılmasının kuralı, cümlede ilk defa zikredilen ismin izhâr edilmesi, ikinci defa zikre konu olması halinde ise izmâr edilmesidir.<sup>132</sup>

Kelime veya cümlenin öncesine atfedilmesi olan vasl'ın zıddı fasl'dır. Atf harfleriyle yapılan bu işte özellikle , (vav) harfi daha yaygın kullanılmaktadır. Cür-cânî, anlam açısından ortak paydası olmayan cümlelerin , atf harfiyle birbirine bağlanamayacağını belirterek, sebep olduğu karışıklıktan ve ifade ettiği muhtemel anlamlar nedeniyle fasl-vasl konusunu , (vav) harfinin zikri ve hazfî ile sınırlandırmıştır.<sup>133</sup> Kirmânî'de lafzî müteşâbih âyetleri açıklamasını , (vav) harfi gibi ف (fe) ve ثم (sümme) atf harflerini hazf-zikr, yani ziyâde-noksan ve ibdâl olgusu içerisinde açıklar.<sup>134</sup> Konuya dair örneklere geçelim.

9. *وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا* “Dağları oyup evler yapıyorsunuz.”<sup>135</sup> Âyetinde bulunmayan مِّنْ harf-i cerri *وَكَاؤُوا يَنْحِتُونَ مِّنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ* “Onlar güven içinde dağlardan evler yontuyorlardı.”<sup>136</sup> Âyetinde bulunmaktadır.

Kirmânî, birinci âyette *وَتَنْحِتُونَ* ifadesinin öncesindeki *تَنْحِتُونَ* ibaresinde مِّنْ (min) harf-i cerri kullanıldığı için bununla yetinildiği, harf-i cerrin tekrar etmesini gerektirecek bir durumun bulunmadığından hazfedildiğini belirtir.<sup>137</sup>

132 Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/24-42.

133 Cür-cânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 224.

134 Daha fazla örnek için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 119,152, 155, 162,177, 224, 235, 248-249, 272, 325, 261,329, 332, 347.

135 el-A'râf 7/74.

136 el-Hicr 15/82, ; eş-Şuarâ 26/149.

137 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 192.

Âyetin bütünlüğünü dikkate alarak açıklamasını yapan Kirmânî'nin konuya dair pratik uygulamaları fazladır.<sup>138</sup>

10. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ. “Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”<sup>139</sup> Âyeti كُلاًّ ifadesi ile gelirken, وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ “Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.” âyetinde aynı ifade bulunmamaktadır.

Kirmânî, ikinci âyette belirtilen savaşın sadece Mekkeli müşrikler ile yapılması bildirildiği halde, birinci âyette savaş bütün kâfirleri kapsadığından كُلاًّ (tamamen) ifadesi getirilmiştir.<sup>140</sup>

### 3.7. Tekrâr (تكرار)

Tekrâr, lafzî müteşâbih çeşitleri arasında zikredilmez. Ancak âlimler tekrar eden âyetleri ve âyetlerdeki lafız tekrarlarının da eserlerinde açıklamışlardır. Bizde bu açıdan tekrâr konusuna kısaca değinip konuyla ilgili Kirmânî'nin açıklamalarından örnekler vereceğiz.

Zerkeşi, tekrârın Arapların âdeti olduğu, maksada ulaşmak için yapıldığını belirterek Kur’ân’da tekrârı endişe, ümit ve korkuyu yükseltmek amacına ve insanın unutkan olmasına bağlar.<sup>141</sup>

İbn Kuteybe ise “Kur’ân’ın yirmi üç yılda ve tedricen indirildiğini, bu süreçte unutulmaların hatırlatıldığı, konunun muhataplarının kalplerinde yenilediği, Kur’ân toptan bir defada indirilseydi, ‘nüzul sebebi’ denilen bir şeyin olmayacağını ve emirlerin ağır geleceğini,” belirtir.<sup>142</sup> Bu bağlamda özgün anlamı yakalamaya matuf Kur’ân okumalarında vahyin olgusal bağlamını oluşturan unsurları dikkate aldığımızda tekrârın, fesâhat ve belâgattan ziyâde, sürekli farklı hâdiselere sahne olan nüzul ortamında ilahi mesaja muhatap farklı insanların değişik durum ve tutumlarına bağlı olarak yeniden hatırlatma olduğu söylenebilir.<sup>143</sup>

138 Örnekler için bk. Kirmânî, *el-Burhân fi müteşâbihi ’l-Kur’ân*, 297-298, 116, 129, 229.

139 el-Enfâl 8/39.

140 Kirmânî, *el-Burhân fi müteşâbihi ’l-Kur’ân*, 177.

141 Zerkeşi, *el-Burhân fi ’ulûmi ’l-Kur’ân*, 3/9-23.

142 İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili ’l-Kur’ân*, 149-150.

143 Abdumuttalip Arpa, “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2011), 51.

Fazl Hasan Abbas (1932-2011) ise tekrâr'ın bir kelimenin aynı bağlamda aynı mânâyı ifade etmek için yinelemek olduğu, kelimenin aslının mânada aramak gerektiği görüşündedir. O tekrarlanan kelimenin bulunduğu ortamda kendine özel konteksi ve mânası varsa bunu “tekrâr” kabul etmez.<sup>144</sup>

“Kur'ân'da tekrâr” tezi, özellikle kıssaların tekrarlanması ve benzer veya aynı âyetlerin bulunmasına dayanmaktadır. Buna karşın “Kur'ân'da tekrar olmadığı” savunanlarda bulunmaktadır. Her iki teze sahip âlimler gerekçelerini “İ'câz-zü'l-Kur'ân” ve Kur'ân'ın icâz yönüne dayandırmışlardır.

Müellifimiz Kirmânî “tekrâr” hususunda “ziyâde ve noksan olmaksızın tekrar eden âyetlerin sebeplerini ve faydalarını açıklayacağını” ifade etmektedir.<sup>145</sup> Bu ifadeden onun tekrârı, lafzî müteşâbih olarak gördüğünü söylemek mümkündür. O, hiçbir şekilde tekrârı kabul etmediğini âyetleri açıklarken kullandığı ليست تكرر ve ليس بتكرر ifadelerinde görüyoruz.<sup>146</sup> Kirmânî'nin açıklamalarından, gerçekte bir tekrarın olmadığını, tekrar eden her bir lafzın, bulunduğu âyette farklı bir anlamı olduğunu çıkarmak mümkündür. Burada Fazl Hasan Abbas'ın tekrarla ilgili yaptığı tanımın, kendisinden dokuz asır önce yaşamış Kirmânî'nin düşüncesini yansıttığını belirtmeliyiz.

Kirmânî, bir sûrede art arda gelen veya aynı sûrede olan benzer veya aynı âyetleri açıkladığı gibi bir âyette tekrarlanan cümle, isim, zarf gibi lafızların tekrarınada değinmiştir. Ancak o farklı sûrelerde bulunan aynı âyetleri açıklamamıştır. Bunun sebebi söz konusu âyetleri lafzî müteşâbih görmediği için olabilir. Kirmânî, gerek kıssalarda gerekse diğer konularda aynı veya farklı sûrelerde geçen benzer âyetleri, lafzın konteksinde, âyetlerin bağlamları ve sözün muktezâi hâle uygunluğu çerçevesinde gösterir. Kasas, Sâffât, Rahmân, Mürselât Sûrelerinde tekrar eden âyetler<sup>147</sup> ile Kamer, Müddesir Kıyâme, Nebe, İnfîtâr Sûrelerinde peş peşe gelen âyetlerin<sup>148</sup> açıklamalarını bu doğrultuda yapan Kirmânî, benzer veya aynı lafızlarla gelen her bir âyetin farklı anlamlarının olduğunu kendine has üslubuyla açıklar.

144 Fazl Hasan Abbas, *Leâ'ifi'l-mennân ve revâ'i'u'l-beyân fî nefyi'z-ziyâdeti ve'l-hazfi fi'l-Kur'ân* (Amman: Dârun'n-Nefâis, 2009), 10.

145 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 110.

146 Örnekler için bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 293, 313, 364.

147 bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 290, 314-318, 339-340, 355.

148 bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, 338, 352, 354, 355, 358.

Kirmânî, âyetlerde yer alan lafız tekrarlarının da “tekrar” olmadığını vurgulayarak derin bir düşünce ürünü yorum ile lafızlara mâna verir. Örneğin Nâs Sûresinde tekrarlanan (en-nas) lafzını “çocuklar, gençler, yaşlılar” şeklinde kategorize etmesi onun tekrarı hiçbir şekilde kabul etmediğinin açık bir göstergesidir.<sup>149</sup> Kirmânî, aynı şekilde Beled, Zilzâl, Kâria, Asr, Maûn, Tebbet Sûrelerindeki gibi birçok Sûrede lafız tekrarlarının farklı anlamlar ihtiva ettiğini aynı tarz ile açıklamaktadır.<sup>150</sup> Örneklerini verelim.

11. *وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ \* إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ* Şuarâ Sûresi’nde sekiz defa tekrarlanan bu âyetleri<sup>151</sup> Kirmânî’nin açıklaması şöyledir:

İlk geçtiği yerde Hz. Peygamber açıkça zikredilmemiş kinayeli belirtilmiştir. Diğerleri ise Hz. Musâ, İbrahim, Nuh, Hud, Salih, Lût ve Şuayb kıssalarında zikredilmiştir.<sup>152</sup> Bu âyetlerin tekrar edilme gerekçesi isimleri belirtilen peygamberlerin kıssalarının her birinin Kur’ân’da ayrı ayrı anlatılmasıylaadır.<sup>153</sup> Görüleceği gibi Kirmânî âyetlerin tekrarına dair açıklaması kısa olup yoruma dayalı bilgiler içermemektedir.

12. *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ* âyetleriyle başlayan Felak Sûresinde<sup>154</sup> *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ* lafzı dört defa tekrar etmiştir. Kirmânî lafız tekrarını şöyle açıklar:

*قُلْ* emri ile nazil olan beş sûrede<sup>155</sup> emir, ifadesini cevabının takip etmesi, bu emrin cevaplarıyla birlikte indirilmiş olmasıylaadır. *مِنْ شَرِّ* (şerrinden) ifadesinin dört defa tekrarlanmasının sebebi her birinin mâhiyet ve mâna yönünden diğerinden farklı olmasıdır.<sup>156</sup> Emrin, bu sûrede mutlak istiâze olan ta’vüz ile başladığı ve var olan şerhlerin hepsinden, her çeşidinden tüm zamanlarda ve oluşumlarda Allah’a sığınmak gerektiğini *مِنْ شَرِّ* ifadesinden anlıyoruz.<sup>157</sup>

149 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ķur’ân*, 371.

150 bk. Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ķur’ân*, 361, 366, 367, 369, 370.

151 eş-Şuarâ 26/8-9.

152 eş-Şuarâ 26/67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191.

153 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ķur’ân*, 283.

154 el-Felak 113/1-5.

155 Bunlar; Cin, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs Sûreleridir.

156 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ķur’ân*, 371.

157 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ķur’ân*, dipnot 371.

## Sonuç

Hicrî 5 ve 6. Asırda yaşamış âlimlerden Tâcu'l Kurrâ Burhâneddîn Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî'nin Lafzî müteşâbih konusuna dair telif ettiği *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, adlı eseri söz konusu ilmin gelişmesine ivme kazandırmış, kendinden sonrakilere rehberlik etmiştir. Günümüzde üzerinde en çok araştırma yapılan eser, önemini muhafaza etmekte, güncelliğini sürdürmektedir. Kirmânî Kur'ân'ın söz dizimini oluşturan lafzî müteşâbihin çeşitlerini, sebeplerini ve hikmetlerini açıklamada bilimsel yaklaşıma dayalı metod izlemiş, böylelikle konuya dair net bir fikir edinmemizi sağlamıştır. Kur'ân'da gerçekte tekrar olmadığını, tekrar gibi görünen lafızların herbirinin farklı bir anlam taşıdığını değişik yönleriyle ispatlamıştır. Bu eserle lafzî müteşâbihin önemi, güncelliği ve gerekliliği belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Kirmânî'nin eseri, İslami İlimler kategorisinde Ulûmü'l-Kur'ân sınıfında gösterilse de içeriği, eserin Beyânî Tefsîr ve Lügavî Tefsîr türü olarak da değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Kirmânî, benzer ifadelerin yer aldığı âyetleri konu edinen lafzî müteşâbih türlerini konuyu işlerken açıklamıştır. Bu türlerin; âyetlerde takdîm-te'hîr, ta'rîf-tenkîr, tezkîr-te'nîs, hazf-zikr/(ziyâde-noksan), ifrad-cem' ve ibdâl şeklinde altı başlık altında toplanabileceğini, bunlara "tekrâr" konusunun da ilave edilmesini tartışmaya açık bir konu olarak görür.

Lafzî müteşâbih; âyetlerin bağlamında nüzul sebebi, münâsebet, meâni ve beyân ilimleriyle olan ilişkiler dikkate alınarak, Kur'ân bütünlüğü yönünden de incelenmelidir. Lafzî müteşâbih, lafız tekrarı olmadığı gibi tekrâr da değildir. Aynı veya farklı sûrede geçen ya da ardarda tekrarlanan âyetlerin tekrâr konusunda değil, lafzî müteşâbih ilmi kapsamında araştırma konusu edilmelidir.

Meâl ve tefsir çalışmaları; Kur'ân kelimelerinin kastedilen anlamına ulaşmayı amaçlayan lafzî müteşâbih ilmi dikkate alınarak yapılmalıdır. Bu ilmin ana eksenini sınırlı olan Kur'ân kelimelerinin sınırsız anlamlarını ortaya çıkarmak, çıkarılan bu anlamlarla yeni keşifler yapmak, yeni metinler hazırlamak ve yeni bilimler meydana getirmek oluşturur. Bunu gerçekleştirmek için sözkonusu alanda daha çok araştırma yapmak zorunludur.

## Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Abbas, Fazl Hasan. *Leţâ'ifü'l-mennân ve revâ'i'u'l-beyân fi nefyi'z-ziyâdeti ve'l-ħazfi fi'l-Ķur'ân*. Amman: Dârun'n-Nefâis, 2009.
- Arpa, Abdumuttalip. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2011), 29-54. <https://dergipark.org.tr/pub/sirnakifd/issue/11315/135208>
- Bereket, Muhammed b. Raşid. *el-Müteşâbihü'l-Lafziyyî fi'l Kur'ani'l-Kerîm ve Tevcihuhu*. Riyâd: Camiatu İmam Muhammed Suud el-İslamî Usûlü'd-dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, ts. <https://ebook.univeyes.com/94615>
- Bulut, Hasan. "Nazım Yönüyle İ'câzü'l-Kur'ân". *Kur'ân ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen vd. Ankara: İlahiyat Makrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş., 2021. 65-88.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülġafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Cürcânî, Abdülkâhîr. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l Mednî, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1419/1998.
- Endelûsî Muhammed b. Yûsuf, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1332.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fi müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Halefullah, Ahmed İzzeddin Abdullah. "Neşredenin Mukaddimesi". *el-Burhân fi müteşâbihü'l-Ķur'ân*. mlf. Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslamî, 1414/1994.
- İbn Akîle, Ahmed b. Saîd el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Merke-zü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1427/2006.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. *el-Ĥaşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dimaşk- Suriye: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.



- İbnü'l-Cezerî, Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gayetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- İbnü'l Münâdî, Ebü'l Hüseyin. *Müteşâbihü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Güneymân. Demenhur: Mektebetü Libna, 1414/1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İskâfî, Ebu Abdullah el-Hatîp. *Dürretü't-tenzîl ve ğurretü't-te'vil*. thk. Muhammed Mustafa Aydın (Doktora Tezi). Mekke: Câmî'atü Ümmü'l Kurâ Külliyyetü't Da'va ve Usulü'd Dîn, 1422/2001.
- Kirmânî, Burhân ed-dîn Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-. *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*. Ankara: Milli Kütüphane, 55 Hk 1440/59, 99b-166b. Erişim 12 Mayıs 2023. <http://yazmalar.gov.tr/eser/el-burhan-f%C3%AE-tevc%C3%AEhi-mutesabihil-kuran/85824>
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b Hamza b Nasr en-Nisâbüri Tâcülkurrâ el-. *Burhânü'l-Kur'ân limâ Fihî mine'l-Hücceti ve'l-Beyân*. Süleymaniye Kütüphanesi, 58 yk. , 25 st. Erişim 06 Ekim 2023. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/199122>
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1411/1991.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *Burhânu'l-Kur'ân fî ma Fiyhi mine'l-Hüce ve'l-Burhân*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3199/2, 72b-89b. Erişim 19 Haziran 2023. <http://yazmalar.gov.tr/eser/burhanul-kuran-f%C3%AE-ma-f%C3%AEyhi-minel-huce-vel-burhan/81544>
- Kirmânî, Mahmûd Ibn-Hamza. *Kitâb al-Burhân fî mutaşâbih al-Ḳur'ân*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 1208, 1b-38b 39a-70b. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00118354?page=1>
- Kirmânî, Tâcu'l-Kurra Burhaneddin Ebu'l-Kasım Mahmud b. Hamza. *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*, Ankara: Milli Kütüphane, 03 Gedik 17305, 96. Erişim 19 Haziran 2023. <http://yazmalar.gov.tr/eser/el-burhan-f%C3%AE-tevc%C3%AEhi-mutesabihil-kuran/12243>
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *el-Burhan fî Müteşâbihi'l-Kur'ân*. İstanbul: Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, A.116, vr. 1a-52b.
- Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Esrârü't-tekrâr fi'l-Ḳur'ân el-musemmâ el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Kahire: Dârü'l-Fazîle, 1396/1976.
- Merçil, Erdoğan. *Kirman Selçukluları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti'te'arîf*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- Omer, Nâsır b. Süleyman. *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân, Limâ fihî Mine'l-Hücceti ve'l Beyân, Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî*. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muham-

med b. Suûd, Usûlü'd-dîn, Yüksek Lisans Tezi/Ph.D. Dissertation, 1399/1979.[https://units.imamu.edu.sa/colleges/FundamentalsOfReligion/Pages/dalel\\_quran.aspx](https://units.imamu.edu.sa/colleges/FundamentalsOfReligion/Pages/dalel_quran.aspx)

- Sîbeveyh, Ebü Bişr 'Amr b. Oşmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1409/1988.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Buğyetü'l-vu'ât fi'tabaqâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1384/1964.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1329.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Müzhir fi'ulûmi'l-luğa*. thk. Muhammed Cade'l-Mevla vd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asrıyye, 1407/1987.
- Şatrî, Salih Abdullah Muhammed. *el-Müteşâbihü'Lafzıyyi fi'l-Kur'anil-Kerîm ve Esraruhü'l-Belağıyye*. Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kura, Arap Dili Fakültesi, Yüksek lisans Bölümü, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 2001.
- Taberî, İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Hecc, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Muhtasâru'l-meânî*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1977.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Daru't Turas, 1404/1984.

