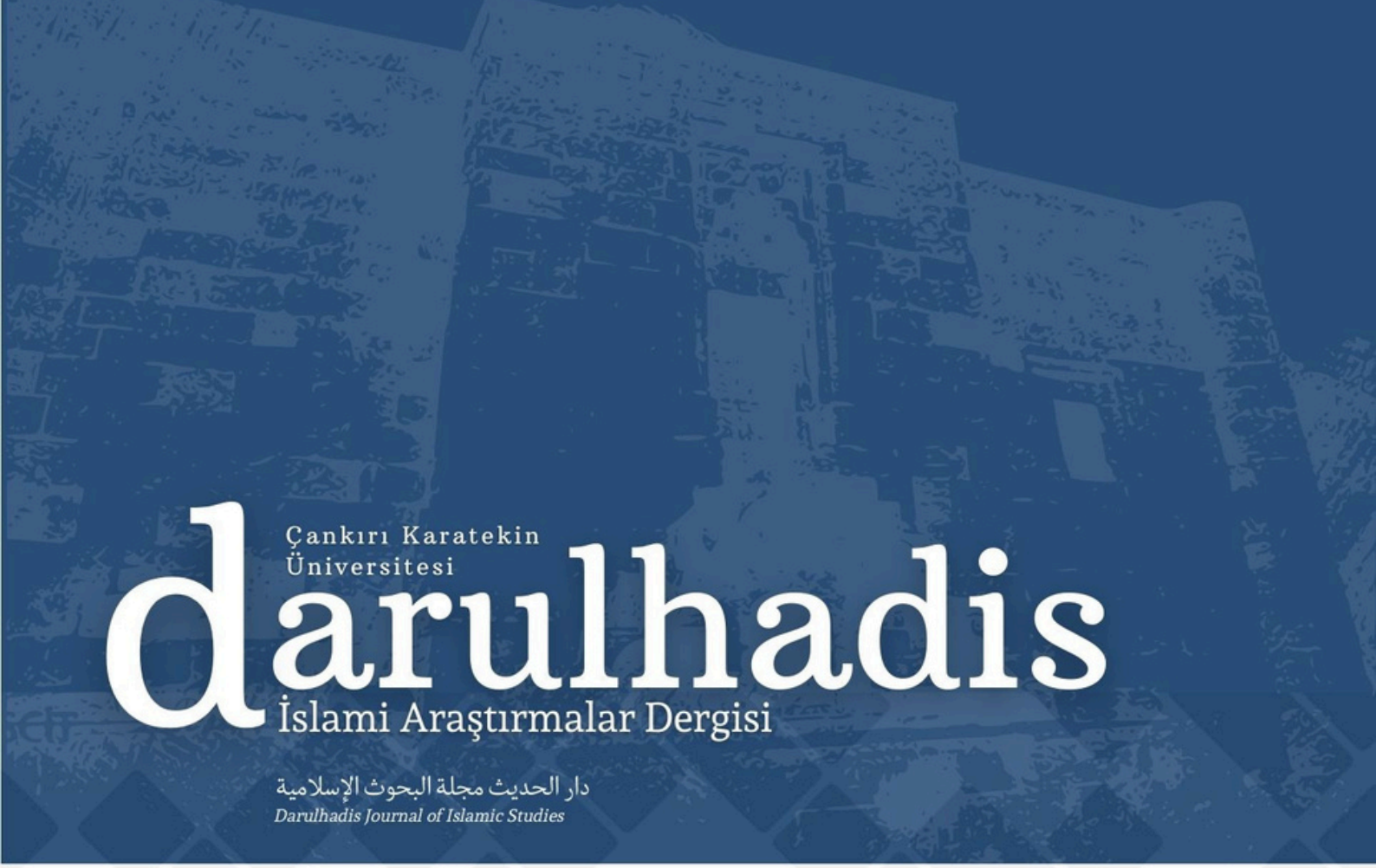


Çankırı Karatekin Üniversitesi

darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية

Darulhadis Journal of Islamic Studies

Sayı: 7 / Issue: 7 **Aralık 2024 / December 2024**

Telefon: 03762189500
e-posta: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com
Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI

Çankırı Karatekin Üniversitesi

darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية

Darulhadis Journal of Islamic Studies

E-ISSN: 2792-0755
Sayı/Issue: 7
Aralık 2024 / December 2024

KAPSAM SCOPE
İslam Araştırmaları, Dini Araştırmalar
Islamic Studies, Religious Studies

PERİYOT PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)
Biannually (June 30 & December 30)

YAYIN DİLİ LANGUAGE OF PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça
Turkish & English & Arabic

YAYINCI PUBLISHER
Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Uygulama ve Araştırma Merkezi, Çankırı, 18000, Türkiye
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Application and Research Center, Çankırı, 18000, Turkey

İMTİYAZ SAHİBİ OWNER
Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına
On behalf of Çankırı Karatekin University
fatihguzel@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4383-772X

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ RESPONSIBLE MANAGER
Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences
yahyaarslan@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0774-1755

BAŞ EDİTÖR CHIEF EDITOR
Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences
ahakimag@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3420-6747

EDİTÖR EDITOR
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim HANEK
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences
ibrahimhanek@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-3994-5437

EDİTÖR YARDIMCISI ASSISTANT EDITOR
Arş. Gör. Hüseyin ÇELİKKOL
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences
huseyincelikkol@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0009-0000-1354-9578

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi (e-ISSN: 2792-0755), yılda iki defa yayımlanan, uluslararası alan indekslerinde taranan uluslararası hakemli, ilmi ve akademik bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Yazarlar, Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Darulhadis Journal of Islamic Studies (e-ISSN: 2792-0755) is an international refereed, scholarly and academic journal published twice a year and indexed in international field indexes.

Articles include a title in English, an abstract (150-200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System.

The authors own the copyright of the works published in Darülhadis Journal of Islamic Studies. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of Darulhadis Islamic Research Journal are covered by Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research Center. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Dergimiz yukarıdaki indeksler ve platformlar tarafından taranmaktadır.

SEKRETERYA SECRETERIAT

Arş. Gör. Hüseyin ÇELİKKOL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
huseyincelikkol@karatekin.edu.tr

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi, Çankırı, 18000, Türkiye.
Çankırı Karatekin University Darülhadis Islamic Research and Application Center, Çankırı, 18000, Türkiye.
https://darulhadis.karatekin.edu.tr/
darulhadis@karatekin.edu.tr
+0 376 218 95 00

YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Atilla AKDEMİR
Yalova Üniversitesi
Yalova University
Yalova/Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin ODABAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi
Ankara *University*
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Doç. Dr. Bayram AYHAN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Niğde Ömer Halisdemir University
Niğde/Türkiye

Doç. Dr. Cemil LİV
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Muhammed Ali ASAR
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN
Amasya Üniversitesi
Amasya University
Amasya/Türkiye

Doç. Dr. Zeynep YÜKSEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Suzan YILDIRIM
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Kırşehir Ahi Evran University
Kırşehir/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Çanakkale Onsekiz Mart University
Çankırı/Türkiye

Prof. Dr. Salih KESGİN
Samsun Üniversitesi
Samsun University
Samsun/Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi
Şırnak University
Şırnak/Türkiye

Prof. Dr. Yaşar YİĞİT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt *University*
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Asaf GANBAROV
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan Institute of Theology
Azerbaycan

Doç. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK
Mersin Üniversitesi
Mersin University
Mersin/Türkiye

Doç. Dr. İbrahim FİDAN
Ankara Üniversitesi
Ankara University
Ankara/Türkiye

Doç. Dr.Yaşar ÜNAL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Van Yüzüncü Yıl University
Van/Türkiye

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Latif TOKAT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Atilla AKDEMİR
Yalova Üniversitesi
Yalova University
Yalova/Türkiye

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA
İstanbul Üniversitesi
İstanbul University
İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Recep CİCİ
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Ankara Üniversitesi
Ankara University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi
Şırnak University
Şırnak/Türkiye

Prof. Dr. Yakup CİVELEK
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Yunus CENGİZ
Mardin Artuklu Üniversitesi
Mardin Artuklu University
Mardin/Türkiye

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk Üniversitesi
Selçuk *University*
Konya/Türkiye

Doç. Dr. Ali ÇOBAN
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye

Doç. Dr. Duran Ali YILDIRIM
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey University
Karaman/Türkiye

Doç. Dr. Emel SÜNTER
Dokuz Eylül Üniversitesi
Dokuz Eylül University
Konya/Türkiye

Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Doç. Dr. Selim ARGUN
Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs
Ankara/Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ
FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Arif GEZER
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Öğr. Gör. Sibel DANACI
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Arş. Gör. Yusuf ARIKANER
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Arş. Gör. Nurdan GENÇ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Arş. Gör. Hasan SELEK
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Mustafa AKDAĞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kutaiba FARHAT
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
Arapça Dil Editörü

Arş. Gör. Sema GÜLDOĞAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
Ön İnceleme Editörü

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim HANEK
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Bekir YILDIRIM
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Öğr. Gör. Mustafa Süha ÇUBUKÇU
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye

Arş. Gör. Rümeysa ALTINTAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Arş. Gör. Şeyma Nur ALTINTAŞ
KTO Karatay Üniversitesi
KTO Karatay University
Konya/Türkiye

Arş. Gör. Hüseyin ÇELİKKOL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Arş. Gör. Murat KAYA
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
İngilizce Dil Editörü

Arş. Gör. Murat ARSLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
Ön İnceleme ve İndeks Editörü

Yüksek Lisans Kadir ATEŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye
Mizanpaj ve Tasarım

HAKEM KURULU
REFEREE BOARD

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Darulhadis Journal of Islamic Studies uses a double blind review system with at least two referees. Referee names are kept confidential and are not published.

İÇİNDEKİLER
CONTENTS

EDİTÖRDEN
FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLE

1-15 **Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN**
İBN CİNNÎ'NİN EL-MUHTESEB ADLI ESERİNDEKİ KIRAATLERİN ARAP DİLİYLE İLİŞKİSİ
The Relationship of Variant Recitations in Ibn Jinni's Work Named Al-Muhtasab with the Arabic Language

16-33 **Dr. Abdussamet ŞEN**
AHLÂKÎ İLKELERİN YOĞUN OLARAK ELE ALINDIĞI HUCURÂT SÛRESİ BAĞLAMINDA ŞAHSİYET İNŞASI
Constructing Personality in the Context of Surah Al-Hujurat Intensely Addressing Ethical Principles

34-52 **Araştırmacı Hikmet ULUDOĞAN**
EBÛ ŞEYBE EL-HUDRÎ EL-ENSÂRÎ VE KELİME-İ TEVHİD SÖZÜNÜ SÖYLEYEN CENNETE GİRER HADİSİ İNCELEMESİ
Abu Shayba al-Khudri al-Ansari and the Hadith of Whoever Utters the Word of Tawhid Will Enter Paradise

53-92 **Araştırmacı İbrahim ŞİMŞEK**
REŞÎD RIZÂ'NIN NESİH ANLAYIŞI
Rashid Riḍa's Understanding of Nashk

93-111 **Araştırmacı Ahmed Flayyıh Raheem AL-MALEESI**
SÂBÛNÎ'NİN SAFVETÜ'T-TEFÂSÎR ADLI ESERİNDE ÂYETLER ARASINDAKİ MÜNÂSEBET ÇEŞİTLERİ
Investigation of Muhammad Ali al-Sābūnī's Safwat al-Tafāsīr in terms of Munāsebātu al-Qur'ān

112-126 **Araştırmacı Yavuz ALBAYRAK**
ALÂEDDİN ALİ B. YAHYÂ ES-SEMERKANDÎ'NİN BAHRÜ'L-ULÛM İSİMLİ TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ VE YAZARA AİDİYETİ
The Characteristics and Authorship of 'Ala al-Dīn 'Ali b. Yahyā al-Samarqandī's Tafsir entitled Bahr al-'ulūm

127-145 **Dr. Öğretim Üyesi Hatice POLAT**
CEMALEDDİN EFGANÎ VE MEZHEP TELAKKİSİ
Cemaleddin Efgani and His Sectarian Perception

146-173 **Dr. Öğretim Üyesi Sedat TUNA**
NAHİV KAİDELERİNİN BELİRLENMESİNDE HADİSLERİN İSTİŞHAD OLARAK KULLANILMASI
The Usage of Hadiths as Witnesses in Determining the Rules of Syntax Discipline

174-191 **Araştırmacı Salih GÜZELÇİÇEK - Doç. Dr. Osman KAYA**
İHSÂN 'ABDU'L-KUDDÛS'UN "ENE HURRA" ADLI ROMANININ TAHLİLİ
Ihsān 'Abd al Quddūs's 'Ene Hurra' Analysis of the Novel

192-233 **Abdulsalam Al-Yacoub**
مسائل الدور للعلامة أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429ه) "دراسة وتحقيق"
Ebû Mansûr Abdulkahir Bin Tâhir Et-Bağdâdî'nin "El-Mesâil ed-Devriyye" (Devrî Meseleler) İsimli Elyazmasının Tahkik ve Tahlili

EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız;

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergimizin 7'inci sayısını siz okurlarımıza taktim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından rağbet görmesini memnuniyetle müşahede ediyoruz.

Dergimizin bu sayısında, on araştırma makalesiyle karşınızdayız. Bu sayımızda; Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserindeki Kıraatlerin Arap Diliyle İlişkisi; Araştırmacı Dr. Abdussamet ŞEN Ahlâkî İlkelerin Yoğun Olarak Ele Alındığı Hucurât Sûresi Bağlamında Şahsiyet İnşası; İbrahim ŞİMŞEK Reşîd Rızâ'nın Nesih Anlayışı; Dr. Öğretim Üyesi Hatice POLAT Cemaleddin Efganî ve Mezhep Telakkisi; Dr. Öğretim Üyesi Sedat TUNA Nahiv Kaidelerinin Belirlenmesinde Hadislerin İstişhad Olarak Kullanılması; Araştırmacı Yavuz ALBAYRAK Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-Ulûm İsimli Tefsirinin Özellikleri ve Yazara Aidiyeti; Araştırmacı Ahmed Flayyıh Raheem Al-MaleesıSâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr Adlı Eserinde Âyetler Arasındaki Münâsebet Çeşitleri; Araştırmacı Hikmet ULUDOĞAN Ebû Şeybe el-Hudrî el-Ensârî ve Kelime-i Tevhid Sözünü Söyleyen Cennete Girer Hadisi İncelemesi; Araştırmacı Salih GÜZELÇİÇEK ve Doç. Dr. Osman KAYA İhsân 'Abdu'l-Kuddûs'un "Ene Hurra" Adlı Romanının Tahlili; Dr. Öğretim Üyesi Abdulsalam Al-YACOUB Ebû Mansûr Abdulkahir Bin Tâhir El-Bağdâdî'nin "El-Mesâil ed-Devriyye" (Devrî Meseleler) İsimli Elyazmasının Tahkik ve tahlil adlı makaleler yer almaktadır.

Yaptıkları değerli çalışmalar nedeniyle yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek makalelere ve dergimize katkı sunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör yardımcısı, alan editörü ve mizanpaj editörü ekibimize Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Baş Editör
Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
ahakimag@hotmail.com

FROM EDİTÖR

Dear Readers

We are very pleased to present the 7th issue of Darulhadis Journal of Islamic Studies to you, our readers, and greet you with respect. As in our previous issues, we are pleased to see that our journal is in demand by academics and researchers.

In this issue of our journal, we are here with ten research articles. In this issue; Assoc. Prof. Dr. Nesrişah SAYLAN The Relationship of the Qiraats in Ibn Jinnī's al-Muhteseb with the Arabic Language; Researcher Dr. Abdussamet ŞEN The Construction of Personality in the Context of the Surah al-Hujurât in which Moral Principles are Intensely Discussed; İbrahim ŞİMŞEK Reşîd Rızâ's Understanding of Nesih; Prof. Dr. İbrahim ŞİMŞEK The Concept of Nesih of Reşîd Rızâ; Prof. Dr. İbrahim ŞİMŞEK. Prof. Dr. Hatice POLAT Cemaleddin Afghani and his Sectarian Thought; Prof. Dr. Sedat TUNA The Use of Hadiths as Istishhad in Determining the Rules of Nahw; Researcher Yavuz ALBAYRAK Alâeddin Ali b. Yahyā al-Samarqandī's Tafsir named Bahr al-Ulūm and its Authorship; Researcher Ahmed Flayyıh Raheem Al-MaleesıSābūnī's work named Safwat al-Tafāsīr and the Types of Intercourse between the Verses; Researcher Hikmet ULUDOĞAN Abu Shaybah al-Hudrī al-Ansārī and the Analysis of the Hadith that Whoever Says the Word of Tawhid Enters Paradise; Researcher Salih GÜZELÇİÇEK and Assoc. Prof. Dr. Osman KAYA Analysis of Ihsân 'Abdu'l-Kuddûs's Novel titled "Ene Hurra"; Dr. Faculty Member Abdulsalam Al-YACOUB There are articles titled Tahkik and Analysis of Abu Mansûr Abdulkahir Bin Tâhir Al-Baghdâdî's Manuscript titled "Al-Masâil al-Dawriyye" (Devrî Matters).

As Darulhadis Journal of Islamic Studies family, we would like to thank our authors for their valuable work, our referees who contributed to the articles and our journal by accepting to referee, our esteemed professors in the editorial and advisory board, our assistant editor, field editor and layout editor team who took part in every stage from preliminary review to layout of the articles.

We hope to meet in our other issues with valuable articles in different fields...

Baş Editör
Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
ahakimag@hotmail.com

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Fırat University, Faculty of Theology.
Elazığ, TÜRKİYE
nsaylan@firat.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-5805-8630
https://ror.org/05teb7b63

İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserindeki Kıraatlerin Arap Diliyle İlişkisi

The Relationship of Variant Recitations in Ibn Jinni's Work Named Al-Muhtasab with the Arabic Language

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz 2024 / 29 July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim 2024 / 30 October 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Saylan, Nesrişah. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserindeki Kıraatlerin Arap Diliyle İlişkisi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 1-15.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Nesrişah SAYLAN).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ* isimli kitabı, şâz kıraatler konusunda yazılan en kapsamlı eserlerden birisidir. İbn Cinnî, eserinde kıraat-i seb'a dışında bırakılarak şâz kategorisinde değerlendirilen okuyuşları ve onların hüccetlerini nakletmiştir. Müellif, şâz olarak nitelenen bu okuyuşların sahîh bir senede dayandığını, belağat ve fesahat bakımından kıraat-i seb'a'ya denk olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla bu eseri yazdığını belirtmiştir. Bu bağlamda *el-Muhteseb*'in şâz kıraatlerin hücceti niteliğinde alanında yazılmış ilk eserlerden biri olduğu söylenilebilir. İbn Cinnî, Arap dilindeki ilmi gücünü bu eserinde kullanarak kıraatlerin tevcihinde Arap şiiri ve kelamından, lehçelerden, sarf ve nahiv gibi Arap dili kaidelerinden çokça faydalanmıştır. Bu bağlamda naklettiği kıraatlerin çoğunluğunun dilsel hüccetlerle izah edildiği tespit edilmiştir. O, ayrıca kıyas, illet, delil gibi dil kaidelerinin tespitinde rol oynayan ilkeler bağlamında kıraatlerden yararlanmış ve kıraat vecihlerinden kaynaklanan belâğî manaları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu çalışmada sarf, nahiv ve lügat alanında otorite olarak kabul edilen İbn Cinnî'nin bu ilmi birikimini kıraat-Arap dili çerçevesinde şâz kıraatlerin tevcihinde nasıl kullandığı örneklerle izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Şaz Kıraat, İbn Cinnî, el-Muhteseb, Arap Dili**.**

The Relationship of Variant Recitations in Ibn Jinni's Work Named Al-Muhtasab with the Arabic Language

Abstract

Ibn Jinni's book titled *al-Muḥtasab fi tabyini wujuhi shawadhdhi al-qiraat wa al-iẓah anha*, is one of the most comprehensive and systematic works written on the subject of shāẕ recitations. In this work, Ibn Jinnī mentioned the recitations and their proofs that were excluded from the seven qirāāt and evaluated in the category of shāẕ. The author stated that he wrote this work in order to reveal that these recitations, which are out of the recitation of seven readings and called shāẕ, are based on an authentic document and are equivalent to the seven recitations in terms of eloquence and fluency. In this context, his book *al-Muhtasab* is one of the first work written in its field as a grammatical apologia for shāẕẕ qirāāt. In this work, Ibn Jinni used his linguistic qualification in the Arabic language and made extensive use of Arabic poetry and the sayings, dialects, and Arabic language rules such as grammar and syntax in the selection of recitations. Also he provided theapologia for the recitations in the context of the principles that play a role in determining the rules of language such as qiyās, pretext and evidence, and tried to reveal the rhetorical meanings resulted from variant readings. In this study, it is attempted to explain how İbn Jinni's scientific features as a distinguished authority in the field of linguistic sciences are reflected in his approaches to the variant readings.

Keywords: Recitation, Shāẕ recitation, Ibn Jinnī, al-Muhtasab, Arabic language

Giriş

Bu çalışmada İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Muhteseb* adlı eserinde kıraatlerin tevcihinde kullanmış olduğu dilsel unsurlar örneklerle incelenerek kıraatlerin Arap dili ile olan ilişkisi ele alınmıştır. İbn Cinnî, Abbâsîler döneminde 322/934- 392/1002 yılları arasında yaşamıştır.[1] Tam ismi Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî en-Nahvî el-Lügavî olan İbn Cinnî, çeşitli nispetlerle tanınmıştır. O, nahiv ilmindeki bilgisinden dolayı nahvî,[2] doğduğu beldeye nispetle Mevsılî,[3] lügat ilmindeki geniş bilgisi sebebiyle lügavî,[4] babasının hizmet ettiği aileye nispetle Ezdî olarak

1 Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ fî tabakati'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm Samerrai (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 244; Yâkût el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslamî, 1993), 4/1585; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmet b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ-u ebnâi'z-zaman* (Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1398), 3/248.

2 Ebü'l-Hasan Cemâlüddîn Alî b. Yusuf b. İbrâhim b. Kıftî, *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1406), 2/330; Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî el-Yemenî Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cenan ve 'ibratü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zaman* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1417/1997), 2/334.

3 Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 244.

4 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1585.

bilinmiştir.[5] Lügat ve edebiyat alanındaki yetkinliği sebebiyle Ebü'l-Feth künyesiyle anılmıştır.[6] İbn Cinnî'nin ilmî faaliyetleri incelendiğinde kıraat, lügat, nahiv, sarf ve edebiyat gibi alanlarda yetkin olduğu görülmüştür. Nahiv ilminin önde gelen âlimlerinden olan İbn Cinnî, nahvin temel kurallarını sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk nahiv usulcüsü olmuştur. Müellif, dil kaidelerin tespit edilmesinde rol oynayan kıyas, illet ve delil gibi unsurları ve bunların arkasındaki felsefî ve mantıkî faktörlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.[7] İbn Cinnî, sarf ilminde de büyük bir âlimdir. Onun bu alanda ilerlemesinin en önemli sebebi, hocası Ebû Alî el-Fârisî'dir (öl. 377/987). Nitekim o, hocasının kendisine sarf ile alakalı sormuş olduğu soruya gerekli cevabı verememesi üzerine bu ilim üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca o, sarf ilminin üstatlarından olan hocası Ebû Alî el-Fârisî'nin yanında kırk yıl civarında kalmış ve onun bilgisinden ve tecrübesinden yararlanarak bu ilimde ilerlemiştir.[8]

İbn Cinnî'nin Arap dili alanındaki yetkinliğiyle ilgili âlimler bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229) onun dil ve edebiyat alanındaki uzmanlığına "İbn Cinnî, lügat ve edebiyat alanında telif ettiği eserlerle öncekilere üstünlük sağlamış ve kendinden sonra gelenler de bu hususta onu geçememişlerdir" şeklindeki ifadeleriyle işaret etmiştir.[9] İbnü'l-Kıftî (öl. 646/1248) de onun edebiyat alanında yetkin olduğunu ve mükemmel eserlerin sahibi olduğunu belirtmiştir.[10] Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), onun nahiv ilminde otorite olduğunu ve eşsiz eserler yazdığını ifade etmiştir.[11] İbn Kesîr de onun bu özelliğine değinerek nahiv ve lügat ilminde benzersiz eserlerin sahibi olduğunu belirtmiştir.[12] Kemâleddîn el-Enbârî (öl. 577/1181) de İbn Cinnî'nin sarf alanındaki bilgisinin diğer ilimlerden daha çok olduğunu, bu alanda telif ettiği eserlerinin başkası tarafından yazılamadığını bildirmiştir.[13] Süyûtî (öl. 911/1505) de buna benzer ifadelerle onun nahiv ve sarf ilmini en iyi bilenlerden biri olduğunu ve edebiyat alanında ise bir uzman olduğunu dile getirmiştir."[14] Görüldüğü üzere İbn Cinnî'nin ilmi yetkinliğinin tek bir alanda olmadığı lügat, nahiv, sarf ve edebiyat gibi farklı ilim dallarını da kapsadığı birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.

"İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* Adlı Eserindeki Kıraatlerin Arap Diliyle İlişkisi" konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İbn Cinnî ile alakalı Mehmet Yavuz'un "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri", Bayram Demircigil'in "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı",[15] Nesrişah Saylan'ın "İbn Cinnî'nin el-Muhtesebi'nde Sahabeye Nisbet edilen Kıraatler"[16] ve "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı eserinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun

5 İbnü'l-Kıftî, *İnbahü'r-ruvât*, 2/335.

6 Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/397.

7 Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri", *Şarkiyat Mecmuası VIII* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 249-250.

8 Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 245-246.

9 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1585.

10 İbnü'l-Kıftî, *İnbahü'r-ruvât*, 2/335.

11 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd* (Beyrût: 1422/2002), 13/205.

12 Ebu'l-Fida İsmâîl b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâr-u ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1408), 11/379.

13 Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 244.

14 Ebû Bekr Celaleddîn b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabâkâti'l-lugâviyyîn ve'n-nuhât* (Beyrut: ts), 2/132.

15 Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/35 (2017), 79.

16 Nesrişah Saylan, İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahâbeye Nispet Edilen Kıraatler, (İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020).

İncelenmesi"[17] adlı çalışmalar bulunmaktadır. Konumuz içerik bakımından İbn Cinnî'nin eserinde naklettiği kıraatlerin Arap dili ile ilişkisini, kıraatlerin ihticâcında kullandığı dilsel deliller gibi konuları ele almakta ve söz konusu çalışmalardan farklılık göstermektedir.

1. İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i Kaleme Alması ve Şâz Kıraatleri Hüccetlendirmesi

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı kitabı, şâz kıraatler konusunda telif edilen en kapsamlı eserlerden biri olarak görülmektedir. İbn Cinnî, mezkûr eserinde İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandırdığı kıraatler dışındaki okuyuşları zikrederek bunların hüccetini yapmıştır. İbn Cinnî'nin eserinde şâz kıraatlerin hüccetini yapmasıyla ilgili dini, ilmî ve hissi sebepler zikredilmiştir. Bu sebeplerden hissi olanı İbn Cinnî'nin üç ana kritere uymayan ve şâz olarak nitelenen kıraatleri okudukları için resmî olarak tövbe etmeye zorlanılan İbn Şenebûz (öl. 328/939) ve İbn Miksem (öl. 354/965) ile kurduğu ilişkinin neticesinde onlardan etkilenmesidir.[18] Nitekim İbn Miksem, senedi sahîh olmayan ancak Mushaf hattına ve Arap diline uygun olan kıraatleri geçerli saymış ve bunları okutmuştur. İbn Şenebûz ise sahîh kıraatin şartlarını taşımayan Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un okuyuşlarını tercih etmiş ve bunları okutmuştur. İbn Miksem ve İbn Şenebûz; bu okuyuşlar sebebiyle eleştirilmiş, mahkemede yargılanmış ve hapse mahkûm edilmişlerdir.[19] Şelebî'nin hissî olarak zikrettiği bu sebep İbn Cinnî'nin kriterlerine uygun değildir. Çünkü İbn Cinnî'nin eserlerinde ve yaklaşım biçimlerinde ne İbn Şenebûz'un ne de İbn Miksem'in kıraat tasavvurlarının bir etkisi ve yansıması yoktur. Bu sebeplerden dini olanı ise bu kıraatlerin yüce Allah (c.c.) katından indirilmesi ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilmesidir. Nitekim müellif, kıraat-i seb'a dışında kalan bu kıraatlerin senedinin Hz. Peygamber'e kadar ulaştığını belirtmiş[20] ve "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ" "Peygamber size ne verdiyse onu alın"[21] âyeti gereğince bu kıraatlere uyulması gerektiğini belirtmiştir.[22] İlmî sebep ise İbn Cinnî, şâz kıraatlerin hüccetiyle ilgili bir çalışma yapılmamasının eksikliğini hissederek bu konuda bir eserin olması gerektiğini düşünmüş ve *el-Muhteseb* adlı eserini telif etmiştir.[23] Ayrıca hocası Ebû Alî el-Fârisî'nin bu konuyla ilgili çalışma yapmayı düşünmesi onun böyle bir eser yazmasının nedenlerinden bir diğeri olarak zikredilmiştir.[24] Nitekim İbn Cinnî'nin hocası Ebû Alî el-Fârisî yedi kıraatlerin hücceti bağlamında *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a* adlı eserini yazmış[25] ve bu kitabını, İbn Mücâhid'in *es-Seb'a* adlı eseri üzerine bina etmiştir. Ebû Alî el-Fârisî, zikri geçen eserin yanında şâz kıraatler konusunda da bir eser yazmak istemiş ancak bu isteğini gerçekleştirememiştir. Sonrasında

---

17 Nesrişah Saylan, "İbn Cinnî'nin El-Muhteseb Adlı Eserinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun İncelenmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022)".

18 Abdülfettâh İsmâil Şelebî, *Ebû Alî el-Fârisî*, (Cidde: Dârü'l-Matbûâti'l-Hadîse, 1989), 330.

19 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 2/550-552; Tayyar Altıkulaç, "İbn Miksem el-Attâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/200-201; Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/376-377; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 38.

20 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

21 el-Haşr 59/7.

22 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsıf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî. (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 1/33; Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraatler*, (İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020), 39-41.

23 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33-34.

24 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 336.

25 Ebû Ali Hasan b. Abdilğaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahveci, Beşîr Cüveycâtî, (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.)

öğrencisi İbn Cinnî, hocasının niyetlenip de gerçekleştiremediği bu görevi üstlenmiş ve şâz kıraatlerin hücceti konusunda *el-Muhteseb* adlı eseri yazmıştır.[26]

İbn Cinnî, eserinin mukaddimesinde böyle bir çalışmayı yapmasındaki amacını şöyle ifade etmiştir: "Maksadımız şâz diye isimlendirilen bu kıraatlerin ne kadar kuvvetli olduğunu göstermek ve dil bilimi özelliklerini ortaya koyarak rivâyetlerin sahihliğini iyice yerleştirmektir."[27] Bu ifadeleriyle İbn Cinnî, kıraat-i seb'a dışında kalan okuyuşların sahîh bir senede dayandığını, fesahat ve belağat bakımından yedi kıraate denk olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla bu eseri yazdığını belirtmiştir. Ayrıca okuyuşları yaygınlaştırma çabası içinde olmadığını, bu okuyuşların isnâdının Hz. Peygamber'e dayandığını ve bu okuyuşları terk etmemek gerektiğine işaret ederek şöyle demiştir: "Ancak biz bu kıraatleri namazda tilâvet esnasında genelin arasında yayılma endişesiyle okumasak da rivâyet ve dirâyet açısından câiz olan tüm kıraatlere uymaya özen gösteriyoruz ve şâz diye isimlendirilen bu kıraatlerin de kuvvetli olduklarına, bunları kabul etmenin Allah'ın (c.c.) emri olduğuna ve yüce Allah'ın onların gerekleriyle amel etmemizi istediğine inanıyoruz."[28]

2. İbn Cinnî'nin Kıraatlerin İhticâcında Kullandığı Dilsel Deliller

Kıraatlerin temellendirmesinde kullanılan ihticâc ifadesi "احتج" fiilinin mastarıdır. Bu kavram bir şeyi delillendirmek, temellendirmek, desteklemek anlamına gelmektedir.[29] İhticâc, kıraat farklılıklarının sahîhini zayıfından ayırarak sahîh kıraatleri tespit eden ve sahîh kategorisinde zikredilen bir vechi tercihte kıraatin isnâd, Mushaf hattı ve diğer tüm naklî ve dilsel hüccetleriyle temellendiren bir ilimdir.[30] İhticâc olgusu ihticac bi'l-kırâât ve ihticac li'l-kırâât olmak üzere iki çeşittir. İhticâc li'l-kırâât bir okuyuş veçhinin tespit ve tercihinde isnad, Mushaf hattı, Arap dili, sarf -nahiv kaideleri, lehçe farklılıkları gibi dilsel hüccetler ile âyet, hadis, kıraat, Arap kelamı ve şiiri gibi nakli hüccetlerin gösterilmesidir. İhticâc bi'l-kıraat ise kıraatlerin ilim dalının herhangi bir meselesi için delil olarak kullanılmasıdır.[31]

Arap dili ve fonetiği alanında ilmi derinliğe sahip olan İbn Cinnî, Arap dilbilimi mütekaddimin son temsilcilerinden biridir. Kıraatlerin ihticâcında dilbilimsel olgulara geniş bir şekilde yer veren İbn Cinnî, temelde dilin istilâhî olduğunu savunmuş ancak dizim ve intizamdaki uyum ve ahengine karşı hayretini belirterek tevkifi olabileceğini şu sözlerle ifade etmiştir: "*Bu tavrımız bizi hayret verici bir noktaya vardırdı. Ben bu latif ve değerli dili incelediğimde içindeki hikmet, rıkkat ve zerafettten kendimi alamıyor ve sahip olduğum yaklaşımı bastıran bir zenginlik görüyorum. Öyleki, içimde bir ses, bu dil Allah tarafından tevkîfî olduğunu ve vahye dayandığını söyler*."[32] Bu durum Arap kelâmının en fasihini temsil eden Kur'ân kıraatinin sıhhati için temel kriterlerden biri addedilen, vucûhatın tevcîh ve ihtiyâr safhalarında yoğun olarak kullanılan Arap dilbilimi

---

26 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/4.