## XIX. Yüzyıl Fakîhi Mısırlı Ahmed İbrâhim Bey'in Hayatı Eserleri ve İslam Hukukuna Katkısı

XIX. Century Fakih Egyptian Ahmed Ibrahim Bey's Life Works and Contributions to Islamic Law

### Doktora Öğrencisi Mustafa Köseoğlu

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
mukoseoglu@hotmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Graduate Education Institute  
Department of Fundamental Islamic Sciences  
<https://orcid.org/0000-0003-4448-4070>  
<https://ror.org/00xvwpq40>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	12 Temmuz   July 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	23 Ekim   October 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	42
<b>Sayfa   Pages</b>	151-198

### Atf | Cite as

Köseoğlu, Mustafa. "XIX. Yüzyıl Fakîhi Mısırlı Ahmed İbrâhim Bey'in Hayatı Eserleri ve İslam Hukukuna Katkısı". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2024), 151-198.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1515346>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | 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 (Mustafa Köseoğlu).

### Öz

Ahmed İbrâhim Bey (1874-1945) tarihleri arasında yaşamış modern dönemde İslam Hukuku'nun kanunlaştırma ve Kara Avrupası hukuk sistemine göre fıkıh birikimini düzenleme konusunda Mısır fıkıh ekolünün önde gelen simalarından birisidir. Hayatı boyunca çeşitli medreseler ve yükseköğretim kurumlarında İslam hukuku ve mukayeseli hukuk dersleri vermiştir. Özellikle yargılama usûl ve hukuku, aile hukuku (ahvâl-i şahsiyye), ticaret hukuku, vakıf ve miras hukuku dersleri okutmuştur Mısır medeni kanunu hazırlanırken kanunlaştırma komisyonlarında yer almıştır. İslam hukuku yerine Batı hukukunun iktibas edilmesine karşı çıkmış, bütün mezhepleri yeni bir bakış açısıyla ele alıp inceleyerek İslam hukukuna yeni bir soluk getirmiştir. Güncel dinî ve hukukî sorunların halledilebilmesi için her İslam ülkesinde asrın ihtiyacı ve insanların maslahatlarını önceleyen, dört mezhebin dışında diğer mezhep ve fakihlerin ictihadlarını bilen, maslahat ve makâsîd çerçevesinde onlardan istifade eden âlimlerin yanı sıra iktisat, sosyoloji ve tıp gibi sair ilimlerde de mahir olan, sabit ve donuk fikirli olmayıp ufku açık takva ehli bir fıkıh heyetinin kurulmasının önemini ilk defa belirten âlimlerdendir. Yetiştirmiş olduğu Muhammed Ebu Zehre, Ali el-Hafif ve Abdülvehhab Hallâf gibi öğrencileri, telif ettiği eserler ve kaleme aldığı makaleleriyle İslam Hukukunda tecdid akımının öncülerinden kabul edilmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Ahmed İbrâhim Bey, İctihad, Taklid, İhtilâf, Kollektif İctihad

### Abstract

Ahmed Ibrahim Bey is an Egyptian scholar and one of the most prominent recent Islamic jurists. He is considered one of the few jurists trained by the Islamic Ummah in the modern era. Throughout his life, he taught Islamic law and comparative law at various madrasahs and higher education institutions. In particular, he taught courses on trial procedure and law, family law (ahval-i personal law), commercial law, foundation and inheritance law. He took part in the codification commissions while the Egyptian civil code was being prepared. In order to solve current religious and legal problems, in every Islamic country, there are scholars who prioritize the needs of the century and the interests of the people, who know the ijtihaads of other sects and jurists outside the four sects, and who benefit from them within the framework of interests and purposes, as well as economics, sociology and medicine, etc. He was accepted as one of the pioneers of the tajdid movement in Islamic Law with his students such as Muhammed Abu Zehre, Ali el-Hafif and Abdülvehhab Hallâf, the works he compiled and the articles he wrote.

**Keywords:** Ahmed Ibrahim Bey, Ijtihad, Taqlid, Dispute, Collective Ijtihad.

## فقيه القرن التاسع عشر أحمد إبراهيم بك المصري : حياته وأعماله وإسهاماته في التشريع

### الإسلامي

#### الملخص

أحمد إبراهيم بك عالم مصري، يعد أحد أبرز الفقهاء الإسلاميين المعاصرين، ويعتبر من الفقهاء القلائل الذين خرجتهم الأمة الإسلامية في العصر الحديث، قام طوال حياته بتدريس القانون الإسلامي والقانون المقارن في مختلف المدارس ومؤسسات التعليم العالي، وقدم دورات في أصول المحاكمات وقانون الأحوال الشخصية، والقانون التجاري، وقانون الوقف، والميراث. وشارك في اللجان التشريعية المكلفة بإعداد قانون الأحوال الشخصية المصري. وقد عرف بمعارضته لاعتماد القوانين الغربية بديلاً عن الشريعة الإسلامية، وقد أسهم بدور ملحوظ في تجديد الفقه الإسلامي عبر تناوله للمذاهب الفقهية بنظرة جديدة ومستقلة، وقد أشار إلى أهمية تشكيل لجان فقهية في كل بلد إسلامي تتمتع بالأصالة والتمكن العلمي في المذاهب الفقهية الأربعة وخارجها، إلى جانب اطلاعها العميق على علوم العصر من اقتصاد وطب وعلم اجتماع، وذلك بغية الجواب على المستجدات الفقهية والإشكالات القانونية الراهنة، وهذا كله -إلى جانب مؤلفاته ومقالاته العلمية- جعله يحتل مكانة مرموقة كأحد رواد حركة التجديد الفقهي مع مجموعة من طلابه أمثال محمد أبو زهرة، وعلي الحفيف، وعبد الوهاب خلاف وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: أحمد إبراهيم بك، الاجتهاد، التقليد، الخلاف، الاجتهاد الجماعي.

## Giriş

XX. yüzyıl İslam ülkelerinin hem fiilen ve hem de kültürel olarak Batı işgali ve sömürüsüne maruz kaldığı bir dönemdir. Buna karşılık İslam ümmetinin ilim ve fikir sahibi düşünür ve ilim adamları İslamî çözümler bulma konusunda can-hıraş bir çaba içine girmiştir. Mısır bu mücadelenin en yoğun yaşandığı yerlerin başında gelir. İslam Hukukunu Batı Hukuk sistematiğine göre ele alıp düzenleme ve Batı'dakine benzer kanun çıkarma faaliyetleri ve bu sırada sadece belli bir mezhebe bağlı kalmadan İslam Hukukunu oluşturan tüm mezheplerin görüş ve çözüm önerilerinden istifade etme anlayışı ilmî muhitlerde sıkça dile getirilmiştir. İşte bu faaliyetler içerisinde öne çıkan ilim ve fikir insanlarından birisi de Ahmed İbrahim Bey'dir. Çalışmamız bu kıymetli ilim adamını, fikir ve düşünceleri ile hukuk anlayışını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Mısır âlimlerinden olan ve hayatı boyunca çeşitli medrese ve yükseköğretim kurumlarında İslam Hukuku ve mukayeseli hukuk dersleri veren Ahmed İbrâhim Bey, aile hukuku (ahvâl-i şahsiyye), ticaret hukuku, vakıf ve miras hukuku gibi çeşitli hukuk alanlarında dersler vermiştir. Mısır medeni kanunu hazırlanırken kanunlaştırma komisyonlarında yer alan Ahmed İbrâhim Bey, İslam Hukuku yerine Batı Hukukununun iktibas edilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca bütün mezhepleri yeni bir bakış açısıyla ele alıp incelemiş güncel dinî ve hukukî sorunların halledilebilmesi için icihadın önemine vurgu yapmıştır. Bununla beraber her İslam ülkesinde asrın ihtiyacı ve insanların maslahatlarını önceleyen, dört mezhebin dışında diğer mezhep ve fakihlerin icihadlarını bilen, maslahat ve makâsîd çerçevesinde onlardan istifade eden âlimlerin yanı sıra iktisat, sosyoloji ve tıp vd. ilimlerde mahir olan, sabit ve donuk fikirli olmayıp ufku açık takva ehli bir fıkıh heyetinin kurulmasının önemini ilk defa belirten âlimlerden olmuştur.

Medresetü'l-kazâi's-şer'î okulunda yetiştirdiği talebeleri ile bir ekol olmuş ve bir devre damgasını vurmuş büyük bir âlimdir. Klasik İslam Hukuku sistematiği yerine modern tasnifi esas alan bir metot benimsemiştir. Talebelerinin hepsi Mısır, Irak, Suriye, Sudan, Libya vd. kanunlaştırma faaliyetlerinde aktif görev almıştır.

## 1. Hayatı

### 1.1. Adı, Doğumu ve Ailesi

Tam ismi Ahmed b. İbrâhim İbrâhim el-Hüseynîdir. Soyu baba tarafından Hz. Hüseyin b. Ali'ye ulaştığına dair aile kütük şeceresi Kahire'deki eşraf sicillerinde kayıtlıdır.<sup>1</sup> Babası eş-Şeyh İbrâhim İbrâhim Ezher âlimlerindir. Aslen Mısır'ın 80 km. kuzeyinde yer alan eş-Şarkıyye vilâyetinin merkezi olan Zekâzık kentindedir. Ahmed İbrâhim Beyin ailesi, babasının görevi sebebiyle Kahire'ye; Ezher Üniversitesi'nin yakınlarında yer alan Bâtıniye mahallesine göç etmişlerdir. Ahmed İbrâhim Bey, 30.1.1874 yılında burada doğmuştur.<sup>2</sup>

### 1.2. Eğitim Hayatı

#### 1.2.1. Eğitim Aldığı Okullar

Ahmed İbrâhim Bey ilmî bir ortamda dünyaya gelmiş ve küçüklüğünden itibaren babası vesilesiyle birçok ilim meclislerine katılmıştır. Daha küçük yaşlarında iken Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiş ve eğitimini Medresetü'l-akkadîni'l-ibtidâiyyeti'l-emiriyye okulunda (1897/1314) almıştır<sup>3</sup>. Bu okulda klasik medreselerden farklı bir anlayış ve sistemle eğitim verilerek dini ilimlerin yanı sıra sosyal ve fen bilimleri de okutulmaktaydı. Ahmed İbrâhim Bey bu okuldan mezun olduktan sonra Ezher Üniversitesi'ne kaydoldu.<sup>4</sup> Ezher Üniversitesi'nin o zamanlardaki sistemine göre öğrenci fakülteye kaydolduktan sonra göreceği dersleri, okuyacağı kitapları ve bu dersleri verecek hocayı kendisi seçmekteydi. Şayet iyi bir hoca bulamaz ise sahili olmayan bu denizde boğulup gitmekteydi. Yoklama alınmadığı için öğrencinin derse katılıp katılmadığını kimse bilmediği gibi yıl sonunda sınav yapılmadığı için de öğrencinin eğitim aldığı derslerde başarılı olup olmadığı da bilinemiyordu.<sup>5</sup>

---

1 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, thk. eş-Şeyh Eşref Sa'ad el-Ezherî vd. (Kahire: Daru'l-fulk, 1439/2017), 1/9.

2 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beirut: Daru'l-malâyîn, 2002), 1/90; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beirut: Müessetü'r-risâle, 1414/1993), 1/86; Abdulfettah Ebu Gudde, *Terâcimü sitte min fukahâ'i'l-'âlemi'l-İslâmi fi'l-karni'r-râbi' 'aşer ve âsârühümü'l-fikhiyye* (Halep: Mektbetü'l-matbuâtü'l-İslâmiyye, 1417/1997), 111; Dr. Osman Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey fakîhü'l-asr ve müceddidi sevbi'l-fikhi fi Mısır*, (Dimeşk: Daru'l-kalem, 2010),25.

3 Ebu Gudde, *Terâcim*, 113; Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 24.

4 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 25.

5 Bedreddin en-Na'sânî el-Halebî, *et-Ta'limü ve İrşâd*, (Kahire: Daru'l-kâdirî, 1429/2008), 243.

Ahmed İbrâhim Bey kendisine hoca olarak yenilik hareketinin öncülerinden Şeyh Muhammed Abduh'u (1849-1905) seçti. Ondan dersler aldı. Daha sonra (1893-1894) ders yılı döneminde Ezher Üniversitesi'nden Daru'l-ulûm'a (Kahire muallim mektebi) kayıt yaptırdı.<sup>6</sup> Bu okuldan 1897 yılında şehâdetü'l-âlemiyye/ uluslararası diploma ile birincilikle mezun oldu. O dönemde "Daru'l-ulûm" devlet okullarına İslami ilimler ve Arap dili muallimleri yetiştiren üniversite konumundaydı. Ders arkadaşları arasında Abdülvehhab en-Neccâr (1862-1941), Abdülaziz Çâvîş (1876-1929), Hasan Mansur Bey (1870-1929) ve Şeyh Muhammed İzzü'l-Arab (1871-1934) gibi Mısır'ın önde gelen âlimleri vardı.<sup>7</sup>

### 1.3. Hocaları

Ahmed İbrâhim Bey başta babası Ezher hocası Şeyh İbrâhim İbrâhim olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden istifade etti. Hocalarının en meşhurları; Şeyh Muhammed Abduh (1849-1905), Şeyh Hasan et-Tavîl (1834-1899) ve Şeyh Ahmed Miftah (1808-1911)dır.<sup>8</sup>

Ahmed İbrâhim Bey hocaları içerisinde en çok Muhammed Abduh'un yenilik fikirlerinden etkilendi. Özellikle kanunlaştırma komisyonlarında, kaleme aldığı kitap ve ilmî makalelerinde, güncel meselelerin çözümünde, maslahata riayet edilmesi ve insanların ihtiyaçlarının giderilmesi ve kolaylaştırılması hususlarında bir kısım meselelerde dört mezhebin yeterli olmadığını ifade ederek bunların dışında Zahiriyye, Zeydîyye, İmâmiyye ve İbâziyye gibi farklı mezheplerden hatta münferit müçtehitlerden istifade etmenin gereğini ifade etti.<sup>9</sup>

### 1.4. Öğrencileri

Ahmed İbrâhim Bey birçok kurumda eğitim görevlisi olarak çalıştığından dolayı özellikle hukuk ve şerî'at fakültesinde binlerce öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında en meşhurları şunlardır:

---

6 Ebu Gudde, *Terâcim*, 113; Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/10.

7 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 27-29.

8 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 30-33.

9 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 32.



### 1.4.1. Abdulvehhâb Hallâf<sup>10</sup> (1888-1956)

Meşhur bir âlim ve İslâm hukukçusu Abdulvehhâb Hallâf (1888-1956), Ahmed İbrâhim Bey'in önde gelen öğrencilerinden olup Medresetü'l-kazâi's-Şer'î'de Ahmed İbrâhim Bey'den fıkıh dersleri okumuştur. 1915 yılında mezun olmuştur. Mezun olduktan sonra da Ahmed İbrâhim Bey'le alakası devam etmiştir. Medresetü'l-kazâi's-Şer'î'ye ve Kahire Üniversitesi hukuk fakültesine atanmasında Ahmed İbrâhim Bey'in katkısı olmuştur. Hocası hakkında şöyle demiştir:

Benim büyük üstadım Ahmed İbrâhim Bey:

Hayatınızı meyveleri güzel, gölgesi daimî mübarek bir ağaç gibi kırk sene İslam hukukuna hizmetle geçirdiniz. Aklınızı taassubun kölesi olmaktan hürriyetine kavuşturmanız, onu donukluğun esaretinden salıvermeniz, öğrencilerinize özgür araştırma ruhunu ve doğru tenkit yeteneğini aşılamanız, Sünnî ve diğer Müslüman mezhepleri arasındaki dengeyi sağlamanız size yeter. Zira hakikat tek bir kişiyle sınırlı değildir. Allah bu lütfü dilediğine verir.

Fıkıh araştırmalarına güzel bir açıklama ve belagat üslubu giydirmeniz, Hukuk Fakültesi'ndeki hukuk araştırmalarıyla bağlantısını güçlendirmeniz, böylece İslam hukuku ile kanun arasında mukayese ve karşıtlıkların kapılarını aralamanız, hukukçulara pak şer'at'in hazinelerinden taze tatlı su kaynağı akıtarak yeni bir ufuk açmanız yeter.

Varislerinize miras olarak maddi bir zenginlik bırakmadıysanız da Müslümanların hazinesi olacak bir servet bıraktınız şöyle ki: Adliye ve hukuk fakültesinden mezun olan çocuklarınız, kitaplarınız, araştırmalarınız, fetvalarınız ve dersleriniz; her araştırmacının değer verdiği bir zenginlik, âlimler ve araştırmacılar arasında senin hatıranı ölümsüzleştirdiler, sizin gibi kalan ve olan kimse ölmemiştir. Sizin ilminiz gibi ilmini insanlara miras bırakan kişinin ameli kesilmemiştir. Allah da sizi rahmetine daldırsın ve size en iyi mükâfatı versin.<sup>11</sup>

### 1.4.2. Ali el-Haffif<sup>12</sup> (1891-1978)

Özellikle özel hukuk alanındaki çalışmalarıyla tanınan Ali el-Haffif, İslâm hukuk usûlü ve tatbikatı alanındaki araştırmalarıyla çağdaş İslam hukukçularının önde gelenleri arasında yer alır. Medresetü'l-kazâi's-Şer'î'ye'de Ahmed İbrâhim Bey'den fıkıh dersleri alarak 1915 yılında mezun oldu. *Ahkamü'l-muamela-*

10 Abdülmün'im Hallâf, "Abdulvehhâb Hallâf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 1/286.

11 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 84.

12 Mehmet Akif Aydın, "Ali el-Haffif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 4/395.

*ti'ş-şer'iyye* isimli meşhur eserini Rahmi Yaran “*İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri: Eşya ve Borçlar Hukuku*” adıyla tercüme etmiştir. Söz konusu eseri Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 1.12.2020 tarihinde yayınlamıştır.

### 1.4.3. Muhammed Ebû Zehre<sup>13</sup> (1898-1974)

Muhammed Ebû Zehre son dönem İslam Hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan çok yönlü âlimlerinden biridir. 1916'da Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'de Ahmed İbrâhim Bey'den İslam Hukuku dersleri almıştır. Hocası hakkında kaleme aldığı makalesinde: “*Şamlı imam fakih allâme İbn Âbidîn'den*<sup>14</sup> (ö.1251/1836) sonra *Şeyh Ahmed İbrâhim gibi bir fakih gelmemiştir*”<sup>15</sup> demiştir.

Eserlerinde klasik İslam hukuku sistematığı yerine modern tasnifi esas alan bir metod benimsemiş, bu yöndeki çalışmaları teşvik etmiştir. Mezhepleri birbirine yaklaştıracığını, ihtiyaç halinde hepsinden faydalanmaya kapı aralayacağını, hukukla meşgul olanların İslâm hukukunun kavram ve teorilerini anlamasını, teoriyle pratik hayat arasında bağlantı kurmasını kolaylaştıracığını düşündüğü bu metoduizlemesinde özellikle hocası Ahmed İbrâhim Bey'in, derslerini dört mezhebin yanı sıra İmâmiyye, Zeydiyye, Zâhiriyye ve İbâziyye ile modern hukuk ve İslâm hukukunu mukayeseli bir şekilde işleminin etkili olduğunu bizzat kendisi söylemektedir.<sup>16</sup>

### 1.4.4. İbrâhim Desûkî Abaza Paşa (1889-1953)

Ahmed İbrâhim Bey'den hukuk fakültesinde dersler aldı. Mısırdaki birçok defalar sosyal dayanışma (1942-1942), ulaştırma ve iletişim (1944-1948), dışişleri (1948-1949) ve son olarak evkâf bakanlığı (1949) yaptı. “el-Gazâlî Abaza” veya “Desûkî Abaza” adlarıyla Mısır gazete ve dergilerinde ulusal siyasî makaleler yayınladı. “Arap yazarlar gurubu” olarak bilinen bir edebiyat hareketini kurdu. Hocası Ahmed İbrâhim Bey hakkında kaleme aldığı makalesinde şöyle demiştir:

13 Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 30/517-520.