27 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

28 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

29 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attârî (Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1085), 1/304; Cemâluddîn b. Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-Arâb* (Kahire: Darü'l-Meârif, 1119), 2/778-781.

30 Abdülfettâh İsmâîl Şelebî, *el-İhticâc li'l-kırâât* (Mecelletü Bahsi'l-İlmi ve't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/71-107; Nasr b. Ali eş-Şirazî İbn Ebû Meryem, *el-Müzâh fî vücûhi'l-kırââti ve ılelihâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî (Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1414/1993), 1/19; Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi 17/1*, (2004), 70-71; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 363-364.

31 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 382-383.

32 Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1913), 1/47.

olgusuna ayrı bir önem atfetmekte ve sonradan oluşturulduğu gerekçesiyle dilbilim kaideleriyle kıraatlerin hüccetlendirilmesi noktasındaki tereddütleri izale etmektedir. Bu bağlamda Arap dilbilimi, kıraatlerden sonra icad edilmiş değil önceden var olanı sistemleştirmiştir. Zira önce dil vardır, dilbilim onun himaye ve idamesi için sonradan teşekkül etmiştir.[33]

Arap dilbilimi temelde kıyasa dayalı bir işleyiştir. Kıraat ilminde bu manada kıyâsın en fazla işletildiği alan, edâ kısmıdır. Özellikle Basra mektebine bağlı âlimlerde kıraatleri hüccetlendirmede rivayet ve sened önemsenmekle beraber yaygın kullanımda kıyâs ana konumdadır. Ancak İbn Cinnî, Basra mektebine bağlı olmasına rağmen rivayet ve senedi önceleyen dilbilimciler arasında yer almaktadır. Nitekim o, "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ" "Peygamber size ne verdiyse onu alın"[34] âyeti gereğince kıraatte senedin varlığının yeterli olduğunu bildirmiştir.[35] Ayrıca İbn Cinnî şâz kıraatlerin hüccetlendirilmesinde birçok şiir ve bedevi sözlerinden delil getirirken Kur'an ve hadisten çok az istişhadda bulunmuştur. Onun bu yaklaşımına bakılarak kendisinin kıraat vecihlerini hüccet kabul etmediği ya da Kur'ân kıraatini dilde hüccet kabul etmediğini söylemek zor olsa gerek zira kendisi gerek kıraat vecihleri olsun gerek hadis sözleri olsun senede dayanan ve naklî olana daima önem vermek gerektiğini söylemektedir.[36] Bu bağlamda İbn Cinnî, Hz. Peygamber'e (s.a.v) isnat edilen kıraat birikiminin hepsine başta Arap dilbilimi olmak üzere hüccet malzemeleriyle sahip çıkmak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre kıraat ilmi sadece savtiyattan ibaret değildir. Bu ilim başlangıçtan günümüze kadar birçok ilmi birikim, edebiyat, belâğat ve i'caz gibi tarihi zenginlikleri de getirmiştir.[37]

İbn Cinnî, eserinde kıraatlerin hüccetinde Arap şiiri ve kelamı, lehçeler, sarf ve nahiv kuralları gibi Arap diliyle ilgili unsurlara geniş bir şekilde yer vermiştir. Nitekim sarf, nahiv, lügat ve edebiyat alanlarında büyük bir otorite kabul edilen İbn Cinnî, bu alanlardaki ilmi gücünü kıraat ilminde de kullanarak bu görüşlerden çokça faydalanmıştır. Bu delilleri alt başlıklarda örneklerle inceleyelim.

3.1.Dil Âlimlerinin Görüşleri

İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde Halîl b. Ahmed (öl. 175/791),[38] Sîbeveyh (öl. 180/796),[39] Kisâî (öl. 189/805),[40] ve Ferrâ (öl. 207/822)[41] gibi Kûfe ve Basra dil ekolüne mensup birçok dil âliminden nakilde bulunmuş ve her iki ekole mensup âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Bu konuyla alakalı "قَالُوا أَئِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ"[42] âyeti örnek verilebilir. Müellifin rivayetine göre Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]) mezkûr âyeti "أَئِنَّكَ أَوْ أَنْتَ يُوسُفُ" şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre anlamın "Muhakkak ki sen Yusuf'tan başkası değilsin, sen Yusuf'sun" şeklinde olduğunu ifade eden İbn Cinnî, sonrasında bu kıraatle ilgili dil âlimlerinin görüşlerine yer vererek okuyuşun tevcihini yapmıştır. Ona göre zikri geçen kıraatte "إنّ" edatının haberinin hazfedilmesi, isminin nekre olması şartıyla câizdir ve Kûfe ekolüne mensup dil âlimlerinin görüşü de bu şekildedir. İbn Cinnî, bu görüşün güzel bir vecih olduğunu belirttikten sonra Basra ekolüne mensup dilcilerin görüşüne

---

33 Aydın Kudat, "Kıraatleri Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2016, 187.

34 el-Haşr 59/7.

35 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33; Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraatler*, 39-41.

36 Kudat, "Kıraatleri Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu", 249.

37 Aydın Kudat, "Kur'ân Kıraati ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies - Religion*, 15(1), 2020, 71.

38 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/287.

39 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/284.

40 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15-17.

41 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/261.

42 Yûsuf 12/90.

de yer vermiş ve onlara göre ise "إِنّ" edatının haberinin hazfedilmesi, ma'rife olması şartıyla mümkündür.[43] Örnekte görüldüğü üzere müellif, söz konusu kıraat vechine göre Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine yer vermiş ve bu görüşler arasında Kûfe ekolünün görüşünün daha uygun olduğunu belirterek tercihte bulunmuştur. Bu durum Basra mektebine bağlı olan İbn Cinnî'nin kıraatlerin hüccetlendirilmesinde kendi ekolüne bağlılıkta taassup içerisinde olmayıp esnek bir bakış sergilediğini göstermektedir.

3.2.Arapça Şiir ve Deyimler

İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde Arap şiiri ve kelamına çok geniş bir şekilde yer vermiştir. "فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ"[44] âyetinde geçen "صَوَافَّ" kelimesiyle ilgili kıraat veçhi bu duruma örnek verilebilir. Müellifin nakline göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), A'rec (öl. 117/735) ve Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) mezkûr ifadeyi "صَوَافِيَ" şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre ifade "Yüce Allah'ın rızasına ve itaatine has kılarak" anlamına gelmektedir. Müellif, ifadenin bu anlamda kullanılmasının delilini Arap şiirinden örnek vererek izah etmiştir:

"حَتَّي إذَا مَا آض ذَا أَعْرَاف كَالْكَوْدَن المَشْدُودِ بِأَوْكَافِ قَالَ الَّذِي عِنْدَكَ لِي صَوَافِيَ" (Nihayet semerle bağlanan acem atına benzer olduğunu görünce o, *sadece benimdir, bana hastır*, dedi).

Nitekim söz konusu beyitte geçen "صَوَافِيَ" "sadece benimdir, bana hastır" lafzı söz konusu kıraatle aynı anlamı ifade etmektedir.[45] Zikri geçen kıraate göre âyetin yorumlanması diğer kaynaklarda da yer almıştır. Örneğin Râzî (öl. 606/1210), şâz kıraatlerde "صَوَافَّ" kelimesinin "صَوَافِيَ" şeklinde okunduğunu ve buna göre âyetin "onları (kurbanlık hayvanları) üzerlerine anılan Allah'ın ismine Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan sadece Allah'ın rızasına has kılarak boğazlayın" anlamına geldiğini belirtmiştir.[46] Kurtubî (öl. 671/1273) de aynı şekilde bu kıraate göre âyetin anlamının "Kurbanlık hayvanları başkalarının adını Allah'a ortak olarak anmadan sadece O'nun adına kesiniz" şeklinde olduğunu ifade etmiştir.[47] Bu örnekte müellif, söz konusu kıraate göre âyetin anlamını naklettikten sonra Arap şiirinden delil getirerek bu manayı desteklemiştir.

3.3.Lehçeler

İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde lehçelerden de delil getirmiştir. Bu metotta İbn Cinnî, naklettiği kıraat vecihlerinin nedeninin lehçesel farklılıktan kaynaklandığını ve bu okuyuşların câiz olduğunu, bunların hatalı okuyuşlar olarak nitelenmesinin uygun olmadığını belirtmiştir. Sözgelimi İbn Cinnî, "حَتَّى حِينٍ"[48] ifadesiyle ilgili kıraat farklılığını naklederken bu duruma işaret etmiştir. Naklettiğine göre Hz. Ömer (öl. 23/644) bir kişinin mezkûr âyeti "عَتَّي حِينٍ" şeklinde okuduğunu işittiğinde ona "bu şekilde sana kim okuttu" diye sormuştur. İbn Mes'ûd'un okuyuşunun bu şekilde olduğunu öğrenince ona "Yüce Allah Kur'ân'ı Arapça olarak Kureyş lehçesiyle indirmiştir. Kur'ân'ı insanlara Hüzeyl lehçesiyle değil Kureyş lehçesiyle okutun" demiştir. İbn Cinnî, bu rivâyeti naklettikten sonra mahrec yakınlığı sebebiyle Arapların bu şekilde iki harfi birbiri yerine kullandığını ve bu okuyuşların lehçesel farklılıktan kaynaklandığını belirtmiştir. "إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ"[49] âyetinde geçen "بُعْثِرَ" ifadesinde de buna benzer durumun

---

43 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/349.

44 el-Hac 22/36.

45 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/81-82.

46 Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnân: Dâru'l-fikr, 1981), 23/37.

47 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lima tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân* (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2006), 14/396.

48 Yûsuf 12/35.

49 el-Âdiyât 100/9.

olduğuna dikkat çeken müellif, "بُعْثِرَ" yerine "بُحْثِرَ" lafzının kullanıldığını haber vermiştir. İbn Cinnî, lehçesel farklılıktan kaynaklanan bu kıraat vechini naklettikten sonra söz konusu âyette geçen "حَتَّى" kelimesinin kullanım bakımından daha yaygın olduğunu ancak diğer vechin de câiz olduğunu bildirmiştir.[50]

İbn Cinnî, bazen lehçesel farklılıktan kaynaklanan okuyuş vecihleri arasında tercihte bulunmuştur. "وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ"[51] âyetinde geçen "بُشْرًا" kelimesiyle ilgili kıraat ihtilafı bu konuya örnek verilebilir. Müellif, söz konusu ifadeyle ilgili "نُشْرا", "بَشْرا", "بُشُرًا", "بُشْري" ve "نَشَرا" şeklinde beş kıraat farklılığı nakletmiştir.[52] İbn Cinnî, bu okuyuşlardan "نُشْرا" şeklindeki okuyuşun çoğunluğun kıraati olan "نُشُرا" kelimesinin tahfîf edilmesiyle oluştuğunu belirterek çoğunluğun kıraatiyle aynı olduğuna işaret etmiştir. Müellif, bu okuyuşlar arasında tercihte bulunarak en fasih olanının "نُشُرا" şeklindeki çoğunluğun kıraati yani kıraat-i seb'a'da yer alan okuyuş olduğunu belirtmiştir. O, bu kıraatin fasih olma nedenini de Hicazlıların lehçesi olmasıyla izah etmiştir. Tahfîfli okuyuşun ise Temîm lehçesi olduğunu bildirmiştir.[53] Görüldüğü üzere müellif, kıraat vecihleri arasındaki "أَفْصَحُ" (daha fasihtir) ifadesiyle tercih ettiği kıraatin delilini Hicaz lehçesi olmasıyla açıklamıştır. Bu durum onun diğer lehçeler arasında Hicaz lehçesine göre okuyuşu tercih nedeni olarak kabul ettiğini göstermektedir.

3.4. Sarfla İlgili Okuyuş Farklılıkları

İbn Cinnî, kıraatleri naklederken sarf kaidelerinden delil getirerek kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu kaideleri örneklerle inceleyelim.

3.4.1. Vezin Farklılığından Kaynaklanan Okuyuşlar Hakkındaki Açıklamaları

İbn Cinnî, kıraat vecihlerinin bir kısmının nedenini vezinlerinin farklı olmasıyla izah etmiştir. Bu bağlamda "اوْ مُدَّخَلًا"[54] ifadesiyle ilgili Übey b. Ka'b'dan nakledilen "اَوْ مُنْدَخلًا" şeklindeki okuyuş örnek verilebilir.[55] Müellif, bu okuyuşa göre ifadenin "انْدَخَلَ" vezninden türediğini belirtmiş ve bu durumun delilini Arap şiiriyle yapmıştır:

"وَلَا يَدَي فِي حَمِيَتِ السَّكْنِ تَنْدَخل" (Elim evin sığınağına girmeyecek)

Nitekim beyitte geçen "تَنْدَخِل" lafzının da "انْدَخَلَ" vezninden türediğine ve "اوْ مُنْدَخلًا" kıraatinde de benzer bir kullanım olduğuna işaret etmiştir. İbn Cinnî, söz konusu kıraate göre kelimenin "مُنْفَعِل" vezninde olmasının şâz olduğunu çünkü bu kelimenin sülâsî kullanımının müteaddî olmadığını bildirmiştir.[56] İbn Cinnî'nin nakletmiş olduğu mezkûr kıraat, diğer kaynaklarda da zikredilerek bu okuyuşun vezin farklılığından kaynaklandığına işaret edilmiştir. Nitekim Ebû Hayyân, söz konusu kıraatin "انْدَخَلَ" vezninden türediğini belirtmiş ve Arap şiirinden örnek vererek bu kıraatin tevcihini yapmıştır.[57]

---

50 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/343.

51 el-A'raf 7/57.

52 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255. Ayrıca bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 309; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/144-145.

53 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255.

54 et-Tevbe 9/57.

55 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/295; Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevazzü'l-kırâât* (Beyrut: Müessesetu'l-belağ, ts), 217; Ebü'l-Beka Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyn el-Ukberî, *İ'râbü'l-kırââti'ş-şevâz* (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1417), 1/622.

56 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/295.

57 Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Bahru'l-muhît* (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993), 5/56.

3.4.2. Mastar Veznindeki Okuyuş Farklılıkları Hakkındaki Açıklamaları

İbn Cinnî, kıraatleri naklederken mastar veznindeki okuyuş farklılığıyla ilgili vecihlere de yer vermiştir. "وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً"[58] âyeti bu konuya örnek verilebilir. Naklettiğine göre mezkûr âyette geçen "عَيْلَةً" kelimesini İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Alkame (öl. 62/682) "وَإِنْ خِفْتُمْ عائِلَةً" şeklinde okumuştur.[59] İbn Cinnî, söz konusu kıraate göre ifadenin "فَاعِلَةٌ" vezninde mastar konumunda olduğunu belirmiş ve "وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ"[60] âyetinde de benzer durumun olduğuna işaret ederek mezkûr kıraati bu ayetle delillendirmiştir. Nitekim âyette zikredilen "خَائِنَةٍ" lafzıyla ilgili vecihlerden birisi de bu kelimenin mastar olmasıdır.[61] Görüldüğü üzere müellif, naklettiği kıraatin tevcihini mastar veznindeki okuyuş farklılığıyla izah etmiş ve başka bir ayetteki kullanımdan delil getirerek bu vechi desteklemiştir.

3.4.3. Müzekkerlik ve Müenneslikle İlgili Okuyuşlar Hakkındaki Açıklamaları

İbn Cinnî, kıraatleri aktarırken müzekker veya müennes okunmasıyla ilgili vecihleri de zikretmiştir. "إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً"[62] âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Onun nakline göre Muâz b. Hâris(öl. 37/657 [?]) ve Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48) mezkûr âyette geçen "صَيْحَةً وَاحِدَةً" ifadesini "صَيْحَةٌ وَاحِدَةٌ" şeklinde merfû okumuştur.[63] İbn Cinnî'ye göre "كَانَتْ" fiilinin müennesliği sebebiyle "صَيْحَةً وَاحِدَةً" ifadesinin "صَيْحَةٌ وَاحِدَةٌ" olarak merfû okunması, Arap dili kaidelerine uygun değildir. Ayrıca müellif, söz konusu kıraatin "مَا قَامَتْ إِلَّا هِنْدٌ" şeklindeki Arap kelamıyla desteklenmesinin de doğru olmadığını belirtmiştir. Çünkü doğru olan ifade "مَا قَامَ إِلَّا هِنْدٌ" şeklindedir. İbn Cinnî, bu ifadenin aslında "مَا قَامَ أَحَدٌ إِلَّا هِنْد" anlamına geldiğini dolayısıyla fiilin lafzının müzekker kullanıldığını belirtmiştir. Buna göre "انْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً" âyetinden çıkarılan mânâ "قَدْ كَانَتْ صَيْحَةٌ وَاحِدَةٌ" takdirinde olduğu için bu fiil, lafzın zahirine hamledilerek müennes kullanılmıştır. Ayrıca müellif, buna benzer okunuşların olduğunu da belirtmiştir. Mesela "فَأَصْبَحُوا لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ"[64] âyetindeki "يُرَى" fiilinin Hasan-ı Basrî'nin kıraatinde "فأَصْبَحُوا لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ" şeklinde müennes kullanıldığını ifade etmiştir.[65] Bazı âlimler ise söz konusu kıraatler arasında tercihte bulunmuştur. Taberî, "صَيْحَةً وَاحِدَةً" şeklindeki okunuşun daha doğru olduğunu belirterek bu iki okuyuş arasında mansûb okunuşu tercih etmiştir.[66] Taberî'nin bu okuyuşu tercih etmesinin nedeni onun kıraat tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Taberî, Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam merkezlerindeki kurrânın dışındaki okuyuşları muteber kabul etmemiştir. Dil âlimlerinden Ferrâ ise bu ifadenin mansûb ve merfû okunmasının câiz olduğunu belirterek bu

---

58 et-Tevbe 9/28.

59 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/287; Ayrıca bkz. Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 3/31; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/29.

60 el-Mâide 5/13.

61 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/287.

62 Yâsîn 36/29.

63 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/206-207; Ayrıca bkz. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/375; Ebû Ca'fer b. Cerir Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 19/28; Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Cezerî, *en-Neşr fi'l- kıraâti'l-'aşr,* thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 2/353; Ahmed b. Muhammed ed-Dimyatî el-Bennâ, *İthâf-u fuzalâi'l-beşer fi'l- kıraâti'l-erbeate aşer,* thk. Enes Mahrah (Beyrut: Dâru'l-kutübi'l-İlmiyye, 2011), 466.

64 el-Ahkâf 46/25.

65 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/206-207.

66 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/428.

durumu "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً"[67] âyetiyle delillendirmiştir. Çünkü bu âyette de kıraat âlimleri "تِجَارَةً" kelimesini mansûb ve merfû olarak iki şekilde okumuştur.[68]

3.4.4. Tekil ve Çoğul Okuyuşlar Hakkındaki Açıklamaları

İsimlerin tekil veya çoğul okunmasıyla ilgili kıraat vecihleri bulunmaktadır. İbn Cinnî, kıraatleri naklederken bu vecihlere de yer vermiştir. Bu vecihlerle ilgili " فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ"[69] âyetinde geçen "قُرَّةِ أَعْيُنٍ" ifadesi örnek verilebilir. Müellifin rivayetine göre Nebi (s.a.s.), Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652), İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre (öl. 58/678) zikri geçen ifadeyi "قُرَّاتِ أَعْيُنٍ" şeklinde çoğul okumuştur.[70] İbn Cinnî'ye göre mastar ve cins isim olan "قُرَّةِ" kelimesinin çoğul şeklinde kullanımının kıyasa uygun olmadığı ancak çeşitlilik mânâsında "قُرَّاتِ" şeklinde cem' kullanılmasının câiz olduğudur. "وَبَيْنَنَا حُرُوب" şeklindeki Arap kelamından örnek vererek bu durumu izah eden müellif, "حُرُوب" lafzında da benzer bir kullanımın olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca her iki kıraat vechinin sahîh olduğunu, "قُرَّةِ" kelimesinin çoğul konumunda olan "أَعْيُن" lafzına izâfet edildiğini ve bu kullanımın ifadeye güzellik kattığını belirtmiştir.[71] Görüldüğü üzere İbn Cinnî, cumhur kurrânın kıraatinde yani kıraat-i seb'a'da tekil olan bu kelimenin sahâbilere nisbet edilen okuyuşlarda çoğul olduğunu belirtmiş ve bu iki kıraat vechinin sahîh olduğunu Arap dili kaidelerinden örneklerle izah etmiştir.

3.4.5. Malûm veya Meçhûl Okuyuşlar Hakkındaki Açıklamaları

İbn Cinnî, kıraatlerin naklinde fiilin malûm veya meçhûl okunmasıyla ilgili vecihlere de değinmiştir. Sözgelimi İbn Cinnî bu duruma "وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى"[72] âyetinin İbn Mes'ûd tarafından "وَأَنْ يَحْشُرَ النَّاسَ ضُحًى" şeklinde malûm sîgayla okunmasını örnek olarak zikretmiştir. Müellif, İbn Mes'ûd'un okuyuşuna göre fâilin gizli olduğunu ve âyetin takdîrinin "وَأَنْ يَحْشُرَ اللهُ النَّاسَ" şeklinde olduğunu bildirmiştir. İbn Cinnî, bu şekilde bir kullanımın "وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا"[73] âyetinde de görüldüğünü belirterek zikri geçen kıraatin tevcihini başka bir âyetle yapmıştır.[74] Bu örnekte görüldüğü üzere müellif, söz konusu kıraate göre fiilin malûm konumunda olduğunu belirtmiş ve böyle bir kullanımın benzerini başka bir âyetteki kullanımdan örnek vererek izah etmiştir.

3.5. Nahivle İlgili Okuyuş Farklılıkları

İbn Cinnî kıraatlerin tevcihinde nahivle alakalı okuyuş farklılıklarından da delil getirmiştir. Bu konuyu örneklerle inceleyelim.

3.5.1. Mübteda veya Haber Konumunda Olması

İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde i'rabla bağlantılı olarak lafzın mübteda veya haber konumunda olmasıyla alakalı vecihlere yer vermiştir. Nakledildiğine göre " وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ"[75] âyeti, Ebû Sâid el-Hudrî'nin (öl. 74/693-94) kıraatinde "وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنانِ" şeklindedir. Müellif, mezkûr ifadenin "مُؤْمِنان" şeklinde merfû konumunda olmasını iki şekilde izah

67 en-Nisâ 4/29.
68 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/375.
69 es-Secde 32/17.
70 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/174; Ayrıca bkz. Ebû Abdullâh Hüseyın b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 119, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Âtiyye el- Endelusî, *el-Muharraru'l-veciz fî tefsiri'l-kitabi'l-'azîz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/363.
71 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/174.
72 Tâhâ 20/59.
73 Yûnus 10/28.
74 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/54-55.
75 el-Kehf 18/80.

etmiştir. Birincisi "فَكَانَ هو أَبَوَاهُ مُؤْمِنانِ" cümlesindeki gibi "كَانَ" ifadesinin ismi "الْغُلَام" kelimesine dönen zamirdir. "أَبَوَاهُ مُؤْمِنانِ" ifadesi ise "كَانَ" lafzının haberidir. İkinci vecih ise "كَانَ" lafzının ismi zamiru'ş-şe'n, haberi "أَبَوَاهُ مُؤْمِنانِ" ifadesidir. Buna göre ifadenin takdiri " فَكَانَ الْحَدِيثُ أو الشَّأْنُ أَبَوَاهُ مُؤْمِنانِ" şeklindedir. Ayrıca İbn Cinnî, bu ikinci vecihte zamiru'ş-şe'n bulunduğu için sonraki cümlede yani haberinde ihtiyaç duymaması sebebiyle zamirin bulunmadığını ifade etmiştir.[76] Ayrıca müellif, zikredilen kıraate göre vecihleri naklettikten sonra bu durumu Hz. Peygamber'in sözünden örnek vererek izah etmiştir. O, bu ifadedeki benzer durumun " كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ" "Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi ve Hıristiyan yapar" şeklindeki Hz. Peygamber'in sözünde bulunduğunu söylemiş ve bu ifadede üç vechin bulunduğuna işaret etmiştir. Birinci vecih "كَانَ" lafzının ismi zamir olup "أَبَوَاهُ" ifadesi mübtedâ, "اللَّذَانِ" ise "كَانَ" nin haberidir. İkinci vecih "أَبَوَاهُ" lafzı mübtedâ, " هُمَا اللَّذَانِ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ" ifadesi ise cümle olarak haber konumundadır. Bu cümlede kendi içinde "هُمَا" mübtedâ, "اللَّذَانِ" haberdir. "هُمَا اللَّذَانِ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ" şeklinde "أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ" ve "أَبَوَاهُ" ifadeleri "كَانَ" lafzının haberidir. Üçüncü vecih ise "كَانَ" lafzının ismi zamiru'ş-şe'n ve sonrası haber konumunda olmaktadır.[77] İbn Cinnî'den sonraki müfessirler söz konusu âyetin tefsirinde bu kıraat vecihlerini zikretmiş ve âyetin tevilini buna göre yapmışlardır.[78]

3.5.2. Sıfat Konumunda Olması

İbn Cinnî, kıraatleri naklederken sıfat konumunda olmasıyla ilgili vecihlere de değinmiştir. Bu bağlamda " هُو الْحَيُّ الْقَيُّومُ"[79] âyeti örnek verilebilir. Rivayete göre mezkûr âyette geçen "الْقَيُّومُ" kelimesi Hz. Osman'ın kıraatinde "الْقَيَّامُ" şeklindedir. Bu okuyuşa göre ifadenin "قَامَ يَقُومُ" fiilinden türeyerek "الْبَيْطَارُ" ve "الْغَيْدَاقُ" gibi "فَيْعَال" vezninde sıfat olduğunu belirten İbn Cinnî, söz konusu kelimenin aslının "قَيْوام" lafzı olduğunu, "و" harfinin "ي" harfine idğam edilerek "الْقَيَّامُ" şekline dönüştüğünü bildirmiştir. Müellif, Arap kelamında da buna benzer kullanımların olduğuna işaret ederek "الدَّارُ" lafzını örnek olarak vermiştir. Bu lafzın aslının "دَيْوَار" olduğunu ve bu kelimede "و" harfinin "ي" harfine çevrilerek "دَيَّارُ" şekline dönüştüğünü bildirmiştir. Ayrıca İbn Cinnî, bazı lehçelerde bu kullanıma benzer olarak kelimenin aslındaki "و" harfinin "ي" harfine dönüştürüldüğüne işaret etmiş ve Hicaz lehçesinde "الصَّوَّاغ" kelimesinin "الصَّيَّاغ" şeklinde okunmasını örnek olarak zikretmiştir.[80]

3.5.3. Hal Konumunda Olması

İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde i'rab ile bağlantılı olarak hâl konumunda olmasıyla ilgili vecihlere de yer vermiştir. "وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ"[81] âyetinde geçen "تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ" ifadesiyle alakalı kıraat vechi bu konuyla ilgilidir. Müellifin nakline göre zikri geçen ifadeyi Zührî (öl. 124/742), Hasan-ı Basrî ve A'rec "ت" harfini zammeleyip ve "ب" harfini fethalayarak " تُنْبَتُ بِالدُّهْنِ" şeklinde okumuştur.[82] Müellif, bu kıraate göre "yağ" kelimesinin başındaki "ب" harfinin hâl konumunda bulunduğunu ve âyetin "ağaç bünyesinde bulunan yağ ile birlikte yetişir" anlamına geldiğini ifade etmiştir.[83] Bu konuyla ilgili bir diğer örnek "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ"[84]

---

76 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/33.
77 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/33.
78 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 3/607; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/146.
79 Âl-i İmrân 3/2.
80 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/151-152.
81 el-Mü'minûn 23/20.
82 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/88. Ayrıca bkz. Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, 333; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz,* 4/140; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/29.
83 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/88-89.
84 Kâf 50/19.

âyetidir. Nakledilen rivâyete göre Hz. Ebû Bekir, vefat anında zikri geçen âyeti " وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" "Hak olan baygınlık ölüm ile gelmiş olacaktır" şeklinde okumuştur. İbn Cinnî, Hz. Ebû Bekir'in okuyuşuna göre "ب" harfinin iki konumda olduğunu ifade etmiştir. Birincisi "جِئْتُ بِزَيْدٍ" "Zeyd'i getirdim" ifadesinde olduğu gibi "ب" harfinin "وَجَاءَتْ" fiiline müteallık olmasıdır. İkincisi ise hazfedilmiş bir fiile müteallık olarak hâl konumunda olmasıdır. Buna göre âyetin takdirinin "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ وَمَعَهَا الْمَوْت" "Hak olan baygınlık ölüm ile gelmiş olacaktır" şeklinde olduğunu belirttikten sonra bu durumu Arap kelamından "خَرَجَ بِثِيَابِهِ" ifadesiyle örneklendirmiştir. Bu ifadenin "وَثِيَابَهُ عَلَيْهِ" "Kıyafetleri üzerinde, kıyafetleriyle" takdîrinde olmasının da bu bağlamda olduğunu bildirmiştir. Ayrıca İbn Cinnî, "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ"[85] âyetinde de bu durum söz konusu olduğunu ifade ederek kıraatin vechini başka bir âyetle delillendirmiştir. Burada "فِي زِينَتِهِ" "Ziyneti içinde" ifadesinin takdiri "وزِينَتَهُ عَلَيْهِ" "Ziynetleri üzerinde, ziynetleriyle" şeklindedir.[86]

3.5.4. Edatlarla İlgili İ'rab Vecihleri

İbn Cinnî, edatların tahfif ve teşdid ile okunmaları, telaffuzu farklı edatların birbiri yerine kullanılmaları gibi edatlarla ilgili kıraat vecihlerine de yer vermiştir. " وَلَا تُكَلِّمُونِ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي"[87] âyeti bu duruma örnek verilebilir. Rivayete göre mezkûr âyet "وَلَا تُكَلِّمُونِ أَنَّهُ", " وَلَا تُكَلِّمُونِ " ve "وَلَا تُكَلِّمُونِ كَانَ فَرِيقٌ" olarak üç şekilde okunmuştur. İbn Cinnî, söz konusu âyetle ilgili kıraat vecihlerini naklettikten sonra bu edatın "إنّ" şeklinde okunmasını İbn Mes'ûd'un " وَلَا تُكَلِّمُونِ كَانَ فَرِيقٌ" şeklindeki okuyuşuyla delillendirmiştir. Ona göre İbn Mes'ûd'un söz konusu âyeti "إِنَّهُ" ifadesi olmaksızın okuması, bu cümlenin isti'nâf yani başlangıç cümlesi olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı "إِنَّهُ" şeklindeki kesreli okuyuş daha uygundur.[88] Görüldüğü üzere İbn Cinnî, mezkûr âyetin "إِنَّهُ" edatıyla okunuşunu "أَحَقُّ" (daha evla) ifadesiyle tercih etmekte ve bu tercihini sahâbenin okuyuşuyla delillendirmektedir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek "قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا"[89] âyetinde geçen "مَنْ بَعَثَنَا" ifadesidir. İbn Cinnî'nin nakline göre zikri geçen ifadeyi Hz. Alî "مِنْ بَعَثِنَا" şeklinde okumuştur.[90] İbn Cinnî, Hz. Alî'nin kıraatine göre âyetin "يَا وَيْلَنَا مِنْ بَعْثِنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" takdirinde olup "Mezarımızdan çıkarıp diriltilmemizden dolayı vay halimize" anlamına geldiğini bildirmiştir. Müellif, " يَا وَيْلِي مِنْ أَخْذِكَ مِنِّي مَالِي" "Malımı benden almandan dolayı vay halime!" ve "يَا تَأَلُّمِي مِنْكَ" "Sana acıyorum" şeklindeki Arap kelamlarında da benzer ifadelerin olduğunu belirterek bu kıraatin tevcihini Arapların kullanımdan örneklerle yapmıştır. Nitekim bu ifadelerde geçen "مِنْ" edatları "وَيْل" ve "تَأَلُّمِي" lafızlarına müteallıktır. Hz. Ali'nin kıraatinde de "مِنْ بَعَثِنَا" ifadesindeki "مِنْ" edatı "وَيْل" lafzına müteallıktır. Ayrıca İbn Cinnî, Hz. Ali'nin okuyuşuna göre ikinci bir vecih olarak "مِنْ بَعْثِنَا" ifadesinin "وَيْلَنَا" lafzından hâl olduğunu ve müteallıkının mahzûf olduğunu ifade etmiştir.[91]

Sonuç

İbn Cinnî; kıraat, lügat, nahiv, sarf ve edebiyat gibi ilim dallarında dönemin önde gelen âlimlerinden biridir. O, bu alanlarda kendisinden sonrakilere kaynaklık edecek çok değerli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*'dır. Bu eser, şâz kıraatler konusunda yazılan en sistemli ve kapsamlı kitaplardan biridir.