14 Ahmet Özel, “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 29/292-293.

15 Ahmed İbrahim Bey, *Turuku isbâti'ş-şer'iyye maa ihtilâfi'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve sûki'l-edilleti ve muvâzeneti beyneha sümme mükâreneti bi'l-kânun ve muallakan aleyhi bi ahkâmi'n-nakz* (Mısır: Matbaatü'l-Kâhiredi'l-hadis li'ttibâa, 1405/1985), 6.

16 Saffet Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, 30/517-520.

Çocukluğumdan gençliğime kadar üç aşamalı eğitimimde en çok onun hocalığıyla bahtiyarım -Allah rahmet eylesin- ve yetiştiğimden bu yana bu ilişki beni derinden etkiledi ve her zaman onun üzerimde rehberliğinin avantajını hissettim. Ona olan saygım, ilmî ve takvasına olan hayranlığım, ruhu ve düşünce tarzının yüceliği, onu en iyi bir rol model edinmemi sağladı....

Hayatımı şerî'atın sırlarını keşfetmeye, onun incelik, özellik ve birikimlerini ve onu diğer kanunlardan ayıran şeyleri ortaya çıkarmaya adadı. İslam âlimlerinin araştırmalarında yer alan doktrinleri, görüşleri, inanç ve delil yollarını, tefsir ve te'vîl yöntemlerini ve mezheplerdeki farklılıkları karşılaştırıp sonra diğer dinlerdeki durumlarını açıkladı. İşte tüm bunlar, karmaşıklığın basitleştirilmesi ve üstesinden gelinmesiyle; şeriatın zorlu nazariyelerini, bu kadar kapsamlı ve detaylı olarak ele alıp mukayese edilmelerini kaldıramayan genç yaştaiken, bizi anlamaktan alıkoyan kuruluşun izini bile fark etmedik.

Profesörler, akademisyenler ve din adamları arasında emsalsiz örnek bir şahsiyetti. Belki de hepsi arasında ideal ve nadir bir modeldi.<sup>17</sup>

### 1.5. Ahmed İbrâhim Bey'in Memuriyet ve Görevleri

Ahmed İbrâhim Bey, birçok akademik görevler üstlenmiştir. Dersler vermiş, okutmuş ve kitaplar telif etmiştir. Medrese, Üniversite ve Derneklerin öğretim ve idarî kadrolarında yükselmiştir. Sayısız şer'î, kanunlaştırma ve Arap dili vd. komisyonlarda görev aldı.

Şeyh Ahmed İbrâhim Bey, Medresetü'n-nasiriyye, Medresetü re'si't-tîn es-seneviyye ve el-Medresetü's-seniyye li'l-benât bu medreselerde (1897-1906) Mısır'ın yüksek tabakalı gençlerine dersler verdi.<sup>18</sup> Bu medreselerde Arapça dili ve edebiyatı, Allah'a davet, Ahlak dersleri verdi. 1906 yılında eğitim görevlisi olarak Medresetü'l- hukuk'ta bir yıl İslam Hukuku dersleri verdi. Buradan Medresetü'l-kazâ-i'ş-şer'î'ye nakledildi. 1924 yılında tekrar Medresetü'l-hukuk'ta doçent olarak, daha 1930 şer'î at kürsüsü profesörü olarak 1933 yılında Hukuk fakültesi dekan yardımcılığına atandı. 1934 yılında bu görevinden emekliye ayrıldı. Ancak üniversitenin doktora bölümünde profesör olarak kaldı ve ölümüne kadar burada yarı zamanlı olarak çalışmaya devam etti. Ezher Üniversitesi Şerî'at Fakültesi ihtisas bölümünde dersler verdi.<sup>19</sup>

---

17 İbrahim Desûki Abaza, "eş-Şeyh Ahmed İbrahim", *Mecelletü'r-risâle* 13/642, (1945), 44-45.

18 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 46-47.

19 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 84.

## 1.6. Şahsiyet ve Aile Kanununu Değiştirme Komisyonu Üyeliği

25 Ekim 1926'da Mısır hükümeti, ahvâl-i şahsiyye/şahıs-aile kanunlarını değiştirmek ve bunu sadece Hanefî mezhebinin hükümleriyle sınırlandırmak için bir komisyon oluşturdu. Bu komisyon üyelerinin çoğu İslam'da teccidin gerekliliğini savunan kimselerdi. Ezher şeyhi Şeyh Muhammed Abduh ve Ahmed İbrâhim Bey'de bu komisyonun üyelerindendi. Ancak bu komisyon birçok meselede asrın ihtiyaçlarına cevap verme, insanların maslahatına uygun kararlar alma noktasında ve Hanefî mezhebi dışına çıkma gereğini görünce faaliyette bulunamadan sonra 1 yıl içinde dağılmıştır.

Bu komisyon 1937'de yeniden oluşturulmuş ve Ahmed İbrâhim Bey'de yine bu komisyonda yer almıştır. Bu komisyon bir mezhebe bağlı kalmaksızın diğer fıkıh mezheplerinin hepsini temsil ederek diğer mezheplerden birçok hükümler almıştır. Bu komisyon tarafından miras hukuku, vasiyet ve vergi hukuku dâhil olmak üzere birçok kanun maddeleri çıkarılmıştır.

Ahmed İbrâhim Bey, bu komisyondaki rolü hakkında şöyle demiştir: *“Bu komisyonun kurulmasından tam on yıl önce, yani 1927'de teccid için çağrıda bulundum ve bu çağrım gerçekleşti... ve ben de bu komitenin üyesi olduğum için memnuniyet duyuyorum...”*<sup>20</sup>

## 1.7. Karşılaştırmalı Hukuk Lahey Konferansına Katılması

Ahmed İbrâhim Bey, karşılaştırmalı hukuk alanındaki fikirlerini sunmak üzere önde gelen hukukçularla birlikte 1932 Lahey Hukuk Konferansı'na katılmaya davet edildi. Dr. Ali Bedevî, Ahmed İbrâhim Bey'in metnini Fransızcaya tercüme ederek sundu. Lahey Hukuk Konferans yetkilileri Ahmed İbrâhim Bey'in önemli bir hukukçu olarak gördüklerinden bir yıl sonraki konferansa 1946'da davet etmişlerdir. Ancak Ahmed İbrâhim Bey vefâtı sebebiyle konferansa katılamamıştır.<sup>21</sup>

---

20 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 75.

21 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 77.

### 1.8. Arap Dili Akademi Üyeliği

Ahmed İbrâhim Bey, 1942 yılında diğer beş üye arasından Arap Dil Akademisi üyeliğine seçildi. Kendisi ve Dr. Ali Tefkî Şuşa, üyeliğe seçilen ilk iki akademi üyesi oldu. Merhum Ahmed İbrâhim Bey'in 1942'den 1945'e kadar Akademisi'nin aktif bir üyesi olarak geçirdiği kısa süreye rağmen, Kur'an-ı Kerim sözlük komisyonu başta olmak üzere tıp terminoloji, mühendislik, haritacılık ve mimarlık kurulu gibi bir dizi bilimsel kurullara çok aktif bir şekilde katkıda bulunmuştur.<sup>22</sup>

Profesör Abdülaziz Fehmi'nin Arapça Alfabe yerine Latin Alfabesi kullanılmasına ilişkin teklifini Arap Dil Akademisi'nde reddeden ilk kişi Ahmed İbrâhim Bey oldu. Profesör Ali el-Carim Bey'in Arapça Dilini kolaylaştırma önerisini kabul etmeyen en önemli kişi yine Ahmed İbrâhim Beydir.

### 1.9. Gazeteciliğe Katkıları

Ahmed İbrâhim Bey, uzmanlık ve entelektüel ilgi alanları ile ilgili tüm konularda kalemiyle dinî makaleleriyle gazete ve dergilerde yorumlarda bulunmuş, ilk yazılarında sosyal reformun lideri Şeyh Muhammed Abduh'u desteklemiş ve onunla aynı zamanda yazışmıştır. Mısır gazetelerinden birinde yayımlanan makalelerinden birinin Osmanlı Devleti tarafından atanan Mısır Kadısı Kadı Seyyid Yahya tarafından Türkçeye çevrilmesi ve Türkçe dergilerde yayımlanması dikkat çekmektedir. Bu makale daha sonra Mısırlı biri Türkçe okuduğu bu makaleyi çok beğenmiş orijinalinin Arapça olduğunu bilmeden tekrar Arapçaya tercüme etmiştir.<sup>23</sup>

### 1.10. Müslüman Gençlik Derneği'ndeki Rolü

Ahmed İbrâhim Bey, Müslüman gençlikte İslam'ın ruhunu, öğretilerini, direktiflerini yeniden canlandırmayı ve Müslümanları Batılının kültürünün istilasından korumayı amaçlayan reformcu bir kültürel dernek olan Müslüman Gençlik Derneği'nin kurucuları arasında yer aldı. Misyonerlere ve dinsizliğe karşı faaliyet yürüten Ahmed İbrâhim Bey bu derneğin aktif yönetim kurulu üyesiydi, kültürel

---

22 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 71.

23 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 67.

ve manevi denetimi de vardı, fetva görevini de üstlendi, ardından genel temsilci olarak seçildi. 1941’de (ölümüne kadar) bu dernekte görevlerini yerine getirdi.<sup>24</sup>

## 2. Eserleri

Ahmed İbrâhim Bey çok sayıda İslam Hukukuyla ilgili kitap ve ilmî makaleler kaleme almıştır.

### 2.1. Mülahasan dürûsi’s-şerî’ati’l-İslâmiyye (Mülahasan mürşidi’l-hayrân)

Bu eser Muhammed Kadri Paşa (ö.1306/1888) tarafından İslam Hukukunun kanunlaştırma çalışmalarının taslak olarak hazırlanan *Mürşidü’l-hayrân*’ın muhtasarıdır. Ahmed İbrâhim Bey bu eseri hukuk fakültesinin 1. Sınıf öğrencilerine 1906-1907 eğitim dönemi için kaleme almıştır. Kahire vâiz matbaasında basılmıştır.

### 2.2. eş-Şerî’atü’l-İslâmiyye

Sekiz cilt olarak kendisinin telif etmek istediği eserin bazı kısımları yayınlanmıştır. Eserin 5. ciltinin 1. bölümünü oluşturan *Ahkâmü’l-ahvâli’s-şahsiyye fi’s-şerî’ati’l-İslâmiyye* 1925, 1930 ve 1938 yıllarında 416 sayfa olarak basılmıştır. Eser, Ahmed İbrâhim Bey’in oğlu Vasıl Alaaddin Ahmed İbrâhim tarafından genişletilmiş ve *Ahkâmü’l-ahvâli’s-şahsiyye fi’s-şerî’at’l-İslâmiyye ve’l-kanun* ismiyle 5. bs. 1087 sayfa olarak Kahire (2003/1424) Matâbiu Dârü’l-Cumhuriyye li’s-Sahâfe’de yayınlanmıştır.

Besinci cildin ikinci bölümü *el-Murâfaat* ise 1920 yılında basılmıştır. Daha sonra ise Ezher Üniversitesi Şerî’at Fakültesi tahassus bölümü öğrencileri için ders kitabı olacak şekilde muhtasar olarak *Turuku’l-kazâ fi’s-şerî’at’l-İslâmiyye* ismiyle (1928) yılında Matbaatü’l-futuhü’l-edebiyeye yayınlanmıştır.

---

24 Şebîr, *Ahmed İbrahim Bey*, 76.

### **2.3. el-Muâmelâtü's-şer'iyeti'l-mâliyyeti**

Bu eser<sup>25</sup> İslam Hukukunda mal, ticarî akitler, vasiyet ve vakıf ahkâmının konularını ele alır. 1936 yılında Kahire, Matbaatü's-selefiyye'de basılmıştır.

### **2.4. el-Cerâim ve ecziyetüheş'-şer'iyeye**

Bu çalışma İslam ceza hukuku ile ilgili muhsasar bir risâledir. 24 sayfa olarak 1936 yılında Kahire, Matbaatü's-selefiyye'de basılmıştır.

### **2.5. Ahkâmü'l-mer'e fi's-şerî'i'l-İslamiyye**

Bu kitap Medeni hukukun şahıs hukuku kısmıyla ilgilidir. Ahmed İbrahim Bey ağırlıklı olarak Medeni hukuk alanında çalışmalar yapmıştır. Söz konusu eser Kahire üniversitesinin yayınladığı *kanun ve iktisad dergisinde* birçok defalar yayınlanmıştır. Eserin ilk bölümü II. sayısında 1936 yılında, ikinci bölümü ise V. Sayısında neşredilmiştir. Eser 126 sayfadır.

### **2.6. Ahkâmü'l-vakfi ve'l-mîrâs**

Bu eser Medeni hukukun bölümlerinden olan miras hukuku ve eşya hukukunun bölümlerinden olan vakıf konularıyla ilgili ders kitabı olarak hazırlanmış olup 3 bölümden oluşmaktadır. Vakıf bölümü 183, miras ve hükümleri 97 ve vakıfta velâyet 32 sayfadır. 1938 yılında Kahire, Matbaatü's-selefiyye'de basılmıştır.

### **2.7. İlmu usûl'il-fıkh**

Bu eser ilk kısmı fıkh usulü 175 sayfa diğer kısmı ise *Tarihu Teşri'il-İslâmî* isimli eseri 48 sayfadır. Öğrencilerine ders notu olarak yazmıştır. 1939 yılında Kahire'de, Daru'l-ensâr tarafından yayınlanmıştır.

---

25 Mısır hukuk sisteminde medeni hukuk iki kısma ayrılır. Muâmelatü'l-mâliyye ve ahvalü's-şahsiyye. Muâmelatü'l-mâliyye kısmında borçlar ve eşya hukuku konuları vardır. Ahvali şahsiyede ise aile, miras ve şahıs hukuku yer alır.

## **2.8. Ahkâmü'l-hibe ve'l-vasîyye ve tasarrufâtü'l-marîz**

Bu kitap Medeni hukukun borçlar hukuku alanıyla ilgili bir çalışmadır. Hibe ve vasiyyet tek taraflı borç doğuran tasarruflardır. Hastanın tasarrufları ise şahıs hukuku ile ilgilidir. Eser, Kahire Daru'l-ulum matbaasında 1939 yılında basılmıştır.

## **2.9. Turuku'l-isbâti's-şer'îyye ma'a beyâni ihtilâfi'l-mezhîbi'l-fıkhiyye**

Bu eser yargılama hukuku ile ilgilidir. Yargılama hukukundaki ispat, ispat araçları ve delillerini ele almaktadır. Müellifin en önemli eserlerindedir. Ezher ve Kahire Üniversitelerinin ders kitabı olarak okutulmuştur. Söz konusu kitap 561 sayfa olup 1939 yılında Kahire, Matbatü'l-hadîse'de basılmıştır. Aynı zamanda bu eser Ahmed İbrahim Bey tarafından ders notu olarak hukuk fakültesi öğrencilerine okutulmak üzere özetlenmiştir. 34 sayfa olarak 1943 yılında Mecelletü'l-hukuk'ta neşredilmiştir. 1985 yılında 3. Baskısı yapılmıştır. Eser son olarak Ahmed İbrâhim Bey'in oğlu Vasıl Alâeddîn Ahmed İbrâhim tarafından Mısır anayasa mahkeme kararları vd. bazı mahkeme kararlarının eklenmesi suretiyle 2013 yılında el-Mektebetü'l-ezheriye li't-türas yayınları arasında basılmıştır.

## **2.10. Ahkâmü't-tasarrufât ani'l-gayri bi-tarîki'n-niyâbe**

Bu eser Medeni hukukun şahıs hukuku alanının bir kısmıyla ilgilidir. 280 sayfa olarak Kahire daru'l-ulum matbaasında 1940 yılında basılmıştır.

## **2.11. el-Vasiyyetü ve beyânü ahkâmiha fi's-şerî'a'l-İslamiyye ma'a arz-ı ârâi'l-fukahâ fi cemi'i'l-mesâili ve edilletihâ**

Karşılaştırmalı olarak İslam vasiyyet hukuku ilgili olan bu eser 104 sayfa olarak Kahire, Mektebetü Vehbe matbaasında 1942 yılında basılmıştır.

## **2.12. el-Mevârisü ilmen ve amelen**

Medeni hukukun alt dalı olan miras hukukunu ele alan bir çalışmadır. Kahire'de 1942 yılında basılmıştır.



### **2.13. el-Vasiyye**

Borçlar hukukunun bir alt konusu olan vasiyet konusu müstakil bir kitap halinde hazırlanmıştır. Kahire'de 1942 yılında basılmıştır.

### **2.14. el-Vakf ve beyânü ahkâmiha ma'a arz-ı ârâ'i'l-fukahâ fi'l-mesâili'l-hilâfiyyeti ve'l-müvâzeneti beynehâ**

Vakıf hukuku eşya hukukunda ele alınmaktadır. Mısırdaki vakıflar büyük önem taşımaktadır. Câmiler, tekke ve zâviyeler, okullar, yurtlar, han ve başka pek çok kurumlar vakıf olması sebebiyle günceldir. Bu yüzden vakıf hükümlerinin iyi bilinmesi gerekir. Vakıf hukukuna dair önemli çalışmalardan birisi de bu eserdir. Kahire'de Mektebetü Vehbe matbaasında 1943 yılında 460 sayfa olarak basılmıştır. Eser *Mevsûatu ahkâmi'l-vakf ale'l-mezâhibi'l-erbaa* Ahmed İbrâhim Bey'in oğlu, Vâsıl Alâeddin Ahmed İbrâhim. Tarafından genişletilerek Kahire Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009 yılında 343 sayfa olarak yeniden basılmıştır.

### **2.15. el-İltizâmâtü fi's-şer'î'l-İslâmiyyi**

Borçlar hukuku Arapça iltizâmât şeklinde de ifade edilmektedir. Medeni hukuku en önemli bölümü borçlar hukukudur. Hukuk fakültesi öğrencilerine ders kitabı olarak hazırlanan bu eser ilk defa Kahire, Mektebetü Vehbe matbaasında 1945 yılında basılmıştır. Daha sonra Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas'da 2009 yılında 231 sayfa olarak yeniden basılmıştır.