---

85 el-Kasas 28/79.

86 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/283-284.

87 el-Mü'minûn 23/108-109.

88 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/98.

89 Yâsîn 36/52.

90 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/213; Ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 126; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, 401, Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/325.

91 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/213.

Müellif, bu eserinde İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandırdığı kıraatler dışındaki okuyuşları zikrederek şâz olarak nitelenen bu okuyuşların hüccetini yapmıştır. Kıraatlerin ihticâcında dilbilimsel olgulara geniş bir şekilde yer veren İbn Cinnî, temelde dilin istilâhî olduğunu savunmuş ancak dizim ve intizamdaki uyum ve ahengine karşı hayretini belirterek tevkifi olabileceğini de belirtmiştir. O, kıraatlerin hüccetinde Arap şiiri, deyimler, lehçeler, sarf ve nahiv kuralları gibi Arap diline ait unsurlardan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Zira kıraat ilmi, Kur'ân'ın lafzıyla ilgili olduğu için Arap diliyle ilişkilidir. Özellikle Arap dilinin sarf ve nahiv kaideleri, lehçesel farklılıklar kıraatler için ehemmiyet arz etmektedir. Bu bağlamda sarf kaideleri açısından isim ve fiillerin farklı biçimlerde okunması, lafızların âyetteki konumları sebebiyle farklı şekillerde okunmalarına sebep olan nahiv ile alakalı kurallar ve lehçeler sebebiyle ortaya çıkan vecihler, kıraatlerle ilgili konular arasında yer almaktadır.

İbn Cinnî, Arap dilindeki ilmî gücünü kullanarak eserinde Arap diliyle alakalı konulara geniş bir şekilde yer vermiş ve zikrettiği kıraatlerin hemen hemen hepsini dilsel hüccetlerle izah etmiştir. O, kıraatlerin tevcihinde dil kaidelerin tespit edilmesinde rol oynayan sebep, kıyas, delil gibi ilkeleri kullanmış ve kıraat ihtilaflarının arkasındaki belâğî manaları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle Basra mektebine bağlı âlimlerde kıraatlerin hüccetlendirmesinde kıyâs ana konumdadır. Ancak İbn Cinnî, Basra mektebine bağlı olmasına rağmen rivayet ve senedi önceleyen dilbilimciler arasında yer almaktadır. Ayrıca İbn Cinnî, kıraatlerin naklinde kelimelerin anlamlarıyla beraber lafzi niteliklerine de vurgu yaparak, Arapça kaidelerden faydalanmış; kıraat vecihleriyle alakalı sarfî ve nahvî izahlarda bulunmuş ve bu vecihlerle ilgili dilsel kuralları açıklamıştır. Bu durum *el-Muhteseb* adlı eserin Arap dilindeki farklı kullanımların tespit edilmesi bakımından mühim bir kaynak olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Cinnî'nin Arap dilindeki birtakım kullanımlar üzerinden kıraatleri temellendirme yoluna gittiğini, kıraatleri izaha çalışırken Arap dilinin ifade ve üslup özelliklerini esas aldığını göstermiştir. Bu durum İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı kitabının kıraat-Arap dili ilişkisi açısından da önemli bir eser olduğunu göstermektedir.

Kaynakça/References/المصادر

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Miksem el-Attâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Şenebûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l- kırââti'l-erbeate aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attârî. 6 Cilt. Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1085.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/35. 2017. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/316806

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Alî Muhammed Muavvîd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşâr Avvâd. Beyrût: 1422/2002.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el- Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1913.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsıf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali eş-Şirazî. *el-Müzâh fî vücûhi'l-kırââti ve ılelihâ*. thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî. Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1414/1993.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyın b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Alî Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.

İbn Manzûr, Cemâluddîn b. Muhammed. *Lisânü'l-Arâb*. Kahire: Darü'l-Meârif, 1119.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr fî'l-kırââti'l-aşr*. thk. Alî Muhammed Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemâlüddîn Alî b. Yusuf b. İbrâhim. *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.

Kemâleddin el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakati'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm Samerrai. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.

Kudat, Aydın. "Kıraatleri Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: 2016.

Kudat, Aydın. "Kur'ân Kıraati ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies - Religion*, 15(1), 2020. https://turkishstudies.net/files/turkishstudies/21b2a4c0-dade-4cd8-8c1c-26d9f9e79372.pdf

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981.

Saylan, Nesrişah. *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020.

Saylan, Nesrişah. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun İncelenmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1. Haziran 2022. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2262534

Süyûtî, Celâlüddîn Ebû Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: ts.

Şelebî, Abdülfettâh İsmâîl. *el-İhticâc li'l-kırâât*. Mecelletü Bahsi'l-İlmi ve't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Şelebî, Abdülfettâh İsmâîl. *Ebû Alî el-Fârisî*. Cidde: Dârü'l-Matbûâti'l-Hadîse, 1989.

Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *İ'râbü'l-kırââti'ş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.

Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslami Araştırmalar Dergisi.* 17/1, 2004.

Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Yâkût el-Hamevî, er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ İrşadü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Darü'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.

Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM, 1999.

Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri", *Şarkiyat Mecmuası VIII*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1995.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Dr. Abdussamet ŞEN
Diyanet İşleri Başkanlığı.
Presidency of Religious Affairs.
Ordu, TÜRKİYE
Samet880@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9975-4029
https://ror.org/007x4cq57

Ahlâkî İlkelerin Yoğun Olarak Ele Alındığı Hucurât Sûresi Bağlamında Şahsiyet İnşası

Constructing Personality in the Context of Surah Al-Hujurat Intensely Addressing Ethical Principles

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ekim 2024 / 14 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2024 / 18 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Şen, Abdussamet. "Ahlâkî İlkelerin Yoğun Olarak Ele Alındığı Hucurât Sûresi Bağlamında Şahsiyet İnşası". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 16-33.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Abdussamet ŞEN).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Kur'an, büyük bir amaca matuf olarak yaratılan insan için hidayet rehberidir. Yaşanılan dünyanın anlam ve amacını insana öğreten bir düsturdur. Kur'an'ın şahsiyetli bir birey inşa etme süreci şüphesiz onun temel hedefleri arasındadır. Bu süreçte güzel ahlâk kuralları önemli bir yer tutar. Yeryüzünün en güzide varlığı olan insan, bu kurallar vasıtasıyla kendisine yakışan bir hayat yaşar. Onun şahsiyetli bir birey olma noktasında kemale doğru yürüyüşü de yine bu ahlâki kurallar vasıtasıyla olur. Bunlara uyulmadığında ise gerek ferdi gerekse toplumsal birçok problemle karşı karşıya kalınır. Zira insan yaratılışı itibariyle yüksek hedeflere ulaşabileceği gibi, aşağıların en aşağısına da düşebilir. Potansiyel olarak kendisinde iki yön de bulunmaktadır. Şahsiyet, kişinin davranış biçimlerinin içselleştirilmesi olup bireyin ortaya koyduğu eylemlerin ahlâkî olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu doğrultuda ahlâkî ilkelerin yoğun olarak ele alındığı Hucurât sûresini ele aldığımızda hangi zaman ve mekânda olunursa olunsun; ontolojik düzlemde insana verilmesi gereken değerin ele alındığı görülür. Zira sûrede başından sonuna kadar insanların ihtiyaç duydukları ahlâkî kurallar, belirli bir anlam örgüsü çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bu kurallar insanların inançları ile eylemleri arasında içsel bağlantılar kurarak şahsiyetin olgunlaşması sürecinde düzenleyici bir mekanizma görüntüsü verir. Biz bu çalışmamızda Hucurât Sûresi özelinde şahsiyet inşası konusunu, çalışmamızın sınırlarını aşmamaya gayret göstererek ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İnsan, Şahsiyet, Ahlâk, Sorumluluk.

Constructing Personality in the Context of Surah Al-Hujurat Intensely Addressing Ethical Principles

Abstract

The Qur'an serves as a guide for humanity, imparting understanding meaning of life and purpose. The process of constructing a dignified individual is unquestionably among its core objectives. In this process, ethical principles occupy a significant place. Humanity, the most esteemed creation on earth, leads a fitting life through adherence to these principles, progressing towards personal maturity. Neglect of these principles drives individuals and societies to various challenges. Indeed, human beings, by their very nature, possess the potential to attain lofty aspirations or descend to the lowest depths, reflecting their dual capacity. Personality, involving the internalization of behavioral patterns, is directly linked to the ethical nature of one's actions. Thus, in examining Surah Al-Hujurat, which intensely addresses ethical principles, it becomes evident that it underscores the intrinsic value that must be accorded to humanity on an ontological level. The Surah systematically presents ethical rules essential for establishing intrinsic connections between individuals' beliefs and actions, serving as a regulatory mechanism in the process of personality maturation. The issue of personality construction within the specific context of Surah Al-Hujurat has been addressed in this study, with careful attention paid not to exceed the limites of the research.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Human, Personality, Ethics, Responsibility.

Giriş

Varlık hiyerarşisi içerinde en değerli varlık olan insan, maddi ve manevi birtakım unsurları içerisinde barındıran bir mahiyette yaratılmıştır. Öte yandan ilahi irade tarafından yeryüzünü imar ve inşa etmekle de sorumlu tutulan bir varlıktır. Bir yönüyle dış dünyayı düzene koyarken, diğer tarafı itibariyle iç alemini güzelleştirmekle yükümlüdür. Neticede yaşamış olduğu hayat serüveninde ideal/kâmil bir kıvama yükselmesi de kendisinden beklenilen hususların başında gelir. Ayrıca insanın değerli bir varlık olması, onun diğer insanlarla ilişkisini ahlâk üzerinden şekillendirmesini de gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte ahlâklı bir davranış sergilemek esasen bilginin içselleştirilmesinin bir sonucu olduğundan, bu durum insanın yaratılış amacına uygun bir yola girdiğinin göstergesi sayılabilir.

Şahsiyet inşa sürecinde güzel ahlâk kuralları önemli duraklar arasında sayılmıştır. Zira davranış şekillerinin içselleştirilmesi anlamına gelen şahsiyet; ahlâkî özellikler olarak da tanımlanmaktadır. Bu noktada Hucurât sûresinin ahlâki ilkeleri yoğun olarak ele aldığı görülür. İnsanların birbirlerine olan tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiği bu sûrede ortaya

konulmuştur. Söz konusu sûrede ele alınan konular bir anlam örgüsü çerçevesinde işlenmiş, ırk, renk, cinsiyet ve sosyal statülerine bakılmaksızın bütün insanlar eşit kabul edilmiştir. Bu doğrultuda insana hürmetsizlik yapılmaması ve onun onurunun rencide edilmemesi konuları en ince detaylara varıncaya kadar idraklere sunulmuştur. Herkesin kabul edeceği evrensel ölçekli bu ahlâk kuralları, ideal/şahsiyetli insan ve toplumun oluşmasında önemli bir yer tutmaktadır.

Kaynakçada genişçe atıfta bulunduğumuz konuyla ilgili çalışmalarda genel olarak sûrede ele alınan meselelere değinilmiş; fakat bu düsturların şahsiyet gelişim sürecine yansımalarının arka planına yeterince ışık tutulmamıştır. Daha çok ahlâk kuralları olarak ele alınan bu hususların günümüze etkilerine yeterince vurgu yapılmamıştır. Bu noktada şu soruları sormak gerekli görülmektedir: Ahlâk kuralları olarak değerlendirilen bu unsurlar zamana ve zemine göre nasıl ele alınmalıdır? Özellikle ilk muhataplar üzerinde bu kuralların nasıl bir etkisi olmuştur? Günümüze geldiğimizde kişiler üzerinde ahlâk kurallarının fonksiyonelliği değişebilmekte midir? Ahlâkî emirler anlık, gelip geçici hususlar mıdır? Yoksa şahsiyetin oluşmasında temel unsurlardan mıdır?

Bu soruların cevabını aramak çalışmamızı hem benzer çalışmalardan farklı kılmakta hem de çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmamızın amacı ve hedefi ise sûrede ele alınan ahlâk kuralları vasıtasıyla şahsiyet inşa sürecini bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmektir. Bu doğrultuda kişide gerçekleşecek olan bu sürecin toplumdaki yansımalarına da projeksiyon tutmaktır.

Çalışmanın metodu ve sistematiğinde takip ettiğimiz yol şöyledir: Öncelikle meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için ayetlerin vermek istediği mesaj ortaya konulmuştur. Nüzul ortamında ilk olarak nasıl anlaşıldığı ele alınmış ve gerekli muhteva analizleri yapılmıştır. Meselenin daha iyi anlaşılması noktasında ilgili rivayetlere de çalışmanın sınırları gözetilerek yer verilmiştir. Konuyla ilgili klasik kaynaklara yer verildiği gibi modern kaynaklara da atıf yapılmıştır. Daha sonra ilgili ayetin şahsiyet inşa sürecindeki fonksiyonu ele alınmıştır. Bütün başlıklar altında Kur'an'ın insanlara vermek istediği genel mesaja dikkat edilmiş, bu doğrultuda ayetlerin içerisinde yer aldığı özel bağlam ile Kur'an'ın genel bütünlüğü arasındaki bağ göz önünde bulundurulmuştur.

1. Sûreye Genel Bakış

Mushaf tertibine göre 49. Sırada yer alan ve 18 ayetten oluşan Hucurât sûresi, ismini dördüncü ayette geçen ve "odalar" anlamına gelen "Hucurât" kelimesinden almıştır. Kelimenin tekil formu "hücre" dir. Hücre, etrafı duvarlarla çevrili yer parçası anlamına gelir.[1] Dördüncü ayette geçen bu kelimeyle, Hz. Peygamber'in ailesiyle kalmış olduğu *odalar* kastedilmiştir.[2] Sûrenin nüzulü, Müslümanların Mekke'ye nispeten daha rahat bir ortama kavuştukları ve bir devletlerinin oluştuğu dönem olan Medine dönemine rastlar.[3] Her ne kadar Suyûtî, kabul edilmesi mümkün olmayan, kural dışı olarak sûrenin mekki olduğuyla ilgili bir rivayet aktarsa da[4] medeni olduğu konusu kesindir. Nüzul sebebi olarak da Temîmoğulları kabilesine mensup bir

---

1 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlî Âyi'l-Kur'an,* thk. Abdullah b. Abdul Muhsin Et-Turkî (Kâhire: Dârı Hacer, 2001), 21:344; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl,* thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Turâs,1987), 4:357.

2 Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî *fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meşânî,* thk. Ali abdulbâri atiye (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 13:291.

3 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuâyb Arnaûd (Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 34.

4 Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 39.

grubun Medine'ye gelip, Hz. Peygamber evinde iken onunla görüşmek istemeleri esnasındaki kaba tutumları gösterilir.[5]

Sûrenin Medine'de indirilmiş olması üslubundan da anlaşılmaktadır. Zira sûre, içerik itibariyle medenî sûrelerin özelliklerini ihtiva eder. Sûrede ahlâk esasları bir anlam örgüsü içerisinde sunulmuş, yeryüzünün en gözde varlığı olan insanın tutum ve davranışlarının bu esaslar çerçevesinde olması gerekliliği vurgulanmıştır. İnsanın şahsiyetli bir birey olma yolundaki önemli duraklardan olan güzel ahlâk kuralları belli başlı tablolar halinde ortaya konularak, insandan bu prensiplere uygun hareket etmesi istenmiştir. Sûrenin ilk beş ayetinde Allah'a ve peygambere gösterilmesi gereken saygı konusu üzerinde durulmuş ve olumlu bir şahsiyetin oluşum sürecinde bütün toplumlar için görmezden gelinemeyecek saygı konusu işlenmiştir. Onuncu ayete kadar olan pasajlarda ahlâki açıdan güzel olarak kabul edilen tutum ve davranışlara değinildiği görülür. On birinci ayetten sonraki kısımda ise, çirkin davranışlara yönelik yasaklara vurgu yapılmıştır. Ahlâkî kurallar vasıtasıyla inançlar ile eylemler arasında olması gereken içsel bağlantılar kurularak, insanların birbirlerine olan sorumlulukları hatırlatılmıştır. Hiçbir toplumun göz ardı edemeyeceği evrensel ölçekte değerlere dikkat çekilmiş; insani erdemlerin toplumun bütün katmalarına yaygınlaştırılması noktasında ilahi formülasyonlar ortaya konulmuştur.

Güzel ahlâk kuralları, Kur'an'ın temel hedefleri arasında sayılabilir. Şahsiyet sahibi bir bireyin oluşum sürecinde taşıyıcı rol üstlenen bu kurallar, onun yaşamında karşılaşacağı problemleri çözmesine de yardımcı olan hususlardır. Bu doğrultuda insan hayatının bütün evrelerini düzenleyen bu kurallar, insanın yaşamında karşılaşacağı problemleri çözmeye yönelik önemli hususlardır. Zira toplumların müreffeh hayatları ancak ahlâk kurallarıyla mümkün olmuştur. Bunlara dikkat etmeyen toplumlar, yaşanılabilir bir hayat ortaya koyma noktasında başarısızdırlar. Bu açıdan bakıldığında Hucurât sûresi, insan hayatını tanzim eden düsturlarla; birbirlerinin hayatına saygılı, ahlâkî duyarlılığa sahip, insan onuruna dikkat eden bireylerin oluşturduğu bir medeniyet tasavvuru da ortaya koymuştur. Dikkat edilirse; esasen sûrede gerek içe dönük ahlâk kuralları gerekse dış dünyayı biçimlendiren temel ilkeler bir arada ve belirli bir anlam örgüsü içerisinde ele alınmıştır. Nitekim ahlâkın hem kişiye hem de topluma bakan yönü bu hususu gerekli kılmıştır.

2. Hucurât Sûresinde Şahsiyet İnşası

2.1. Saygılı Olmak

Günümüz dünyasında ortaya çıkan gelişmeler, ahlâkî meseleler hakkında birtakım kuşkulara da sebep olmaktadır. Her ne kadar teorik anlamda ahlâktan bahsedilse de pratikte son derece sönük bir ahlâk tavrı hakimdir. Bilimsel bilginin hayatın bütün alanlarında gitgide bazı kolaylıklar sağladığı doğrudur. Gelgelelim bilimin gelişmesi bu kolaylıkları sürdürülebilir kılmak yerine, insan şahsiyetine yakışmayan eylemleri ortaya çıkarmıştır. Toplama kampları, etnik azınlıkların kitlesel imhası, modern köleliğin yaygınlaştırılması, insanların yurtlarından sürgün edilmesi sorunlarının yaşandığı bir dünyada, bilimsel bilginin ahlâkî bir perspektif sunabileceğine inanmak son derece güçtür.[6]Aslında bilimin bıraktığı, daha doğrusu günbegün artırdığı bu boşluk ne dünyayı anlamlandırmada ne de dünyada nasıl yaşanılacağı konusunda ahlâkî paradigmalar sunar. Bu çerçevede düşündüğümüzde düzgün bir hayat için ahlâkî reçeteleri önümüze koyacak olan unsurun din olduğu açıktır. Bu bilgiler ışığında sûrenin ilk ayetlerinde vurgulanan "saygı"

[5] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl,* thk. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Beyrut: Daru'l Islah, 1992), 387.

[6] Jon Nuttal, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 19.

konusunu ele aldığımızda, insana saygıya duyulan ihtiyacın o dönemde olduğu gibi bütün dönemlerde de olması gerekliliği ortadadır.

İnsanların bir arada yaşadığı gerçeğinden hareketle[7] "saygı" konusunu ele aldığımızda, insan kendisine yakışan şahsiyetli ve onurlu bir hayat için saygıdan uzak bir davranış karşısında kayıtsız kalmaması gerektiği açıktır. Nitekim Kur'an, Hucurât sûresinde konuyu etkileyici bir üslupla ele alıp, başta Allah'a ve resulüne takınılması gereken tavrı يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُولِه وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"*Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*."[8] ifadeleriyle ortaya koymuştur. Kur'an, başta Allah'a ve resulüne karşı olması gereken tutum ve davranışlara dikkatleri çekerken; şahsiyetin oluşum sürecinde önemli bir unsur olan saygılı olmaya da işaret etmiştir. Daha sonrasında da insan, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya (takva) davet edilmiştir. *Takva* kelimesinde korkma, kendini muhafaza etme anlamı olsa da[9] bu korku asla sıradan bir korku türü değildir.[10] Aslında semantik açıdan şunu ifade etmeliyiz ki, Kur'an kelimenin kök yapısını korumakla birlikte ona ayrı bir form kazandırmıştır. Bu *korku*; ferdin gerek bu dünyada gerekse ahirette ortaya koymuş olduğu eylemlerinin doğuracağı kötü sonuçlardan ve başına gelebilecek bütün şüphelerden, işleyebileceği isyanlardan korkup çekinmesidir.[11] Daha açık bir ifadeyle dini/ahlâkî açıdan hem bu dünya hem de ahiret hayatı için hassas bir sorumluluk duygusundan kaynaklanan korkudur.[12]

Ahlâk kuralları dediğimiz olgular, inançlarımız ile eylemlerimiz arasındaki içsel bağlantıları düzene koyan ve şahsiyetin oluşmasını sağlayan unsurlardır. Bu düzenleyici mekanizmanın öznelliğin ötesinde nesnelliği referans alan bir yapısının olması gerekir. Bu da mutlak bir iradeye iman etmeyi ve ona karşı sorumlulukları akla getirir.[13] Nitekim, "Yüce yaratıcı, her şeyin ölçüsüdür" diyen Platon ve Sokrates'te bu hususa işaret etmişlerdir.[14] Gelgelelim işin bu kısmı dikkate alınmaksızın ortaya konulan ahlâk kuralları, kişiden kişiye değişen bir unsura dönüşmektedir.[15] Dolayısıyla sûrenin daha ilk ayetinde mutlak bir irade olan Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle hareket edilmesi emri, doğru bir zeminin de işaretidir.[16]

Devam eden ayetlerde de saygı konusu üzerinde durulduğu görülür. Nitekim اِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَآءِ الْحُجُرَاتِ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ "*(Ey Muhammed!) Odaların arkasından sana bağıranların çoğu aklı ermeyen kimselerdir*."[17] ayetinin nüzul sebebi olarak tefsirlerin aktardığı bilgiye göre; Hz. Peygamber dinlenmek üzere mescidin hemen yanında bulunan evine çekilmişti. Bu sırada Benî

---

7 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el- Fârâbî et-Türkî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* çev. Beşir Güneş (İstanbul: Çağdaş Kitap, 2021), 85.

8 Hucurât 49/1.

9 Cemâlu'd-dîn Muhammed b. Mükerrim, *Lisânu'l-Arab*, thk, Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Beyrut: Dâru Sadır, 1981), "vky", 15:402-403.

10 Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 301.

11 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el- Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't Tarihi'l Arabiyye, 2002), 4/89; Zemahşerî *el-Keşşâf*, 4:351; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418), 5/133.

12 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 66-67.

13 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*,101; Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Fıtrî Tabiî ve Umumî Bir Dindir* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004), 375.

14 Hüsameddin Erdem*, Ahlâk Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2002), 92.

15 Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 141.

16 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'an,* thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/323.

17 Hucurât 49/4.

Temîm isimli bir bedevî kabilesi gelmiş ve peygamberle görüşmek istemişlerdi. Hz. Peygamber'in dinlenmeye çekilmiş olabileceği durumu kendilerine bildirildiği halde kapısının önünde "Muhammed, Muhammed" diye yüksek sesle bağırdılar. Onların bu davranışları mahremiyete ve ahlâkî ilkelere aykırı idi.[18] Bu sebeple Allah vahiy göndererek ahlâkî bir değere dikkatleri çekmiş, şahsiyetle bağdaşmayan, edebe aykırı[19] yanlış davranışta bulunanları ise uyarmıştır.[20] Edebe aykırı olan bu davranıştan Hz. Peygamber de ciddi bir biçimde rahatsızlık duymuştur.[21]

Tefsirlerde anlatılan ayetin iniş sebebine göre, Hz. Peygamber'e karşı edep ve ahlâk kurallarından yoksun bir davranış sergileyenler, Medine'ye dışardan gelmiş bedevî kimselerdi. Günlük işleyişin farkında olmayan bu grup, anlaşılan o ki daha önce Hz. Peygamber'in yanında bulunmamış, nezaket ve görgü kurallarından habersiz kişilerden oluşmaktaydı.[22] Diğer taraftan ahlâkî kurallardan uzak bu davranış biçimi, şahsiyet noktasında henüz istenilen kıvamda olmayan bedevîlerden de gelse normal kabul edilmemiş ve düzeltilmiştir.[23] Ayetin son kısmında ise, ahlâkî açıdan uygun olmayan bu davranışı sergileyenler, "*Aklı ermeyen kimseler*" olarak nitelendirilmektedir. Elmalılı'ya göre onlar: Dini henüz öğrenmemiş, edep ve usul bilmez, şahsiyet noktasında eksik, kaba bir güruhtur.[24] Dolayısıyla Hz. Peygamber'e karşı edep dışı davranış sergileyenler, akıllarını kullanmaya davet edilmiştir.

2.2. Bilginin Doğruluğunu Araştırmadan Yargıda Bulunmamak

Kur'an, Müslüman bir şahsiyetin oluşum sürecinde ahlâkî açıdan doğrunun yolunu gösterirken yanlışa da dikkatleri çeker. Kur'an'ın işaret ettiği hakikatler genel olup, her zaman ve mekânda geçerlidir. Zira tefsir ilmiyle meşgul olanlara göre, bazı ayetler bir sebebe bağlı olarak indirilse de "*Sebebin hususiliği, hükmün umûmiliğini engellemez*."[25] kaidesi esas alınır. Bu doğrultuda *ilahi irade*nin insani ilişkilerde de ahlâklı olanın yapılmasını emretmesi, bütün zamanları içerisine alır. Sûrenin altıncı ayeti olan يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا اِنْ جَٓاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا اَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمينَ "*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın*."[26] emrinin dikkat çekici bir nüzul sebebi olsa da ayet olumlu bir şahsiyete işaret etmiştir. Olay kısaca şöyledir: Hz. Peygamber, Benî Mustalik kabilesinin zekât gelirlerini almak üzere Velîd b. Ukbe'yi (öl. 61/680-81) gönderir. Velîd bu kabileyle aralarındaki eski bir husumetten dolayı kendisini karşılamak üzere yola çıkmalarını kendisine karşı bir savaş hazırlığı olarak yorumladı. Hz. Peygamber'e gelerek onların zekât vermek istemediklerini, hatta savaşmak için yola çıktıklarını haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, haberin doğruluğunu araştırmak üzere Hâlid b. Velîd'i (öl. 21/642) görevlendirdi. Hâlid durumu araştırdı ve söz konusu kabilenin İslam'a

---

18 Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlî Âyi'l-Kur'an,* 21:346-347; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 26/224-225.

19 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 28/116.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* thk. Ahmet el-Berduni ve İbrahim Atfiş (Mısır: Darü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964), 16/310.

21 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl,* 387; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/116.

22 Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'an,* 9/325.

23 Şahin Güven, *Erdemli Toplumun İnşası -Hucurât Sûresi Tefsiri-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 132.

24 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982), 6/4455.

25 Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 71-74.

26 Hucurât 49/6.

bağlılıklarını tespit etti.[27] Daha sonra söz konusu kabile zekâtlarını bizzat kendileri Medine'ye getirdi.[28] Bu olayın farklı anlatımları[29] olsa da mesele özetle bu şekildedir.

Bu bilgiler ışığında şunu ifade etmeliyiz ki; bilginin doğruluğunu araştırma kişisel bir eylemin ötesinde sonuçları olan bir durumdur. Pişmanlık duyulacak neticelerle karşılaşmamak için haberin tetkik edilmesi hayati bir öneme sahiptir.[30] Zira toplumsal hayatta genelde haberlerin araştırılmaması neticesinde huzursuzluklar baş göstermekte, insani ilişkiler ciddi zararlar görebilmektedir. Dolayısıyla ayetin şahsiyetli bir bireyin inşasında ahlâkî bir duyarlılığın oluşmasını emrettiği açıktır.

2.3. Adalet İlkesinden Hareketle Arabuluculuk Yapmak

Yukarıdaki fasıllarda Hucurât sûresinin Müslüman bir şahsiyet oluşum sürecinde birtakım ahlâki kurallar koyduğunu görmüştük. Bunlar belirli bir kültür çevresinin kabul ettiği, farklı bir kültürde ise kabul görmeyen olgular değil; bütün toplumlarca benimsenen ahlâkî kurallardır. Nitekim bu hakikatlere rasyonel bir tavırla yaklaşıldığında kayıtsız kalınması pek mümkün görünmemektedir. Aslında insan için hayatın içkin bir değeri varsa ve kendisinin genel tavrı "umursamazlık" değilse bile bu gerçeklerin yol göstericiliğine muhtaçtır. Zira tek başına yaşayabilmesi mümkün olmayan; ancak toplumsal hayatta yaşamını sürdürebilen insan için ahlâkî ölçüler ve belli başlı kuralların olması bir zorunluluktur.

Esasen tarihsel hafıza göstermiştir ki, insanlar arası ilişkilerin doğru bir zeminde varlığını sürdürmesi belli birtakım kurallar vasıtasıyla olmaktadır. Bu bilgiler ışığında sûreye baktığımızda dokuzuncu ayetin toplumsal hayatın düzgün ilerlemesi noktasında arabuluculuk olgusuna işaret ettiğini görürüz. Bunu yaparken de Kur'an bizden adalete uygun bir tavırla yapmamızı ister. Zira âdil olmak olumlu bir şahsiyetin oluşmasında temel bir unsurdur. Hem arayı düzeltmeyi bunu yaparken de âdil olmayı Kur'an, وَاِنْ طَّآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَاۚ فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰيهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيۤءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِۚ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ "*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever*."[31] ifadeleriyle ortaya koymuştur.

Sûrenin anlam örgüsünü dikkate aldığımızda, bu ayetten önceki ayetlerde bir fâsığın getirdiği haberin tetkik edilmesi üzerinde durulmuştur. Böyle bir durum neticesinde ortaya konulması gereken reaksiyonun nasıl olması gerekliliği vurgulanmış, konunun tam anlaşılması için de meselenin sonucuna dikkat çekilmiştir. Zira haber tetkik edilmeden verilecek yanlış bir kararın neticesinde toplumsal huzursuzluklar çıkabilmektedir. Bu durumun getireceği olası zararlar da düşünüldüğünde ayette dikkat çekilen hususlar göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Bu ayette ise toplumda ortaya çıkmış olan bir huzursuzlukta gösterilmesi gereken reaksiyonun nasıl olması gerekeceği vurgulanmış, neticede arabuluculuk yapılması emredilmiştir. Yapılacak olan arabuluculukta da adaletin gereği üzerinde durulmuştur. Dikkat çekmek istediğimiz bir

---

27 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessas, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 5/278; Nesefi, Ebü'l-Berekât Hfizüddîn Abdullah b. ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru İbnikesir, 1434-2013), 3/350.

28 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn,* thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y), 5/329; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16/311.

29 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl,* 390.

30 Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Mısır: metebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evleduh, 1946), 26/127.

31 Hucurât 49/9.

husus da şu ki; savaş gibi gayet olağanüstü bir durumda bile insanlara adaletin gereği ile hareket edilmesi emri, normal durumlarda da adaletin tesisine bir göndermedir. Zira adalet, bütün işlerde ve tüm zamanlarda gösterilmesi gereken bir tavır olup,[32] âdil bir karakterin inşası Kur'an'ın temel hedefleri arasındadır.[33]

Adalet; hak edene hak ettiğini vermek, eşitlik çerçevesinde şahsiyetli bir tavır sergilemektir.[34] Adaletin olmadığı yerde zulüm ve haksızlıklar ortaya çıkar ki bu da hiçbir kimsenin istediği bir durum değildir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki Kur'an, adalet konusunda insanların yanlış eğilimlerine dikkat çeker ve bu hususta en ince ayrıntılara atıfta bulunur.[35] Arabuluculuk meselesinde de daha sonra tekrar sorun yaşanmaması için adaletin gerektirdiği şekilde hareket edilmelidir. Zira insan o andaki refleksle kendisine verilen hükme razı olsa dahi, zulme uğratıldığı gerçeğinin kendisini huzursuz edeceği ortadadır.

2.4. İnsan Onuruna Yakışmayan Davranış Biçimlerinden Sakınmak

İnsan varlık hiyerarşisi içinde farklı bir konumda yaratılmıştır. Kendisine verilen akıl sayesinde dil icat edebilen,[36] iyiyi kötüden ayırt edebilen, ilahi vahye muhatap olmuş, aşkın/müteâl alemi içerisinde barındıran müstesna bir varlıktır.[37] Şehâdet ve gayb aleminin birtakım unsurlarının taşıyıcısı konumunda olması da ona özgün bir mahiyet kazandırmıştır. Bu durum onun maddi unsurlardan etkilendiği gibi iç alemini ilgilendiren durumlardan da aynı ölçüde etkilenebileceği anlamını taşır. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, bir taraftan fazilet mertebelerinin fevkine çıkabilecek potansiyelde yaratılan insan, doğru yoldan ayrıldığı, yaratılış amacından uzaklaştığı takdirde rezillik derecelerinin en alt seviyesine iner.[38] Zira tarihsel süreç, insanın diğer insanlara kattığı değer/fayda örneklerinin yanı sıra; yine insanların birbirlerine reva gördükleri şahsiyetten uzak ahlâksızlık örneklerine de tanıklık etmiştir.

İbn Haldun (öl. 808/1406), varlık hiyerarşisi içerisinde insanın özgünlüğünü anlatırken onun duyularla bilinmeyen şeyleri hissinin ötesinde *fikir*le idrak etmesini, insan karakteri için ayırıcı bir vasıf kabul eder. Ona göre fikrin de üç mertebesi vardır. "Birincisi, insan kendi dışında tertiplenmiş hususları aklen kavrar ve kendi kuvvetiyle bu tasavvurlara yön verir. (akl-ı temyiz) İkincisi, insanın kendi cinsiyle olan münasebeti, âdâb ve usulleri (tecrübî akıl). Üçüncüsü, hislerin ötesinde olup, bir maksat hakkında ilim meydana getiren fikirdir ki "nazarî akıl" diye isimlendirilir. Bu da belli şartları yerine getirmek kaydıyla tasavvurlar ve tasdiklerdir. Bunlar sayesinde diğer bir bilgi ortaya çıkar ki, neticede cinsleri ve fasıllarıyla varlığı olduğu gibi kavramaktan ibarettir. Son tahlilde fikir, kendi gerçekliği konusunda kemale erip şahsiyeti kuşanır ki insanın hakikatinin anlamı budur."[39] Bu noktada şunu ifade etmeliyiz; mahiyeti/potansiyeli itibariyle bu kadar değerli olan insan her ne sebeple olursa olsun alaya alınmamalı, onun onurunu kıracak, haysiyetini incitecek tutum ve davranışlardan sakınılmalıdır.

---

32 en-Nisâ 4/135; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/226.

33 el-Mâide 5/42.

34 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitabu'l-Âyn Müratteben Ale Hurufi'l-Mu'cem*, thk. Abduhamid Handâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "adl", 3/110-11; Ferâhîdî, "adl", 3/551; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "adl", 11/430.

35 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/74-75; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/226.

36 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/192.

37 Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'an,* 7/86; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/680; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 10/293.

38 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi turâsil'l-Arabî, t.y), 9/174-175; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, 15/395-396; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 18.

39 Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (İbn Haldun), *Mukaddime*, çev. Arslan Tekin (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2018), 2/990.

Bunlara ilave olarak insan, değerli bir ahlâkî vasıf olan "*izzet-i nefs*" taşıyıcısıdır. Yani o, varlık hiyerarşisi içerisinde *insanın/kendisinin* mertebesini idrak edebilme kabiliyetine sahiptir.[40] Nitekim izzet-i nefs sahibi olan kişi, kendi müstesna yaratılışının farkında olduğundan, diğer insanların bizatihi insan olmaları hasebiyle taşımış oldukları değerin farkındadır. Böylece rahat bir şekilde karşısındaki kişiyi rencide edip, onun/insanın haysiyetini, onurunu ve şerefini incitemez. Zira insan sadece dış yönden değil; derûnî tarafları itibariyle de özellikli bir mahiyet arz etmektedir.[41] İzzet-i nefs taşıyan kişi ise, bu durumu içselleştirebilmiş, şahsiyet sahibi bir kişidir.

Sûrenin on birinci ayetinde, yaratılmışlar içerisinde değerli bir varlık olan ve aynı zamanda gerek maddi gerekse psikolojik unsurlardan fazlasıyla etkilenebilen insana yapılmaması gereken davranışlara dikkat çekilmiştir. Bizatihi değerli olan insanla hangi nedenle olursa olsun alay edilip onun küçük düşürülmemesi, يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسٰى اَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَا نِسَٓاءٌ مِنْ نِسَٓاءٍ عَسٰى اَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ "*Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler*."[42] ifadeleriyle anlatılır.

Tefsirler (لَا يَسْخَر) "*alay etmesin*" kelimesine, karşıdakini hafife alma, ona aşağılık bir gözle bakma, ayıplarına ve kusurlarına dikkat çekme, sözle, işaretle onu küçük düşürme gibi anlamlar vermektedir.[43] Ayetin nüzul sebebi olarak tefsirlerde farklı rivayetler aktarılmıştır. Biz konunun sınırlarını aşmama adına birini almayı uygun bulduk. Sâbit b. Kays (öl. 12/633) işitme problemi yaşadığından Hz. Peygamber'in meclisine geldiği vakit ona yer açarlardı. Bir defasında yine Hz. Peygamber'in yanına kadar varmıştı. Orada bulunan birisine çekil dedi fakat o kişi aldırmadı. Bunun üzerine, bu kim? diye çıkıştı. O kişi ise ben filanım dedi. Sâbit o adamın câhiliye döneminde annesinin bir kusuruna işaret etti. Adamın mahcup olması üzerine bu ayet nâzil oldu.[44]

Ayetin iniş sebebinden de anlaşıldığı üzere karşıdaki kim olursa olsun, ona karşı hoşlanmayacağı bir davranış sergilememek gerekir. Burada insana verilmesi gereken değer hatırlatılmış ve insanlar arasında huzursuzluğa sebebiyet veren davranışlar konusunda önleyici tedbirlere işaret edilmiştir. Tefsirlerin, *alay etme*yi açıklarken karşı tarafa aşağılık bir gözle bakma anlamını da verdiklerini yukarıda ifade etmiştik. İnsanları bu duruma iten sebepler içerisinde kişinin kendini büyük görmesi faktörüne de değinmeliyiz. Zira kibir hastalığına yakalanmış bir kişide bencilleşme gibi karakter bozuklukları baş gösterir. Bu kişi insanlarla yaşayacağı uyum sorunları başta olmak üzere, ahlâkla bağdaşmayan birtakım unsurların etkisi altındadır. Gazzâli'nin de dikkat çektiği üzere, şahsiyeti kuşanamayan kibirli insan sadece kendisini üstün görmeyip karşısındaki kişiye de bir seviye belirler ki; bu da kendisine belirlediği seviyenin altındadır.[45]

Ayetin devamında ise yine insan onuruna yakışmayan, onu küçük duruma düşüren, rencide eden bir davranış olan kötü lakap takmak وَلَا تَنَابَزُوا بِالْاَلْقَابِ "*birbirinize kötü ad takmayın*" ifadeleriyle yasaklanmaktadır. Toplumu oluşturan fertler arasında bu tür ifadeler hem kırgınlıklara sebep olmakta hem de harici birtakım unsurların da etkisiyle önü alınamaz

40 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 228.

41 "*Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır."* es-Secde 32/9; Ayrıca Bk. el-Hicr 15/29; el-İnfitâr 82/6-8.

42 Hucurât 49/11.

43 Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî,13/303.

44 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl,* 393.

45 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mustafa Çağrıcı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 3/503.

eylemlere dönüşmektedir. Halbuki Kur'an, insanlar arası ilişkileri en ince ayrıntılarına varıncaya kadar belirlemiştir. Dikkat edilirse "bireyin değeri," "dünyada yaşayan her bir ferdin değeri," "bu kişiler arasında ortaya çıkan ve bir topluluk oluşturan objektif dünyanın değeri" dikkat çekilen hususlardan olmuştur.[46] Buna göre din, koymuş olduğu ahlâkî ilkelerle insanın şahsiyet oluşum sürecini düzenleyici bir kaynaktır. Zira insanın doğru ve ahlâkî bir hayat yaşaması esasen dinin temel hedefidir.[47] Durum böyle olunca Kur'an, bireysel ve toplumsal ahlâk kurallarına dair temel paradigmaları belirlemiş; insan hayatının bütün yönlerini iyilik/mutluluk anlayışıyla değerlendirip, onlara yepyeni formlar kazandırarak kendi potasında eritmiştir.[48]

2.5. İnsanlar Hakkında Kötü "Zan"da Bulunmaktan Sakınmak

İnsanın düşünen ve düşündükleriyle eylemde bulunan bir varlık olduğu bilinen bir husustur. Yukarıdaki fasıllarda vurgulandığı üzere insanın sosyal bir yönü olduğundan o, etrafındakileri etkileyen ve onlardan bir şekilde etkilenen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla ortaya koyacağı bir davranış kendisiyle birlikte diğer insanları da etkilemektedir. Gelgelelim bu davranış ahlâkî ilkelerle bağdaşmıyorsa yıkıcılığı kendisiyle kalmayıp diğer fertleri de kapsar. Böyle olunca insan özellikle *zan* konusunda ihtiyatlı olup, etraflıca düşündükten sonra karar aşamasına geçmelidir.[49]

Olumlu şahsiyete yakışmayan bir husus da karşısındaki fertler hakkında sûizanda bulunmasıdır. Zira kesinleşmemiş bir bilgiden yola çıkarak karşıdakini töhmet altında bırakmaktan sakınmayı Kur'an, يٰٓاَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيراً مِنَ الظَّنِّ "*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının*."[50] İfadeleriyle yasaklar. Elmalılı ayetin devamında ifade edilen اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ "*Çünkü zannın bir kısmı günahtır*." ifadesinden yola çıkarak; zannın bazısı günah olunca, böyle bir günaha düşmemek için ihtiyatlı olmak ve hangi nevi zandan olduğunu düşünmek üzere, zannın birçoğundan sakınmak gerekir. Zira yasaklanan çirkinliklerin çoğu böyle zanlardan ortaya çıkar ifadelerini kullanır.[51]

Zemahşerî, zan(n)ın hangisinin mübah hangisinin ise sakınılması gereken zan olduğu konusunu ayette geçen (كَثيرا) kelimesi üzerinden açıklar ve şöyle der: "*Kelimenin nekre olarak gelmesi bazı, bir kısım anlamını ifade etmek içindir. Bu ifade dolaylı olarak sakınılması gereken zanların olduğuna da delildir. Böylece hiç kimse gerekli araştırmayı yapmadan bir başkası hakkında sûizan beslemeye kalkışmamalıdır. Şayet yapacaksa doğruyu yanlışı birbirinden ayırdıktan sonra bu işin sorumluluklarını da düşünerek yapmalıdır. Kelime marife olarak gelseydi, zandan sakınma emrinin azıyla değil çoğuyla bağlantı kurulmuş olurdu. Bu ise azlıkla vasıflanmış olan zanlara bir ruhsat verilmiş olduğu gibi bir manaya gelirdi. Buradaki ölçü; hakkında açık bir delil bulunmayan kötü zanlar yasaktır ölçüsü olmalıdır*."[52]

Kur'an zan hususunda nasıl bir tavır takınılacağını, Hz. Aişe'ye atılan iftira konusunda açık beyanlarla ortaya koymuştur. Nitekim Hz. Aişe'nin temize çıkarılmasıyla ilgili Kur'an, لَوْلَٓا اِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هٰذَٓا اِفْكٌ مُبِينٌ "*Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de, "Bu apaçık bir iftiradır"*

---

46 Mevlüt Albayrak, "Dinde Serüven Olarak Etik-Estetik Oluş -Hucurât Sûresi Örneği-", *Tabula Rasa Felsefe Teoloji Dergisi* 29 (Aralık 2018) 97-124.

47 Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (ts.: Yeni Ufuklar Neşriyat), 269; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 103.

48 Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 39.

49 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm*, 8/122.

50 Hucurât 49/12.

51 Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili,* 6/4472.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/371.

deselerdi ya!"[53] ifadelerini kullanmıştır. İyi bir zan besleyen şahsiyet sahibi birey hem karşısındaki kişiyi zor durumda bırakmayacak hem de toplumsal huzurun bozulmasına sebep olmayacaktır. İyi ve kötü denkleminde düşünce noktasında da olsa iyinin yanında yer alınması gerekliliği, Kur'an'ın temel hedefleri arasındadır. Zira kötü zannın kökleşip insanın karakterine etki etmemesi için, ilk önce düşünceyi/zannı temiz kılmak ve dışa hâkim olması gereken varoluşsal hislerin ahlâkî zeminini, ilahi iradenin göstermiş olduğu tarafa çevirmek gerekmektedir. Nitekim duygu ve düşünceler daha sonraki süreçte eyleme dönüşmekte ve insani ilişkilerin temel yönlendiricisi olmaktadır.

Sûrenin diğer ayetleri gibi bu ayet de insanların birbirleri ile ilişkilerinde uyulması gereken prensipleri belirlerken karşı tarafı töhmet altında bırakacak davranışlardan sakınılması gerekliliğini açık ifadelerle ortaya koymuştur.[54] Kişilerin hakları, özgürlükleri dokunulmaz bir biçimde garanti edilir. Nitekim insanlar bir varsayımdan dolayı cezalandırılamazlar, bir şüpheden dolayı yargılanamazlar. Burada temel dayanak zan olmamalıdır.[55] Zira bunun bir adım ötesi karşı tarafın iftirayla baş başa bırakılmasıdır. Netice olarak insani ilişkiler tamiri mümkün olmayacak bir biçimde yaralanmış olur. Ahlâkî olmayan bu davranış akl-i selim sınırları içinde normal bir insanın yapabileceği bir eylem değildir. Şahsiyet/kişilik bozukluğu izlenimini veren bu tür duygular toplumsal bünyeye de ciddi zararlar verir. Bu noktada Kur'an'ın emrettiği hususlar hastalıklı düşüncelerin önüne geçmekte ve sağlam karakterlerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Kur'an'ın çizdiği çerçevede insani ilişkilerde bir insanın onuru, haysiyeti söz konusu olduğunda ihtiyatlı bir yaklaşım tarzı benimsenmelidir.[56]

2.6. İnsanların Gizliliklerini Araştırmamak

Kur'an'ın insan hayatının bütün evrelerini kuşatıp gerek ferdin gerekse toplumun ideal kıvama ulaşması için kurallar getirdiğini yukarıda ifade etmiştik. Bu çerçevede insanlar arası ilişkilerde ahlâki sorumluluk hislerinin ön planda tutulması, insanın ve toplumun hayat serüveninin bu yönlü olması durumunun, Kur'an'ın ortaya koyduğu temel paradigmalardan olduğu açıktır. Bu doğrultuda Kur'an'ın hedeflediği insan şahsiyetini ve toplumu bozan bir diğer husus da kusurları araştırmaktır. Gizli ve özel halleri araştırmak anlamına gelen "tecessüs"ü[57] Kur'an, وَلَا تَجَسَّسُوا"*Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın*."[58] ifadeleriyle yasaklar. Tecessüs kişinin sadece kusurlarını araştırmak değil; kimseyle paylaşmak istemediği durumlarının da araştırılması anlamına gelir.[59] Ahlâk terimi olarak tecessüs, bir kişinin özel bir halini merak edip bilgi sahibi olmak için, karşı tarafın bilgisi ve rızası dışında gizlice araştırma yapmaktır.[60] Tecessüs bilgi toplamak anlamına gelse de daha çok kötü amaçlar için kullanılmak üzere elde edilen bilgidir. Tecessüs kelimesi Kur'an'da sadece Hucurât sûresinde kullanılmıştır.[61] Buradaki kullanımına baktığımızda kötü niyetli bir araştırma[62] kastedildiği, bu sebeple de yasaklandığı görülür.

---

53 Nûr 24/12.
54 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16/331.
55 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'ş-Şuruk, 2003), 6/3345.
56 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/134.
57 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr,* thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1422), 4:152; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 26/136.
58 Hucurât 49/12.
59 Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'an,* 9:336; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16/333-334.
60 Mustafa Çağrıcı, "Tecessüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/246-247.
61 Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364), 170.
62 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr,* 4/152.

İnsanın saygınlığına ve şahsiyetine ciddi bir biçimde gölge düşüren bu davranış kesin ifadelerle yasaklanmıştır.[63] Zira insan yüce gayeler için yaratılmış, yeryüzünü imar ve inşa etmekle sorumlu tutulmuştur.[64] Burada iki hususa dikkat çekmek isteriz. Birincisi; tecessüs, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanın bizzat kendisine yakışmayan bir davranış biçimidir. Zira yüce gayeler için yaratılan insan, tecessüs eyleminde bulunmakla ilahi irade tarafından kendisine yüklenilen misyondan uzaklaşmış, netice olarak büyük gayeleri unutup küçük işler peşine düşmüştür. İkincisi ise insanın kendi dışındaki kişilerle ilgilidir. Nitekim gizli kusurların araştırılıp ortaya dökülmesi karşı tarafı rencide etmekle kalmayıp, toplumsal bağların ve huzur ikliminin bozulmasına yol açar.[65] Bu ise Kur'an'ın temel hedeflerinden olan şahsiyet sahibi birey olgusuna ve buna bağlı olarak ahlâkî düzenin oluşmasına engel teşkil eder.

Özel hayatın gizliliğine bir müdahale anlamı taşıyan tecessüs, ahlâkî ve davranışsal boyutu itibariyle uzak durulması gereken bir eylemdir. Zira başkalarının gizli hallerinin ardına düşülmesi, mahremlerinin ifşa edilmesi, duyulduğunda hoşlanmayacakları tutum ve davranışlarının açıklanması yasak çerçevesinde değerlendirilmiştir.[66] Nitekim Hz. Peygamber, "Sen şayet insanların özele hallerini araştırmaya kalkarsan ya onları fesada sürüklemiş olursun ya da buna (fesada) çok yaklaştırırsın."[67] ifadeleriyle özel hallerin araştırılmasının toplumu fesada sürükleyeceğini bildirmiştir. Toplumsal birlik ve beraberliğin önündeki engellerden biri olan tecessüsün önlenmediğinde kin ve düşmanlığa sebebiyet vereceği ortadadır.[68] Nebevî ikazı bu yönüyle değerlendirip hassasiyet göstermek, insanlar arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkları da önlemiş olacaktır.

Tecessüsün ne derece kötü bir eylem olduğunu ortaya koyması açısından Hz. Ömer'le ilgili tefsir kaynaklarında anlatılan bir anekdotu,[69] burada hatırlatmak isteriz. Müfessir Alûsî konunun farklı yerlere çekilmemesi gayretinden olsa gerek, "*günahtan çokça sakındırmayı istemek bazen kişiyi tecessüse sürükleyebilir. Bu kişi mazur sayılmalıdır*." şerhini düşerek konuyu şöyle nakleder: Hz. Ömer bazı gecelerde Medine sokaklarında teftişe çıkmaktadır. Yine böyle bir teftiş gecesinde bir adamın şarkı söylediğini işitir. Hemen evin duvarına tırmanır, adamın yanında bir kadın ve elinde de içki şişesi olduğunu görür. Bu durum karşısında sinirlenip adama: "Ey Allah'ın düşmanı, sen günah işlerken Allah'ın o günahı açığa çıkarmayacağını mı sandın?" Bunun üzerine adam, "Sen müminlerin emiri! Hakkımda hüküm vermek için acele etme. Ben bir konuda Allah'a karşı yanlış bir davranış içerisinde bulunduysam, sen üç konuda hata ettin." Allah, "*Birbirinizin mahremiyetini araştırmayın; tecessüs etmeyin*"[70] Buyurmuştu, sen araştırdın. Yüce Allah, "*Evlere kapılardan girin*."[71] diye emrediyor. Ama sen benim evimin duvarına tırmandın. Allah, "*Kendi evlerinizden başka evlere geldiğiniz vakit. İzin alıp ev sahiplerine selam vermeden girmeyin*."[72] buyuruyor. Bunun üzerine Hz. Ömer, "ben seni affetsem, sen de beni hoş görür müsün?" der. Adam "Evet" deyince, Hz. Ömer adamın evinden çıkar.[73]

---

63 Cessas, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, 5/289.

64 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 4/331.

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/254.

66 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*,5/334.

67 Ebû Dâvud, "Edep", 37.

68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/254; Sadık Kılıç, *Mekân Tarih ve Kültür Sarmalında İnsan* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 324.

69 Kılıç, *Mekân Tarih ve Kültür Sarmalında İnsan*, 331.

70 Hucurât 49/12.

71 Bakara 2/189.

72 Nûr 24/27.

73 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16:333; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, 13/308-309; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 26/139.

İnsanların gizli hallerinin araştırılmaması gerekliliğini Hz. Peygamber de "*Ey diliyle iman edip kalbine henüz iman girmemiş kimseler! Müslümanların gıybetini yapmayın ve onların gizli hallerini araştırmayın. Kim onların gizli hallerini araştırma içerisinde bulunursa Allah da o kişinin bilinmesini istemediği gizli halini ortaya çıkarır. Allah kimin gizli halini araştırırsa onu evinde bile rezil eder*."[74] ifadeleriyle yasaklar. Zira insanların özel hallerini araştırmak kişiyi kötü düşüncelere sevk eder ve insanların mahremiyetine saygı duyulması gerekliliğini örseler. Böylelikle kişi, hayatın gerçek anlamından gitgide uzaklaşır. Bencillik, hırs, saygısızlık gibi kötü duyguların hakimiyeti altına girer. Belki burada bir hususu daha ifade etmek gerekir. Bu kötü eylem her ne kadar insanın sırf kendisine ait bir davranış olarak algılansa da davranış hakkındaki ortaya çıkan sonuç o kişiyi aşar. Böylelikle karşı tarafın sınırları ihlal edilmiş ve onun mahremiyetinde kalması gereken alanların içine girilmiş olur. Bu ise toplumsal hayattaki bütün dengelerin altüst edileceği anlamına gelir. Gelgelelim bu kötü sonuçların önüne geçmek ve yeryüzünün en güzide varlığı olan insana esaslı dokunuşlar yapabilmek için ahlâka dair ortaya konulan "*birbirinizin özel hallerini araştırmayın*" emri, insan hayatını tanzim eden bir düsturdur. İnsan ve değer ekseninde evrensel bir çerçeve çizen bu ilahi perspektif, ahlâkî değerlerin bilince dönüşmesine imkân sağlamakla birlikte, insanın şahsiyet sahibi bir birey olma yolculuğunun temel taşlarından birisidir.

2.7. İnsanları Arkalarından Çekiştirmemek

Bir insanın hoşlanmayacağı bir şekilde arkasından konuşulması gıybet olarak tanımlanmıştır.[75] Din, insanın dokunulmazlığı meselesine büyük önem vermiş, hangi sebeple olursa olsun,[76] insan onurunun rencide edilmesini kesin ifadelerle yasaklamıştır. Bu doğrultuda insanın saygınlığına zarar veren bir husus olan arkasından çekiştirilmesi konusunu, وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً "*birbirinizin gıybetini yapmayın*"[77] ifadeleriyle yasaklamıştır. Önceki ayette insanların yüzlerine karşı ayıplamak nasıl yasak kapsamına alındı ise, bu ayette de onları arkalarından hoşlanmadıkları ifadelerle anmak aynı şekilde yasaklanmıştır.[78]

Ayetin devamındaki tasvir, ferdin manevi şahsiyetine yönelik yapılan davranışın ne derece kötü olduğunu anlatmak içindir.[79] Zira gıybet etmek, ölmüş kardeşinin etini yemeğe benzetilmiştir. "*Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı*?" ifadesi, insanın manevi hususiyetleri olan namus ve haysiyetinin, eti ve kanı gibi olduğu, dolayısıyla bu vahşice eylemden sakınılmasının gerekliliğine bir işarettir. Zira yeryüzünün en gözde varlığı olan insanın, son derece alçakça bir eyleme maruz bırakılarak etinin yenmesinin sahnesi bile, vicdan sahiplerinin asla kabul edemeyeceği bir durumdur. Bu sebeple Allah ayetin devamında, فَكَرِهْتُمُوهُ "*İşte bundan tiksindiniz*!" ifadelerini kullanır. Gelgelelim bundan maksat, benzer bir kötülük olan gıybetten de hoşlanılmamasının gerektiğidir.[80] Böylece durumun iğrençliği ilahi irade tarafından gösterilmiş[81] ve insanın kalbinin kırılmasına, onurunun ayaklar altına alınmasına sebebiyet vermesi dolayısıyla bu fiilden insanlar sakındırılmıştır.[82] Ayrıca ayette ifade edilen ölmüş insan

---

74 Ebû Dâvud, "Edep", 37.

75 Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlî Âyi'l-Kur'an,* 21:376; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, Meʿâlimü't-tenzîl, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 4/263; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/373.

76 Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 26/139.

77 Hucurât 49/12.

78 Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili,* 6/4474.

79 Cessas, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, 5/291; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm,* 8/122.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/373-4; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/135.

81 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/96.

82 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 287135.

etinin yenmesinden kasıt; nasıl ki ölü kendisine yapılandan haberdar değilse, gıybeti yapılanın da bu işten habersiz olduğunu vurgulamak içindir.[83]

Bu tasvirlere göre gıybet; ahlâki açıdan kokuşmuşluğun, dejenerasyonun, göz göre göre tabii bir halden bozulmuşluğa evrilmenin bir resmidir. Fıtrat dışı bu kötü eylemin zararı, eti yenilene değil; bile isteye ölmüş bir insanın etini yiyen, şahsiyetten uzak, hastalıklı ruh taşıyan kişiyedir. Zira insan bu çirkin eylemi yaparak, esasen kendi iç dünyasının bozulmuş tarafını dışa vurmaktadır. Gıybeti yapılanın bu işten habersiz olması,[84] kendisini savunamayacağı anlamındadır. Savunmasız bir insanın şeref ve onurunun rencide edilmesi de ahlâkî açıdan son derece ciddi bir problemdir. Zira hastalıklı bir ruh yapısının işi olan gıybet; bir insanın kişiliğine, şahsiyetine, toplum içerisindeki konumuna, arkadan, habersiz bir şekilde ve ahlâksızca bir saldırıdır. Ayrıca ayette tasvir edilen ölmüş bir insanın etini yeme hissi, düşmanlık ve öfkenin bir çeşit çağrışımlarıdır.[85]

Ayette akla, duyguya ve vicdanlara hitap edildiği gayet açıktır.[86] Zira eğitilmediğinde insanı etkisi altına alan bazı tutum ve davranışlar, netice olarak insanın bu özelliklerine etki etmektedir. Ayete baktığımızda insan şahsiyetini ciddi ölçüde rencide eden bu kötü eylem, getirilen tasvirle insanın aklına,[87] duygusuna ve vicdanına yaklaştırılmıştır. Zira kişiyi gıybete sürükleyen durumlar, insanın bir türlü üstesinden gelemediği ahlâkî açıdan kötü duygu ve düşüncelerinden kaynaklanır. Haset, kıskançlık, kibir, gösteriş, küçümseme gibi kötü ahlâk belirtileri insana hükmedince, onun aklını ve vicdanını devre dışı bırakır. Bu duygular engellenmediğinde insanda var olan değer duyguları altüst olur. Böylece, insan şahsiyetine yakışmayan davranışlar kendisinden sadır olur.

İnsanın hem çevresini etkileyen hem de çevresinden etkilenen bir yapısının olduğunu yukarıda görmüştük. Ahlâkî açıdan insan davranışlarını kontrol altına alabilirse, etrafına etki ederken aynı zamanda ahlâkî bir davranışın yayılmasına da katkı sağlar. Zira bir kişiyi arkasından çekiştirmesi kötülüğün yaygınlaşması anlamına gelirken; ahlâkî açıdan kötü bir davranış olan bu eylemin içerisinde bulunmaması ve bunu engellemesi ise iyiliğin yaygınlaştırılmasına katkı sağlar. Bu doğrultuda gıybet etmemesi zımnen bu kötü eylemin yaygınlaşmaması anlamını da içermektir. Bununla birlikte "*iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmek*" ilahi formülasyonuna uygun davranmış olur. Bu ise Kur'an'ın istediği dini/ahlâkî bir hayat yaşanması anlamına gelir. Bu sûrede kişiyi ahlâklı bir karaktere götüren süreç ve olgular üzerinde durulmuş ve insan onuruna yakışmayan davranışlardan sakınılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Nitekim insanın tekemmül/olgunluk yürüyüşünün engellerinden biri olan diğer insanların gıybetini yapmak suretiyle onları arkadan çekiştirmesi eylemi de yasak çerçevesine alınmıştır.

2.8. Irkçılık Yapmamak

Sûrede, başından itibaren insanın saygınlığına zarar verecek tutum ve davranışlara değinilmiş, şahsiyetin inşa sürecindeki ahlâk kuralları ilmek ilmek işlenmiştir. Bir arada yaşayan insanlar için hayati öneme sahip olan bu kurallar aynı zamanda toplumsal huzurun teminatıdır. Evrensel ölçekte düşünüldüğünde hiçbir itirazın olamayacağı bu hususlar, merkezden dışa doğru gerek insanı gerekse toplumu şahsiyetli/erdemli yaşamaya sevk eden temel paradigmalardandır.

---

83 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/96; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16/335; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, 13/309.

84 Beğavî, Meʿâlimü't-tenzîl, 4/264.

85 Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili,* 6/4476.

86 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm,* 8/122.

87 Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, 13/309.

Esasen merkezde insanın olgunlaşması ve ahlâkın gereğini yerine getirmesi, diğer taraftan dış dünyada toplumun gelişmesine katkı sağlar. Yani insan şahsiyeti inşa edilirken, aynı zamanda erdemli bir toplumun da temeli atılmış olmaktadır.