### **2.16. Mecmûatü makâlât ve buhûsi'l-allâme Ahmed Bey İbrâhim**

Ahmed İbrâhim Bey'in İslam Hukuku'nun birçok konularına dair çok kıymetli makale ve araştırmalarından oluşmaktadır. Aynı zamanda kanunlaştırma faaliyetlerin de ele alındığı önemli bir kaynak eser niteliğindedir. Son cildinde Arapdili ve Edebiyatı ile ilgili makaleleri de yer almaktadır. Bu eser 4 cilt halinde Eşref Sa'd el-Ezherî tarafından tahkik edilerek Kâhire, Dârü'l-fulk yayınevi tarafından (2017/1439) basılmıştır.

### 3. İslam Hukukuna Katkı ve Görüşleri

Ahmed İbrâhim Bey hayatını İslam Hukukuna vakfetmiş büyük bir hukukçudur. Yetiştirdiği öğrenciler, kaleme almış olduğu eser, makale ve İslam Hukukuna kattığı orijinal fikirleriyle tanınmaktadır. Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997) bu hususu şöyle ifade eder:

Sen her ne kadar varislerine mal olarak alacakları bir servet bırakmadın ama Müslümanların alacakları büyük bir servet bıraktın. Zira senin çocukların medresetü'1-kazâ ve hukuk fakültesinden mezun oldular. Senin kitapların araştırma, fetvâla ve konferansların: her bir araştırmacının iftihar ettiği bir servettir. Onlar senin ismini araştırmacı ve âlimler arasında ölümsüz kılacaktır. Bıraktığı şeyler senin bıraktığın gibi olan kimse ölmemiştir. Senin ilmin gibi insanlara ilim bırakan kişinin ameli kesilmemiştir. Allah seni rahmetine daldırsın ve sana hayırlı mükâfatını versin.

Bu büyük fakih, İmâm ve her ilimde maharet sahibi âlim (Ahmed İbrâhim Bey) Mısırda İslam hukukunun üslubunu usûl, lügat yönüyle ve İslam mezheplerini karşılaştırma yaparak, beşerî kanunlarla muhakeme ederek teccide başlayan kişidir.<sup>26</sup>

Ahmed İbrâhim Bey muamelat, miras ve aile hukuku vd. İslam Hukuku ile ilgili konulardaki görüşlerinden tesbit ettiğimiz bazılarını ele aldık. Kanaatimize göre Ahmed İbrâhim Bey'in görüşlerinin tesbiti ve incelenmesi daha geniş araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

#### 3.1.Kanunlaştırma Hakkında Kanunlaştırma, XVIII. Yüzyıl Sonlarına Doğru Avrupa'da Başlatılan Bir Hukuk Hareketidir

Ahmed İbrâhim Bey Mısır'da birçok kanunlaştırma komisyonlarında görev almış tecrübeli bir fakihdir. Yapmış olduğu bu görevlerin ve icra etmiş olduğu faaliyetlerin topluma olan müsbet tesirlerini bizzat müşahede etmiştir. İslam Hukukunun işlevselliğini ve toplumun ihtiyaç ve problemlerini çözmek için İslam ülkelerinde Şer'î kanunlaştırmaların yapılmasını ve heyetler kurulmasını ilk defa dile getirmiştir. Ahmed İbrâhim Bey bu konuda şöyle demiştir:

Benim görüşüme göre iki meziyeti birleştirme hakkında düşünmek lazımdır. Her bir İslam devleti kendi ülkesinde bir kurul kurmalıdır. O kurul kifâyet miktarınca salih âlimler ve en hayırlı kişilerden oluşmalıdır. Onlar dünyadaki değişen şartları bilenler ile doğru fıkıh bilgisini cem'etmiş olmalıdır. Şöyle ki; her biri kavramış olduğu alanında basiret sahibi ve onu en iyi bilen ilim sahibi olmalıdır. Bu kurulun hepsi veya üyeleri

26 Ebû Gudde, *Terâcim*, 118.

mümkün olduğu kadar bütünüyle ictihad şartlarını taşımalıdır. Böylece ictihad kapısı kapalıdır diye iddia eden kimsenin kendi aklının kapısının kapalı olduğu bilinsin.

Bu kurul kat'î naslar ve şerî'atın ruhunu muhafaza ederek, doğru ilhamla, zorluğun kolaylaştırılmasından yardım alarak güncel maslahatın gereğince şer'î ictihadda bulunsun! Allah'ın eli cemaat üzerindedir. Şunda şüphe yoktur ki; cemaatin yapmış olduğu iş onlardan münferid olarak tek kişinin yaptığı işten daha doğru ve selâmete daha yakındır.<sup>27</sup>

### 3.2. Din ve Dünya İşlerinin Ayrılması Hakkında

Ahmed İbrahim Bey, din ve dünya işlerinin ayrılmasının uygun olmadığını zira İslam Hukuku'nun insanoğluna hem dünya hem âhîret saadeti için geldiğini ifade eder ve şöyleder:

Burada şunu ifade etmem gerekir: "İslam'a mensub olanlardan bir kısmı bugünlerde şöyle diyorlar: "vatan bizimdir din Allah'ındır". Dinin dünya işlerinden ayrılarak tam bir uzlete çekilmesini ve sadece kalpte bir inanç olarak kalmasını istiyorlar. Sanki vatani yaratan ve onun rabbi olan, ona sonsuz ni'metlerini bahşeden Allah'ın vatan da mülkü, hakkı ve ehli üzerinde velâyeti yoktur ki; onları şerî'atın hükümleriyle sorumlu tutsun ve onlara uymalarını istesin! Dünya işlerinde maslahatları neyse ona göre onlara doğruyu gösteren her şeyi bilen ve haberdar olan yüceler yücesi Allah'tır. Her şeyden münezzeh, mülkünde ortağı olmayan, mülkün asıl sahibi olan Allahım! Bu ne çirkin cehalettir. Bu ne iğrenç bir kör taklittir ki bu sözü söyleyen kimse akıl sahibi insanoğlu olmaktan çok maymun olmaya daha layıktır. Allah şu sözü (şiiri) söyleyene rahmet etsin:

Şayet (Allahü Teâlâdan başka) benim ya da başkasının parmak ucu kadar olsaydı.

O zaman toprak üstünde iş müşterek olurdu.

Hıristiyan misyoner liderlerinden İskoçya'daki biri (İslam dini hakkındaki) konferansında açıkça dile getirdiği bir dönemde bir Müslüman'ın bunu söylemesi hayret vericidir o şöyle demiştir: "İslam teolojik bir sistem olmasıyla sadece bir din olmayıp aynı zamanda hukukî, sosyal, kültürel ve ulusal bir sistemdir." sözüne şöyle devam ediyor: "İslam meselesinin sosyal, ahlâkî ve millî etkisinin yanı sıra ailevi etkisi de vardır, çünkü bu din kardeşliği meselesidir, dolayısıyla bir Müslümandan inancını değiştirmesini istememiz, Batılı bir kişinin uyruğunu değiştirmesini isteyen birine benzeriniz". (bknz: el-Ahrâm (Sayı: 13886). Bu Müslüman ve onun gibi zayıflar dinlerini bilmeye o cesur Hıristiyan'dan daha muhtaçtır ve ne kadar da layıktır. Allah'ın yaratmasında işleri vardır. "Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir." [Kasas: 56].<sup>28</sup>

---

27 Ahmed İbrahim Bey, "Tahsîsü'l-kazâ ve bahsün fihi" *Mecelletü Külliyyet'il-hukuk* 1/157 (1927), 22-28.

28 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/61.

### 3.3. Müctehid İmamların İhtilaf Sebepleri

Fıkıh mezheplerinin hepsi değerlidir. Zira müctehidlerin ittifakları kuvvetli bir hüccet, ihtilafları ise geniş bir rahmettir.<sup>29</sup> Bundan dolayı kanunlaştırma faaliyetlerinde naslara erfâk zamanın ve insanların maslahatına evfak<sup>30</sup> belli bir mezhebin esas alınmaması tüm mezhep ve müctehidlerden istifade edilmesi Ahmed İbrâhim Bey'in de savunduğu bir görüştür. Bunun tabii bir sonucu olarak ictehad farklılıkları birçok açıdan bir zenginliktir. İhtilaf sebeplerini bilmek ise kanunlaştırma faaliyetlerinde kullanılması bakımından değerlidir. Bundan dolayı Ahmed İbrâhim Bey “*Belirli bir mezhebe bağlı olmaksızın şer’î kanunları yapmanın gerekliliği*” isimli meşhur makâlesinde müctehid imamların ihtilaf sebeplerini açıklamıştır.<sup>31</sup> Ona göre müctehid İmamların ihtilaf etmelerinin birçok sebepleri vardır ve bu sebepleri on iki madde de açıklamıştır o maddelerden bir kısmını kısaca şöyle ifade edebiliriz:

1- Şer’î hükümlerin referansı birçok ihtilaf sebebi olmasına rağmen yüce Kitap’ın nasları ve Hz. Peygamber’in Sünnetidir. Daha sonraları şer’at imamlarının ictehadlarıyla ulaştığı, istinbatla çıkarmış olduğu hükümler bu konuda şârii hakîmin hidâyetiyle elde ettikleri şeylerdir.

Ahmed İbrahim Bey’e göre, bazı ahkâmı icmâ olması o ahkâmın kuvvetine kuvvet katar veya daha önce bulunmayan bir kuvvet ona giydirebilir. Böylece o ahkâmındaki ihtilafı sona erdirir. İcmâ edilen hükümlerin arkasında sayısız nice hükümler vardır ki, müctehidler arasında ihtilafın yeri bunlardır.<sup>32</sup>

2- Ahmed İbrâhim Bey’e göre bazı hükümler şâri’in muradına göre muhkem olup delâleti kat’îdir. Bazısı ise te’vîl içindir ki hemen hataya düşülebilen ve büyük ihtilâfların alanıdır. Bazıları ise kesin bir tevâtürle sabit olup yüce Kitap ve yekününe nisbetle çok az bir kısım hadislerdir. Bir kısım hadisler meşhur olup bunlar âhâd hadislerin üstünde tevâtürün alt derecesindedir. Âhâd hadislerden bir kısmı sahih olup diğer bir kısmı ise sened itibarıyla zayıftır. Bunların her ikisinin kendi içinde derece ve mertebeleri vardır. Birtakım insanlar –Allah onlara müsta-

29 Molla Hüsrev, *Düreri’l-hukkâm fî şerhi gururi’l-ahkâm* (İstanbul: Harf İlmi Araştırma ve Geliştirme Merkezi, 2022), 1/112.

30 Ahmed Cevdet Paşa, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, haz. Ahmet Akgündüz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 45.

31 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ’atü makâlât ve buhûs*, 1/87.

32 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ’atü makâlât ve buhûs*, 1/87.

haklarını versin- ise sayısız farklı maksat ve sayısız kullanımları olan hadisler uydurmuşlardır. Bazen hadis olmayan şeyler hadis zannedilmiş ve üzerine hükümler bina edilmiştir.<sup>33</sup>

Yine Ahmed İbrâhim Bey'e göre, ahkâmdan bazıları insanların hüsn-i zanına bina edilmiştir; güvenilir emin kişinin taksiri ve sebebiyeti yoksa mutlak tazminle yükümlü olmaması ve mahkemede onun sözünün yeminle geçerli olması gibi. Bu durum vasîlerin malları üzerinde velâyet sahiplerine ve vakıflar üzerinde kâimlere bir kapı açarak onların yetim ve vakıf mallarını zayi etmelerine zulümle ve düşmanlıkla yemelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla vakıf yedieminin tazminatla sorumlu tutulmaması konusuna ayrıntılı bakmak, vakıf ve yetimlerin mallarında ihtiyatla hareket etmek ve bundan dolayı güvenceler almak gerekir. Hallerin değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkâr olunmaz.<sup>34</sup>

3- Ahmed İbrâhim Bey'e göre, müctehid imamlar kendilerini neticeye ulaştıran ilkeler ve kâideler sebebiyle hakkında nas vârid olmayan sonradan ortaya çıkan meselelerin hükmünü açıklamada ihtilaf etmişlerdir. Bazen kendisine hükmün dayandırıldığı deliller kuvvetli ve sağlam olduğu halde meseleye olan yaklaşım ve görüş ona ihânet eder ve hükmü temelsiz şeyler üzerine bina ettirir. Bazen de temel çürük ve zayıf olur.

Ahmed İbrâhim Bey'e göre, müctehid imamların görüşlerini değiştiren şeyler o kadar çoktur ki hatta sayısız meseleler arasında bir tek imamın iki veya üç görüşü olduğunu görülebilir. Zira o müctehid imamın daha önce bilmediği bir hadis sebebiyle veya bir delillin değerine üstün olmasıyla veya istihsandan dolayı ikinci vermiş olduğu hükmü birincisinden daha dikkatli bir bakış açısıyla değerlendirmesiyle veya ilk görüşünden tercih edilen bir maslahat sebebiyle önceki vermiş olduğu hükmü değiştirmesidir.<sup>35</sup>

4- Ahmed İbrâhim Bey'e göre tartışma konusu dahi edilmez bir gerçek vardır ki o da müctehid imamlardan hiçbiri nasların hepsini bilmiyordu. Bundan dolayı bir olay hakkında kendisine nas ulaşmayan bütün gücünü o meselenin halli için sarf ettikten sonra kendi görüşüne göre fetva veriyordu. O vakitte diğer bir müctehid imam başka bir yerde kendisine ulaşan nasla fetva veriyordu. Bundan

---

33 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/87.

34 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/87.

35 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/88.

dolayı bir tek meselede farklı hükümler veriliyordu. Diğer bir üçüncü İmam ise bu ikisinden farklı bir fetva veriyordu. İşte böylece görüşler farklılaşmış ve ihtilaflar yayılmıştır.<sup>36</sup>

5- Ahmed İbrâhim Bey'e göre nasların tabiatları gereği ihtilaf nasıl olmasın ki! Zira nasların bir kısmı te'vîle kabildir ve bunlar çoktur. Çünkü hadislerin çoğunun senedi zannîdir. Bir kısım hadislerin ise râvilerinin hepsi veya bir kısmı ta'nedilmiştir. Bazı imamlar birtakım hükümleri hadis zannettikleri şeyler üzerine bina etmişlerdir. Ancak onlar hadis değıllerdir. Bilakis onlar sahabe veya tabiîn veyahut ta başkalarının sözüdür. Bundan dolayı rey üzerine bina edilen mercûh hükümler, insafılı bir kimsenin nazarıyla ilkinden râcih olan başka bir görüşle düzeltilebilir.<sup>37</sup>

6- Ahmed İbrâhim Bey'e göre bu asırda hadisler tedvin olunmuş ve etrafıyla<sup>38</sup> ihâta edilmiştir. Hadisler kitaplarda toplanmıştır. Hadisler konu veya senedlerine göre birçok kısımlara taksim edilmiştir. Sahih olanları zayıf olanlardan ayıklanmıştır. Asıldan tedahül etmiş olanlar ve mevzu olanlarla olmayanlar bilinmiştir. Râvîler her yönden tenkide tabi tutulmuş ve râvîlere dair birçok eserler telif edilmiştir. Hatta hadisin senedinde ismi zikredilen bir râvî yoktur ki sünnetin muhafızları ve hazık tenkitçileri olan hadis imamları tarafından o râvînin sîreti, tarihi ve cerh ve ta'dil ilmiyle hakkında söylenenlerden nasiplenmiş olmasın! Bu konuda ricâl kitaplarına bakmak kâfîdir. Aynı şekilde hadislerin gizli illetleri açıklanmış ve en ince kontrollerden geçmiştir.<sup>39</sup>

Yine Ahmed İbrâhim Bey'e göre Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bütün te'vil yönleri tedvin edilmiştir. Doğru ile yanlış, zayıfları ile kuvvetlileri belirlenmiştir. Usûl kaideleri kemâle ermiştir. Şer'î maksadlar aydınlatılmıştır. Hükümlerin üzerine terkiz edildiği kâide ve nazariyelerin araştırma yolları fikrî hürriyet ile en uzak noktaya kadar açılmıştır.<sup>40</sup>

7- Ahmed İbrâhim Bey'e göre ilmî kalkınma ve fikrî hareketlerin devamının gereği olarak tekrar şer'at imamlarına müracaat etmek lazımdır. Daha önce hiçbir imamın ihatasına müyesser olamadığı ictihadî meseleleri zikri geçen ilkeler

36 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/88-89.

37 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/89-90.

38 Etraf: Hadislerin baş tarafından bir kısmı zikredilmek suretiyle sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen eserlerin ortak adı.

39 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/90-91.

40 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/91.

üzerinden yeniden ele almak gerekir. Böylece tercih edilen delilin desteklediği alır ve onun dışındakiler kaynağı ne olursa olsun terkedilir.

Ahmed İbrâhim Bey bunları zikrettikten sonra şer'î ilimler ile meşgul olan kimselerden birçoğunun bunları yapmaları gerektiği halde bilakis kendi mezhep imamlarını takviye için mezheplerinin zayıf görüşlerini kuvvetlendirmişler ve kendi mezhepleri dışındakilerin kuvvetli görüşlerini zayıflatmaya çalışmışlardır. Tesbitinde bulunur. Bunun insaftan çok uzak olduğunu belirtir.<sup>41</sup>

Ahmed İbrâhim Bey'e göre mezhep taassubu yüzünden hakikat, perdenin arkasına gizlenmiştir. Sahih ilim ise cedel ve taassubun arkasında kaybolmuştur. Mezhep taassupları hakkın üstün gelip batılın çürütülmesine mâni' olduğu gibi Kitap ve Sünnet'in yoluna dönmeye de mâni'dir. Ahmed İbrâhim Bey taassup ve taklidin ilmin ilerlemesine engel olduğunu beyan ettikten sonra İbn Kayyim'in taklidin zararına dair şu ifadelerini zikreder:

Âlim de hataya düşebilir zira o ma'sûm değildir. Bundan dolayı söylediği her sözü kabul etmek câiz olmadığı gibi onun sözünü ma'sûm olan Hz. Peygamber'in sözlerinin konumuna koymakta doğru değildir. Bu durumu yeryüzündeki bütün âlimler haram kabul etmiş ve böyle yapanları kınamışlardır. Bu mukalidlerin fitne ve belâsıdır. Zira onlar, âlim hata etse de etmese de taklid eder, hatasını doğrusundan ayırt edemezler ve bu şekilde kesinlikle din olarak yanlış almaktadırlar. Bundan dolayı Allah'ın haram kıldıklarını helal, helal kıldıklarını haram saymakla birlikte Allah'ın hüküm vermediği şeylere kendileri hüküm verirler ki bu onlar için kaçınılmazdır. Çünkü taklid ettikleri kişilerde ismet sıfatı olmadığından mâsumiyet de yoktur. Bbu sebeple hata etmeleri kaçınılmazdır.<sup>42</sup>

8- Ahmed İbrâhim Bey, taassup sebebiyle İslâm hukukunun, altın çağı olan müctehid imamlardan sonra çöküşe geçtiğini ve onların bıraktıkları geniş servetten istifâde edilmediğine işâret eder. Müsteşrik Arminius Vámbéry'nin (1832-1913) bir Osmanlı paşasına hitaben: “Gerçekten sizin son derece geniş bir İslam hukukunuz olmasına rağmen kendi zamanınıza ve ülkenize uygun hükümler tanzim etmediğiniz için her düşündüğümde hayretler içinde kalıyorum!” sözünü nakleder.<sup>43</sup>

---

41 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/88.