İnsanın onurunu rencide eden ve toplumsal huzura gölge düşüren hususlardan biri de hiç şüphesiz ırkçılık hastalığıdır. Irk kelimesi Arapçada asıl, kök, ağaç gövdesi, damar, nesep gibi anlamlara gelir.[88] Irkçılık ise, "*insanların kalıtımla geçen bedenî özellikler itibariyle farklı farklı olduğunu ve bu farklılaşma sebebiyle insanlar arasındaki statünün belirleyici olması gerektiğini iddia eden akımdır*."[89] Bu hastalıklı anlayış, tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de insanlık açısından kabul edilemez durumları, aklın sınırlarını zorlayan ahlâk dışı tutum ve davranışları içerisinde barındırmaktadır. Kur'an yanlış olan bu anlayışı kınarken, konuyla ilgili olması gereken doğru zemini, يَّا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَّائِلَ لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقٰيكُمْ اِنَّ اللهَ عَليمٌ خَبيرٌ "*Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır*."[90] ifadeleriyle ortaya koymuştur. Ayette insanların birbirleri üzerinde hiçbir kalıtımsal üstünlüğe sahip olmadıkları vurgusu açıktır.[91]

Bu noktada şu hususu ifade etmeliyiz ki, insanın kendi yaratılışında hiçbir dahli yoktur ve hangi ırktan olacağını seçme hakkına sahip değildir. Buna rağmen şahsiyetten uzak *ırkçı* zihniyet, kendi ırkından olmayanı hakir görüp öteki damgasını vurabilmektedir. Kendisinin üstün olduğunu ve kendisine "bahşedilen" bu üstünlüğün, ona toplum içerisinde özel bir konum kazandırmasının gerekliliğine inanmaktadır. Kibre kapı aralayan gayr-i ahlâkî bu algının[92] değer olarak kabul ettiği olgu ise gayr-i ciddi bir hususdur.[93] Hâlbuki ayet yaratılış itibariyle insanları eşit kabul etmiş[94] ve değer ölçüsü olarak da takvayı işaret etmiştir.[95] İnsanların farklı ırktan olmalarının bir üstünlük aracı değil; tanışıp kaynaşmaya bir vesile olması gerekliliği de ayetin ortaya koyduğu bir diğer hususdur.[96]

Ayetten anlaşıldığına göre dışlamanın, kategorize etmenin, değersiz ve aşağı görmenin tam anlamıyla terk edilmesi gerekmektedir. İnsan şahsiyetini büyük ölçüde inciten bu davranışlar toplumsal huzursuzluklara da kapı aralar. *Değerli* olan insanı *öteki* kılmak yerine, tanışıp, kaynaşmanın, bir vesilesi görmek ve bu eksende bir davranış bilinci geliştirmek yaratılış gayesine daha uygundur. Zira ilahi projeksiyon insanın fiziksel olarak müşterek bir kökenden geldiğini hatırlatır.[97] Dolayısıyla insanın öteki olarak görüldüğü bütün değer ölçütleri yok hükmünde kabul edilip, bunun yerine insana şahsiyet kazandırıp sorumluluklarını hatırlatan "takva" bilinci[98] yerleştirilmelidir.

---

88 İbn Manzûr, *Lisân,* 10/241.

89 Recep Şentürk-Kadir Canatan, "Irkçılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/124-125.

90 Hucurât 49/13.

91 Muhammed Esed*, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 1344.

92 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/425.

93 Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Ümmet Bilinci*, çev. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017), 140-142.

94 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân,* 16:342; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, 13/312.

95 Cessas, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, 5/292; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr,* 4/153; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm,* 8/123; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 26/143.

96 Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlî Âyi'l-Kur'an*, 21/386; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/11-113.

97 Kılıç, *Mekân Tarih ve Kültür Sarmalında İnsan*, 289.

98 Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'an,* 9/337; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn,*5/336.

Sonuç

Modern yaşayış biçimlerinin gitgide arttığı günümüz dünyası, güzel ahlâk kurallarından da aynı ölçüde uzaklaşmaktadır. Her geçen gün şahit olunan olaylar, varlık ve değer ekseninde insanların birbirlerine olan saygısının da giderek azaldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hucurât sûresinin insanoğlunun zihin ve gönül dünyasına yepyeni formlar kazandırdığı açıktır. Bununla birlikte şahsiyet sahibi insanın ve ideal toplumun vücuda getirilmesi imkânlarının halen mümkün olacağını göstermesi de son derece önemlidir. Zira sûrede kişisel ve toplumsal anlamda insanın karşılaşacağı problemlere dikkat çekilmiş olmakla birlikte, çözüm yollarına da işaret edilmiştir.

İnanç ile eylem arasında içsel bağlantıları düzenleyen ahlâk kuralları bu noktada şahsiyeti oluşturan unsurlara dönüşmektedir. Dolayısıyla kişilere göre değişen bir yapı görüntüsünün ötesinde mutlak bir iradeyi referans almalıdır. Sûrenin en başındaki Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin hususu şahsiyetin en başta neye göre şekillenmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan sûrede ahlâkî ilkelere vurgu yapıldıktan sonra bu hususların kutsalla ilintilerinin kurulması da ahlâkî tutum ve davranışların gelip geçici değil; bilince dönüşmesi sonucunun bir işaretidir.

İnsan Allah'ın yarattığı en gözde varlıktır. Değerli olan bu varlığa hürmetsizlikten sakınmak sûrenin öne çıkarmış olduğu sonuçlardan en önemlisidir. Buna bağlı olarak insanlarla alay etmemek, onları küçük düşürücü eylemlerden sakınmak, kusurlarını araştırmamak, arkalarından çekiştirmemek konularından sakındırılmıştır. Toplumsal hayattaki muhtemel huzursuzlukların çözümünde adâlet ekseninde hareket edilmesi konusu da sûrenin öne çıkardığı hususlardandır. Nitekim adâlet ilkesinden hareketle çözüme kavuşturulmayan meseleler, daha sonra başka bir sorun olarak insanların önüne çıkar. Bunlara ilave olarak insanların yaratılış itibariyle eşit oldukları, bu sebeple herhangi bir şekilde onların ırkçılığa maruz bırakılmamaları da önemli sonuçlardan bir diğeridir. Bu anlamda üstünlük ve değerin ölçüsü *takva* olarak açıklanmıştır. Sûrede insanların farklı ırklardan yaratılmasına da vurgu yapılmıştır. Bunun neticesi kendi ırkından olmayanlara üstünlük gösterisi olmamalıdır. Esasen bu husus insanların birbirleriyle tanışıp kaynaşmaları içindir. Bu özellikleri ile sûrenin hem şahsiyet sahibi insanın hem de ideal toplumun oluşmasında temel prensipleri ortaya koyduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça/ References /المصادر

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364.

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Akseki, Ahmed Hamdi. *İslam Fıtrî Tabiî ve Umumî Bir Dindir*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004.

Albayrak, Mevlüt. "Dinde Serüven Olarak Etik-Estetik Oluş -Hucurât Sûresi Örneği-". *Tabula Rasa Felsefe Teoloji Dergisi* 29 (2018), 97-124.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meşânî.* thk. Ali abdulbâri atiye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

Çağrıcı, Mustafa. "Tecessüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Çamdibi, Hasan Mahmud. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâli*, İstanbul: Han Yayınları, 1983.

Çiçek, Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.

Ebüssuûd. *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi turâsil'l-Arabî, ty.

Ekerim, Esma Sayın. Namaz ve Karakter Gelişimi, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2002.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medînetü'l-Fâzıla.* çev. Beşir Güneş. İstanbul: Çağdaş Kitap, 2021.

Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman b. Amr b. Temim. *Kitabu'l-Âyn Müratteben Ale Hurufi'l-Mu'cem*. thk. Abduhamid Handâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003),

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Mustafa Çağrıcı. 4 Cilt. İzmir: DİB Yayınları, 2020.

Güdürü, Fatih - Buyrukçu, Ramazan. "İman Ve Ahlâk Eğitimi Açısından Hucurât Suresi". Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2/2 (Aralık 2019), 144-174.

Güven, Şahin. *Erdemli Toplumun İnşası. -Hucurât Sûresi Tefsiri-* İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat. ty.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Mukaddime*. çev. Arslan Tekin. 2 Cilt. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2018.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Aḫlâḳ ve's-siyer.* çev. Cemalettin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Cemâlu'd-dîn Muhammed b. Mükerrim. *Lisânu'l-Arab*. thk, Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1981.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr.* thk. Abdurrezzâk el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1422.

Kershenteiner, G. *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev. H. Fikret Kanad, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1997.

Kılıç, Sadık. *Mekân Tarih ve Kültür Sarmalında İnsan*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân.* thk. Ahmet el-Berduni ve İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Mısır: Darü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'ş-Şuruk, 2003.

Macit, Nadim. *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Teʾvîlâtü'l-Kur'an.* thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005),

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn.* thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî.* 30 Cilt. Mısır: metebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evleduh, 1946.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Ümmet Bilinci*. çev. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Beşîr el- Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu't Tarihi'l Arabiyye, 2002.

Nesefi, Ebü'l-Berekât Hfizüddîn Abdullah b. ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbnikesir, 1434-2013.

Nuttal, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Şuâyb Arnaûd. Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

Şentürk, Recep-Kadir Canatan. "Irkçılık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19/124-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlî Âyi'l-Kur'an.* thk. Abdullah b. Abdul Muhsin Et-Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dârı Hacer, 2001.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-nüzûl.* thk. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Beyrut: Daru'l Islah, 1992.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili.* 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.

Yılmaz, Musa Kazım. "Hucûrât Suresinin Öne Çıkardığı Adab-ı Muaşeret". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (Aralık 2017), 1-30.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl.* thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Turâs,1987.

Araştırmacı Hikmet ULUDOĞAN
Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Selçuk University, Faculty of Theology.
Konya, TÜRKİYE
hkmtyl1040@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-3171-4850
https://ror.org/045hgzm75

Ebû Şeybe el-Hudrî el-Ensârî ve Kelime-i Tevhid Sözünü Söyleyen Cennete Girer Hadisi İncelemesi

Abu Shayba al-Khudri al-Ansari and the Hadith of Whoever Utters the Word of Tawhid Will Enter Paradise

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim 2024 / 29 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2024 / 18 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Uludoğan, Hikmet. "Ebû Şeybe el-Hudrî el-Ensârî ve Kelime-i Tevhid Sözünü Söyleyen Cennete Girer Hadisi İncelemesi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 34.52.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Hikmet ULUDOĞAN).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Rivayet usûlü açısından hadisleri ilk nakleden konumunda olan sahâbenin etkisi tartışmasızdır. Hz. Peygamber'le (s.a.v.) aynı dönemde yaşamaları ve hadisleri kaynağından alan nesil olmaları da sahâbeyi tanımayı önemli kılmaktadır. Bu sebeple sahâbeyi tanıtan eserler ortaya konmuştur. Ancak rivayetleriyle sahâbenin bazıları ön plana çıkarken kimi sahâbe ise bu alanda daha az görünür olmuştur. Özellikle Medine'den uzak şehirlerde yaşamaları ve gündelik işlerle uğraşmaları bu durumu etkileyen faktörlerdendir. Bu sebeple gurbette vefat eden ve hadis rivayeti konusunda geri planda olan sahâbenin tanıtılması önemlidir. Araştırmada ele alacağımız Ebû Şeybe el-Hudrî'de bu tür sahâbedendir. Tek rivayet naklinde bulunmasına rağmen, İstanbul seferine katılması ve İstanbul'da adına bir türbe bulunması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Bu sahâbî hakkında daha önceden yapılan bir çalışma bulunmamakla birlikte, İstanbul'daki sahâbe kabirleri üzerine yapılan çalışmalarda hakkında sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Araştırmada Ebû Şeybe el-Hudrî tanıtılacak, kendisinden nakledilen tek rivayeti isnad ve metin açısından değerlendirilecektir. Çalışmada da sahâbe hakkında bilgi veren; tabakât, tarih ve ricâl kaynakları taranmıştır. Ayrıca Ebû Şeybe el-Hudrî'nin İstanbul seferine katılmış, tek rivayet sahibi olması ve rivayetinin erken dönemlerde tevhide temas eden ilke olarak pek çok sahâbeden nakledilmesiyle mütevâtir seviyesine ulaşması onun ilgi çeken yönü olmuştur. Bu bağlamda sahâbenin hem tarihi rolü hem de rivayetinin muhtevası, çalışmanın temel araştırma konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Ebû Şeybe el-Hudrî, Tahric, İstanbul.

Abu Shayba al-Khudri al-Ansari and the Hadith of Whoever Utters the Word of Tawhid Will Enter Paradise

Abstract

The impact of the Companions, as the first narrators of the hadith in terms of the science of hadith, is undeniable. Living in the same era as the Prophet (Pbuh) and being the generation that received hadith directly from the source make studying the Companions essential. Consequently, many Works have been dedicated to introducing the Companions. However, while some Companions gained prominence through their narrations, others remained less visible in this field. Among the factors influencing this situation are living in cities far from Medina and being occupied with daily tasks. Therefor, it is significant to introduce Companions who passed away in foreign lands and had fewer hadiths attributed to them. Abu Shayba al-Khudri, the subject of this research, falls into this category. Despite narrating only one hadith, his participation in the Istanbul campaing and the existence oh his tomb in Istanbul motivated us to undertake this study. Although no previous study has been conducted specifically on Abu Shayba al-Khudri, limited information about him can be found in works on the tombs of Companions in Istanbul. This research will introduce Abu Shayba al-Khudri and assess the single hadith narrated by him in terms of its isnad and text. The study will also involve a review of tabaqat, historical and rijal sources that provide information about the Companions. Additionally, Abu Shayba al-Khudri's participation in the Istanbul campaign, his status as a narrator of only one hadith, and the early transmission of his hadith to numerous Companions, reaching the level of mutawatir are notable aspects of his story. In this context, both the historical role of the Companion and the content of his narration constitute the primary research focus.

Keywords: Hadith, Companion, Abu Shayba el-Khudri, Takhrij, Istanbul.

Giriş

İslam'ın temel kaynağı Kur'ân'ı ve sünneti doğru anlamada sahâbenin rolü kuşkusuz çok önemlidir. Sahâbenin doğrudan Allah'ın elçisi ile muhatap olması bu rolün öneminin temel sebebidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terbiyesinde yetişen bu nesil, adil ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini nakletmede güvenilir kimselerdir. Bu hususu Ehl-i sünnet âlimleri "Sahâbe dürüsttür"[1] şeklinde ifade etmişlerdir.

Sahâbe kavramının tanımında faklı görüşler bulunmaktadır. Bu hususta sahâbenin pek çoğunu dışarıda bırakacak kadar dar, bazı sahâbe olmayanları ise içerisine alacak şekilde geniş

[1] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abd el-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 1/21, 1/123.

tanımlar yapılmıştır. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görme zamanına, katıldığı sefer ve rivayet sayısına göre şekillenen dar sahâbe tanımları pek çok sahâbeyi dışarıda bırakmaktadır. Allah'ın birliğini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini onaylayıp az bir süre de olsa Hz. Peygamberi gören kimselerin sahâbe olduğunu ifade eden geniş anlamda tanımlar ise iman ettikten sonra dinden dönen kimseleri de sahâbe olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. İbn Hacer ise sahâbeyi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iman ederek görenler ve bu hal üzerine ölen kimseler olarak tanımlamakta, Ehl-i hadîs'in de bu tanımı benimsediğini ifade etmektedir.[2] Ayrıca sahâbe kavramının tanımı hakkında yapılan akademik güncel çalışmalarda bulunmaktadır.[3]

Sahâbe hakkında söz edilen bu dar ve geniş tanımlar ve güncel çalışmalardaki ifadeler dikkate alınarak sahâbe tanımını maddeler halinde şöyle belirtebiliriz:

1- Allah'ın birliğini ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ın elçisi olduğunu kabul etmek şarttır.

2- Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kısa bir süre olsa da görmek şarttır.

3- İman edip Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördükten sonra İslam dairesinin dışına çıkmamak ve müslüman olarak vefat etmek şarttır.

4-Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadis rivayet etmek şart değildir.

5-Hz. Peygamber (s.a.v.) ile savaşa iştirak etmek şart değildir.

6-Hz. Peygamber (s.a.v.) ile uzun bir süre görüşmek şart değildir.

7-Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görme engeli sebebiyle görememek sahâbe olmaya engel değildir, sahâbenin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) işitmesi yeterlidir.

Sahâbe neslinin İslam medeniyetindeki rolü büyüktür. Gayeleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) miras bıraktığı ilahi vahyi ve sünnetini tüm cihana ulaştırmak olmuştur. Bu uğurda kuşatmalar ve fetihler gerçekleştirmişlerdir. Bu kuşatmalardan birisi de İstanbul'a düzenlenmiştir. İstanbul'un stratejik ve köklü bir yapıya sahip olması bu seferin nedenlerindendir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Konstantiniyye mutlaka fetih olunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, fetheden ordu ne güzel ordu."[4] müjdesine nail olmanın İstanbul'u fethetmenin en önemli nedeni olduğunda da kuşku yoktur. Ebû Şeybe el-Hudrî'de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müjdesine nail olabilmek için İstanbul kuşatmalarına katılan bir sahâbîdir.

Ebû Şeybe el-Hudrî hakkında ravileri derleyen hadis kaynaklarında sınırlı bilgiler mevcut olup kendisinin İstanbul kuşatmasına katılan, İstanbul'a defnedilen sahâbe olarak tanıtıldığı ve kendisinden tek rivayetinin nakledildiği görülmektedir. Ayrıca Ebû Şeybe el-Hudrî hakkında Türkiye'de daha önceden yapılmış müstakil herhangi bir çalışma olmamakla birlikte, İstanbul'da türbesi bulunan sahâbe hakkındaki araştırmalarda onun hakkında kısıtlı bilgilere de yer verilmektedir.[5] Bu açıdan onun tanıtılması hem hadis tarihi hem de kültürel tarihimiz açısından önemlidir.

Hadisleri ilk kaynağından doğrudan işiten ilk nesil sahâbe'dir. Bu sebeple rivayet ilmi açısından sahâbe bilgisinin tespiti önem arz etmektedir. Bu husus üzerine sahâbeyi tanıtan

---

2 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/6-8.

3 bk. Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler* (İstanbul: İFAV, 2019).

4 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd - A'dil Mürşid (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2001), 31/287; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmanî, ts.), 2/81.

5 bk. Mehmet Efendioğlu, "İstanbul'da Var Olduğu Söylenen Sahâbe Kabirlerinin Dünü Bugünü", *Din ve Hayat Dergisi* 9 (Şubat 2010), 76-81.

eserler oluşturulmuştur. Araştırmada kullandığımız İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *"el-İsâbe"* ve İbn Abdilber'in (öl. 463/1071) *"el-İstîâb'ı"* sahâbeyi tanıtan kaynaklardandır. Ayrıca Mehmet Eren'in *"Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları"*[6] ve Mahmut Yazıcı'nın *"Sahâbe Bilgisinin Tanımı"*[7] sahabeyi tanıtma alanında eksikleri tamamlayan kitaplardandır.

Araştırmada bu nedenlerle Ebû Şeybe el-Hudrî rical ve tarihi kayıtlara göre tasviri yöntemle tanıtılmış ve kendisinden nakledilen tek rivayetin hadis usûlü açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Çalışmada sahâbe hakkında bilgi veren; tabakât, tarih ve rical kaynakları taranmış ve kendisinden nakledilen hadis, rivayet ilmi açısından değerlendirilmiştir.

1. Ebû Şeybe el-Hudrî'nin Hayatı

Ebû Şeybe el-Hudrî, Ebû Saîd el Hudrî'nin kardeşidir.[8] Doğum tarihi, doğum yeri ve ölüm tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Sebze satıcısı olduğu ifade edilir.[9] Ebû Zür'a kendisine "Ebû Şeybe el-Hudrî kimdir?" diye sorulunca Hicazlı bir sahâbe olduğunu ve hakkında başka bir bilgi bilmediğini zikretmiştir.[10] Hz. Peygamber'in sütkardeşi olduğu belirtilmekle birlikte sütkardeşi olduğuna dair tabakât kitaplarında bir bilgi tespit edilememiştir.[11]

Ebû Şeybe el-Hudrî ve Ebû Eyyûb el- Ensârî, h. 46 yılında fethedenlerin övüldüğü İstanbul kuşatmalarına katılan sahâbe arasındadır. Ebû Şeybe el-Hudrî'nin İstanbul seferleri sırasında vefat ettiği de zikredilmiştir.[12] Tabakât kaynaklarında Ebû Şeybe el-Hudrî'nin hadisini nakleden ravisi Mişras'ın babasından Ebû Şeybe'nin İstanbul muhasarası sırasında vefat ettiği ve Rum topraklarına defnedildiği de rivayet edilmiştir.[13] Ayrıca Ebû Şeybe Hudrî'nin Yezîd b. Muâviye komutasındaki İstanbul seferine katılmasıyla onun Ebû Eyyûb el-Ensârî ile aynı zamanlarda vefat ettiğini ifade etmek mümkündür. Kuşatma sırasında da kendisini tanıtarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şu rivayeti nakletmiştir: "Her kim Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederse cennete girer. Lakin siz kendinize güvenmeyin ve amel etmeye devam edin."[14]

İstanbul'un fethinden sonra şehri, İslam kültürü ile bezemek isteyen II. Mehmet, camiler yaptırtmak gibi birtakım faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bu faaliyetlerden birinin de türbe yaptırmak olduğu görülmektedir. II. Mehmed'in emriyle inşa edilen türbelere de İstanbul kuşatmasına katılan sahâbenin atfedildiği görülmektedir. Ebû Şeybe el-Hudrî'nin türbesi de bu dönemde inşa edilmiştir.[15] Her ne kadar bu türbelere İstanbul seferlerine katılan sahâbîlerin atfedildiği görülse de temel tarih ve tabakât kaynaklarında İstanbul muhasarasına katıldığı ve İstanbul sınırlarında vefat ettiği kesin olarak bilinen sahâbe Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Ebû Şeybe el-Hudrî'dir. Ebû Şeybe el-Hudrî'nin türbesi İstanbul'da Fatih semtinde birden fazla sahâbenin defnedildiği ifade edilen Tokludede Haziresinde yer almaktadır. Hemen bitişiğinde yine İstanbul kuşatmasına katıldığı ifade edilen Hamdullâh el-Ensârî'nin türbesi bulunmaktadır.[16]

---

6 bk. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM, 2022).
7 bk. Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015).
8 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/177.
9 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî Marifeti's-sahâbe* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 5/168.
10 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 4/1690.
11 Süheyl Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953), 27.
12 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 4/1690.
13 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/178.
14 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/177.
15 Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri*, 3-7.
16 Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri*, 26.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki temel tabakât ve tarih kaynaklarını taradığımızda İstanbul da türbesi bulunan diğer sahâbîlerden bir kısmının farklı beldelerde vefat ettiği de bildirilmekle birlikte bir kısmının ise hakkında bir bilgi de bulunmamaktadır. Ayrıca bu türbelere meşhur sahâbîleri atfederken birbiri ile akraba olan ve İstanbul kuşatması döneminde yaşayan kimselerden seçildikleri görülmektedir. Ebû Şeybe el-Hudrî ve Ebû Eyyûb el-Ensârî[17] de İstanbul muhasarasına katıldığı zikredilen iki sahâbedir. Ayrıca tabakât ve hadis kaynaklarındaki bilgilere göre Ebû Şeybe ve Ebû Eyyûb el-Ensâri'nin İstanbul seferi esnasında Rum surlarında vefat ettiğini zikretmek mümkündür.

2. Kelime-i Tevhid Sözünü Söyleyen Cennete Girer Hadisinin İncelemesi

Klasik hadis kitaplarında Ebû Şeybe el-Hudrî'ye ait herhangi bir rivayete rastlanmamıştır. Ancak tarihi eserler, tek rivayeti olan ravileri derleyen kitaplar ve Dûlâbî'nin ravilerin künyelerini belirttiği eserlerinde bir rivayeti tespit edilmiştir. Bu rivayeti öncelikle nakleden kaynakların kronolojsinde vermek ve isnad analizi yapmak istiyoruz.

2.1. İsnad Analizi

Buhârî,[18] İbn Ebî Asım,[19]Dûlâbî,[20]Taberânî[21]ve İbn Mende[22] Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini isnadda medar olan ravi Ebû Âsım'dan hocaları vasıtasıyla nakletmişlerdir:

Buhârî (öl. 256/870), Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini *Târîhu'l-kebîr'inde* aşağıdaki isnadla rivayet etmiştir:

نا أَبُو الْعَبَّاسِ قَالَ: نا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، نا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ الْحَارِثِ، نا مِشْرَسٌ،عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا شَيْبَةَ الْخُدْرِيَّ، يَقُولُ: أَفْلَحَ أَبُو شَيْبَةٍ الْخُدْرِيُّ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Buhârî >Ebu'l-Abbâs es-Serrâc (öl. 313/925) > Muhammed b. Yahya ez-Zühlî' (öl. 258/871) > Ebû Âsım > (öl. 212/828) > Yûnus b. el-Hâris (öl. ?) > Mişras (öl. ?) > Babası (öl. ?) > isnadıyla Ebû Şeybe el-Hudrî'nin (öl. ?) -Ebû Şeybe el-Hudrî kurtuldu- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (öl. 11/632) şöyle derken işittim dediğini nakletmiştir:

"Kim kalben ihlasla Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer."[23]

İkinci olarak İbn Ebî Âsım (öl. 287/900), el-Hasen b. Ali vasıtasıyla Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini *el-Ahâd ve Mesânî* adlı eserinde aşağıdaki isnadla rivayet etmiştir:

---

17 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980), 2/402.

18 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/65.

19 Ebû Bekr b. Ebî Âşım Ahmed b. Amr eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru'l-Râye, 1991), 4/229.

20 Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, ed. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/113.

21 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *ed-Duʿâ*, thk. Mustafâ Abdulkâdir ʿAtâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 434.

22 Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *Maʿrifetü's-sahâbe*, thk. ʿÂmir Hasen Sabrî (BAE: Câmiʿatu'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-Muttehide, 2005), 911.

23 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/65.

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، ثنا أَبُو عَاصِمٍ، نا يُونُسُ بْنُ الْحَارِثِ، نا مِشْرَسٌ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا شَيْبَةَ الْخُدْرِيَّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا بِهَا قَلْبُهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ " فَمَاتَ أَبُو شَيْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَرْضِ الرُّومِ فَدَفَنَّاهُ

İbn Ebî Âsım > el-Hasen b. Ali (öl. 237/851) > Ebû Âsım > Yûnus b. el-Hâris > Mişras > Babası > isnadıyla Ebû Şeybe el-Hudrî'nin şöyle derken işittim dediğini nakletti: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle derken işittim:

"Kim kalbî ona inanarak Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer."[24]

Ravilerden Mişras'ın babasından: "Ebû Şeybe Rum topraklarında öldü ve hemen orada onu defnettik" sözü ziyade edilmektedir.

Üçüncü olarak Dûlâbî (öl. 310/923) İbrâhîm b. Ya'kûb'dan Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini *el-Künâ ve'l-Esmâ* adlı eserinde aşağıdaki isnadla rivayet etmiştir:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ:، ثَنَا أَبُو عَاصِمٍ قَالَ:، ثَنَا ذَلِكَ الشَّيْخُ يُونُسُ بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ مُشَرَّسٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا شَيْبَةَ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: أنا أَبُو شَيْبَةَ سَمِعْتُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Dûlâbî > İbrâhîm b. Ya'kûb'dan (öl. 259/872) > Ebû Âsım > Yûnus b. el-Hâris > Müşerres > Babası > isnadıyla Ebû Şeybe el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) şöyle derken işittim dediğini nakletmiştir:

"Kim kalben ihlasla Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer."[25]

Dördüncü kaynak Taberânî (öl. 360/971), Ebû Müslim İbrâhîm b. Abdillâh el-Keccî (öl. 292/905) vasıtasıyla Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini aşağıdaki isnadla rivayet etmiştir:

حَدَّثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ قَالَ: نا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مِشْرَحٍ أَوْ مِشْرَسٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا شَيْبَةَ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Taberânî > Ebû Müslim İbrâhîm b. Abdillâh el-Keccî (öl. 292/905) > Ebû Âsım > Yûnus b. el-Hâris > Ebû Mişrah ya da Mişras > isnadıyla Ebû Şeybe el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'i (s.a.v) şöyle söylerken dinledim dediğini nakletmiştir:

"Kim Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer."[26]

Beşinci kaynak Ebû Abdullah İbn Mende (öl. 395/1005), Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd, Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî vasıtayla Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini aşağıdaki isnadla rivayet etmektedir:

أخبرنا أحمد بن محمد بن زياد، حدثنا عباس بن محمد الدوري، حدثنا أبو عاصم النبيل، حدثنا يونس بن الحارث، عن مشرس، عن أبيه، قال: سمعت أبا شيبة الخدري يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة

[24] İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 4/229.
[25] Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 1/113.
[26] Taberânî, *ed-Duʿâ*, 434.

İbn Mende > Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd (öl. 341/953) > Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (öl. 271/885) > Ebû Âsım en-Nebîl > Yûnus b. el-Hâris > Mişras > Babası > isnadıyla Ebû Şeybe el-Hudrî'yi şöyle söylerken işittim dediğini nakletti. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle söylerken işittim:

"Son sözü Allah'tan başka ilah yoktur olan kimse cennete girer."[27]

Hadis kaynaklarındaki Ebû Şeybe el-Hudrî hadisinin isnadını ittisal açısından tahlil ettiğimizde; rivayeti Ebû Şeybe el-Hudrî'den yalnızca tek ravisi Yûnus'un ızdırabla Mişras ya da Mişrah adlı ravisi babası vasıtasıyla nakletmektedir. Yûnus b. el-Hâris ondan rivayeti tahammülde müennen siğasına delalet eden "kâle" lafzıyla, Ebû Âsım da Yûnus'dan an'ane lafzıyla rivayet etmektedir. Ayrıca Taberâni rivayeti isnadında Yûnus'un doğrudan hadisi Mişras'ın babasından aldığı görülmektedir. Hadisin ravileri hakkında temel tabakât ve rical kitaplarındaki bilgiler ise şöyledir;

Mişrah ve babası: Kaynaklarda Mişras ve babası hakkında sınırlı bilgiler mevcuttur. Tabiîn olan Mişras ve babası hadis âlimleri tarafından meçhul olarak nitelendirilmişlerdir.[28] Ayrıca İbn Ebî Âsım rivayetinde Mişras'ın babasının "Ebû Şeybe el-Hudrî'yi defnettik." sözünden Ebu Mişras'ın da İstanbul kuşatmasına katıldığını ifade edebiliriz. Dûlâbi ve Taberânî rivayetinde ise Mişras'ın Müşerres ve Mişrah olarak isminin nakledildiği görülmektedir. Bu farklı telaffuz sebebinin ravinin isminin Arapça bir isim olmadığı ihtimalinden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

Yûnus b. el-Hâris: Kaynaklarda Yûnus b. el-Hâris'in Kûfe ehlinden olduğu görülmektedir. Ayrıca Yûnus b. Hâris'i, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn zayıf; Nesâî ve Ebû Hâtim leyse bi-kaviyy olarak cerh etmişlerdir. İbn Hıbbân ise Yûnus b. el-Hâris'i *es-Sikât*'ta zikretmekte fakat *el-mMecrûhîn* adlı kitabında onu, hıfzının zayıflığı ve çok fazla vehimle tenkit etmektedir.[29] Bununla birlikte İbn Hacer ve Zehebî gibi âlimlerin raviyi zayıf olarak cerh ettiklerini ifade ederek Yûnus'u zayıf olarak gördüğünü zikretmiştir. Ayrıca Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'de Yûnus'un hadislerini nakletmişlerdir.[30]

Ebû Âsım: Asıl adı Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî'dir. Ebû Âsım en-Nebîl olarak da tanınmaktadır. H. 121 yılında doğduğu nakledilir. Hadis âlimleri tarafından zâhid, âlim, itkân, fakih ve sika olarak ta'dîl edilmektedir. 1000'e yakın hadisi hıfzından naklettiği zikredilmektedir. Süfyân es-Sevrî ve Evzâî hocalarındandır. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de Ebû Âsım'dan hadisler naklettikleri görülmektedir.[31]

Ebu'l-Abbâs es-Serrâc: Asıl adı Muhammed b. İshâk es-Sekafî'dir. Buhârî'nin Ebû Şeybe el-Hudrî hadisini kendisinden naklettiği hocasıdır. H. 216 yılında doğmuştur. Müsned sahibidir. Rivayetleri daha çok Horasan'da şöhret bulmuştur. Devrinin önde gelen hocalarından 1500' den fazla nakillerde bulunduğu zikredilmiştir. İbn Hıbbân ve İbn Ebî'd-Dünyâ öğrencilerindendir. Âli isnad rivayetleri bir araya toplamak için gayret etmiştir. Talebeleri hadis ilmindeki çalışmalarından ötürü hakkında Serrâc kandil gibidir ifadesini kullanmıştır. Hadis âlimleri

---

27 İbn Mende, *Maʿrifetü's-sahâbe*, 911.

28 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İʿtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1963), 4/117.

29 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAsḳalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. İbrahim Zeybek - A'dil Mürşid (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2008), 14/965.

30 Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ʿAbdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, ed. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1980), 32/500.

31 Mizzî, *Tehzîb*, 13/281.

tarafından sika olarak kabul edilmiştir. Buhârî ve Müslim *el-Câmiu's-Sahîh'*inde es-Serrâc'dan hadis nakletmemişlerdir. Sünen sahipleri ise kendisinden rivayetlerde bulunmuşlardır.[32]

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî: Buhârî'nin hocası Ebu'l Abbâs'ın hocasıdır. H. 170'te doğduğu zikredilir. Horasan'da hadisleriyle şöhret bulmuştur. Hocaları kendisinden nakillerde bulunduğu gibi ez-Zühlî'de öğrencilerinden nakillerde bulunmuştur. Özellikle Zührî'nin rivayetlerini bir arada topladığı için kendisine Zührî'nin varisi dendiği de zikredilir. Hadis âlimleri Zührî'nin rivayetlerinde ilk referans alınacak ravi olduğunu bildirmişlerdir. Bununla birlikte Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh'*inde Zühlî'den hadis rivayet etmemiştir. Müslim ise Zühlî'nin ders halkalarına katılarak kendisinden hadisler yazmıştır. Ancak Zühlî'nin Buhârî ile Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususundaki ihtilaflarından ötürü Müslim, Zühlî'nin rivayetlerine *el-Câmiu's-Sahîh'*inde sahihinde yer vermemiştir. Sünen sahipleri ise kendisinden hadisler nakletmişlerdir.[33]

El-Hasen b. Alî: İbn Ebî Asım'ın hocasıdır. Ebû Muhammed olarak da bilinmektedir. Mekke'de doğmuştur. Hadis âlimleri tarafından sika olarak ta'dîl edilmiştir.[34]

İbrâhîm b. Ya'kûb: Ebû'l İshâk el-Cüzcânî olarak da bilinmektedir. Horasan Cüzcân bölgesinde doğduğu ve Dımaşk'a yerleştiği zikredilir. Ahmed b. Hanbel'in kendisinden çokça istifade ettiği ve onunla yazışmalarını minberden ders halkasına okuduğu ifade edilir. Hadis âlimleri tarafından da sika olarak ta'dîl edilmiştir. Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce'nin de kendisinden rivayetler naklettiği görülmektedir.[35]

Müslim b. Abdillâh el-Keccî: Sünen sahibi olarak bilinen Müslim el-Keccî'nin Basra'da doğduğu, Bağdat'ta vefat ettiği ve memleketine Basra'ya defnedildiği zikredilmektedir. Ali b. Medînî ve Haccâc b. Minhâl hocalarındandır. Ebu'l-Kâsım el-Begavî ve Taberânî öğrencileri arasında yer alır. Hadis âlimleri tarafından ise sika olarak ta'dîl edilmiştir. Zehebî, Müslim el-Keccî'nin sülasiyât (üç ravili) isnadlara sahip olduğunu da ifade etmektedir.[36]

Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî: Ebu'l-Fadl el-Bağdadî olarak da anılır. H. 185 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Ahmed b. Hanbel, Tayâlisî ve Yahya b. Maîn kendisinden nakillerde bulunduğu meşhur hocalarıdır. Nesâî, Ebû Dâvud ve Tirmizî öğrencilerindendir. Hadis âlimleri tarafından ise sika olarak kabul edilmiştir.[37]

Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd: Ebû Saîd b. el-Arabî olarak bilinir. H. 240 yılında Basra'da doğmuştur. Hattâbi ve Rebi' b. Süleyman el-Kattân meşhur öğrencilerindedir. Mekke'de vefat etmiştir. Tasavvuf ehlindendir. Hadis âlimleri tarafından sika olarak görülmüştür.[38]

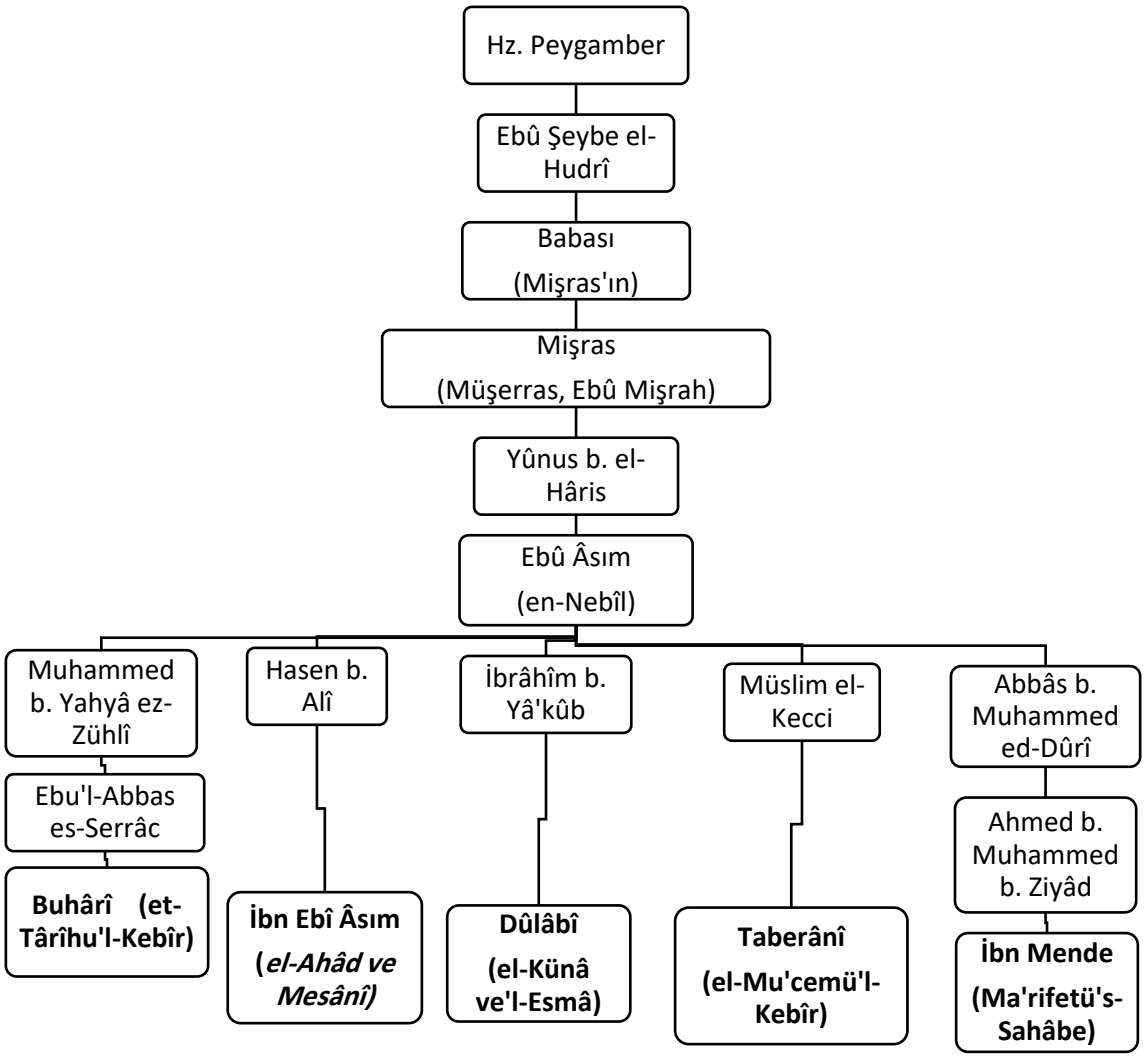
Tüm bu bilgiler ışığında Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti ve isnadı hakkında şunları ifade edebiliriz.

Hadisin isnadının medarı olan râvi Ebû Âsım'a kadar ferd isnadla gelen haberi Buhârî'nin hocası Ebû'l-Abbâs; İbn Ebî Asım'ın hocası el-Hasen b. Alî; Dûlâbî'nin hocası İbrâhîm b. Ya'kûb; Taberânî'nin hocası Müslim el-Keccî ve İbn Mende'nin hocası Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd vasıtasıyla mutâbaâtı ile rivayet ettikleri görülmektedir. Buhârî'nin isnadında –Ebû Şeybe el-Hudrî kurtuldu- cümlesini ise Mişras'ın babası demiş olmalıdır. Ancak bu kısım diğer kaynaklarda

32 Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 14/388.
33 Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 12/273.
34 Mizzî, *Tehzîb*, 6/259.
35 Mizzî, *Tehzîb*, 2/244.
36 Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 13/423.
37 Mizzî, *Tehzîb*, 14/245.
38 Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 15/407.

verilmemektedir. Ayrıca Buhârî, İbn Ebî Asım, Dûlâbî, Taberânî ve İbn Mende'nin medar olan raviden hocaları vasıtasıyla naklettikleri hadisin, başka bir tarikle nakledilmediğinden isnadı açısından garib yani ferd bir rivayet olduğu ifade edilebilir. Ravileri hakkında görüşleri dikkate aldığımızda ise isnaddaki Mişras'ın ve babasının meçhul olmasıyla zayıf oldukları görülmektedir. Ayrıca Yûnus b. el-Hâris'in zayıf olarak cerh edilmesi sebebiyle Ebû Şeybe el-Hudrî'den nakledilen Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetlerinin isnadı zayıftır diyebiliriz. Ebû Şeybe el-Hudrî rivayetinin isnad şeması da şöyledir:

Şekil 1: Ebû Şeybe el-Hudrî Hadisi İsnad Şeması



2.2. Metin Analizi

Ebû Şeybe el-Hudrî tarafından nakledilen Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetinin metinleri arasında mana açısından bir fark görülmemekle birlikte lafız bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Rivayet metinlerini tablo halinde alt alta zikretmek de bu lafzî farklılıkları daha iyi görmeyi sağlayacaktır.

Tablo 1: Tevhidi Söyleyen Cennete Girer Hadisi Metin Analizi

Buhârî'nin Naklettiği Rivayetin Metni
مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ
İbn Ebî Âsım'ın Naklettiği Rivayetin Metni
مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا بِهَا قَلْبُهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ
Dûlâbî'nin Naklettiği Rivayetin Metni
من قال لا اله الل الله مخلصا من قلبه دخل الجنة
Taberânî'nin Naklettiği Rivayetin Metni
مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ
İbn Mende'nin Naklettiği Rivayetin Metni
من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة

Rivayetin metin açısından tahlili hakkında şunları ifade edebiliriz;

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti metinlerini dikkate aldığımızda; Buhârî ve Dûlâbî "Kim kalben ihlasla" ziyadesi ile rivayeti nakletmişlerdir. İbn Ebî Âsım ise hadisi, "Kimin kalbî ona inanarak" şeklinde rivayet etmiştir. Taberânî'nin rivayetinde bu ziyadeler yer almamaktadır. Ayrıca Buhârî, İbn Ebî Âsım, Dûlâbî ve Taberânî, rivayeti umum belirten "kale" lafzı ile "Kim Allah'tan başka ilah yoktur derse" şeklinde naklederken İbn Mende "Kimin son sözü Allah'tan başka ilah yoktur olursa" metni ile tahsis ederek tahric etmiştir.

Bununla birlikte bu rivayet aynı veya benzer lafızlarla 8 sahâbe tarafından da nakledilmiştir. Bu rivayetleri kronolojik olarak şöyle zikredebiliriz;

Muaz b. Cebel'in Kelime-i tevhid sözünü söyleyen cennete girer rivayetini Ahmed b. Hanbel, > Ebû Âsım > Abdulhamîd b. Câfer (öl. 153/770)[39] > Sâlih b. Ebî Arîb (öl. ?)[40] > Kesîr b. Mürre (öl. ?)[41] isnadıyla Muâz b. Cebel'den (öl. 18/639) nakletmiştir.[42] Muhadramûn olan Kesîr b. Mürre sedefli ve topal sika olan bir tabiîn neslindendir. Bununla birlikte muhaddislerin rivayetin ravilerini sika olarak ta'dîl etmeleri ve senedi muttasıl görmeleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Muâz b. Cebel rivayeti isnadını sahih olarak ifade edebiliriz.

Ebû Zer'in Kelime-i tevhid sözünü söyleyen cennete girer rivayetini Tayâlisî, > Şu'be (öl. 160/776)[43] > Habîb b. Sâbit (öl. 119/737)[44] = A'meş (öl. 148/765)[45] = Abdulazîz b. Rüfeyh (öl. 130/748)[46] > Zeyd b. Vehb (83/702)[47] > isnadıyla Ebû Zer'den (öl. 32/653) mutâbaâtıyla rivayet

39 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 16/416.
40 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 13/72.
41 "Sika" bk. Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, 4/46.
42 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/363.
43 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 12/479.
44 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 5/358.
45 "Sika" bk. Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, 6/226.
46 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 18/134.
47 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 10/111.

etmiştir.[48] Muhadramûn olan Zeyd b. Vehb Kûfeli sika bir tabiîn'dir. Muhaddislerin rivayetin ravilerini sika olarak tadil etmeleri ve senedi muttasıl olarak görmeleri sebebiyle Tayâlisî'nin naklettiği Ebû Zer rivayeti isnadını sahih olarak söylemek mümkündür.

Abdullah b. Mesûd rivayetini Ahmed b. Hanbel, > Ebû Muâviye ed-Darîr (öl. 195/810)[49] > A'meş > Şakîk (Ebû Vâil) (öl. 82/701)[50] > isnadıyla Abdullah b. Mesûd'dan (öl. 32/653) ve Ebû Saîd rivayetini hocası Ebû Nuaym (öl. 218/833)[51] vasıtasıyla Zekeriyâ b. Ebî Zâide (öl. 147/765)[52] > Atıyye b. Saîd (öl. 111/730) isnadıyla Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693) şahid rivayetler olarak nakletmiştir.[53] Muhaddislerin rivayetin ravilerini sika olarak tadil etmeleri ve senedi muttasıl görmeleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Abdullah b. Mesûd rivayeti isnadını sahih olarak belirtebiliriz. Ravilerden Atıyye b. Sâid adlı ravinin ise muhaddisler tarafından zayıf olarak cerh edilmesi[54] sebebiyle Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti isnadını zayıf olarak ifade etmek gerekse de şahidi olan sahih rivayetle itibarı yapıldığında rivayete isnadı açısından hasen li-gayrihî diyebiliriz.

Ebu'd-Derdâ rivayetini Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Mûsâ (öl. 209/825) > Abdullah b. Lehîa (öl. 174/791) > Vâhib b. Abdullah (öl. 137/755)[55] isnadıyla Ebû'd-Derdâ'dan (öl. 32/653) irsalle rivayet etmiştir.[56] Ravilerden Abdullah b. Lehîa ise Ahmed b. Hanbel ve Abdullah b. Sâlih tarafından sika olarak ta'dil edilirken Yahyâ b. Maîn tarafından ise zayıf olarak görülmektedir.[57] Vâhib b. Abdullah'ın irsalle Ebu'd-Derdâ'dan nakletmesi ve muhaddislerin İbn Lehîa'nın sıhhati hususunda ihtilafa düşmeleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Ebu'd-Derdâ rivayeti isnadını, zayıf olarak ifade edebiliriz.

Hz. Osman'ın naklettiği Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti sahih isnadlarla rivayet edilmektedir.[58]

Ebû Eyyûb rivayetini Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Yezîd el-Mukrî (öl. 213/829)[59] > Hayve b. Şüreyh (öl. 158/775)[60] > Bakıyye b. Velîd (öl. 197/812) > Behîr b. Sa'd (öl. ?)[61] > Hâlid b. Ma'dân (öl. 103/721)[62] > Ebû Ruhm (öl. ?) isnadıyla Ebû Eyyûb'den (öl. 49/669) nakletmiştir.[63] Ravilerden Ebû Ruhm sahâbe arasındandır.[64] Bakıyye b. Velîd ise sika ravilerden yaptığı nakillerde sika olarak, zayıf ravilerden yaptığı nakillerde ise zayıf olarak kabul edilmektedir.[65] Muhaddislerin Bakıyye b. Velîd'i sika ravilerden nakillerinde güvenilir görmeleri, diğer ravileri sika olarak ta'dîl etmeleri ve senedi muttasıl olarak belirtmeleri sebebiyle Ebû Eyyûb rivayeti isnadı sahih'dir diye söyleyebiliriz.

---

48 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru Hicr, 1999), 1/356.
49 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 25/123.
50 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 12/548.
51 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 23/197.
52 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 9/359.
53 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/128, 18/274.
54 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 20/145.
55 "Sika" bk. Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, 6/147.
56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/483.
57 Mizzî, Tehzîb, 15/487.
58 bk. Ömer Faruk Akpınar, Hz. Osman (ra) ve Hadis Rivayetindeki Yeri (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021).
59 "Sika" bk. Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, 10/166.
60 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 6/404.
61 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 4/21.
62 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 8/167.
63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/488.
64 Mizzî, Tehzîb, 2/280.
65 Mizzî, Tehzîb, 4/192.

Enes b. Mâlik rivayetini Tayâlisî, Şu'be > Katâde b. Diâme (öl. 117/735)[66] > isnadıyla Enes b. Mâlik'den (öl. 93/711) rivayet etmektedir.[67] Muhaddislerin ravileri sika olarak tadil etmeleri ve senedi muttasıl görmeleri sebebiyle Enes b. Mâlik rivayeti isnadını sahih olarak zikredebiliriz.

Tablo 2: Sahâbe Rivayetleri

Muâz b. Cebel Rivayeti (öl. 18/639)[68] عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ
Ebû Zer Rivayeti (öl. 32/653)[69] عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ بَشِّرِ النَّاسَ أَنَّهُ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ
Abdullah b. Mesûd Rivayeti (öl. 32/653)[70] عَنْ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَةً، وَقُلْتُ: أُخْرَى، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا، دَخَلَ الْجَنَّةَ
Ebu'd-Derdâ Rivayeti (öl. 32/653)[71] سَمِعْتُ أَبَا الدَّرْدَاءِ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: بَيْنَا أَنَا رَدِيفُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: " يَا أَبَا الدَّرْدَاءِ، مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةَ
Osmân b. Affân Rivayeti (öl. 35/656)[72] عَنْ عُثْمَانَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ
Ebû Eyyûb Rivayeti (öl. 49/669)[73] أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ حَدَّثَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " مَنْ جَاءَ يَعْبُدُ اللهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَيُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَيُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَيَصُومُ رَمَضَانَ، وَيَجْتَنِبُ الْكَبَائِرَ، فَإِنَّ لَهُ الْجَنَّةَ "
Ebû Saîd el-Hudrî Rivayeti (öl. 74/694)[74] عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ

66 "Sika" bk. Mizzî, Tehzîb, 23/498.
67 Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/469.
68 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/363, 36/443.
69 Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/356.
70 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/128.
71 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/483.
72 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/529.
73 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/488.
74 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/274.

Enes b. Mâlik Rivayeti (öl. 93/711)[75]

عَنْ أَنَسْ أَنَّ النَبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيهِ و سلمَ قال لمعاذ: اعْلَمْ أَنَّهُ من مات يَشْهدُ انْ لا أِلَهَ الا اللّٰهُ و انِّي رسول اللّٰهِ ادْخلَ الجَنَّة

Temel hadis kaynaklarını incelediğimizde Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetinin 8 farklı sahâbe tarafından Ebû Şeybe el-Hudrî rivayetinin isnadının zayıf olmasının aksine sahih ve hasen isnadlarla rivayet edilmiştir.

Rivayet metinlerini Ebû Şeybe el-Hudrî rivayeti metni ile karşılaştırdığımızda en benzerlerinin Muâz b. Cebel ile Ebû Zer rivayeti olduğu görülmektedir. Muâz b. Cebel rivayeti "Kimin son sözü Allah'tan başka ilah yoktur olursa cennete girer." şeklinde Ebû Şeybe'nin İbn Mende rivayeti metni ile manen aynı lafızlarla nakledilmiştir. Ebû Zer rivayeti ise "Ey Ebû Zer! İnsanlara Allah'tan başka ilah yoktur diyen kimsenin cennete gireceğini müjdele." şeklinde Taberânî rivayeti metni ile manen benzeri lafızlarla rivayet edilmiştir.

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini Hz. Osmân b. Affân "Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölen kimse cennete girer.", Ebû Saîd el-Hudrî "Allah'a hiçbir şey ortak koşmadan ölen kimse cennete girer." metni ile rivayet etmiştir. Bununla birlikte Enes b. Mâlik, rivayeti "Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık ederek ölen kimse cennete girer." şeklinde Ebû Şeybe el-Hudrî rivayeti ile manen benzeri lafızlarla nakletmektedir.

Ebû Eyyûb rivayetinin "Kendisine hiçbir şey ortak koşmadan Allah'a kulluk yaparak gelen kimse cennete girer." şeklinde manen benzeri lafızlarla nakledildiği görülmektedir. Ayrıca Ebû Eyyûb rivayeti "Kim namazını dosdoğru kılarak, zekâtını vererek, ramazan orucunu tutarak ve büyük günahlardan kaçınarak gelirse" ziyadesine yer verilerek rivayet edilmektedir.

Tüm bu bilgiler ışığında Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayet metni ile ilgili şöyle zikredebiliriz;

Kelime-i tevhidi söyleyen kimsenin cennete gireceğine dair rivayetin Ebû Şeybe el-Hudrî dâhil olmak üzere 9 sahâbe tarafından nakledilmesi ile rivayetin hicri ilk asırda iştihâr ettiğini ifade edebiliriz. Ayrıca rivayet Ebû Saîd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik olmak üzere iki muksirûn sahâbe tarafından da nakledilmiştir.

Rivayetin vürûd sebebi olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.), haberi Muâz b. Cebel, Ebû Zer ve Ebu'd-Derdâ'ya bizzat hitap ederek rivayet ettiği bilinmektedir. Ayrıca bu sahâbe arasından Ebû Zer rivayeti şöhret bularak diğer sahâbe rivayetlerinin aksine Buhârî[76] ve Müslim[77] başta olmak üzere hadis müellifleri tarafından nakledilmiştir. Bu sebeple daha sonraki sahâbenin Ebû Zer rivayetine dayanarak Kelime-i tevhidi söylenen cennete girer hadisini manen rivayet ettiklerinin ifade edilmesi muhtemeldir.

75 Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/469.

76 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿul-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd - A'dil Mürşid (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Â'lemiyye, 2019), "Cenâiz", 1.

77 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955), "İmân", 94.

Muâz b. Cebel rivayetini temel hadis kaynaklarını taradığımızda yalnızca Ahmed b. Hanbel'in ve Ebu Dâvûd'un[78] naklettikleri görülmektedir. Ayrıca Ebu'd-Derdâ rivayeti de yalnızca Ahmed b. Hanbel ve Nesâî tarafından rivayet edilmiştir. Bu hususta Muâz b. Cebel ve Ebu'd- Derdâ'nın ilk asır rivayet döneminin geri planında kalan Şam'a Kur'ân öğretmek üzere gönderilmesinin etkili olduğunu da ifade edebiliriz. Çünkü hadis ehlinin Şam rivayetleri hususunda ihtiyatlı davrandıklarını ve Hicaz rivayetlerini önceledikleri ifade edilen bir gerçekliktir.[79] Bu sebeple Ebû Şeybe el-Hudrî'nin yaşam boyunca yolunun Şam'a düşmesi neticesinde rivayetinin temel hadis kaynaklarda nakledilmemesi ve ferd olarak kalması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumun Buhâri ve Müslim'in Ebû Zer rivayetine yer vermeyi tercih etmelerinin bir sebebi olarak ifade edilmesi de muhtemeldir.

Ebû Saîd el-Hudrî'nin Ebû Şeybe el-Hudrî ile kardeş olması sebebiyle her ne kadar metinler arasında küçük lafzî farklılıklar bulunsa da rivayetin vürûdu esnasında birlikte oldukları yahut rivayeti birbirilerine naklettikleri söylemek mümkündür.[80]

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini Ebû Eyyûb benzer lafızlarla nakletmiştir. Ebû Şeybe ile Ebû Eyyûb'un da İstanbul kuşatması ordusunda beraber oldukları bilinmektedir. Bu hususun dikkat çeken bir detay olarak görülebileceğini belirtmek isteriz.

Sonuç olarak tüm bu farklı sahâbe nakillerinin Kelime-i tevhid vurgusu ile nakledildiği görülmektedir. Aynı veya farklı lafızlarla nakledilen sahih veya hasen hadisler dikkate alındığında ise Ebû Şeybe el-Hudrî hadisi isnadının hasen li-gayrihi, metninin ise sahih olduğunu belirtebiliriz.

Kelime-i tevhid sözünü söyleyen cennete girer rivayetinin muhtevası bakımından şunları açıklayabiliriz:

Her inancın olduğu gibi İslam inancının da dayandığı prensipler vardır. İslam'ın tevhid prensibine dayanması da onu diğer dinlerden ayıran en önemli özelliğidir. Araştırmada tahlilini yaptığımız rivayetin belirttiği gibi İslam'ın tevhid ilkesi Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte birçok rivayette lafzen yalnızca Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmek cennet bedeli olarak görülse de bazı rivayetlerdeki "benim Allah'ın elçisi olduğumu şahitlik eden" ziyadesinden Kelime-i tevhid'in iki temel kabulden oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bu iki temel kabul Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmektir. Kâdî İyâz ve İbn Hacer de rivayetin şerhinde Kelime-i tevhid sözünün Hz. Peygamber'i kabul etmeyi de kapsadığını belirtmektedirler.[81]

"Allah'tan başka ilah yoktur diyen cennete girer" rivayeti tefsir kaynaklarındaki kabullere de dayanak oluşturmaktadır. Rahmân suresi 60. ayet, Neml suresi 89-90. ayetler ve Bakara suresi 62. ayeti doğrudan tahlilini yaptığımız rivayet ile tefsir edilmektedir. Rahmân suresinde "ihsan",[82]

---

78 Suleymân b. el-Eşʿaş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuʻayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Riyad: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cenâiz", 20.

79 Hüseyin Akgün, "Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 3-6.

80 bk. Bekir Kuzudişli, *Aile İsnâdları* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

81 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAsḳalânî İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî.*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Marifet, 1379), 3/110; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-ʿAynî, *ʿUmdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018), 8/3.

82 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 4/227; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997), 7/455.

Neml suresinde "hasen" Bakara suresinde "iman"[83] kavramının tefsirinde rivayetin dayanak olarak kullanıldığı tespit edilmektedir. Ayrıca rivayetin "cennete girer" ifadesinin Rahmân suresinde "ihsan", Neml Suresinde "hayr", Bakara Suresinde "ecir" kavramının tefsirine kaynak alındığı görülmektedir. Örneğin, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mesûd başta olmak üzere tahlilini yaptığımız rivayetleri müfessirler zikrederek Neml Suresi 89-90. ayetlerdeki مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ *"Kim iyilikle gelirse"* lafzını مَنْ جَاءَ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ *"Kim Allah'tan başka ilah yoktur diyerek gelirse"* lafzı ile tefsir etmektedirler. Bununla birlikte müfessirler aynı rivayetlere dayanarak مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ *"Kim de kötülükle gelirse"* lafzını مَنْ جَاءَبِالشِّرْكِ *"Kim de Allah'a ortak koşarak gelirse"* lafzı ile yorumlamaktadırlar.[84]

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti itikadi kaynaklardaki imanın mahiyeti hakkındaki görüşlere de delil olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin etkisinde yetişen Mâtürîdî, imanda temel esasının kalbin tasdiki olduğunu düşünmektedir. O, ikrarı, tasdikin ifade edilmesi amacıyla gerekli olarak görmekte, ancak ikrarın tek başına iman için yeterli olmadığını savunmaktadır. Mâtürîdî, imanı ikrardan ibaret görmenin münafıklar ile müminler arasındaki farkı ortadan kaldıracağını ifade etmekte ve bu hususta münafıkların zahiren iman ettiklerini, fakat kalben tasdik etmediklerini haber eden ayetleri delil olarak sunmaktadır. Ayrıca imanın tek başına dilin ikrarı olmadığı gibi inkârın da dilin ikrarından ibaret olmadığını zikretmekte ve inkâr için kalbin tasdikinin gerekli olduğunu belirtmektedir.[85]

Mâtürîdî, Allah'ın (cc.) Saffât suresi 35. ayetinde geçen, "*Çünkü onlara: "Allah'tan başka ilah yoktur!" dendiği zaman büyüklük taslarlardı.*"[86] İfadesiyle, küfür ile iman arasında Kelime-i tevhid olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Aynı şekilde, Muhammed suresi 19. ayetinde yer alan "*Muhammed! Bil ki, Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendi günahın için, hem de mümin erkekler ve mümin kadınlar için Allah'tan bağışlanma dile. Allah, sizin gezip dolaştığınız yeri de duracağınız yeri de bilir*."[87] ayetini de delil olarak kullanarak imanın bilgi ve eylem boyutlarının olduğunu zikretmektedir.[88]

Mâtürîdî imanı, kalpte başlayan tasdikin dile ve fiile yansıyan bir süreci olarak düşünmektedir. Bu süreçte ise kalbin Allah'ı tasdik etmesi ve bu tasdikin gereği ikrar ve amelin yerine getirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Yaşam tarzı olarak imanın tezahür hali İslam'dır. Tasdik için bir süreç gerektiği gibi bu halin devamını sağlamayabilmek de ancak imanın zahiri olan İslam'ın yaşanmasıyla mümkündür. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre amel, imanın cüzü değil bir tezahürüdür. Bununla birlikte büyük günah işlemekle hemen imanın yok olmayacağı gibi günahta ısrar süreklilik arz ederse iman nurunu söndürmeye kadar gidebilir. Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre tasdik veya inkârın bir süreklilik arz eden mahiyeti vardır. Onun bu iman halinin süreklilik gerektirdiği görüşü, büyük günah işleyenin hemen bu hali ile inkâra düşmeyeceği görüşünün gölgesinde kalmıştır. Bu açıdan Mâtürîdî'nin ayetlerde ve rivayetlerde imanın ziyade ve noksanına delalet eden kavramlara dair yorumu, İslâmî hayat tarzının sürekliliği açısından önemlidir. İman amel ilişkisine dair farklı yaklaşımlara

---

83 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurʾâni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafâ Elbâz, 1998), 1/128.

84 Vâhidî, *el-Vecîz*, 811; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/183.

85 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2022), 561-563.

86 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altundaş - Ahmet Yaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), es-Sâffât 37/35.

87 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Muhammed 47/19.

88 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 564.

karşı onun sürdürülebilir tasdik haline vurgu yapması ve İslam'ın emir ve yasaklarını yaşamsal bir gereklilik görmesi de din anlayışı açısından kayda değer bir perspektif sunmaktadır.[89]

Sonuç olarak Kelime-i tevhid'in hicri ilk asırlardan itibaren sürekli olarak vurgulanmasının tevhid'in İslam dinindeki merkezi konumunu ifade ettiğini açıklayabiliriz. Kelime-i tevhid sözü ise Allah'a inanmayı, yalnız ona kulluk etmeyi zikreder. Bu söz, kişinin İslam'a giriş için yerine getirmesi gereken şart olarak yorumlanmaktadır.

Sonuç

Sahâbe, Allah'a ve Rasûlüne iman ederek Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kısa bir süre içerisinde gören, bu hal üzere vefat eden, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim ve terbiyesinde yetişen bir nesildir. Üstelik görme engeli olan kimsenin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) işitmiş olması da yeterlidir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir arada bulunma zamanının, iştirak edilen gazve ve rivayet edilen hadis sayısının sahâbe olarak görülme ölçütü olarak değerlendirilmemesi gerektiği görüşüne katılmaktayız. Bu sebeple hiç gazveye katılmamış bir kimse sahâbe olarak nitelenebileceği gibi hiç hadis nakletmeyen kimseler de sahâbe olarak görülmedir. Ebû Şeybe el-Hudrî'nin de tek bir rivayeti olsa dahi sahâbe olduğu hususunda bir şüphe de yoktur.

Ebû Şeybe el-Hudrî İstanbul kuşatmasına katılan, kuşatma esnasında vefat eden ve kendisinden tek bir hadis tahric edilen bir sahâbî'dir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin de kardeşidir. Tabakât kaynaklarından da tabiîn Mişras'ın babası vasıtasıyla naklinden Ebû Şeybe el-Hudrî'nin İstanbul kuşatmasında vefat etmiş olması ve İstanbul topraklarına defnedilmiş olması büyük ihtimalle doğrudur. Bu hususu teyit eden II. Mehmed döneminde fethedilen İstanbul'un İslam medeniyeti dönüştürülmesinde genellikle İstanbul kuşatmasına katılan sahâbe adlarına türbeler yaptırılmıştır. Tabakât kaynaklarını incelediğimizde de bu sahâbe arasından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ve Ebû Şeybe el-Hudrî'nin İstanbul kuşatmasına katıldığı ve vefat ettiği kesindir.