42 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/88; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'âmü'l- muvakkîn*, thk Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Daru'l-fikr 1977), 2/133.

43 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/92.

### 3.4. Heyet İctihadı Hakkında Görüşü

Ahmed İbrâhim Bey şer‘î kanunlaştırmadaki çöküş sebebiyle İslam ülkelerinin çoğunun beşerî/vaz‘î kanunlardan iktibas etmeye ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bunun sorumlusu olarakta şeri‘atin güvenceleri olan âlim ve kâimlere işaret eder. Şer‘î mahkemelerin acilen ciddi bir şekilde şekil ve mevzuatıyla birlikte ıslah edilmediği durumda ileride vahim neticelere yol açacağına işaret eder.

Ahmed İbrâhim Bey çözüm olarak şöyle der:

Donuk olmayan âlimdenler müteşekkil bir kurul kurulsun. Bu kurulda yer alan âlimlerden bir kısmı şeri‘atı en doğru şekilde anlayan ve diğer kısmı ise sosyal bilimleri geldiği en son noktaya kadar bilen kişilerden olması lazımdır. Kısaca bu kurulun iki fıkha da sahip olması gereklidir. Bir kısmı temiz şer‘î ahkâmı fakih, diğer kısmı ise şimdiki zamanda bilimin tesbit ettiği dünyanın ahvâl ve ilerlemesinde fakih olarak kanun vaz‘ederken bunların hepsini gözetmeleri gerekir. Bu ciddi ve faydalı bir iştir. Hal/durum bazı cüz‘î ahkâmın kendisinden daha hayırlıyla değiştirilmesini gerektirdiği için hemen ona yönelmek gerekir taki şer‘î kanunlar yaşayan, gelişen, artan ve sürekli değişen hadislerin karşısında sebat edebilsin ve devamlı toplumsal gelişmeleri önünde baki kalabilsin!<sup>44</sup>

### 3.5. İslam Hukuku Öğretimi Hakkında

Ahmed İbrâhim Bey, İslam Hukuk ve Usulünün öğretimi ile ilgili düşüncesini Kazâyı şer‘î bakanına hitaben yazdığı “Menhecü Dirâsetü’l-fıkh/Fıkıh öğretim metodu” isimli makalesinde ele alır.<sup>45</sup> Şu tesbitleri yapar: Üniversitelerde şer‘î ilimlerin tahassus kısmında eğitim gören talebeler için İslam Hukuku ve hukuk usulü öğretimi metotlarına muttali olduğunu ifade eder.

İslam hukuku öğretim metoduna ilişkin olarak: Fıkıh kitaplarının temizlik kitabından sonuna kadar bütün konularını kapsadığını gördüğünü. tahassus bölümünde okuyan öğrenciler için kâdı ve müftülerin ihtiyacı olan şeylerle insanların bu günkü muâmelat konularındaki Allah’ın hükmünün bilgisiyle birlikte öğretilmesi gerektiğini ifade eder. Bu konular alım-satım ve nikâh gibi önceden bilinen olsun isterse fıkıh tedvin edilirken mevcut olmayan daha sonra ortaya çıkan mal, hayat sigortaları ve hisse senedi almak (borsa) gibi güncel fıkıh meseleleri olsun fark etmeyeceğine işaret eder.

44 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ‘atü makâlât ve buhûs*, 1/95,157.

45 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ‘atü makâlât ve buhûs*, 1/65.



Ahmed İbrâhim Bey, ibadetler gibi diğer bazı fıkıh konularının bütünüyle derslerini alan öğrencilerin üç defa bunların tekrar edilerek eğitimini almalarına gerek olmadığını, bunların ilk aldıkları eğitim onlara yeterli olduğu tespitini yapar. Ancak bu konularda hakiki bir ihtiyaç olması durumunda o vakit geniş bilgi amelî olarak fayda vereceğini, ihtiyaç olmadığında bu öğrencilerin daha önce öğrendikleri kendilerine yeterli olacağını ifade eder. Şehâdet-i âlemiyye ile mezun olup kadı olmak isteyen bir öğrencinin dördüncü defa ibadetler ve benzeri konuların eğitimine ihtiyaç duymayacağını, şayet bu öğrenciler fikhın bütün konularıyla meşgul olurlarsa daha sonra uzmanlık alanlarına münasip olan kadılık, dava açma, şahsi haller /aile hukuku ve vakıf hukukuyla alakalı yeterli bir vakit bulmayacaklarına değinir.

Ahmed İbrâhim Bey, Şehâdet-i âlemiyye ile mezun olup kadı olmak isteyen öğrencilere hangi kitap okutuluyorsa o kitaptan dönülmeli ve ders hocanın elinin ulaştığı bütün fıkıh kitaplarından ders yapması ve dersini konferanslar şeklinde vermesi ve her bir konferansı bir veya daha çok meseleyi içermesi gerektiğini belirtir. Veyahut hocanın bir meseleyi birkaç konferansta makamın gereğine göre anlatması gerektiğine işaret eder. Ahmed İbrâhim Bey'e göre hoca konferanslarını mu'teber fıkıh kitaplarından hazırlamalı, hazırladığı parçalar bu kitapların en güzel bölümlerinden oluşmalı daha sonra bu parçaları bir birine bağlamalıdır. Uygun bir giriş yapmalı konuların üzerine bina edildikleri usul ve kâidelerini zikretmelidir. Her dersin sonunda ders esnasında anlaşılmayan veya problem olan konular için soru ve tartışma vakti yapılmalıdır.<sup>46</sup>

Ahmed İbrâhim Bey, ileri seviye üniversitelerde bu metodla eğitim verme-  
siyle öğrencilerin ilim anlayışı ile tahsilinin bir araya getireceğini bir tek derste  
bir kitaptan bir ayda veya daha çok sürede elde ettiğinden daha fazla istifade ede-  
ceğini belirtir.

İslam hukuku dersi metodu hakkında ise düşünlerini şöyle ifade eder: "İslam Hukuk Usûlü öğretiminin metoduna gelince: İmam Şatıbî'nin (ö.790/1388) *Muvâfakât* kitabının konularının takip edildiği bir metod konulmalıdır. Zira *Muvâfakât*'ta sayılamayacak faydalar vardır. Böylece usul öğrencisi iki farklı niteliği tam manasıyla anlayabilir ve bu sebeple fayda daha yüce ve dinçlik daha büyük olur.

---

46 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/65.

İşte ben bu metodu bütün ömrümde verdiğim İslam hukuku derslerinde ve dördüncü sınıf tahassus sınıflarında tatbik ettim. Bunun kabul edilmesini ümid ederim.”<sup>47</sup>

Ahmed İbrâhim Bey bu makalesinin devamında öğrencinin eğitim göreceği dört yıllık fıkıh ve usul derslerinin müfredat ve içeriklerine dair ayrıntılı ders planlarını zikreder.

Şahsî haller/aile hukukunda mezhepler arası karşılaştırma metodunu yine ilk seneden başlamak üzere dört yıllık konu başlıklarını ve haftalık ders saatlerini belirtir.

Hatırlatma başlığı altında karşılaştırmalı “*Bu dersleri veren hocanın ihtilaflı meseleleri ders verirken dört mezhep imamının delillerini zikrederek her mezhebin delillerini izah etmesi gerekir*”<sup>48</sup>der.

Kararlaştırılan bu derslerin belirli bir kitabı yoktur. Ancak konular dört mezhebin kitaplarından Hanefî mezhebinde *el-Hidâye*, Mâlikî mezhebinde *eş-Şerhu 'l-kebîr*, Şâfiî mezhebinde *el-Mühezzep* ve Hanbelî mezhebinde *ed-Delîl*'den ihtilaflı konular istihraç edilir. Bu konuda en büyük itimad edilecek İbn Rüşd'ün *Bidâyetü 'l-müctehid*'i ve İmam Şevkânî'nin *Neylü 'l-evtâr* isimli eserleridir.<sup>49</sup>

Ahmed İbrâhim Bey bu makalesinin devamında kaza ve kadılık tarihi metodu ve siyâseti şer'îyye metodu derslerinin de dört yıllık planlarını ve derslerde okutulacak konuları da zikreder.<sup>50</sup>

### **3.6. Mirasta Kadının Erkek Kardeşten Yarım Hisse Almasının Hikmeti**

Günümüzde hala kimi çevrelerce Kur'ân-ı Kerîm'deki “*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.*”<sup>51</sup> âyetine itiraz edilmesine karşı Ahmed İbrâhim Bey şu değerlendirmeyi yapar: Kur'ân-ı Kerîm'in nassıyla çocuklar arasında erkek çocukların payı, kızların payının iki katı olarak

---

47 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/65-67.

48 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/77.

49 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/77.

50 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/78-80.

51 en-Nisâ: 4/11.

verilmiştir. Bunda zâhir olan hikmet ise; hayat sorumluluklarının bir erkek için bir kadına göre daha zor olduğudur. Zira nikâhta mehir kadına değil kocasına ait olduğu gibi nafaka da kadına değil kocasına aittir. Aynı şekilde çocukların nafakası da anneye değil babaya aittir. Bununla birlikte akraba nafakaları da kadına gerektiğinden daha fazla erkeğindir.

Ayrıca parayı muhafaza etme, yatırım yapma, iyilik ve büyük fayda sağlayacak şekilde harcama konusunda erkek kadından daha yeteneklidir. Bu şahit olunan ve inkâr edilemeyecek bir durumdur ve bundan alınacak dersler vardır. Bu meselede muteber olan çok ve galip olanadır. Zira umumî manalar hükümlerin esasıdır. Bentham, miras konusunda kadınların erkeklerle eşit olması gerektiğine inanıyordu. Aksine onların payının daha büyük olması ve hisselerinin daha fazla olması gerekli görüyordu. Bentham, bunun sebebinin ise kadınların zayıflıklarından ve kazançtan aciz olduklarından kaynaklandığını, kadınların paraya erkeklerden daha fazla ihtiyaç duydukları halde kadınlar için yasa çıkaran ve onları haklarından mahrum edenlerin güçlü erkekler olduğunu söylüyordu. Bentham'dan yüzyıllar ve nesiller önce bu hususu İmam Fahreddin er-Razî dile getirmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Şüphe yok ki kadın erkekten daha acizdir*”. Sonra onun acizliğinin yönlerini açıklayarak ve şöyle demiştir: “*Kadının acizliğinin tam olduğu sabit olursa mirastan aldığı pay erkeğin payından daha fazla olmalı en azından fazla değilse bile erkeğin payına denk olmaktan az olmamalıdır. Peki Yüce Allah'ın kadının payını erkeğin payının yarısı kılmasının hikmet nedir?*”<sup>52</sup> daha sonra Fahreddin er-Razî o zaman bu soruyu yukarıda anlattıklarımızla yanıtlamıştır.

Bu hususta şu da bilinsin ki, İslam öncesi dönemde (cahiliyede) yaşayan insanlar çocuk ve kadına mirasçı olmuyorlardı. Ancak onlar akrabalarından at üzerinde savaşıyor ve ganimet alan erkeklere mirasçı oluyorlardı.

Bakar mısın, Allah seni İslam'ın zayıf kadın ve küçükler konusunda attığı bu kutlu adıma iletmiş ki onlara da yetişkin erkekler gibi miras hakkı verdi. Ancak en üzücü olanı, özellikle kırsal kesimde ve köyde yaşayanlarda kadınları mirastan mahrum bırakan büyük bir kesimin hala aramızda olmasıdır. Kızın babasının malını aileden alıp bir yabancıya, yani kocasına vermesi bahanesiyle, erkeğin servetinin erkek çocuklarının elinden çıkması gerektiğini söylüyor ve yapıyorlar.<sup>53</sup>

---

52 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye 1425/2004), 9/168.

53 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/99-100.

### 3.7. Bilimsel Verilerden Yararlanma

Ahmed İbrâhim Bey hamileliğin en uzun süresi hakkında 1927 yılında kaleme almış olduğu makalesinde nesebin sübutu ve sonrası hakkında hamilelik müddetinin tıbbî verilerin ışığında yapılmasının gerekli görür ve şöyle der: “Hamilelik müddetinin en fazla ne kadar olacağında dair izahımı Geniş İslam hukuku kitabımın beşinci bölümünden alıntıladığım, 1925 yılında yayımlanan muhtasar eserimde, nesep tespiti tartışmasına bir giriş (s.345 ve sonrası) yapmışım. İçinde, doğru tıbbî araştırmaların ulaştığı noktaya dayanarak hamilelik süresini tahmin ederken ne yapılması gerektiğini açıkladım. Bu amaçla tanıdıklarımın güvenilen ve itimat edilen uzman doktorlara gönderdiğim birtakım sorular hazırladım ve cevaplarını aldım onlardan cevapları kendi elleriyle yazmalarını istedim ta ki benim için belge niteliğinde olsun diye onları yanımda koruyorum. Bununla da yetinmeyerek konu benim için açıkça görülebilen bir noktaya gelinceye ve bu konuda içim rahatlayana kadar, konunun araştırılmasına ve olası yönlerinin gözden geçirilmesine onlarla birlikte katıldım...

Bugün insanlar, şer’î mahkemelerin ıslah olması gerektiği hususlara bu konu ve başka meselelerden söz ettirler. Bu yüzden, daha önce yazdığım bu girişi, halk için önemsiz olanları çıkardıktan sonra, burada insanlar için yayınlamanın faydalı olacağını düşündüm. Bundan halka izah için bir kısım eklemelerde bulundum.”

Ahmed İbrâhim Bey yazının devamında Ebu Hanife ve ashabının, nesebin dikkat edilmesi gereken bir şey olduğu konusunda ittifak ettiklerini hamileliğin müddeti hususunda ihtimaller içerinden düşünölebilecek en uzak süreyi tercih ettiklerini ve bu konuda aşırıya gitmelerinin sebebinin kadının durumunu salah üzerine yormaları ve masum olan çocuğun yaşatılması ve onun maslahatının gözetilmesi olduğunu söyler.

“Hiç şüphe yok ki, insanın namusunu korumak, aramızda bulunan ve hiçbir gücü ve gücü olmayan masum yavruları korumak, arzu edilen bir durumdur. Akıl sahibi bütün insanlara göre her şeyin makul bir sınırı ve biteceği son noktasının olması gerekir. Ta ki şer’ati ma’kuliyetinden çıkarıp hikmetinin görkemini gidermesin! Burada üzerinde düşünölecek iki şey vardır:

1. Herkim bir kadınla sahih bir nikâh akdeder de akdin yapıldığı tarihten itibaren altı ay veya daha fazla bir süre geçtikten sonra kadın çocuk doğurursa, bu çocuğun nesebi kocası tarafından sabit olur. Akit tarihinde kadın Doğu'da ve kocası da Batı'da olsa ve doğum yapana kadar da böylece ayrılıklarına devam etmiş olsalar, onların bir araya geldikleri sabit olmasa, hatta âdeten câri olduğu üzere birlikte olduklarına dair çok zayıf bir karine bile olmasa hüküm değişmez.

Bu konuda nesebin ispatında fakihler devam eden âdet üzere çok uzak faraziyeler yapmışlardır. “Çocuk (üzerinde doğduğu) döşek/nikâh sahibinindir. Zina edene de mahrumiyet vardır.”<sup>54</sup> Hadisine tutunmuşlardır. Hadiste geçen fıraş/döşek ifadesini: “kadın doğurmuş olduğu çocuğunun nesebinin bir erkekten sabit olmasında belirleyicidir. Bu da sahih bir nikâhın akabinde en az altı aydır. Zira nikâhın neticelerinden biridir. Zayıf bir görüşe göre ise hadiste geçen fıraş/döşek akdin kendisidir. Yalnızca akid nesebin sübutunda illettir.” diye yorumlamışlardır.

Bazı âlimler ise fıraş/döşekten maksat akidle beraber cinsel birlikteliğin kesinleşmiş olmasıdır demişlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise akidle birlikte âdeten cinsel birlikteliğin mümkün olmasıdır. Bu son görüşte sayı konusunda yuvarıda geçen sebeplerden dolayı bir beis yoktur.

Âdetin bütünüyle reddetmesine rağmen aklen karı kocanın birlikteliğinin mümkün olması düşüncesinden hareketle nesebin sübutunun sadece akid üzerine yapılması, üzerine hükümlerin bina edilen temel teşkil etmesi ve sonradan meydana gelen her hadiselerden bu faraziyelerden ve hüsn-i zandan dolayı yargıda bulunulması gerçekten caiz olmayan şeylerdendir. Zira bunların gerçekleşmesi çok nadirdir. Nadir olan şeylerin hükmü yoktur. Özellikle his ve âdetin yalanladığı şeylerde böyledir.

54 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü'ssahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsir, (Beyrut: Dâru Tûku'n-necât, 1422h.), “Hudûd” 23, “Ferâiz” 18, 28, “Buyû”, 3, 100, “Husûmât”, 6, “Vasâyâ”, 4, “Megâzi”, 53, “Ahkâm”, 29; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), “Radâ”, 36, 37; Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti Sayda, ty.), “Talak”, 34; Ebû İsa Muhammed İsa et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), “Rada”, 8, “Vesâyâ”, 5; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelbi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Talak”, 48; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, thk. Muhamed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Daru İhyai Kütübül-Arabiyye, ty.), “Nikah”, 59, “Vesâyâ”, 6; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), “Akdiye”, 20.

2. İkincisi: Hamileliğin/çocuğun anne karnında iki sene süre ile kalabilmesi-  
dir. Bunu Dârekutnî ve Beyhakî'nin sünenlerinde Hz. Âişe (raha)'dan rivayet ettiği:  
“*Hamilelik süresi, yün eğirmekte kullanılan kirmen direğinin gölgesinin döndüğü  
süresi kadar dahi iki yıldan fazla olamaz*”<sup>55</sup> yani devranı halinde demektir. Bundan  
maksat müddetin kısalığıdır. Zira kirmenin dönmesi esnasında gölgesinin zevâli/  
kaybolma sürati diğer gölgelerden hızlıdır. Görünen o ki Hz. Âişe bu hadisi semâ  
olarak almıştır. Zira akıl miktarların bilgisinde doğruya götürmez.

Bu hadisin hükmünü Ebu Hanife ve ashâbı almıştır. Onlar şöyle demiş-  
lerdir: “Hamileliğin en uzun süresi iki senedir.”<sup>56</sup> Bunun üzerine mezhebin fûruatı  
kurulmuştur.

Diğer imamlar ise hamilelik süresinin miktarı hususunda çok farklı görüş-  
ler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bazıları dört sene, bir takımı beş sene, diğer kısmı  
ise yediye kadar takdir etmişlerdir. Bunların hepsi görüşlerini kendilerine itimat  
ettikleri insanlardan gelen âhâd haberlere dayandırmışlardır.

Bu rivayetlerin araştırılması lazımdı. Özellikle böyle büyük meselelerin  
üzerine bina edildiği konularda onlara hüsnü zan göstermemek gerekirdi. Zira  
neticesi çok vahim olabilir.

Ebu Velîd İbn Rüşd ise Zâhiriyye mezhebine göre hamilelik süresinin aza-  
mi dokuz ay<sup>57</sup> olduğunu naklediyor. Yani mutat hamilelik süresidir. Bu görüş bu  
günkü tıbbî araştırma verilerine, çok yakındır. Onların bu ince tesbitleri, sürekli  
gözlemleri yakîn/kesin bilgi dercesine ulaşmış veya yaklaşmıştır. Gözlemlendiği-  
ne göre çocuk hamilelikte anne rahminde mutat olan süreden daha fazla kalmaz  
sonra canlı olarak doğar nadir olarak vefat eder. Bu ise 300 güne kadar beklemesi  
demektir. Bazen bazı sebeplerle bu süre 15 gün kadar artabilir.

Hamilelik süresinin başlangıç bilgisi kolaylıkla bilinemeye bilir. Bundan  
dolayı çocuğun anne karnındaki beklemesi takribîdir bunun için bazıları bu süre-

55 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ'(-  
Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/443; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî,  
*Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaut, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/499, “Talak”,  
3874.

56 Osman b. Ali ez- Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâyk şerhi kenzi'd-dekâik ve bihâmişihî haşiyetü's-şeyh Ahmed  
Şelbî* (Mısır: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1315), 3/45.

57 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâ-  
yetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2/93.

yi ihtiyaten azami olarak 11 ay olarak kabul etmişlerdir. Ancak hamilelik rahmin dışında olursa uzun bir süre olabilir. Fakat bu defa da ölür. Çocuk tümör ve taşlaşmış şeklinde olur.

Rahim içinde mutat hamilelik süresi ise Allah'ın yaratmasındaki sünnetullah üzere 1 sene şöyle dursun daha fazla olması muhaldir.

Şunda şüphe yok ki bu gibi meselelerin mercii doktorların olması gerekir. Şayet Rasulullah sav.'den bu hususta bir şey sabit olsaydı şerî'atin imamlar topluluğu onunla amel ederlerdi. Özellikle bu gibi meselelerde ihtiyaç durumunda, umumî'l- belvâ halinde bile olsa kadın olsun erkek olsun halktan kimsenin görüşüne yaklaşmazlardı.

Dolayısıyla ilk önce zevciyyetin varlığı halinde hemen nesebin sübutuna hükmen de olsa hüküm verilmemesi gerekir. Ancak kocanın hanımıyla birlikteliğinin imkân dâhilinde olması, birlikte olmalarına ahval karinelerinin delalet etmesi ve hamilelik müddetinin âdeten tasavvur edilmesinin mümkün olduğu süre içerisinde olması müstesnadır.

Yine herkim karısından ayrılır veya ondan önce vefat ederse hanımı da mutat olan hamilelik süresi olan dokuz aydan daha fazla bir müddetten sonra çocuk doğurursa bu durumda kocanın hanımıyla beraberliğinin mümkün olması adet olarak nikâhın başlamasıyla ve ondan ayrılmadan vefatından önce olmuş olur. Bu süreden daha uzun müddette olursa çocuğun nesebi kocadan sabit olmaz. Ancak azamî olarak 11 ay olması müstesnadır. İki ayın mutat hamilelik süresine eklenmesi hamileliğin başlangıcının kesin olarak bilinmemesinden dolayı ihtiyatla hamileliğin mümkün olan en son süresidir. Hamilelik başlangıcını ayrılık ve vefat tarihinden başlatmak caiz değildir. Ancak kocanın hanımıyla beraber ikamet etmesi, onunla birlikteliğine engel bir şeyin olmama durumu ve daha sonra ayrılık veya kocanın vefat etmesi durumu müstesnadır. Doğru olan budur. Özellikle de fesâd-ı zaman ve âdem-i istikâmeti ahvâl şartlarında buna yönelmek gerekir.

Doktorlar hamilelik müddetinin sınırı şu dört noktadan birisinin bilinmesine bağlıdır:

1- Hamilelikle neticelenen en son cinsel birlikteliğin tarihinin bilinmesi (Coit Fecondant).

- 2- Kadının en son gördüğü hayız müddetinin bitiş tarihinin bilinmesi.
- 3- Anne karnında ceninin ilk hareket tarihinin bilinmesi.
- 4- Hamile kadının tam tıbbi muayenesinin sonuç ve ayrıntılarının bilinmesi.

Birinci ve ikinci noktada kadının vermiş olduğu tarihi bilgilerde dürüst olması gerekir.

Ahmed İbrâhim Bey bazı doktorların hamilelik müddeti ile ilgili tıbbî araştırmalarının sonuçlarını zikreder örneğin; (Reid Pinard, Depaul, Schrader, Ravn Varnier Veit)'in araştırmalarına göre: 900 kişi üzerinde yapılan araştırma sonucuna göre en son ilişki tarihine göre hamileliğin ortalama süresi (271) gün, en az süresi (260) gün ve en büyük süresi ise (294) gündür.

Chambrelet, Brindeau, Paul Bar'a göre ise bu oranlar ortalama (272.1) gün, en az müddeti (263) gün en uzun süresi ise (283) gündür. Bu araştırmalara göre hamileliğin en kısa ve en uzun süresi arasındaki fark 5-10 günü geçmemektedir.

Son hayız müddetine göre hamilelik süreleri Dr. Devilliers'in araştırmasına nazaran: orta halli hamilelik süresi (270) - (286) gün arası, hamileliğin en az süresi (250) gün en uzun süresi ise (310) gündür. Issmer ise hamileliğin ortasını (278.5) gün, Schrader ise hamileliğin ortasını son hayız bitimi ile doğurma günü arasını (278) gün olarak tesbit etmiştir.

Özet olarak bu araştırmaların hepsine göre âdeten hamilelik 9 ay ve birkaç gündür.

Ahmed İbrâhim Bey'in kaleme almış olduğu bu makalesinden sonra araştırmacı Dr. Osman Lebib Abduh tarafından "Hamileliğin Müddeti Hakkında Tıbbî Fetva" yayınlanmıştır. Fetva metni şöyledir: "Hamilelik süresi 6 aydan 9 aya kadar devam eder. Hamileliğin nadir olarak 11 aya kadar devam etmesi ise en son süresidir. Bu süreden daha uzun sürelerin bazı kadınlardan rivayet edilmiş olması onların tümör veya rahim dışı gebeliklerinin sonucu olarak yavaş yavaş örneğin 5 ay ve daha fazla süre sonra hisseder hamile olduklarını zannederler." demiştir.



Türk Medeni Kanun'da hamilelik 180 günlük süre tıbbi veriler ve yaşam deneyimlerine göre çocuğun ana rahminde kalabileceği asgari süredir. 300 günlük süre ise gebeliğin devam edebileceği azami süre olarak belirlenmiştir.

Madde 285- Evlilik devam ederken veya evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğan çocuğun babası kocadır. Bu süre geçtikten sonra doğan çocuğun kocaya bağlanması, ananın evlilik sırasında gebe kaldığının ispatıyla mümkündür. Kocanın gaipliğine karar verilmesi hâlinde üç yüz günlük süre, ölüm tehlikesi veya son haber tarihinden işlemeye başlar.

Madde 287- Çocuk evlilik içinde ana rahmine düşmüşse davacı, kocanın baba olmadığını ispat etmek zorundadır. Evlenmeden başlayarak en az yüz seksen gün geçtikten sonra ve evliliğin sona ermesinden başlayarak en fazla üç yüz gün içinde doğan çocuk evlilik içinde ana rahmine düşmüş sayılır.

Ahmed İbrâhim Bey bu makalesinden sonra telif etmiş olduğu *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye fi 'ş-şeri 'ati'l-İslâmiyye ve'l-kanun* eserinde 1929 yılında Mısır Medeni kanununda bu hususta doktorların görüşünü almakta bir sakınca olmadığı ve kanunun 15. Maddesinde hamilelik süresinin azamî olarak Miladi takvime göre 365 gündür. Ahmed İbrâhim Bey bu kanun maddesine de itiraz etmiş ve şöyle demiştir: “Bir sene önce (1929)’da Hukuk Fakültesi dergisinde yayınlamış olduğum makalelerimde bu süreye itiraz etmişim. Birçok seçkin doktorla görüş alışverişim ve ortak araştırmalarımın sonra o makalelerimde söylediğim özet olarak şöyledir: Çocuk anne karnında mûtad olarak 277 gün fazla bir süre kalmaz. Sonra hayatta olarak doğar. Ancak nadir olarak 300 gün kalabilmekte bir engel olduğunda bazen bu süre 10 gün daha uzayabilmektedir. Bundan dolayı hamilelik süresini azami olarak 11 ay olarak ifade etmişim şimdi ise bu sürenin 10 ay yani 300 gün olması gerekir. Zira bundan daha uzun sürenin vuku bulması çok nadirdir.”<sup>58</sup>

### 3.8. Mukallid Olan Kadı'nın Başka Bir Müctehidi Taklid Etmesi

Ahmed İbrâhim Bey mezhep imamlarının kâdının müctehid olma şartı ile ilgili görüşlerini aktarır<sup>59</sup> ve şöyle der:

58 Ahmed İbrahim Bey, *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye fi 'ş-şeriati'l-İslâmiyye ve'l-kanun*, nşr Vasıl Alaaddin Ahmed İbrâhim (Mısır: Matabiu Dârü'l-Cumhuriyye li's-Sahafe, 1424/2003), 1/517-518.

59 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/145-158.

“Cumhur, İmam Muhammed’in *Asıl*’da Ebu Hanife’nin ashabından rivayet etmiş olduğu görüş doğrultusunda; mukallidin kâdı olmasının caiz olmadığını, ancak *zâhirur-rivâye*’de ashabdan nakledildiğine göre mukallidin kaza’da taklid etmesinin caiz olduğudur.

Bu görüşe Hanefiler dışında bazı müteahhirin âlimlerde kâdının müctehid olmasının teazzürü veya kifâyet miktarda müctehid kâdı bulunamaması sebebiyle zarûreti def’ etmek ve ihtiyacı gidermek için meyletmiştir. İmam Gazzâlî’de onlardandır.

Bazıları ise müctehid dışında kâdı atanması hususunda çok katı görüş bildirmiştir. Özellikle bu hususta İmam Şâfi ve İmam Ahmed b. Hanbel’in ashabı, İmam Şevkânî, *Ravzadün-nediyye* şerhi ile *Zaferü’l-lâdi*’ye bakıldığında görüleceği üzere Sıddık Hân bunlardandır.

Kâdının müctehid olması şartından sonra kâdının belirli bir mezhebin görüşüne bağlı ve kayıtlı olarak hüküm verip vermemesi ve bağlı kalıp kalmamasının hükmü caiz midir? Değil midir? Meselesini ele almışlardır şöyle ki:

### **Hanefî Mezhebinin Görüşü**

Mukallid olan kâdının mezhepte mutemet olan görüş dışında hüküm vermesi câiz değildir.

Zira bu görüşten dönemez dönerse ancak hevâ ve güzel olmayan bir kast için dönmüş olur. Veliyyü’l-emr kâdıları sadece Hanefî mezhebiyle hüküm verme veya Hanefî mezhebinin râcih görüşüyle sınırlarsa bunu yapabilir. Herkim veliyyü’l-emrin sınırlamış olduğunun hilafına bir hükümde bulunursa o hüküm batıldır. Zira kendisi kâdılıktan azledilmiştir.<sup>60</sup>

### **Malikî Mezhebinin Görüşü**

Bu konuda Malikî mezhebinin görüşü de genel olarak Hanefî mezhebinin görüşüne benzerdir. Zira Malikî mezhebine göre de kâdının taklid etmiş oldu-

60 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ’atü makâlât ve buhûs*, 1/150; Kemâlüddîn İbn Hümam es-Sivâsî, *Fet-hu’l-kâdir ve meahu el-inâye şerhi’l-hidâye* (Mısır: el-Matbaatü’l-kübra’l-emîriyye, 1315), 5/456.

ğu mezhep imamının meşhur görüşü dışında hükmetmesi caiz olmadığı gibi kendi mezhep imamından başka bir müçtehidî taklit etmesi de caiz değildir.<sup>61</sup>

### Şâfiî Mezhebinin Görüşü

İmam Mâverdi şöyle demiştir: Şafii mezhebinde olan bir kâdı vermiş olduğu hükümde Hanefî mezhebini taklit edebilir. Çünkü kâdı vermiş olduğu hükümde kendi görüşü ile icthad eder. Sonradan meydana gelen olaylarda/nevâzil ve ahkâmda mezhebinin icbâbına göre hüküm verme mecburiyeti yoktur. Şâyet icthadî Şafii'nin görüşüne götürüyorsa onu alır, Ebû Hanîfe'nin görüşünü almayı gerektiriyorsa onu alıp hükmeder.

Bazı İslam hukukçuları bir mezhebe bağlı olan bir kâdının başka bir mezhebi böyle taklid etmesini uygun bulmaz. Bundan dolayı, Şafii olan kâdı Hanefî görüşü ile Hanefî olan kâdı Şafii mezhebinin görüşüyle icthadî böyle yapmayı gerektirirse bile hükmedemez. Zira kâdı kendi mezhebi dışında hüküm ve kararlarda bulunursa vermiş olduğu hüküm ve kararlarda töhmet ve hileden ileri gelir. Bunun için yargıda kendi mezhebi içinde hüküm vermesi töhmeti giderir ve davalıları memnun eder. Bu ancak siyasetin gerektirmesi ve şer'î hükümlerin icâbetirmediği şeylerde olur. Çünkü bu durumda taklit sakıncalı ve icthad ise daha doğrudur derler.<sup>62</sup>

*Mühezzeb*'te ise şöyle denilmiştir: “Kâdının kazasında bir hükmü taklit ederken sadece bir mezhebe bağlı kalması câiz değildir. Zira Allah Teâlâ “İnsanlar arasında hak ile hükmet!” (Sad:26) buyurmaktadır. Hak ise delilin gösterdiği. Dolayısıyla hak sadece bir mezhebin kendisiyle belirlenemez. Şâyet kâdı bir mezhebi taklit şartıyla tayin edilirse bu tayin batıldır. Çünkü şarta bağlanmıştır. Bu şart batıl olduğundan tayinde batıl olur.”<sup>63</sup>

İmam Mâverdi bu konuda daha geniş ayrıntı vermiş ve şöyle demiştir: “Kâdıyı tayin eden yetkili kişi Hanefî veya Şâfiî olsa atadığı olduğu Şâfiî veya Hanefî

61 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/150; Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *Şerhu'l-kebir* (Mısır: Daru'l-Maarif, ty.), 4/30.

62 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/150; Ali b. Muhammed el-Maverdi, *Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyeti'd-diniyye*, thk Dr. Ahmed Mübarek el-Bağdadî (Kuveyt: Daru Kuteybe 1989), 91.

63 Ahmed İbrâhim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/151; Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Zekeriya Umeyrat (Beirut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/379.

kâdiya, sadece Şâfiî veya Hanefî mezhebiyle hükmetmesini şart koşsa bu hususta iki görüş vardır:

Kâdiyı tâyin eden yetkili kişi bütün hükümlerde bu şartı ileri sürerse tâyin edenin mezhebine muvafık olsun veya olmasın bu şart bâtıldır. Tayinin sahih olması ise onda emir ve nehyin dışına çıkaracak bir şart koşulmadığından dolayı caizdir. “Seni kâdi tayin ettim. Şâfiî mezhebince hükmet” şeklinde emir ile veya “Hanefî mezhebince hükmetme” şeklinde nehiyle tayin etse tâyin muteber şartlar emir veya nehiy içerse de fâsiddir. Bu şekilde tâyin olunan kâdının içtihadın gereği üzere hükmetmesi ister tayin edenin şartına uysun veya uymasın caizdir. Bu şekilde yetki sahibi tâyininde kâdiya caiz olmayan bir şart koşmuş olduğunu kendisi biliyorsa kusurludur. Şayet bilmiyorsa kusuru yoktur ancak hükmü bilmeden cehaletle tayin etse veya kadı tayin olursa da şart yine sahih olmaz.

Tayini şarta bağlayarak veya şarttan sonraya yaparsa “Şâfiî mezhebi dışında başka bir mezheple hükmetmemek şartıyla seni kâdi tâyin ettim” veya “Ebu Hanife'nin görüşleriyle hükmetmemek şartıyla seni kâdi tâyin ettim” gibi şartlarla olursa tâyin de batıl olur. Çünkü tayin fasid bir şarta bağlanmıştır. İmam Mâverdî daha sonra ikinci görüşü açıklamıştır.”<sup>64</sup>

### **Hanbelî Mezhebinin Görüşü**

Veliyü'l-emrin sadece bir mezhep içerisinde hükmetmesi şartıyla kadı tayin etmesi caiz değildir. Zira Allah Teâlâ “İnsanlar arasında hak ile hükmet” (Sad:26) buyurmaktadır. Hak olan ise sadece bir mezhepte olmaz, bazen o mezhep dışında da olur. Şayet veliyyü'l-emr sadece bir mezhepte hükmetmek şartıyla kâdiyı tayin ederse; satıştaki fasit şart gibi bu tayindeki şart batıl olup tayin ise sahih olur.<sup>65</sup>

Ahmed İbrâhim Bey bu konuda mezheplerin görüşlerini naklettikten sonra bu asırda müctehid kâdının bulunmadığını ilim talebelerinin himmet ve gayretlerini doğru ilim yerine başka şeylere sarf ettiklerini, şer'î ilimlerin kışrının kışrıyla meşgul olduklarını, dünyevi hakir gayelere ilimi vesile kıldıklarını ve dünyevi maksatlara ulaştırılacak az bir ilimle yetindiklerini bunun için de, Allah için hasbî olarak ilme yönelmediklerini, kendilerini camit fikirli müteahirinin kokmuş kitap

64 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/151; el-Maverdî, *Ahkâmü's-sultâniye*, 91.

65 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/152; Mansur b. Yunus el-Buhûti, *Keşşâf kınâ' an-metni'l-iknâ'* thk. Muhmmmed Emin Danavî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1417/1997) 5/257.

birikintilerine bıraktıklarını, ondan susuzluklarını gidermek için avuçladıklarını, oysaki bu kitapların şüyu bulmuş fûru' ve çıkarımlarla, karışıklık, mantıksızlık, eksiklik, hata, kusur ve çelişkilerle dolu olduğunu her ne kadar doğru ilimden bazı şeyler arasında bulunsa da insanlara yolun kaybettirip şaşırttıklarını ifade eder. Eleştirilerinde daha da ileri giderek; işin karıştığını, müşidlerin bulunmadığını, önde gidenin yanıldığını, kılavuzun şaşkın olduğunu, hastalığın vücudu sararak kronik hale geldiğini, cehl-i mürekkebin kılavuzluk edip hükmettiğini belirtir. Müteaahirin kitaplarının yerine onların temiz ve saf kaynağı olan Allah'ın Kitabı, Resûlullah'ın sünneti ve selef-i salihînin yolu ile aranıza ne girdi? diye sorar. Hayrın hepsi bunlarda olmasına rağmen sizler nasıl sakim ile selimi, eğri olanla doğruyu sağlam olanla hastalıklı olanı ve kazançlı olanla kazançlı olmaya- nı değiştirdiniz. “O hayırlı olanı o daha aşağı olanla değiştirmek mi istiyorsunuz?” (Bakara:61) diye sitem eder.