Ebû Şeybe el-Hudrî'den tabiîn Mişras'ın babası vasıtasıyla "Kim kalbi ona inanarak Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer." hadisi rivayet edilmiştir. İbn Hacer rivayetindeki "Lakin siz kendinize güvenmeyin ve amel etmeye devam edin" metni ziyadesinden de Ebû Şeybe el-Hudrî'nin hadisi vefat ettiği esnada rivayet ettiği muhtemeldir yorumuna katılmaktayız. Ayrıca İbn Ebî Âsım rivayetin de Ebû Mişras'ın "Ebû Şeybe'yi İstanbul'da defnettik." sözünden bu görüşün doğru olduğunu düşünmekteyiz.

Rivayetin isnadında yer alan ravilerden Mişras ve babası meçhul olarak görülmekte, Yûnus b. el-Hâris ise zayıf bir ravi olarak cerh edilmektedir. Bu sebeple ferd bir tarikle nakledilen Ebû Şeybe el-Hudrî rivayeti isnadının zayıf olduğunu belirtebiliriz. Ebû Şeybe el-Hudrî rivayetinin metinleri arasında ise küçük farklılıklar dışında mana açısından herhangi bir fark yoktur. Ayrıca her ne kadar Ebû Şeybe el-Hudrî rivayetinde yalnız kalsa da Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti Muâz b. Cebel, Ebû Zer, Abdullah b. Mesûd, Ebu'd-Derdâ, Hz. Osmân, Ebû Eyyûb, Ebû Said el-Hudrî ve Enes b. Mâlik olarak 8 sahâbeden de benzer metinlerle nakledilmektedir. Bu sebeple Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini müslümanların tamamı tarafından kabul gören bir düşünce olması açısından mütevâtir olarak da ifade edebiliriz.

[89] bk. Recep Tuzcu, *"Mâtüridî'ye Göre Tasdik-İnkâr Süreci"* (Uluslararası Matüridilik Öğretisi ve Şimdiki Zaman Sempozyumu II, Taşkent: Özbekistan İslami Akademi Neşriyat, 2022), 97-99; Recep Tuzcu, *"Mâtüridî ve Tahâvî'nin Kur'an Ve Hadislerde İmân Yorumu"*, *Moturıdıyllık* 2/4 (2022), 12/23.

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayeti en erken vefat eden sahâbe Muâz b. Cebel'den nakledilse de Şam'da bulunması nedeniyle kendisinden nakledilen Şam rivayetlerine daha az değer verildiğinden dolayı onun rivayetinin geri planda kaldığını ve Ebû Zer rivayetinin ön plana çıktığını zikredebiliriz. Bununla birlikte Ebû Zer'in Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bizzat duyduğunu ifade ettiği rivayetin tercih edilmesiyle diğer sahâbenin Ebû Zer rivayetine dayanarak Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini manen rivayet ettiklerini de düşünebiliriz.

Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini temel hadis kaynaklarında Ebû Şeybe el-Hudrî'nin hayatında görüştüğü sahâbe tarafından da rivayet edildiği görülmektedir. Bunlardan ilki öz kardeşi Ebû Saîd el-Hudrî'dir. Bu kardeşlik nedeniyle rivayetin vürûd esnasında ikisinin de birlikte olduğunu yahut kardeşlerin rivayeti birbirine naklettiklerini düşünmek doğaldır. Hayatında görüştüğünü bildiğimiz diğer sahâbî ise Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Aynı orduda İstanbul kuşatmasına katıldığı bilinen bu Medineli ensâr iki sahâbe arasından Ebû Eyyûb'un rivayetinin raviler tarafından nakledilmesinin tercih edildiğini ifade etmek mümkündür.

İlk asırlarda hadis rivayetinin geri planda kalan bölgelerinden olan Şam'da nakledilen rivayetleri yazmakta hadis âlimlerinin uzak durduğu bilinmektedir. Kelime-i tevhidi söyleyen cennete girer rivayetini de Şam'a gönderilen Muâz b. Cebel'den yalnızca Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd; Ebu'd-Derdâ'dan ise yalnızca Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'nin naklettiği görülmektedir. Ebû Şeybe el-Hudrî de yolu Şam'a düşen sahâbîlerden olması muhtemel olup bu durum rivayetinde yalnız kalma sebebi olarak da görülebilir.

Sonuç olarak Ebû Şeybe el-Hudrî hadisinin isnadı zayıf olarak görülse de diğer sahâbîler tarafından nakledilen şahid rivayetler ile desteklendiğinde Ebû Şeybe el-Hudrî hadisi isnadını hasen li-gayrihi olarak ifade edilebiliriz. Tüm bu zikredilen ihtimaller nedeniyle "Allah'tan başka ilah yoktur diyen cennete girer." rivayeti hususunda kapsamlı bir tez çalışması yapılması daha uygun görünmektedir.

Kaynakça/ References /المصادر

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd - A'dil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Akgün, Hüseyin. "Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 32.

Akpınar, Ömer Faruk. *Hz. Osman (ra) ve Hadis Rivayetindeki Yeri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altundaş - Ahmet Yaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2010.

Bedruddîn el-ʿAynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *ʿUmdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiʿul-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd - A'dil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Â'lemiyye, 3. Basım, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmanî, ts.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk ed-. *el-Künâ ve'l-esmâ*. ed. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî,. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2000.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaş es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli. Riyad: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

Efendioğlu, Mehmet. "İstanbul'da Var Olduğu Söylenen Sahâbe Kabirlerinin Dünü Bugünü". *Din ve Hayat Dergisi* 9 (ubat 2010), 76-81.

Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler*. İstanbul: İFAV, 5. Basım, 2019.

Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM, 3. Basım, 2022.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1. Basım, 1992.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr b. Ebî Âşım Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Râye, 1991.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kurʾâni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafâ Elbâz, 3. Basım, 1998.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abd el-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2010.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAsḳalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. İbrahim Zeybek - A'dil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1. Basım, 2008.

İbn Hacer el-ʿAskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAsḳalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marifet, 1. Basım, 1379.

İbn Mende, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *Maʿrifetü's-sahâbe*. thk. ʿÂmir Hasen Sabrî. BAE: Câmiʿatu'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-Muttehide, 2005.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî Marifeti's-sahâbe*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnâdları*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. 1 Cilt. İstanbul: İSAM, 18. Basım, 2022.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ʿAbdurrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. ed. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1980.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi- nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, Kah., 1955.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *ed-Duʿâ*. thk. Mustafâ Abdulkâdir ʿAtâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Daru Hicr, 1. Basım, 1999.

Tuzcu, Recep. "Mâtüridî ve Tahâvî'nin Kur'an Ve Hadislerde İmân Yorumu". *Moturıdıyllık* 2/4 (2022).

Tuzcu, Recep. "Mâtüridî'ye Göre Tasdik-İnkâr Süreci". Taşkent: Özbekistan İslami Akademi Neşriyat, 2022.

Ünver, Süheyl. *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.

Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1963.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 20 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1980.

Araştırmacı İbrahim ŞİMŞEK
İnönü Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı.
İnönü University Basic Islamic Sciences Department of Tafsir.
Malatya, TÜRKİYE
ibrahimsmsk38@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0008-3345-8591
https://ror.org/04asck240

Reşîd Rızâ'nın Nesih Anlayışı

Rashid Riḍa's Understanding of Nashk

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz 2024 / 16 July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım 2024 / 24 November 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 December 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Şimşek, İbrahim. "Reşîd Rızâ'nın Nesh Anlayışı". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 53-92.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (İbrahim ŞİMŞEK).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Nesh, Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yer tutan ve müfessirlerin âyet yorumunu doğrudan etkileyen bir ilimdir. İslâm'da, Kur'ân ve sünnette yer alan bazı hükümlerin birbirine zıt gibi görünmesi durumunda, hangi hüküm önceliğe sahip olacak sorusu, nesih kavramı sayesinde anlaşılmaktadır. Bu nedenle İslâm âlimleri Kur'ân'ın anlaşılmasını ve hükümlerinin tatbik edilmesini sağlamak için nesih konusuna önem vermişlerdir. Nesih konusu tefsir ilmi açısından mühim bir konu olmasından dolayı hemen hemen tüm tefsir âlimleri tarafından ele alınmıştır. Hatta bazı âlimlerin nesih âyetlerini tespit etmesi ayrıcalık sayılmıştır. Nesih âyetleri, hakkında ittifak edilemeyen konulardan birisi olagelmiştir. Nesih konusuna tefsir kitaplarında yer verilmesinin yanında, üzerinde müstakil çalışmalar yapılmaktadır. Bu mühim konuyu ele alan âlimlerden birisi çağdaş dönemin tefsir âlimlerinden Reşîd Rızâ'dır. Bu çalışmada, Reşîd Rızâ'nın nesih konusuna yaklaşımı ve nesih anlayışı ele alınmıştır. Reşîd Rızâ'nın nesihle alakalı görüşleri, hocası Abduh'un nesih konusundaki fikirleri, nesih konusundaki âyetlere yaptığı yorumlar ve değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Bu çalışmanın, Rızâ'nın son dönem tefsircilerden olması, Müslümanları bilinçlendirme gayesi ve yeni fikirleri savunmasından kaynaklı ayrı bir perspektif kazandıracağını düşünmekteyiz. Çalışmanın yönteminde Reşîd Rızâ'nın nesih hakkındaki fikirleri ve pratik olarak uygulaması incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Rızâ'nın nesih konusuna yaklaşımı ve neshin varlığına delil gösterilen âyetler hakkındaki yorumunun tespit edilmesidir. Çalışmada, nitel araştırma metoduyla Reşîd Rızâ'nın tefsiri incelenmiştir. Elde edilen bilgilerle Tefsîrü'l-Menâr eserinden faydalanarak, Rızâ'nın nesih konusundaki görüşleri ve nesihle ilgili âyetlere yaklaşımı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, Nesih.

Rashid Riḍa's Understanding of Naskh

Abstract

Naskh is a science that has an important place in the Qur'anic sciences and directly influences the interpretation of the verses by the commentators. In Islam, if some provisions in the Qur'an and Sunnah seem to be contradictory to each other, the question of which provision will have priority is understood through the concept of naskh. For this reason, Islamic scholars have attached importance to the issue of naskh in order to ensure the understanding of the Qur'an and the application of its provisions. For the issue of naskh is an important issue in the science of tafsir, it has been addressed by almost all tafsir scholars. It was even considered a privilege for some scholars to identify the verses of naskh. Naskh verses have been one of the issues about which there is no unanimity. In addition to being covered or examined in the tafsir studies, the subject of naskh has also been studied independently. One of the scholars who dealt with this important issue is Rashid Rida, one of the tafsir scholars of the contemporary period. In this study, Rashid Rida's approach to the issue of naskh and his understanding of naskh are discussed. Rashid Rida's views on naskh, his teacher Abduh's ideas on naskh, his interpretations and evaluations of the verses on naskh are also included. We think that this study will provide a different perspective due to Rida's being one of the last period exegetes, his aim of raising awareness among Muslims and his defense of new ideas. In the methodology of the study, Rashid Rida's ideas about naskh and its practical application are analyzed. The aim of this study is to determine Rida's approach to the issue of naskh and his interpretation of the verses that are shown as evidence for the existence of naskh. In this study, Rashid Riza's tafsir was analyzed through qualitative research methodology. By utilizing the information obtained from Tafsir al-Manar, Rida's views on the issue of naskh and his approach to the verses related to naskh are discussed.

Keywords: Tafsir, Rashid Rida, the Qur'an, Tafsir al-Manar, Naskh.

Giriş

Nesih konusu İslâm tarihinin ilk döneminden itibaren âlimlerin ele aldığı ve üzerinde durduğu önemli konulardan birisi olmuştur. Nesih, Kur'ân âyetleriyle ilgili olmasından dolayı doğrudan usûl kitapları olmak üzere tefsir ve fıkıh ilminin konularından birisi olmuştur. Âlimler, nesih konusunda nesih çeşitleri belirlemişlerdir. Bunlar: Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshi, kitabın sünneti neshi,[1] sünnetin Kur'ân'ı ve sünnetin sünneti neshi olmak üzere dört biçimden oluşmaktadır. Bu biçimlerden özellikle Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshi âlimler arasında ihtilaflı bir konu olmuştur. Bazılarının nesih konusunda farklı düşüncede olması tartışmaların devam etmesine neden olmuştur. Reşîd Rızâ'nın nesih anlayışı üzerine doğrudan bir çalışmanın yapılmadığı anlaşılmıştır. Nefise Kuloğlu'nun "Tefsîru'l-Menâr'ın Ulûmü'l-Kur'ân'ın Bazı Tartışmalı Konularına Yaklaşımı" ve Hacer Muhammed Ebu Şabo'nun "Menhecü Tefsîrü'l-menâr fi't-Tefsîr" makalelerinde dolaylı olarak değinilmiştir.

Reşîd Rızâ aslen Bağdatlı olup, 1865 yılında Lübnan sınırları içinde yer alan Kalemûn köyünde dünyaya gelmiş ve bu köyde yaşamıştır. Ailesi, ilim ve irfan ehlinden kişilerdi. İlk eğitimini burada alan Rızâ daha sonra Rüşdiye okuluna kaydolmuştur. Burada tüm derslerin eğitimini almıştır. Devlet kademesinde çalışmak istemediği için medreseye geçiş yapmıştır. Rızâ, ibadet ve züht ortamında yetişmiş ve hayatında bunu ilke edinmiştir. Annesi Rızâ için; "*Bizden sonra uyur, bizden önce uyanırdı. Uyurken hiç görmedim*" demiştir. Reşîd Rızâ eğitimine devam etmiş, Abduh'un ders halkasına katılmış, hocasının önemli bir öğrencisi ve dava arkadaşı olmuştur. Rızâ'nın fikirleri bu ilişkiden sonra değişmeye başlamıştır. Rızâ, selefî düşüncesini ilke edinmiş ve selefî hareketin güçlü bir temsilcisi olmuştur. Rızâ; fikirlerini ifade etmek, toplumsal sorunların çözümüne katkı sağlamak için el-Menâr adını verdikleri dergiyi hazırlamıştır.[2] Reşîd Rızâ, tefsirinde nesih konusunu ele almıştır. Bu çalışmada ilk olarak nesih hakkında bir değerlendirme yapılarak Reşîd Rızâ'nın görüş ve fikirlerine yer verilmiştir. Nesih kavramının kısaca tanımı verilerek, nesih konusundaki düşünceleri ifade edilmiştir. Çalışmanın diğer bölümünde Reşid Rızâ'nın pratik nesih uygulamaları üzerinde durulmuştur.

1. Reşîd Rızâ'ya Göre Nesih

Nesih kavramı sözlükte tahvil, ortadan kaldırmak, izâle etmek, tebdil, ilga, iptal etmek, bir yerden farklı bir yere taşıma gibi anlamlara gelmektedir.[3] Terim olarak; şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen yeni bir şer'î hükümle değiştirilmesi ya da iptal edilmesi şeklinde tanımlanmıştır.[4] Reşîd Rızâ neshin tanımıyla ilgili olarak dilcilerin "Neshin asıl manası, nakletmek

---

1 Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 73.

2 Ahmed eş-Şerebâsî, *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1970), 102; Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâbike, *Muhammed Reşîd Rızâ ve Devruhu fi Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti* (Amman: Dâru Ammâr, 1989), 13-14; Ahmed eş-Şerebâsî, *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1970), 23; Muhammed Ahmed Dernika, *es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 21; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 35.

3 Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1983), 2/29; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 2/137; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el Müfredât fî Garîbi'l -Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rûf, 506), 490; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1999), 4/389.

4 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 191; Şah Veliyullah Dıhlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir* (Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 53; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/127.

ya da bir şeyin aslını değil de şeklini nakletmek" şekindeki tanımlarını tercih etmiştir.[5] Reşîd Rızâ neshin tanımıyla ilgili olarak dilcilerin "Neshin asıl manası, nakletmek ya da bir şeyin aslını değil de şeklini nakletmek" şeklindeki tanımlarını tercih etmiştir.[6]

Reşîd Rızâ'da Suyutî gibi Kur'ân'da nesih konusunu savunanların bazı şartlar belirlediklerini söylemiştir. Rızâ, nesih konusunda belirli kriterler koymuş ve nesih konusu ile ilgili bir değerlendirme yapmıştır. Reşîd Rızâ, Abduh'un: şeriatlarda nesih yapmanın câiz ve hikmete uygun olduğunu belirten sözlerini nakletmiştir. Neden olarak da İslâm şeriatının geçmiş ilahi dinlerin ve peygamberlerin ve geçmiş şeriatların tümünü neshetmesini örnek göstermiştir. Rızâ, neshedilebilir ameli hükümlerin ancak insanların menfaati için konulacağını ifade etmiştir. Bu menfaatlerin zamanla değişmesi, her şeyi bilen Allah'ın zaman içinde uygun olanı bildireceğini söylemiştir. Yine bir şeriat, nasıl başka şeriatı neshediyorsa şeriatın bazı hükümlerinin de neshedebileceğini söylemiştir.[7]

1.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Neshi Meselesi

Rızâ'nın hocası Abduh, Kur'ân âyetlerinin, Kur'ân âyetleri ile neshedilmesinde âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu söylemiştir. Bazı âlimlerin Kur'ân'da neshin varlığını kabul ettiklerini bazılarının da kabul etmediğini belirtmiştir. Kabul edenler için Kur'ân öncesinde de vahiy söz konusuydu. Bu gerçeklere rağmen âlimlerin çoğunluğu bir âyetin hükmü neshedilirken, İslâm'ın ilk dönemlerinde kamu yararına ve Müslümanların durumuna uygun olan bir hükümden her zaman ve her yerde kamu yararına uygun olan başka bir hükme geçildiğini gözlemlemek suretiyle tam bir unsur olarak, neshi kabul etmişlerdir. Rızâ, neshi kabul etmeyen tek kişinin el-İsfehânî olduğunu diğer âlimlerin neshi kabul ettiğini söylemiştir. Bu âyetin Yüce Allah'ın peygamberleri desteklediğine delil olduğu söylemiştir. Rızâ, bir peygambere gönderilen bir âyet o peygamberden sonra gelen peygamber için benzeri ya da daha hayırlı bir âyetle neshedilebileceğini belirtmiştir. Bazı durumlarda da yeni bir âyetle o âyetin hükmünün geciktirildiğini söylenmiştir.[8]

1.2. Hadisin Kur'ân ile Neshi Meselesi

Hz. Muhammed ve Müslümanlar, Mekke döneminde namazı Kâbe'ye doğru; Medine'de ise Yahudilerin İslâm'a girme ihtimalinden dolayı Beytü'l-Makdis'e doğru kılmaktaydılar. Fakat Hz. Muhammed; Medine'de, Yahudilerin, "*hem bizim dinimize muhalefet ediyor hem de kıblemize yönelerek namaz kılıyorsu*nuz" sözlerinden rahatsızlık duyması sebebi ve Kâbe'ye yönelme arzusundan dolayı kıblenin değişmesini istemekteydi.[9] Allah, "*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni, memnun olacağın kıbleye döndüreceğiz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*" âyetini göndererek kıblenin değiştiğini müjdelemiştir. Rızâ hadisi neshetmenin âyeti âyet ile neshetme gibi olduğunu söylemiştir. Yani kıblenin değişmesi meselesinde olduğu gibi hadisin Kur'ân ile neshedilmesinin de mümkün olduğunu açıklamıştır. Bu iki konuda âlimler arasında ihtilaf olmadığını söylemiştir.[10]

---

5 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 191; Şah Veliyullah Dıhlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir* (Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 53; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/127.

6 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 2/65.

7 Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turas, 2003), 462-474; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 235-236.

8 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/570.

9 Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 2.

10 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/209.

1.3. Hadisin Kur'ân'ı Neshi Meselesi

Rızâ, âlimler arasında hadisin Kur'ân'ı neshi konusunda ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Âlimler arasındaki tartışmanın, Kur'ân'ın hadis ile neshedilmesi veya mütevâtir hadisin ahad hadis ile neshedilmesi ile ilgili hususta olduğu ifade edilmektedir. Rızâ, İlk dönemde oluşan bazı görüşlerine göre, zannî delilin Kur'ân ve mütevâtir hadis gibi kesin olan nasları neshedemeyeceğini söylemiştir. Yine Rızâ, bazı Hanefî ve Şafiî ulemasına göre âyetlerin mütevâtir hadis ile neshinin caiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü, Peygamber'in (s.a.v), hükümleri tebliğ etme hususunda masum olduğu düşünülmektedir. Bir hadisin Peygamber'den rivâyet edildiğine kanaat getirdiğimiz zaman ve neshin şartları tamamen gerçekleştiğinde bir âyetin başka bir âyeti neshetmesi gibi hadisin, Kur'ân'ı neshetmiş olduğunu kabul ederiz, demişlerdir. Rızâ, İmam Şâfiî gibi bazı âlimlerin hadisin Kur'ân'ı neshedemeyeceğini söylediğini ifade etmektedir. İmam Şâfiî, Allah'ın Kitabı'ndan herhangi bir âyetin, sıhhati ne olursa olsun hadis ile neshedilemeyeceğini söylemiştir. Bunun gerekçesi olarak da "*Kur'ân'ın öyle meziyetleri vardır ki; başka hiçbir şey ona erişemez*." demiştir. İmam Şâfiî; başka âlimlerin, Kur'ân'ın hükümlerini neshettiklerini iddia ettikleri çok miktarda hadisi zikrettikten sonra bu hadislerin, Kur'ân âyetlerini neshetmediklerini, bilakis, âyetleri tefsir ettiklerini söylemiştir. Rızâ'nın hocası Abduh, bu konuyla ilgili Ebû Hanife'nin açıklamasına rastlamadığını söylemiştir. Ayrıca bazı Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin Kur'ân'ın hadisle neshini kabul etmediklerini de açıklamıştır. Rızâ, Kur'ân ile diğer nasların birbirinden farklı kılan bir özellik daha olduğunu, Kur'ân'da yer alan her âyetin Allah tarafından indirilen vahiy olduğunun tartışılmaz olduğunu ifade etmiştir. Hadislere gelince; bunlar arasında Hz. Peygamber'in içtihadı olan ifadeler vardır ve bunlar vahiy değildirler. Hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in içtihat ederken yanılması durumunda bu yanılgı üzerinde bırakılmayacağı, bilakis yanılgısının kendisine gösterileceği vurgulanmıştır. Bazıları, ahad haber de olsa Sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini söylemişlerdir. Çünkü âyetin hükme yönelik delaleti zannî olup böylece hadisin de ancak zannî bir hükmü neshettiğini, söylemiştir. Son olarak, bazı Şâfiî âlimlerinin ihtilafı, Sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin caiz olup olmadığı ile ilgili teorik düzeydedir.[11] Yoksa Sünnetin Kur'ân'ı neshettiğinin pratik bir tek örneği yoktur, demişlerdir. Yine şöyle demişlerdir: Şüphesiz ki hadis, destekleyici bir âyet olmadan Kur'ân neshedilemez. Kur'ân'ın Sünnetle neshi konusunda Mâlikî, Hanefî, el-Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri caiz olduğunu; eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîlerin çoğu caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Rızâ, âyetin hadis ile de neshedilemeceğini söylemiştir. Çünkü o hadis, Kur'ân âyetini neshetmeye uygun değildir. Çünkü Kur'ân'ın muhkem ve hükmünün kalıcı olduğunu belirtmiştir.[12] Sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda, bazı Hanefîler mütevâtir sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini söylemiştir.[13] Rızâ ve diğer bazı âlimler İmam Ebû Hanefî'nin bu konuda herhangi bir ifadesi olmadığını belirtmiştir.[14]

2. Reşîd Rızâ'nın Pratik Nesih Uygulamaları

2.1. Nesih ile İlgili Âyet

"Biz yerine daha iyisini veya bir benzerini getirmedikçe bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırmaz veya unutturmayız. Allah'ın her şeye güç yetirdiğini bilmez misin?"[15]

---

11 İbnu's-Subkî, Tacuddin Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib,* Thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2009), 3/220.

12 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/207.

13 Abdülğanî, Abdülhalık. *Hucciyetü's-Sünne* (Virgini: Daru'l-Vefa, Virginia, 1993), 499.

14 el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr*, Thk. Muhammed Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 3/265-269; eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

15 el-Bakara 2/106.

Reşîd Rızâ, doğrudan neshi konu edinen bu âyetin yorumunda nesih ile ilgili olarak önce neshin tanımı yapmıştır. Rızâ, neshin iki anlama geldiğini söylemiştir. Neshin birinci anlamı, bir şeyin bizzat kendisini nakletmek anlamına geldiğini söylemiştir. Bu anlama örnek olarak "*güneş, gölgeyi neshetti*." Yani onu bir yerden başka bir yere taşıdı anlamına gelir, demiştir. Neshin diğer anlamı, bir şeyin şeklini nakletmek anlamına geldiğini söylemiştir. Bu anlama örnek da olarak "*Kitabı neshettim*." diye söylendiğini belirtmiştir. Abduh, müfessirlerin bu âyetin tefsirinde iki ayrı görüşte olduklarını söylemiştir. Birinci görüşte olanların şu âyetteki gibi: "*Biz, bir âyetin yerine (başka) bir âyet getirdiğimizde sen ancak bir iftiracısın dediler*."[16] konumunda olduğunu söylemiştir.

Rızâ, nesih kelimesinin yukarıdaki âyette değiştirmek manasında kullanıldığını söylemiştir. Yani âyet başka bir âyetle değiştirildiğinde yerine gelecek âyet daha kapsamlı daha hayırlı olarak gelmekte ya da benzeri gelmektedir. Âyette geçen "*unutmak*" ile kastedilen ise âyetin tamamen unutulmasıdır. Bu yorumun, değiştirmek manasında olduğunu belirtmiştir. Müfessirlerin bu âyetle ilgili ikinci görüşü: Nesih'ten maksat, âyetin hükmünün neshedilmesidir. Bu da genel bir mana ifade eder. Yani âyetin yalnız hükmünün neshedilmesi ve hükmünün tilaveti ile birlikte neshedilmesini kapsayan bu görüş, çoğunluğun tercih ettiği görüştür. Onlara göre, âyetin neshedilmesinin herhangi bir manası olmadığı gibi buna ihtiyaç da yoktur. Ancak zamanın, yerin ve durumların değişmesiyle hükümler değişir. Böylece o (ikinci hüküm), birincisinden daha faydalı olur veya kendisinden yararlanıldığı için faydası açısından onun benzeri olur. Onlar: Âyetteki, "*unutturmadan*" maksadın âyeti Peygamber'in (s.a.v) hafızasından silmek olduğunu söylemişlerdir. Bu bilgilerden sonra müfessirler, Yüce Allah'ın: "*Bilmez misin ki Allah'ın gücü her şeye yeter.*" âyetinin tefsirinde şöyle dediler: Bu âyet, müfessirlerin söyledikleri anlamda, Allah'ın nesh etmeye gücünün yettiğine delil getirme anlamında gelmiştir. Yani Yahudilerin iddia ettikleri gibi, Allah nesih için kınanmaz. Çünkü o, Allah'ın gücünün yettiği bir şeydir. İstisnadaki espri, bu kalıcı ve sürekli şeyleri açıklamaktır. Bunlar, kendi nefsinde bulunan tabiatlarıyla değil, ancak Allah'ın isteğiyle böyle olmuştur. Eğer Allah bunları değiştirmek isteseydi mutlaka yapardı. Bu inanç, dinin en önemli amaçlarından biridir. Ortaya çıkması mümkün olan her yerde kuruntuların ondan uzaklaştırılmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Öyle ise vahyi unutmanın imkansız olması, peygamberden ayrılmayan bir huy değildir. Ancak o, Allah'ın desteği ile ve ikramı ile olan bir şeydir. İbn Kesîr ve Ebû Amr bu âyeti "أَوْ نُنسِهَا" yani "*onu geciktiririz*" şeklinde okumuşlardır. Âyetleri nesh etme ve peygamberlere önerilen mucizelerde açıkça göründüğü gibi şüphesiz ki kendisinden önceki bir Peygamber'e ait olduğu için, herhangi bir Peygamber'e önerilen bir âyet, kendisinden daha hayırlı veya benzeri yeni bir âyetle neshedilebilir. Bazen de yeni bir âyetle onun hükmü geciktirilir. Sonra öneriden sonra başka bir zamanda onun hükmü verilir. Fakat ahkamla ilgili âyetleri geciktirmenin açık bir manası yoktur. Bazılarına göre tebliğden önce nesih yapılır. Hatta es-Suyutî kitabında: "*Bir âyet Peygamber'e (s.a.v) gece iniyordu, o da onu gündüz unutuyordu ve bunun için üzüldüğünde bu âyetin indiğini*" rivâyet etmiştir.[17] Abduh'a göre bu rivâyetin yalan olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Bunun gibi bir unutkanlık peygamberler için imkansızdır. Çünkü onlar, tebliğ konusunda masumdurlar.[18]

2.2. Kıble'nin Değiştirilmesiyle Alakalı Nesih Meselesi

Hz. Muhammed ve Müslümanlar, belli bir süre Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmışlardır. Peygamber Kâbe'ye dönmeyi özlemle bekliyor; Allah kıbleyi oraya çevirse diye temenni

16 en-Nahl 16/106.
17 es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 32.
18 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/565.

ediyordu. Medine'de Yahudilerin İslâm'a girme ihtimalinden dolayı Müslümanlar Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılmaktaydılar. Fakat Hz. Muhammed; Medine'de, Yahudilerin, "hem bizim dinimize muhalefet ediyor hem de kıblemize yönelerek namaz kılıyorsunuz" sözlerinden rahatsızlık duyması sebebiyle ve Kâbe'ye yönelme arzusundan dolayı Kâbe'yi kıble yapması için Allah'a dua etmiştir.[19] Bu sebeple Kâbe'nin tahvili konusunda âyetler nâzil olmuş ve bu âyetlerden bazıları neshedilmiştir. Allah şöyle buyurur: O, ağır gelir. Yani kıble veya kıblenin neshedilip oradan başka yöne dönülme olayı; önemi büyük ve insanların üzerinde çok etkilidir. Yahut kıbleyi bırakıp başka tarafa dönmek meşakkat veren büyük bir iş olmuştur. Ancak, bu durum Allah'ın iman verdiği kişilere ağır gelmez. Yani bu, Allah'ın kendisini tanıma ve şeriatının hükmünü bilme yollarını gösterdiği kimselere ağır gelmez. Çünkü onlar Allah'ın bu lütfu sayesinde anlamışlardır ki kıbleye dönerek kulluk yapmak, kıblenin zatında ve mekânında bulunan gizli bir sırdan dolayı değil de ancak Allah'ın emrine itaatle olur. Yine bu sayede onlar anlamışlardır ki kıbledeki hikmet, ümmetin hep birlikte ona dönmeleridir. Bu toplu dönüş onların bir araya gelmelerini ve ortak bir karara varmalarını, aynı amaca yönelmelerini sağlayan sebeplerden biridir.[20]

Rızâ âyetin yorumunda Abduh'un: âyetin, hatta âyetlerin akışı gösteriyor ki burada iman, kendi manasında kullanılmıştır. Çünkü Yüce Allah, kıble değiştirilince fitne çıkacağını, insanlardan bazılarının küfre geri dönüp imanı terk edeceğini, bazılarının ise kıble meselesi gibi durumlarda dayanağın Resûl'e (s.a.v) itaatte olduğunu çünkü yönlerin birbirine eşit olup hiçbirinin diğerine üstünlüğünün olmadığını bilerek imanda sebat edeceğini açıklayınca o inanan ve peygambere uyan kişileri, "*İmanlarına karşılık en iyi mükafatı alacaklar, Allah onların ecirlerini zayi etmeyecek ve peygambere uymadaki sebatlarından dolayı onlardan hiçbir şeyi eksiltmeyecektir*."[21] diye müjdeledi.