Ahmed İbrâhim Bey, kâdının belirli bir mezheple hükmetmek üzere tayin edilmesinin faydalarını sadedinde: “Ahkâmın düzene sokulması, aralarında ihtilafın olmaması, olsa bile bunun az olması, yürürlükteki kanunları davacı ve dava vekillerinin bilmesi, hüküm verilmesi yönünden tatmin edici olması gibi faydalarını vardır. Zira belirli bir mezhebin kısıtladığından dolayı kâdının kendi hevâ ve hevesine meyledememesi, özellikle mezhebin en râcih görüşüyle hüküm vermesi zorunludur. Bizdeki uygulama da böyledir.” Diyerek açıklamada bulunur.<sup>66</sup>

Kâdının belirli bir mezhebi taklit etmesinin zararlarını ise: “Çok uzun zaman öncesinden ve o zamanki birçok şartların günümüz şartlarıyla tamamen değişmesine rağmen söylenen bir sözün günümüzde benimsenmesi sebebiyle İslam Hukukunun camit hale gelmesinin ayıbıdır. Bizim mezheplerin görüşlerini şartların değişmesiyle değişebileceğini ve görüş farklılıklarını itibara alarak kabul etmemiz gerekir. Bunun için onlar: “İnsanların örfü değıştikçe hükümlerin değışmesi inkâr olunamaz” demişlerdir. Bugün amelî olarak bazı hükümlerin tatbik edilememesinin sebebi insanların hallerinin değışmesi veya o hükümlerin diğer mezheplerde daha hayırlısının mevcut iken tatbik edilmesinin güçlüğü vd. şeylerdir. Allah'ın dini kolaylık olup zorluk değildir. Dünyevî hükümlerin illeti insanların maslahatlarına göredir. Aynı zamanda bir imamın bütün görüşleri diğerlerinden daha doğru

66 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/154.

olmayabilir. Bilakis bazı görüşleri doğru olmaktan çok uzak veya temelsiz şeyler üzerine bina edilmiş olabilir”<sup>67</sup>diyerek eleştirir.

Ahmed İbrâhim Bey, Mümteddetü't-tuhr/ kadının temizlik halinin uzaması<sup>68</sup>, zevcetü'l-mefkûd/kayıp koca, kadının kocasıyla yolculuğu, tefrîku bi'l-ayb/kusur sebebiyle ayrılık, deynü'n-nafaka/nafaka borcu vd. bazı meselelerde Hanefî mezhebiyle amel etmenin zorluğunu insanların hissettiklerini ifade eder.<sup>69</sup> Bazı dava vekillerinin oyunları nedeniyle işlerin daha da güç bir hale geldiğini, temiz olan din adına işledikleri şeyler, fazileti tahkir ve yükümlükleri inkâr etmeleri hat-ta Harût ve Marût'a öğretilenden daha kötüsünü, insanlara fesâdı öğretmeleri ki kalem onların yaptıkları ve yaptırdıklarını anlatmaktan münezzehtir.<sup>70</sup>

67 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/154-155.

68 Mümteddetü't-tuhr: “Hayız görmeye başlamış olduğu halde gebelikten veya sinn-i iyâs/menopozdan dolayı olmaksızın bir arızaya binaen uzun bir müddet âdetten kesilen kadındır.” (bkz: M. Erdoğan, *Fıkâh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 421.) Hanefî mezhebine göre Mümteddetü't-tuhr meselesinde iddetin neticelenmesi için menopoza yani elli beş yaşına kadar beklemek gerekir. Bu konuda zaruretten dolayı fetva, iddetin dokuz ay veya 1 sene içinde biteceğini ifade eden Maliki mezhebine göredir.

Ömer Nasuhi Bilmen, bu konuda şöyle der: Eimme-i Hanefiyye'nin, mümteddetü't-tuhr hakkındaki icthadları, ihtiyata daha muvafık ise de, zaman itibarıyla mahzurdan salim değildir. İyâs çağına erinceye kadar başkasıyla evlenmeğe salahiyeti olmayan öyle genç bir kadının bazı hayatî müşkilâta maruz kalacağı ve bunun iddet nafakası vermeğe mecbur olacak kocasının da büyük bir külfeti ihtihama mecbur kalacağı bedihîdir. Maahaza nafakanın devamını temin için kendilerinin mümteddetü't-tuhr olduklarını iddia edecek kadınlar da bulunabilir. Hâlbuki bu hususta Mâlikî eimmesinin icthadları bu gibi mahzurlardan halidir. Bunu içindir ki, Hanefî fukahâsından bazı eâzım, bu vechile iftâ edilmesi reyinde bulunmuşlardır. Daha muvafıkı, mümkün ise bu hususta Mâlikî hâkiminin hükümünün istihsâl etmektedir. Dürrü'l-Müntekâ. Bir aralık Türkiye mehakimi şer'iyyesinde tatbik edilmek üzere böyle bir madde tanzim edilmişti. (bkz: Ömer Nasuhi Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Kitabevi, 1982) 2/374). Aile Hukuku Kararnamesinde de Maliki mezhebinin görüşü alınarak karara bağlanmıştır:

Madde 140: Mu'tedde zikrolunan müddet zarfında hiçbir hayız görmediği veyahud bir veya iki hayız gördükten sonra munkatı' olduğu takdirde eğer sinn-i iyâse vâsıl olmuşsa vusûl tarihinden itibaren üç ay, olmamış ise iddetin lüzümü zamanından itibaren dokuz ay iddet bekler.

“Zât-ı hayz olan genç bir zevce henüz iddetini ikmâl etmeksizin hayız münkati' olsa mezheb-i muhtâra göre sinn-i iyâse vâsıl olmadıkça üç hayız ikmâl edinceye değin beklemeğe mecburdur. Velev ki müddet-i medîde devam etsin. Sinn-i iyâsa vusûlünden sonra dahi üç ay iddet beklemesi lazım gelir. Bu re'y, iddetini ikmâl etmemesi hasebiyle zevc-i âhara varmaktan memnû olan zevce hakkında ne kadar muzırr ise, iddetini ikmâl edinceye değin onu infâka mecbur olan zevc hakkında da o kadar muzırrdır. Hâlbuki İmâm-ı Mâlik hazretlerine göre öyle bir zevce için iddetin lüzümü zamanından itibaren dokuz ay bekledikten sonra üç ay iddet beklemek kâfidir. Eâzım-ı müteahhîrîn-i Hanefiyye bu meselede İmâm-ı Mâlik kavliyle fetvâyı tecvîz etmişlerdir. İş bu lâyihada dahi kavli-ı mezkûr kabul edilerek 140. madde o esas üzere kaleme alınmıştır.” (Bkz: *Osmanlı Âile Hukuku Kararnamesi*, Hz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları 2017), 101).

69 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/169.

70 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/169.

#### 4. Ahmed İbrâhim Bey'in Bazı Meselelerle İlgili Görüşleri

Ahmed İbrâhim Bey, 1914 senesinde Hüseyin Paşa'nın emriyle Ahvâl-i şahsiyye kanunlarında değişiklik komisyonunda yer almıştır. Daha sonra Hüseyin Paşa'nın yerine gelen Abdülhâlık Servet Paşa'nın emriyle 1915 yılında tekrar komisyon kurulmuştur. Bu komisyon evlilik, talak ve iddet ile ilgili hükümleri 1916 yılında karara bağlamıştır. Hazırlanan bu yeni tasarının 1917 yılında basımı yapılarak kadı ve avukatlardan oluşan bilirkişiler ile ilim ehline gözden geçirmeleri için dağıtılmıştır. Yasa tasarısına 70 kadar itiraz raporu 1917 Yılında komisyonda görüşülerek bazı düzeltmeler yapıldıktan sonra bu defa sadece ilgili kişiler adedinde aynı yıl basılmıştır. 1918 yılında komisyon tekrar bu taslağı gözden geçirerek yürürlüğe girmesi için son şeklini vermiştir. Ahkâm-ı Şahsiyyeye dâir yapılan bu tasarı Maliki mezhebine göre düzenlenen 6 madde ve İmam Yusuf'un görüşüne göre tanzim edilen 1madde iptal edilerek 1920 yılında yürürlüğe girmiştir.

Ahmed İbrâhim Bey İslam Hukukunun bazı konularına dâir görüş ve değerlendirmelerini ve söz konusu Ahkâm-ı Şahsiyye kanunu ile ilgili tesbitlerini 1928 yılında kaleme aldığı "Meşrû'u'l-kanuni'l-cedîdi'l-hâs bi-ba'zi ahkâmî'l-ahvâli's-şahsiyye" adlı makalesinde yapmıştır.

##### 4.1. Üç Talak ile İlgili Görüşü

Mısır Ahkâm-ı Şahsiyye komisyonu 1916 yılındaki karar tasarısında 5 ve 6. Maddeler<sup>71</sup> 1920 yılında yürürlüğe girmeden iptal edilmiştir. Bu maddeler daha sonra Ahmed İbrâhim Bey'in makalesinin tesiriyle 1929 yılında yürürlüğe girmiş diğer birçok İslam ülkeleri de aynı maddelere medeni hukuklarında yer vermişlerdir.<sup>72</sup>

71 5. Madde: Kendisiyle bir şeyi yapma veya terk etme kastedilen müneccez olmayan talak vâki olmaz. 6. Madde: Lafız ve işaret olarak adede mukterin olan talak ancak bir talak olarak vaki olur.

72 Abdulvahhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt; Dâru'l-Kalem, 1990), 267; Menşürât Kânûniyye, "Kânûnu Ahvâli's-Şahsiyye Rakam 25 li-Sene 1929" (Erişim 25 Temmuz 2024); 108. maddenin 1. Fıkrası, el-Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye, "Kanûnu'l-Üsre" (Erişim 25 Temmuz 2024); 103. maddenin A fıkrası, Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li-Duveli'l-Halici'-Arabiyye, (Erişim 25 Temmuz 2024); 85. Madde, Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâti'l-Arabiyye-ti'l-Müttehide, (Erişim 25 Temmuz 2024); 130. madde A bendi, Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li'l-Müslümîn (Erişim 25 Temmuz 2024); Riâsetü'l-Cumhûriyye, "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye" (Erişim 25 Temmuz 2024.); Yusuf Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 2003), 2/118.

Ahmed İbrâhim Bey bu maddelerin dört mezhebin dışında büyük iki İmam İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın görüşlerinden alındığını belirtir.<sup>73</sup> Bu görüşleri bunlardan önce ve sonra tercih eden bazı fakihler olduğunu ancak cumhurun ve dört mezhep imamının görüşlerinin bu iki maddeye muhalif olduğunu bundan dolayı bu maddelere karşı gelenler çok şiddetli tutum sergilemişlerdir. Avam halk dört mezhebe ülfet kesbetmiş ve güvenmişlerdir. Uzun yıllar boyunca bu alakayı daha da kuvvetlenmiştir. Her kişiye ülfet ve ünsiyet peyda ettiği şeyi terk edip ayrılmak bu alıştığı şeyden daha hayırlı olsa da zor gelir. Ahmed İbrâhim Bey'e göre şayet İbn Teymiyye ve İbn Kayyim kendi zamanlarından önce gelmiş olsalardı 1. Veya 2. Asırda o vakit cumhurun nazarında görüşleri dinlenir ve saygı gösterilirdi. Özellikle bu hususta idarecilerden yardımcı olsaydı bu görüşü yayma ve kuvvetlendirmeye çalışırlardı.<sup>74</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulu, şarta bağlı boşama (muallak talâk)" konusunda 10/07/2014 tarihinde şu mütalaada bulunmuştur: "Bu kurumdan ayrılırsam eşim boş olsun.", "Şunu yapmazsam eşim boş olsun." yahut "Şunu yaparsan boş ol." gibi boşama fiilinin şarta bağlandığı ifadelerin hangi sonuçları doğuracağı kullanan kişinin maksadına bağlı olduğundan hareketle bu gibi sözlerin; 1) Eşi ile arasındaki nikâh bağına sona erdirmek kastı ile söylenirse birer boşama ifadesi, 2) Söze kuvvet kazandırmak, bir işi teşvik ya da bir işe engel olmak amacı ile söylenmiş ise yemin olarak değerlendirilmesi gerektiği; "Falanca şu işi yaparsa boşsun." gibi karı-kocanın dışında üçüncü kişilerin fiiline bağlanan boşamaların, yemin anlamı taşımadığı için geçerli olduğu; şartlı boşama ifadelerinin ikrah altında söylenmesinin ise hiçbir sonuç doğurmayacağı; ileride yapacağı evlenme akdinin o anda boşama ile sonuçlanması şartına bağlı olarak yapılan boşamaların da herhangi bir hüküm ifade etmeyeceği mütalaa olundu."<sup>75</sup>

İslâm'a göre evli çiftler arasında üç bağ vardır. Buna göre koca, eşini en fazla iki defa boşamışsa onunla evliliğini sürdürebilir. Üçüncü kez boşamakla aralarındaki evlilik bağı tamamıyla ortadan kalkmış olur.

73 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/194.

74 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/195.

75 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" (Erişim 25 Temmuz 2024).



İçlerinde Hanefî ve Şâfîilerin de bulunduğu fukahâ çoğunluğuna göre aynı anda verilen “üç boşama”, “üç talâk” olarak geçerli olup, bu takdirde koca, eşini tamamen boşamış olur.<sup>76</sup>

Ashap ve tâbiînden bu boşamayı üç sayanlar olduğu gibi tek sayanlar da vardır. Böyle bir boşamanın tek talâk olacağı görüşünü savunanlar, İbn Abbas'ın rivâyet ettiği “Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde, Hz. Ebû Bekir'in devrinde ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki senesinde üç talâk bir talâk sayılırdı”<sup>77</sup> haberini ve yine İbn Abbas'ın rivâyet ettiği, “Rükâne, karısını bir mecliste üç talâk ile boşamıştı ve bunun için çok üzülüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, “Onu nasıl boşadın?” diye sordu. Rükâne “üç talâk ile boşadım” dedi. Resûlullah (s.a.s.) ona, “Tek mecliste mi?” dedi. O da “evet” cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) “O bir talâktır. İstersen ona dönebilirsin”<sup>78</sup> buyurdu anlamındaki hadisini delil getirmişlerdir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun benimsediği görüşe göre, aynı anda veya ric'at olmadıkça yapılan boşamalar tek boşama sayılır. Bu durumda boşama ric'î (yeni bir nikâh akdi yapmaya gerek kalmaksızın kocaya tek taraflı olarak evliliği sürdürme hakkı veren boşama) ise taraflar, iddet içinde yeni bir nikâha gerek olmaksızın, boşama bâin (geri dönüşü ancak yeni bir nikâh akdi yapmakla mümkün olan boşama) ise veya iddet bitmiş ise tarafların rızaları ile yeni bir nikâh kıyarak evliliklerini sürdürebilirler.

## 4.2. Kaza ve Fetvâda Dört Mezhebin Dışına Çıkmak

Ahmed İbrâhim Bey kaza ve fetva vermede dört mezhebin dışına çıkmayı caiz görmeyenlerin argümanlarını onların ağzından kısaca şöyle ifade eder: “Bu hususta fazilet sahibi âlimler şöyle demişlerdir: “Dört mezhebin dışında taklid, şayet taklid edilen görüşün nisbeti sahih ise ve o imamdan mazbut olarak biliniyor ise bir şahsın hususi olarak kendisi hakkında caizdir. Ancak kazâda bir kâdının

76 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990), 6/473; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1994), 2/3; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Said Bekdaş, (Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1431/2010), 3/37-38; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/61.

77 Müslim, “Talâk”, 15.

78 Ebû Dâvûd, “Talâk”, 9-10, 13-14; Tirmizî, “Talâk”, 2.

kendi mezhep imamının râcih görüşü dışında hüküm vermesi caiz değildir. Dört mezhebin dışında kazada bulunmak; özellikle müdevven ve muharrar olan mezheplerin dışına çıkmak caiz değildir.

Sonuç; kazada ve fetvada dört mezhebin dışına çıkmak caiz değildir. Zira bunlar bize mütevâtir veya meşhur olarak nakledilmişlerdir. Bunların dışındaki mezhepler ise bunların hilafına olarak böyle değildir. Zira o mezhep sahipleri o icthadtan dönmüş olabilirler veya o görüşün onlara nisbeti sahih değildir. ... Bu konuyu uzata bildikleri kadar uzatmışlardır dilersen araştır...<sup>79</sup>

Derim ki bu konularda tartışma kapısını açmayı kınamak bu kuralları koyanların omuzundadır. Zira onlar başlatmışlardır. Bununla öğünebilirler. Ancak takliden tesiri altında kalarak ve taklide tutunup din edinenler ile sonu gelmeyen bir dedi koduyla cedelleşmemek gerekir. Bilakis tam bir ciddiyetle açıkça onlara şöyle denilmesi gerekir: Kitap ve sünnetten şer'î nasların geneli sübutu ve delâleti kat'îdir. Bunları kesin bir şekilde almak gerekir. Bunların dışında kalanlar ise icthadî olup nerede olursa ve nasıl bulunursa bulunsun râcih maslahata göre alınır. Bununla birlikte delâleti kat'î olmayan naslarda şer'îatin maksatları gözetildiği gibi nasları te'vîl etmede de Arapça dil kaidelerine riayet edilir. Eğer bizler bu yolda gidersek umduğumuza nail oluruz. Gitmez isek olamayız. Yemin ederim ki bu hususta bizi geçen biri olsaydı bizi anlardı. Ancak şuanda bizler bütün dünyada şer'î yasamanın bayraktarlığını yapıyoruz.<sup>80</sup>

Ahmed İbrâhim Bey'e göre esas olan delili kat'înin ve râcih olan maslahatın gerektirdiğini yapmaktır. Yoksa falanca müctehidin sözü olması yeterli değildir. Bilakis hüccetin teyid ettiği şey, râcih olan söz olup söyleyenin falanca veya başka biri olmasının bir önemi yoktur.

Zira Ahmed İbrâhim Bey'e göre biz herhangi bir meselede İmam Mâlik veya Şâfi'nin bir görüşünü seçtiğimizde o görüşü sırf İmam Mâlik veya Şâfi demiş diye seçmiyoruz. Bilakis o sözün alınmasını şart ve deliller gerektirdiği için alırız. İctihadın alanına giren konularda bizler insanların maslahatına uygun olan ne ise onu alırız. Bizler şer'î yasama da daima maslahatı gözetiriz. Maslahatın yolundan sağa veya sola ayrılmayız.

---

79 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/195.

80 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 1/195.

Deniliyor ki: İctihad kapısı kapalı olduğundan mukallid olmaktan başka çaremiz yoktur. Dört mezhebi taklid etmek daha hayırlı değil midir? Zira bu mezhepler muharrer ve mühezzep olup sahiplerinden sübutunda şüphe yoktur.

Bunun cevabı bu makamdan başka makamdadır. Ancak burada şöyle deriz: Bizler Allah Teâlâ'nın kitabına muhatabız onun dışındaki insanların görüşlerine değil! Ya hitaba ehil olur onu fehmedip anlarız; zira bizler için Allah'ın kitabı ve Rasüllah'ın aydınlatıcı beyanlarından hüküm almak vardır veyahut hitaba ehil olamayız. Bunun olmasından Allah korusun! O zamanda bizden teklif düşer bu da sizlerin hoşuna gider mi?

### 4.3. DNA ile Nesebin Tesbiti

Ahmed İbrâhim Bey nesebin sabit olma yolları 1-nesebin döşek (nikâh / akid), 2. delil 3. nesebin ikrarı- istilhak(oğlumdur diye dava etmek), neseb davası 4. Cumhurun isbat ettiği kıyâfe<sup>81</sup> hükmü ile neseb olmak üzere zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: “ Bu gün bilim kan testi sonucu DNA ile nesebin tesbitine ulaşmıştır. Ancak bu biyolojik neseb olup şer‘î neseb değildir. Bu iki neseb bir diğerini zorunlu kılmaz. Başka bir delil olmadıkça nesebin tesbitinde DNA testi zayıftır. Çünkü İmam Buhârî, Müslim ve diğerlerinin rivayet ettikleri: “Çocuk doğduğu döşeğe/nikâha aittir. Zina eden kişi için ise mahrumiyet vardır.”<sup>82</sup> Bu hadisinden anlaşılan doğan çocuk nikâh kaim oldukça kocaya aittir. Zina eden kişi için ise zarar ve kayıptan başka bir şey yoktur.

Âlimler firâşın başlangıcı hakkında ihtilaf etmişlerdir.

1. Ebu Hanîfe ve ashabına göre firâş nikâh akdinin hemen ardından sabit olur.

81 Kâfe: Kâif kelimesinin çoğulu olup bir çocuğun azalarına bakarak baba veya kardeşiyle arasındaki benzer yönlerden hareketle firasetiyle nesebini bilen kişidir. Kıyafe ilmiyle nesebin tesbiti konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre caizdir. Ebu Hanife ve ashabı ise cumhura muhalefet etmişlerdir. (Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kasânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-ş-şerâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/244; Ebü'l Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahya b. Salim b. Esâd İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'* (Beyrut: Daru'l minhâc, 1421/2000), 8/35; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *el-Furûk*, thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm (Beyrut: Müessesetü'r-risâle,2014), 4/91.) Ayrıca daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Serhan Tayşî, “Kıyâfe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 25/507.

82 Buhârî, “Büyü”, 3, 100, “Husûmât”, 6, “Vesâyâ”, 4, “Meğâzi”, 53, “Ferâiz”, 18, 28, “Hudûd”, 23, “Ahkâm”, 29; Müslim, “Radâ”, 36, 37; Ebu Dâvud, “Talak”, 34; Tirmizî, “Radâ”, 8, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Nikâh”, 59, “Vesâyâ”, 6; İmam Malik, Muvatta', “Akdiye”, 20.

2. Cumhura göre firâş adet olarak vatyden/cinsel beraberlikten önce olmaz.

3. İbn Teymiyye'ye göre firâş ancak kesin olan duhul ile sabit olur.

Ahmed İbrahim Bey şöyle devam eder: “Çocuğun evliliğin meyvesi olduğunu düşünüldüğünde şer’î babanın insanlar içinde öncelikli olmasıdır. Hadisin ifadesinden anlaşılan budur. Öyle ise çocuk döşek sahibi yani şer’î kocanıdır. Zira hanımıyla tek bir döşekte uyur. Onun dışındaki ise asla onunla uyuyan olarak kabul edilemez. İsterse çocuğun biyolojik babası olsun. Firâş/döşek şeri’atin nazarında şer’î bir karîne olarak itibar edilir ki kesin olarak çocuk şer’î kocanıdır başka ihtimallerde olsa onun dışında başkasının değildir.”<sup>83</sup>

Ahmed İbrâhim Bey, “Turuku İsbâti’ş-şer’îyye” adlı makalesinde fakihlerin karineyi kanunî ve şer’î karine olmak üzere iki kısma ayırdıklarını kanunî karenin kanun koyucunun istinbat ettiği şeyler olarak kanun maddelerinde açık naslarla belirttiği ve kadınlara amel etmelerini zorunlu kıldıklarını. Şer’î karine ise görünmeyen gizli bir şeyi görülene raptetmek birincinin varlığını ikincinin varlığına tabi kılmaktır. Bu bağlama ya şâri’in nası veya müctehid imamların icthadıyla olur ki onların sözleri şer’î icthadî olarak mukallidleri tarafından amel etmeleri gerekir. Bazı örnekler:

Döşek sahibi bir kocadan sahih nikâhla nesebin sübutu kendisine takdir edilen hamilelik müddeti içerisinde zevcenin çocuk doğurması şer’an döşek karinesidir. Bu konuda nas vârid olmuştur ki o da Efendimiz Aleyhisselam’ın: “*Çocuk doğduğu döşeğe aittir*”<sup>84</sup> hadisidir. Başkasından olma ihtimali bulunmasına rağmen. Ancak bu durumda şâri’ kocaya lianla çocuğun nesebini reddetmeye izin vermiştir. Her ne zaman lianın şartları oluşursa doğan çocuğun nesebi lianla son bulur. Lakin yine de başkasının nesebine katılmaz. Özetle; zevceden sahih nikâhla doğan her çocuk şâri’in nası ile kocanıdır. İsterse deliller çocuğun ondan olmadığını gösterebilir zira bu delillere itibar edilmez.”<sup>85</sup>

Ahmed İbrâhim Bey kan testi ile ilgili bilimsel araştırmaların neticesi olarak (DNA) ile neseb tesbitinin yapılması durumunda çocuğun şer’î babaya nisbet edi-

83 Ahmed İbrahim Bey, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, 1/543-544.

84 Buhârî, “Hudûd”, 23, “Ferâiz”, 18, 28, “Buyû”, 3, 100, “Husûmât”, 6, “Vasâyâ”, 4, “Meğâzi”, 53, “Ahkâm”, 29; Müslim, “Radâ”, 36, 37; Ebû Dâvûd, “Talak”, 34; Tirmizî, “Rada”, 8, “Vesâyâ”, 5; Nesâî, “Talak” 48; İbn Mâce, “Nikah”, 59, “Vesâyâ”, 6; İmam Malik, Muvatta, “Akdiye”, 20.

85 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*, 4/352-353.

leceğini ifade eder. Bu hususta şu açıklamayı yapar: “Bir adam evli bir kadınla zina etse sonra o evli kadın zina etmiş olduğu adamdan hamile kalarak çocuk doğursa bu çocuk kocasının şer’î evladı olur. Zina eden adamın ise biyolojik evladı olur. Lakin şeri’at bu duruma bir kaide vazetmiş ve “çocuk doğduğu döşegindir” demiştir. Bundan dolayı doğum hakları ve sorumlukları şer’î baba ile çocuk arasında sabit olup biyolojik baba ile sabit olmaz. Bu konuda şâri’in/hüküm koyucunun bu nasında ümmetin bütün müctehidleri icma etmişlerdir. Bundan dolayı kan testinin sonucunun şer’î babadan nefyedilmesi için bir kıymeti yoktur. Zira bu konudaki nasa çelişir. Kan testinin durumu kâifin sözünün durumu gibidir.”<sup>86</sup>

#### 4.4. Telgraf Telefon ve Radyo ile Yapılan Akitler

Ahmed İbrâhim Bey, güncel yenilik ve meseleleri yakından takip etmiş ve İslam Hukukundaki hükümlerini açıklamıştır. Telgraf ve telefonla yapılan akitlerin geçerli olduğunu 1934 yılında neşredilen “el-Ukûd ve’ş-şurût ve’l-hiyarât” isimli makalesinde ilk defa o dile getirir:

“Telgrafla akit mektupla akit gibidir. ...Telefonla akide gelince; aralarında konuşma ne kadar uzarsa uzasin zahir olan müşafeheten/yüzyüze yapılan akit gibidir. Akit yapanların her ikisi de sanki bir mecliste kabul edilir. İttihad-ı meclis mefhumundan kastedilen mana telefonun her iki tarafından birinin diğerinin sözünü duyması ve açıklamasıdır. Bu da telefonla elde edilmektedir.

Radyo ile yapılan akitler de geçerlidir. Gazetelerin bu günlerde naklettiklerine göre İsviçre’de genç bir kadın Amerika’daki geç bir erkekle aralarında 4200 km mesafe bulunmasına rağmen radyo vasıtasıyla evlenmişlerdir. Dolayısıyla radyo ile yapılan akitler telefonla yapılan akitler gibidir. Maksat akit yapanların iradelerinin hangi surette olursa olsun ortaya çıkmasıdır.<sup>87</sup> Tesbitini yapar.

#### Sonuç

XIX. Yüzyıl Mısırlı fakîh Ahmed İbrâhim Bey, telif etmiş olduğu kitaplarında ve kaleme aldığı makalelerinde bir fakihte bulunması gereken vasıflara haiz olduğunu göstermiştir. Yaşadığı dönemde meydana gelen yeni olaylara farklı

86 Ahmed İbrahim Bey, *Kitabü’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye turuki’l-kazai fi’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye*, nşr Vasıl Alaaddin Ahmed İbrâhim (Mısır: el-Mektebtü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1431/2010), 682.

87 Ahmed İbrahim Bey, *Mecmâ’atü makâlât ve buhûs*, 4/20.

çözümler üretmiştir. İslam Hukukunun donukluğunun sebebinin mezhepleri körü körüne taklit olduğunu vurgular. Kur'an ve sünnetin kat'î nasları ile amel etmenin bir zorunluluk olduğunu ancak bunların dışında kalan zannî naslarda ise ichtihadın mevzu bahis olduğunu, maslahat ve makasıdın öncelikli olması gerektiğini savunmuştur. Modern bilimsel verilerle çelişen geçmiş fakihlerin verdiği bazı ichtihad ve fetvaların değişmesinin elzem olduğunu belirtmiştir. Yetiştirmiş olduğu Muhammed Ebu Zehre, Ali el-Hafif ve Abdülvehhab Hallâf gibi öğrencileri onun öğretileri sonucunda Mısır başta olmak üzere diğer İslam ülkelerinde İslam Hukukunun işlevselliğini devam ettirmişlerdir.

İslam Hukukunun donukluktan kurtulması için büyük çaba göstermiş ve kendisi Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte asrın ve insanların ihtiyaçlarına binaen dört mezhep dışında Zâhiriyye, Zeydiyye, İmâmiyye, ve İbâziyye gibi mezheplerin ichtihadlarından istifade etmek gerektiğini dile getirmiştir. Ahmed İbrâhim Bey ferdî ichtihad yerine her İslam ülkesinin bünyesinde ichtihad heyeti kurulmasını ilk defa dile getirmiştir. Bu heyette yer alan üyelerin hiç değilse yekününün ichtihad şartlarını haiz olması ve takva ehli kimselerden oluşmasını ifade etmiştir. İslam Hukuku yerine Avrupa kanunlarının iktibas edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. İslam Hukukunun günümüzde uygulanması bağlamında yeniden ihyasını sağlayacak ve güncel fıkıh problemlerini çözüme kavuşturacak yegâne unsurun taklid değil ichtihad olduğuna ve ichtihadın işlevsel olabilmesinin de kurumsal anlamda heyet ichtihadına bağlı olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca bu ichtihad heyetinde yer alacak kişilerin İslam hukukunun yanı sıra bilirkişi olarak ekonomi, sosyoloji, tıp vd. disiplinlerde uzman olan kişilerin de yer almasının önemine işaret etmiştir. Ahmed İbrâhim Bey'in bu önerileri kendisinden sonra Mısır'da Ezher İslâmî Araştırmalar Akademisi başta olmak üzere Mekke'de İslam Fıkıh Akademisi olarak hayat bulmuştur.

Ahmed İbrahim Bey vermiş olduğu derslerinde ve telif etmiş olduğu kitap ve makalelerinde meselelerin âyet ve hadisten delillerini zikrederek hikmeti üzerin durur, mezhep imamlarının delillerini karşılaştırır, kuvvetli ile zayıf görüşleri bir diğerinden ayırarak maslahatı önceleyip insanların ihtiyacına göre tercihini yapar.

Bütün bu özellikler dikkate alındığında İslam Hukuku alanında araştırma yapanların yeni gelişmelere ayna tutacak fikhî görüşler üreten İslam hukukçusu Ahmed İbrâhim Bey üzerine akademik çalışmaların yapılması bir vecibedir.

## Kaynakça

- Abaza, İbrâhim Desûkî. “eş-Şeyh Ahmed İbrâhîm”. *Mecelletü'r-risâle* 13/642 (1945), 44-45.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, haz. Ahmet Akgündüz İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2. Basım, 2017.
- Ahmed İbrâhim Bey. “Tahsîsü'l-kazâ ve bahsün fihi”. *Mecelletü Külliyyet'il-hukuk* 1/157 (1927), 22-28.
- Ahmed İbrâhim Bey. *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye fi 'ş-şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kanun*. nşr. Vasıl Alaaddin Ahmed İbrâhim. 2 Cilt. Mısır: Matabiu Dârü'l-Cumhuriyye li's-Sahafe, 5. Basım, 1424/2003.
- Ahmed İbrâhim Bey. *Kitabü 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye turuki'l-kazai fi 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. nşr. Vasıl Alaaddin Ahmed İbrâhim. Mısır: el-Mektebtü'l-Ezheriyye li't-türâs 1431/2010.
- Ahmed İbrâhim Bey. *Mecmâ'atü makâlât ve buhûs*. thk. eş-Şeyh Eşref Sa'ad el-Ezherî vd. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-fulk, 1439/2017.
- Ahmed İbrâhim Bey. *Turuku isbâti 'ş-şer'iyye maa ihtilâfi'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve sûki'l-edilleti ve muvâzeneti beyneha sümme mükârenetü bi'l-kânun ve muallakan aleyhi bi ahkâmî'n-nakz*. Mısır: Matbaatü'l-Kâhireti'l-hadis li'ttibâa, 1405/1985.
- Allâm, Muhammed Mehdî. *el-Mecma' iyyûn fi hamsîne 'âmen*. Kahire: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabi, 1406/1986.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Ali el-Hafîf” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/395. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye. “Kanûnu'l-Üsre”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://www.almeezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID=2558&>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Kitabevi, 1982.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u 'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâf kınâ' an-metni'l-iknâ'*. thk. Muhammed Emin Danavî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1997.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *İ'âmü'l-muvakkîn*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 2. Basım, 1397/1977.
- Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü's-Sûriyye. “Kanûnu'l-Ahvâli 'ş-Şahsiyye”. Erişim 25 Temmuz 2024. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaut, vd. 5 Cilt. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârü'l-İftâ'. “Kanûnu'l-Ahvâli 'ş-Şahsiyye”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205>.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kebîr*. 2 Cilt. Mısır: Daru'l-Maarif, ty.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Şarta Bağlı Boşama”. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4476/sarta-bagli-bosama--muallaktalak>
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *Sünen-i Ebu Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti Sayda, ty.
- Ebu Gudde, Abdullfettah. *Terâcimü sitte min fukahâ 'i'l-'âlemi'l-İslâmî fi'l-karni'r-râbi' 'aşer ve âsârühümü'l-fikhiyye*. Halep: Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslâmiyye, 1417/ 1997.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Gandûr, Ahmed. el-Ahvâlu'ş-şahsiyye fi teşri'l-İslâmî mea beyâni kanûni'l-ahvâli'ş-şahsiyye li'l-kadâi fi mehâkimi'l-Kuveyt. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 2006.
- Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. *Sahih-i Müslim*. hz. Muhammed Salih Haşim, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Hallâf, Abdülmün'im. “Abdülvehhâb Hallâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/286. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye* Kuveyt; Dâru'l-Kalem, 1990.
- Hallâf, Abdülvehhâb. “eş-Şeyh Ahmed İbrâhîm Bek”. *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd* 17/1 (1945) 22-23.
- Hüsrev, Molla. *Düreri'l-hukkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*, 3 Cilt. İstanbul: Harf İlmi Araştırma ve Geliştirme Merkezi, 2022.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el- Kazvînî. *Sünen İbn Mace*, thk. Muhamed Fuad Abdülbâki. 2 cilt. by., Daru İhyai Kütübîl-Arabiyye, ty.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2004.
- İmrânî, Ebü'l Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahya b. Salim b. Esâd. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l minhâc, 1421/2000.
- Kanûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://courts.rak.ae/Shared%20Documents/Lawsanddecisions/%20القانون%20الشخصية.pdf>
- Kanûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye li-Duveli'l-Halîci'-Arabiyye. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://adlm.moj.gov.sa/attach/951.pdf>
- Kanûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye li'l-Müslümîn. Erişim 25 Temmuz 2024. <http://www.lawsofsudan.net/dmdocuments/ahwal.pdf>
- Kânunu Medenî. Erişim 25 Temmuz 2024. [https://www.usb.ac.ir/FileUpload/7242\\_2017-3-8-12-27-22.pdf](https://www.usb.ac.ir/FileUpload/7242_2017-3-8-12-27-22.pdf)
- Kânûnu'l-Üsre. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>
- Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Furûk*. thk Ömer Hasan el-Kıyyâm. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle,2014.



- Kasânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi 'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1982.
- Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân. *el-Muhtasar*. thk. Said Bekdaş. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2.Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyeti'd-diniyye*. thk. Dr. Ahmed Mübarek el-Bağdadî. Kuveyt: Daru Kuteybe, 1. Basım, 1989.
- Menşûrât Kânûniyye. "Kânûnu Ahvâli's-Şahsiyye Rakam 25 li-Sene 1929". Erişim 25 Temmuz 2024. <https://manshurat.org/node/12369>
- Na'sânî, Bedreddin el-Halebî. *et-Ta'limü ve İrşâd*, Kahire: Daru'l-kâdirî, 1429/2008.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmünim Şelbi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Osmanlı Âile Hukûku Kararnamesi*. hz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Özel, Ahmet. "Ahmed İbrâhim Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/292. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.
- Riâsetü'l-Cumhûriyye. "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye". Erişim 25 Temmuz 2024. [https://yemen-nic.info/db/laws\\_ye/detail.php?ID=11351](https://yemen-nic.info/db/laws_ye/detail.php?ID=11351)
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Sivâsî, Kemal İbn Hümam. *Fethu'l-kadir ve meahu el-inâye şerhi'l-hidâye*. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye. 1315.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990.
- Şebîr, Osman. *Ahmed İbrâhim Bey fakîhü'l-asr ve müceddidi sevbi'l-fikhi fi Mısır*. Dimeşk: Daru'l-kalem, 2010.
- Şirâzî, Ebu İshâk. *el-Mühezzeb*, thk. Zekeriya Umeyrat. 23 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Tayşî, Mehmet Serhan, "Kıyâfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/507. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Matbatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1978.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed İsa, *Sünenu 't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulkakî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.

Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyinü 'l-hakâyık şerhi kenzi 'd-dekâik ve bihâmişihî haşiyetü 'ş-şeyh Ahmed Şelbî*. 7 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1315.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-malâyîn, 15. Basım, 2002.