Rızâ, Müslümanların (önceleri) namaz kılarken Beytü'l-Makdis'e yöneldiklerini, bu uygulamanın Kâbe'ye yönelmelerine dair hükmün inmesiyle neshedildiğini belirtmiştir. Bu konuda âlimler arasında bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Rızâ, Beydâvî ve diğer âlimler bu âyeti, kıblenin değişme olayını Kur'ân'ın sünneti neshetmesine delil olarak göstermiştir.[22]

2.3. Kılıç Âyeti ve Nesih iddialarının Değerlendirmesi

"*Ey iman edenler! Allah'ın şeâirine/işaretlerine, haram aya, boyunları bağsız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescidi Harâm'a girmenizi engelleyiler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir*."[23]

Reşîd Rızâ, bu âyete, bazıları kılıç âyeti bazıları da kılıç âyetinin: "*Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekûn savaşın*."[24] olduğunu söylediklerini, açıklamıştır. Bazıları da ayrı ayrı iki âyetin, ikisine birden de kılıç âyeti denebileceğini söylemişlerdir. Seyf âyeti olarak bilinen bu âyetin Reşîd Rızâ tarafından nesh edilmesi kabul görmemiştir. Burada nesh olan bir durum olmadığı, Allah tarafından bir unutturma söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Hadis ile

19 es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 2.
20 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/55.
21 Hûd 11/115.
22 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/47.
23 el-Mâide 5/2.
24 Tevbe 9/36.

nesh olduğunu iddia edenlere de şiddetle karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Rızâ, âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra, hocasının, Allah'ın emrini, affı ve bağışlamayı sınırladığı maksatla sınırlı kılması, bu manalarından biridir. Çünkü o, bağışlamayı yardım ile yorumlamıştır. Müfessirlerin çoğu ise, bunu, emirlerden biri olarak kabul etmişlerdir. O da onlarla savaşmayı emretmektir. Bazı müfessirler, kılıç âyeti olarak ifade ederler ve onunla içinde cizye/haraç hükmü bulunan "*Tevbe Sûresi*"ndeki 36. âyeti kastetmektedirler.[25]

2.4. Orucun Daha Öncekilere Farz Kılınmasıyla İlgili Nesih Meselesi

Reşîd Rızâ'nın nesih değerlendirmesi yaptığı konulardan birisi de oruç konusuyla ilgilidir. Âyette: "*Siz ey iman edenler! Allah size orucu farz kıldı nitekim oruç sizden öncekilere de farz idi ki böylece Allah'ın kitabıyle hayat programı belirlemiş olursunuz*."[26] buyrulmuştur. Rızâ, bazı müfessirler bu âyetin, "*Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı*."[27] âyetini neshettiğini söylemişlerdir. Diğer bazıları ise burada nesih bulunmadığını; çünkü benzerliğin her yönden olmayıp sadece farziyet yönünden olduğunu, keyfiyetin bu benzerliğe dahil olmadığını söylemişlerdir. Buna göre bu âyet kendisinden öncesinin devamıdır ve oruç ile ilgili hükümleri tamamlamakta, bizim orucumuzun diğer ümmetlerin orucundan farklı ve üstün yönlerini ortaya koymakta olduğunu, bize onlara mahsus olmayan ruhsatlar verildiğini açıklamaktadır.[28] Bu Abduh'un da tercih ettiği izah şeklidir. O ayrıca şöyle demiştir: Nüzul sebebi hakkında rivâyet edilen haberlerin sahih olması halinde bu şuna delalet eder: oruç farz olduğunda, her birey kendi düşüncesi ve anlayışıyla içtihatta bulunarak amel etmiştir. Bu kişiler kendi anlayışlarına göre daha ihtiyatlı, takvaya uygun buldukları biçimi tercih etmişlerdir. Rızâ, Rasûlullah'ın (s.a.v) onları kendi içtihatları üzerinde bırakması, içtihadına göre hareket eden herkesi kendi haline bırakması konusundaki âdetinin bir sonucu olduğunu söylemiştir. Çünkü bu gibi içtihada açık naslarda fertleri bağlayacak bir hususun olmadığını ifade etmiştir. Ümmetin tümünü bağlayıcı olması için nassın delalet bakımından da kati olması gerektiğini belirtmiştir.

2.5. Farklı Âyetlerin Neshedilme Meselesi

Reşîd Rızâ, tefsirinde nesih ile ilgili başka âyetlere de değinmiştir. Bu örneklerden birisi Nur Sûresinde geçen 62. âyetle ilgilidir. İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre bu âyet, Nur Sûresi'ndeki şu âyetle neshedilmiştir: "*Müminler ancak Allah'a ve Resûlüne gönülden iman etmiş kimselerdir. Onlar Peygamberle ortak bir iş üzerindeyken ondan izin istemedikçe bırakıp gitmezler. Senden izin isteyenler, hakikaten Allah'a ve Resûlüne iman etmiş kimselerdir*."[29] Cumhura göre ise bu âyet muhkemdir. Bu görüşün İbn Abbas'tan naklinin doğru olduğunu sanmıyorum. Zira Nur Sûresi'nin bu sûreden önce indiğinde ittifak vardır. Orada istenen izinle burada istenen iznin aynısı değildir. Aksi halde birbirine zıt olmuş olurlar. Tevbe Sûresi'ndeki 36. âyet, seferberlik ilanından sonra harbe katılmamak için istenen izin, Nur Sûresi'ndeki 62. âyet ise bayramlar ve Cuma namazları gibi genel bir iş için Peygamberle birlikte olanların istedikleri izin konusundadır.[30]

İslâmiyet Allah'ın, Peygamberlerin diliyle gönderdiği hak dinin hülasasıdır. Onların kendi kavimlerine tebliğ ettikleri kitaplardan hiçbir kitap tam olarak muhafaza edilmemiştir. Ehl-i Kitabın elindekiler ise onların maslahatlarına terstir. Tevrat'taki, hayat ve harple ilgili ağır

25 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/572.
26 el-Bakara 2/183.
27 el-Bakara 2/183.
28 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1/519.
29 en-Nûr 24/62.
30 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/574.

hükümler, İsrailoğullarının diğer insanlara üstün tutulması, İncil'deki, züht ve dünyayı terk etme konusundaki aşırılıklar insanların maslahatına terstir. Allah İslâmiyet'le bu Peygamberlerin getirdiği şeylerin çoğunu neshetmiştir. Zira onlar kavimlerinin kendi dönemlerine has hükümlerdi. Allah Peygamberlerinin sonuncusunun lisanıyla bunları tamamlayan şeyler ilave etti. Bunları, genel teşri esaslarına uygun, her zaman ve mekânda beşeriyetin maslahatına muvafık olarak ve en mükemmel bir ifadeyle ve en açık delillerle beyan etti. Bu dinin sağlam oluşuna delillerden birisi de önceki kitapları bilen öğretmenlerle tanışmayan, okuması-yazması olmayan ümmi bir Peygamber'in dilinden bu ilim ve hakikatlerin zuhur etmesidir.[31]

2.6. Miras Âyetinin Neshi Meselesi

"Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (çok miktarda mal) bırakacaksa anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."[32]

Âlimlerin çoğunluğuna göre bu âyet, miras âyeti ve "*varise vasiyet yoktur*" hadisi ile birlikte neshedilmiştir. Beydavî: Buradaki hüküm İslâm'ın ilk dönemlerinde geçerliydi. Sonra miras âyeti ve Peygamber'in (s.a.v) "*Varise vasiyet yoktur*." hadisi ile neshedildi, demiştir. Rızâ, Beydavî'nin bu değerlendirmesinin tartışmalı olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Çünkü miras âyeti, bu âyetle ters düşmemektedir. Aksine vasiyet konusunu ön plana çıkaran Bakara sûresi 180. âyetini sağlamlaştırmaktadır. Ayrıca hadis, ahad hadislerdendir. Ümmetin bu hadisi hüsnü kabul ile karşılaması, onun mütevâtir olduğu anlamına gelmez. Yani, zanni hadisler, kat'î hadisleri neshetmezlerken, tamamı kat'î olan Kur'ân'ı nasıl neshedebilir? diyerek karşı çıkmıştır. Abduh ise miras âyetinin vasiyet âyetinden sonra indiğine dair hiçbir delil olmadığını ve âyetin üslubunun nesh ile çeliştiğini söylemiştir. Allah tarafından koyulan bir hüküm yakın bir dönemde neshedilip geçersiz kılınacaksa kesin hüküm kadar sağlamlaştırılmamaktadır. Ayrıca vasiyetin bir hak olduğunu ifade ederek vasiyeti değiştirenlere de uyarıda bulunmuştur.[33] Rızâ, miras âyetindeki vasiyetin, varis olamayacak kimselere yönelik olduğu söylendiğinde, iki âyetin bir noktada buluşabileceğini belirtmiştir.

Rızâ; Alûsî'nin, miras âyetinin, vasiyet âyetinden sonra indiğini söylediğini, ifade etmiştir. Vasiyet âyetinin hükmü devam etse idi onu da bilinen vasiyete göre düzenlemek gerekirdi. Vasiyet, bilinen vasiyete göre düzenlenmeyip kayıtsız vasiyete göre düzenlenince kayıtlı vasiyetin neshedildiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü mutlak ifadeden sonraki kayıtlı ifade neshi gerektirdiği gibi, kayıtlı ifadeden sonraki kayıtsız: ifade de neshi gerektirir, demektir. Alûsî'nin, miras ve vasiyet âyetleriyle ilgili olarak ortaya attığı ve üzerinde ittifak edildiğini ileri sürdüğü öncelik ve sonralık (sırası) iddiasının hiçbir delili yoktur. Bu iddiaya dayalı olarak yaptığı yorum da geçersizdir, yanlıştır. Yukarıdaki açıklamalardan miras âyeti ile vasiyet âyeti arasında bir çelişki olmadığı anlaşılıyor. Dolayısıyla miras âyetinin, vasiyet âyetinden sonra inmiş olduğu bilindiği zaman, bu durum, sonra inen âyetin önce inen âyeti neshetmesini gerektirmez. Hadise gelince; (bazı Hanefî âlimleri), neshedici etkide olması için, ümmetin bu hadisi yaygın bir kabulle benimsemesini, hadisin mütevâtir düzeyinde olduğunun veya bu düzeye yaklaştığının göstergesi olarak sunmak istemişlerdir.[34] Bu hadis Buhârî ve Müslim'in hadis kriterlerine uymadığı için müsned olarak rivâyet edilmemiştir. Rızâ, bu âyetin yorumunda, miras âyetiyle neshedildiğini savunan ve neshedilmediğini savunanlar diye farklı görüşler olduğunu söylemiştir. Zemahşerî,

---

31 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/145

32 el-Bakara 2/180

33 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/202.

34 Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/374-377.

vasiyet âyetinin hem Hz. Peygamber'in miras hadisiyle hem de miras âyetleriyle neshedildiğini ifade ettikten sonra her ne kadar hadis âhâd olsa da ümmetin miras hadisini kabul etmesi, bu hadisi mütevâtir derecesine çıkartmıştır. Çünkü ümmet rivâyet açısından sahih olmayan bir haberi bu şekilde kabul etmez demiştir.[35]

Yukarıdaki açıklamalardan miras âyeti ile vasiyet âyeti arasında bir çelişki olmadığı anlaşılıyor. Dolayısıyla miras âyetinin, vasiyet âyetinden sonra inmiş olduğu bilindiği zaman, bu durum, sonra inen âyetin önce inen âyeti neshetmesini gerektirmez. Hadise gelince; (bazı Hanefî âlimleri), neshedici etkide olması için ümmetin bu hadisi yaygın bir kabulle benimsemesini, hadisin mütevâtir düzeyinde olduğunun veya bu düzeye yaklaşmışlığının göstergesi olarak sunmak istemişlerdir. Bu hadis, Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarına uymadığı için onlar tarafından nakledilmemiştir.[36]

Sonuç

Usul konularından olan nesih, İslâm tarihinin ilk döneminden itibaren İslâm âlimleri tarafından ele alınan önemli ilimlerden olmuştur. Âlimler, Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamak için çaba içerisinde olmuşlardır. Bu çabalar sonucu birçok ilim ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın anlaşılması için ortaya çıkan ilimlerden birisi de nesih ilmi olmuştur. Nesih konusu âlimler arasında ihtilaflı bir konu haline gelmiş ve konu hakkında kitaplar telif edilmiştir. Âlimler arasında nesih konusunu kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde farklı görüşlerin olduğu anlaşılmıştır. Nesih konusunu ele alan ve bu konuda görüş belirten âlimlerden birisi de Reşid Rızâ'dır. Reşîd Rızâ, neshi Kur'ân'ın anlaşılma şartlarından saymış ve bu konuyla ilgili kriterler belirlemiştir. Rızâ, tefsirinde Bakara sûresi için bazı usûller ve kriterler belirlemiş; sekizinci kriterde ise neshi Allah'ın bir rahmeti olarak değerlendirmiş ve neshedilen âyetin yerine ondan daha iyi ya da benzer bir ayetin getirildiğini ifade etmiştir. Rızâ, neshin kullanılma biçimlerini yorumlamıştır. Rızâ, âyetin âyeti neshi ve âyetin sünneti neshini kullanarak tefsirini şekillendirmiştir.

Reşid Rızâ neshi dört farklı biçimde ele almış, bu biçimlerle ilgili örneklere yer vermiştir. Rızâ hocası Abduh'unda görüşleriyle konuyu desteklemiştir. Reşid Rızâ'nın ele aldığı bu dört biçim: Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshi, Kur'ân'ın sünneti neshi, hadisin Kur'ân'ı neshi ve hadisin hadisleri neshi biçiminde değerlendirmiştir. Abduh, Kur'ân âyetlerinin, Kur'ân âyetleri ile neshedilmesinde ihtilaf olduğunu söylemiştir. Abduh, el-İsfehani'nin, Kur'ân'da neshedilmiş herhangi bir âyetin olmadığı sözünü nakletmiştir.[37] Rızâ, hadisi, hadis ile neshetmenin Kur'ân'ı Kur'ân ile neshetmek gibi olduğunu söylemiştir. Ona göre kıblenin değişmesi meselesinde olduğu gibi, hadisin Kur'ân ile neshedilmesinin de mümkün olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'ın Sünnetle neshi konusunda Mâlikî, Hanefî, el-Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri caiz olduğunu; eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîlerin çoğu caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Sünnetin Kur'ân'la neshi konusunda âlimler arasında ihtilaf olduğu görülmektedir.

Rızâ, nesih konusunun Allah'ın rahmeti, Allah'ın insanlara merhamet göstergesinin sonucu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah'ın bir âyeti neshetmesiyle neshettiği âyetin yerine daha iyi ve güzelini getirdiğini belirtmiştir. Rızâ'ya göre Kur'ân'da neshin olmasında bir maslahat, fayda ve hikmet bulunmaktadır. Rızâ'ya göre neshi yapılan âyetlerde bir maslahat ve fayda söz konusudur. Çünkü Kur'ân bir fayda ve maslahata göre gönderilmiştir. Rızâ, hocası Abduh'un neshi değerlendirmesinde sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğini, bunun bir örneği olmadığını

35 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/210
36 Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/200-206.
37 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 146.

ifade etmiştir. Rızâ, sünnetin Kur'ân'ı âyet desteği olmadan neshetmesinin mümkün olmayacağını da söylemiştir.

Kaynakça/References / المصادر

Abdülğanî, Abdülhalık. *Hucciyetü's-Sünne*. Virginia: Daru'l-Vefa, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: T.D.V. Yay., Ankara, 1979.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Dernika, Muhammed Ahmed. *es-Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ.* Lübnan: Müessesetü'r-Risâle–Dâru'l-İman, 1986.

Dıhlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir*. Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Nşr. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1991.

el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcu'l -Vüsûl İlâ İlmi'l Usûl*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. Thk. Muhammed Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.

el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.

el-İsfehânî. Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *el Müfredât fî Garîbi'l -Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rûf.

er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1961.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turas, 2003.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire, 2005.

eş-Şerebâsî, Ahmed. *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr*. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'İslâmiyye, 1970.

eş-Şevâbike, Ahmed Fehd Berekât. *Muhammed Reşîd Rızâ ve Devruhu fi Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti*. Amman: Dâru Ammâr, 1989.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1999.

İbnu's-Subkî, Tacuddin Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2009.

Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslâm'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr*. Thk. Ahmed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Rızâ, Reşîd. Tefsîrü'l-Menâr. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947.

Şimşek, Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş yay., 1997.

Türcan, Selim. *Neshin Problematik* Tarihi. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1983.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

Araştırmacı Ahmed Flayyıh Raheem AL-MALEESI

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü
Ankara Social Sciences University, Islamic Research Institute.
Ankara, TÜRKİYE
ahmedflayyih6@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-6683-1665
https://ror.org/025y36b60

Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr Adlı Eserinde Âyetler Arasındaki Münâsebet Çeşitleri

Investigation of Muhammad Ali al-Sābūnī's Safwat al-Tafāsīr in terms of Munāsebātu al-Qur'ān

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ağustos 2024 / 24 August 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2024 / 18 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

AL-MALEESI, Ahmed Flayyıh Raheem. "Sâbûnî'nin Safvetü't-Tefâsîr Adlı Eserinde Âyetler Arasındaki Münâsebet Çeşitleri". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 93-111.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Ahmed Flayyıh Raheem AL-MALEESI).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Nübüvvet zincirinin son halkası olan Allah Resûlü'ne insanlığın saadeti için Allah Teâlâ tarafından son ilâhî kitap Kur'ân-ı Kerîm verilmiştir. Bu ilâhî kitabı ilk tefsir eden de Hz. Muhammed (s.a.v.) olmuştur. Kendisinden sonra başta sahabe olmak üzere tarih süreci içerisinde her zaman ve her yerde onu anlamaya ve açıklamaya çaba gösteren müfessirler çıkmıştır. Öte yandan Kur'an'ın i'câz ve nazmını ortaya koymak amacıyla çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu minvalde Kur'ân'ın mucizevî yönüne vurgu yapmakla âyetler ve sûreleri, hatta âyetin kendi içerisindeki bütünlüğünü ortaya koyan Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi gelişmiştir. Bu çalışmada, Muhammed Alî es-Sâbûnî'nin (ö. 1442/2021), *Safvetü't-Tefâsîr* adlı tefsirinde âyetler arasındaki münâsebet çeşitlerini verdiği örnekler üzerinden işleyiş tarzı incelenerek, bu konuya önem veren pek çok müfessirin yorum ve açıklamalarına da yer verilecektir. Böylece, çalışmamızın asıl amacı olan Sâbûnî'nin âyetler arasındaki münâsebet çeşitleri ile ilgili yaptığı açıklamaların, diğer müfessirlerden mi alıntı yaptığına, yoksa kendi ictihâdı ile mi ortaya koyduğuna cevap bulunmuş olacaktır. Çalışmamızda Sâbûnî'nin hayatı, Safvetü't-Tefâsîr adlı eseri ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi hakkında genel bilgiler verildikten sonra söz konusu eserde âyetler arasındaki münâsebet çeşitleri ile ilgili yapılan açıklamalar incelenecektir.
Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Münâsebâtü'l-Kur'ân, Sâbûnî, Safvetü't-Tefâsîr.

Investigation of Muhammad Ali al-Sābūnī's *Safwat al-Tafāsīr* in terms of Munāsebātu al-Qur'ān

Abstract

The Messenger of Allah, the last prophet of the circle of prophethood was given the last divine book, the al-Qur'ān al-Kerîm, by Allah for the peace/serenity of humanity. Prophet Muhammad was the first to commantate this divine book. After him, there have been commentators, especially the companions, who have tried to understand and explain the Qur'ān at all periods and places through the history. On the other hand, various studies have been carried out in order to reveal the i'jâz and nazm of the Qur'ān. In this respect, the science of Munāsabāt al-Qur'ān, which emphasizes the miraculous aspects of the Qur'ān and reveals the integrity of verses and suras and even the integrity within the verse itself, has developed. In this study, Muhammad Alī al-Sābūnī's (d. 1442/2021) style of processing the types of munāsabāt between the verses in his tafsir *Safwat al-Tafāsīr* through the examples will be examined. That he shows, and the opinions and explanations of many commentators who attach importance to this issue will also be included. In this way, the main purpose of our study, which is to answer the question of whether al-Sābūnī's explanations about the types of correspondences between verses were quoted from other commentators or whether they were put forward by his own ijtihād, will be answered. In our study, after giving general information about al-Sabūnī's life, his work *Safwat al-Tafāsīr* and the science of Munāsabāt al-Qur'ān, the explanations about the types of correspondences between the verses in this work will be analyzed
Keywords: Qur'ān, Tafsir, Munāsabāt al-Qur'ān, Sābūnī, Safwat al-Tafāsīr.

Giriş

Allah Teâlâ'nın, Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirdiği son kitap olan Kur'ân-ı Kerim'le ilgili olarak birçok ilim ortaya çıkmış ve bu ilimlere ulûmü'l-Kur'ân adı verilmiştir. İşte Kur'ân ilimlerinden biri olan münâsebâtü'l-Kur'ân veya diğer adıyla âyet ve sûreler arasında münasebet İlmi, tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân ilimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Hicrî IV. asırda teşekkül etmeye başlayan Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, pek çok müfessir tarafından konu edinilmiştir. Tefsir kitabını *Safvetü't-Tefâsîr* olarak isimlendiren, sağlam kaynaklardan alıntı yapan ve söz konusu eseri, Türkiye başta olma üzere pek çok İslâm ülkesinde ders kitabı olarak okutulan çağdaş müfessir Sâbûnî, münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine çok önem vermiş ve kitabının farklı yerlerinde söz konusu ilmi işlemiştir. Ayrıca yaptığımız araştırmalar sonucunda, Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* isimli eserinde münâsebâtü'l-Kur'ân konusunu ele alış tarzını -Zeyn el-Aklî'nin küçük hacimli çalışması olan *el-Münâsebe fî Kitabı Safveti't-Tefâsîr li Muhammed Alî es-Sâbûnî* dışında- detaylı bir şekilde inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple, müfessir Sâbûnî'nin âyetler arasındaki münâsebet çeşitleri ile ilgili yaklaşımını ortaya koymak önem arz etmiştir.

1. Sâbûnî'nin Hayatı ve Safvetü't-Tefâsîr Adlı Eserinin Genel Özellikleri

1.1. Sâbûnî'nin Hayatı

Muhammed Alî es-Sâbûnî 1930 yılında Suriye'nin Halep şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Muhammed Alî'dir. Sâbûnî, Halep şehrinin meşhur bilginlerinden biri olan babası Şeyh Cemil'in sabun ticareti ile uğraştığı için bu lakabı almıştır.[1] Doğruluğu ve takva yönü ile bilinen, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemedeki güçlülüğü ve İslâmî ilimlerdeki üstünlüğünden dolayı Emevî Camii'nde önemli bir yer edinen Şeyh Cemil, maddî imkânlarının kısıtlı olduğu dönemlerde bile çocuklarının eğitimlerini tamamlaması için elinden geleni yapmıştır.[2]

1.2. İlmî Şahsiyeti

Sâbûnî küçük yaştan itibaren şer'î ilimler ve lügat alanında zengin birikime sahip olan babası Şeyh Cemil olmak üzere Suriye'deki birçok âlimden İslâmî ilimler, Arapça ve mirâs alanlarında ders alarak ve ilim halkalarına katılarak eğitim hayatına başlamıştır.[3] Sâbûnî, ilkokulu bitirdikten sonra ticaret okuluna yazılarak eğitimine başlamış ancak bu okulun fâiz sistemi ile işlediğini öğrenince, okulun birincisi olmasına rağmen bu okuldan ayrılmıştır. Ardından Halep'te Husreviyye İlahiyat Lisesi'ni birincilik, Suriye genelinde ise ikincilik dereceleriyle bitirmiştir.[4]

Sâbûnî, Husreviyye İlahiyat Lisesi'nden mezun olduktan sonra, Suriye Vakıflar Bakanlığı tarafından ilmi bir grup ile Ezher Üniversitesi'ne gönderilmiştir. Ezher Üniversitesi Kulliyyetu'ş-Şerî'a'yı, 1952 yılında dereceyle bitiren Sâbûnî, 1954 yılında aynı üniversitede İslâm Hukuku alanında yüksek lisans yaparak, o dönemdeki en yüksek derece olan "âlimlik" diplomasına layık görülmüştür. Daha sonra Sâbûnî Suriye'ye dönerek 1955-1963 yılları arasında genel liseler, devlet okulları ve bazı dinî okullarda "Din Eğitimi" derslerini vermeye başlamıştır.[5]

1.3. Safvetü't-Tefâsîr Adlı Eserin Genel Özellikleri

Çağdaş âlimlerin arasında şöhret bulan ve İslâmî ilimlerde eserler ortaya koyan müfessir Sâbûnî, Mekke-i Mükerreme'de Kulliyyetu'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye Fakültesinde öğretim üyeliğini yaptığı sırada yoğun bir çaba sarfederek üniversitede ders kitabı tarzındaki *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eserini 1973 yılında yazmaya başlamış ve 1978 yılında ise yine Mekke-i Mükerreme'de tamamlamaya muvaffak olmuştur.[6]

"Tefsirlerin Özü" anlamına gelen, geniş ve güvenilir birçok tefsir kitabından süzülerek meydana gelen *Safvetü't-Tefâsîr* eserinde Sâbûnî, modern çağa uygun, eğitici, öğretici, açık, anlaşılması kolay bir üslûpla ve gereksiz ayrıntılara girmeden özet bir şekilde okuyuculara

---

1 İbrahim Demir, "*Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*" (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 13.

2 İsâm Ahmed Şahhâde, *es-Sâbûnî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr Min Hilâli Kitâbihi Safvetü't-Tefâsîr,* (Nablus: Necâh Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

3 Şahhâde, *es-Sâbûnî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr Min Hilâli Kitâbihi Safvetü't-Tefâsîr*, 8.

4 Şahhâde, *es-Sâbûnî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr Min Hilâli Kitâbihi Safvetü't-Tefâsîr*, 8-9.

5 Yahya Solmaz, *Tefsîrin Oluşumunda 'Ulûmu'l-Kur'ân'ın Yeri-Medâriku't-Tenzîl ve Safvetü't-Tefâsîr Örneği-* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 37.

6 Musa Demir, *Safvetü't-Tefâsîr'de Belâgat Uygulamaları,* (Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5-6.

sunmayı amaçlamıştır. Çağdaş ve kendine özgü bir metot kullanan Sâbûnî, rivâyet ve dirâyet tefsirlerini birleştirmiştir. [7]

Tefsir literatüründe önemli bir yer edinen *Safvetü't-Tefâsîr* eseri, Arapça tefsirler arasında dilinin sade ve akıcı olması, tefsirlerin özetini sunması, ayrıca Sâbûnî'nin farklı yorum ve görüşler arasında tercihler yapması, alanında hâkim ve konuyu ele alışında yetenekli bir müfessir olmasından kaynaklanmaktadır. *Safvetü't-Tefâsîr*'i okuyan bir kimse, meşhur müfessirler ve tefsirleri hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Eserin bu özelliği sayesinde, Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri ve İslâmî ilimlerde olduğu kadar diğer İslâm ülkelerinde de İslâm ilimleri derslerini veren pek çok lise ve fakültede ders kitabı olarak okutulmaktadır.[8]

2. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlminin Tanımı, Tarihçesi ve Çeşitleri

2.1. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlminin Tanımı

Sözlükte Tenâsüp **"التناسب"** Arapça **"نسب"** "n-s-b" fiilinin kökünden tefâ'ul; Münâsebet **"المناسبة"** de aynı kökün müfâ'le kalıbından türetilmiş birer mastar olup lügat manası itibariyle soy, akrabalık, bağ, uygunluk, benzemek gibi anlamlara gelmektedir.[9] Fakat İbnu's-Sikkît'e göre (ö. 244/858), tenâsüp ve münâsebet kelimeleri anne ve baba tarafından akrabalık anlamını da ifade etmiştir. Bu izahlara istinaden neseb kelimesinin "aidiyet" manası taşıdığı söylenebilir. Bu sayede insanların soyunun, nesebinin kime ait olduğu bilinebilmektedir. Ayrıca neseb kelimesinin, bir beldeye ya da bir sanata mensubiyet anlamlarında kullanıldığı da kaynaklarda geçmektedir.[10]

Münâsebet ilmi ve münâsebâtü'l-Kur'ân kavramlarının ıstılâhî anlamları hakkında âlimler tarafından çeşitli tanımlar yapılmıştır. Münâsebet ilmi ile münâsebâtü'l-Kur'ân'ı bir ilim dalı olarak kabul eden âlimlerin bu ilme dair yapmış oldukları tanımların bazıları şunlardır: *"Münâsebet, iki şey arasındaki ilişkidir. Bununla da Allah'ın kitabındaki âyetler ve sûrelerin öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi kastedilmektedir."*[11], *"Âyetler ve sûreler arasında icmâl-tafsîl, umumîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik ya da bunlardan başka alâka çeşitlerinden birisiyle ya da sebeb-müssebbeb, illet-ma'lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatı sağlamaktır."*[12], ve *"Münâsebet şerefli bir ilimdir. Akıl bu ilimle korunmakta ve bir kimsenin söylediği sözün değeri bu ilim sayesinde bilinebilmektedir.''*[13]

2.2. Tarihçesi

---

7 Ahmet Turan Özdemir, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsirciliği* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003), 10.

8 Özdemir, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsirciliği*, 12.

9 İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.) 1133; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1990), 755; Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga* (Dâru'l-Fikr, 1979), 423.

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 755; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs* (Mısır: el-Matba'tü'l-Hayriyye, 1306), 483.

11 Mustafa Muslim, *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdû'î* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 58.

12 Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 36; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* trc. Sakıp Yıldız vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), 288. Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *en-Nazmu'l-Fennîyyu fi'l-Kur'ân* (Mısır: Mektebetu'l-Âdâb, ts.), 28.

13 Zerkeşî, *el-Burhân*, 36.

Kaynaklar, münâsebâtü'l-Kur'ân ilminden söz eden ilk âlim, hicrî IV. asrın ortalarında Bağdat'ta yaşayan Ebû Bekr en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) olduğunu kaydetmektedir. Ebû Bekr en-Nîsâbûrî talebelerine tefsîr dersleri verirken âyetler ve sûreler arasında bulunan tenâsüp ve insicâma önem vererek *"Şu âyet şunun yanına neden yerleştirilmiş? Şu sûrenin şunun akabinde getirilmesindeki hikmet nedir?"* şeklinde sorular sorarak beyan etmiştir. Bunun yanı sıra Bağdat âlimlerini münâsebet ilmine vakıf olamadıklarından dolayı eleştirmiştir.[14]

Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf* isimli eserinde âyetler ve sûreler arasındaki eşsiz münâsebet ve uyuma değinen erken müfessirlerden kabul edilmektedir.[15] Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi etraflıca ele alınan ve âyetler ve sûreler arasındaki münâsebet konusunu sistematik bir tarzda ve diğer tefsîr kitaplarına nazaran daha geniş ve kapsamlı bir şekilde işleyen ilk tefsir Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) telif ettiği *Mefâtîhu'l-Gayb* isimli tefsiridir.[16] Ebû Ca'fer İbrâhîm el-Ğırnâtî (ö. 708/1308) ise, *el-Burhân fi Tertîbi Suveri'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'deki sıralarına göre sûreler arasında bulunan münâsebete yer vererek Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi hakkında ilk müstakil eser yazmıştır.[17]

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminde daha önce telif edilmemiş bir metotla *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* adlı eserinin sahibi Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480), kendisinden önce hiçbir kimsenin yazmadığı, üzerinde derinlemesine düşünmediği bir mevzûya değinerek âyetler ve sûreler arasında kurulan eşsiz münâsebet, âhenk ve uyuma temas ederek muhteşem bir eser ortaya koymuştur.[18] Bikâî'den sonra bu alana önem veren ve eserleriyle şöhret bulan müfessir Celâluddîn es-Süyûtî'dir (ö. 911/1505). Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine değinmekle birlikte bu şerefli alana iki önemli eser kazandırmış ve bu iki eseri *Tenâsuku'd-Durer* ile *Merâsıdu'l-Metâli'* olarak isimlendirmiştir. *Tenâsuku'd-Durer* adlı eserin yazılmasındaki en mühim hedef; Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin tertîbinin tevkîfî olduğu yönündeki düşünceyi savunmak ve bu konudaki farklı görüşlere cevap vermektir. *Merâsıdu'l-Metâli'* isimli eserinin amacı ise, sûrelerin başı ile sonu arasında kurulan tenâsüp vecihlerine değinmektir. Ayrıca Süyûtî'nin telif ettiği bu eserde Zemahşerînin etkisi belirgindir.[19]

2.3. Önemi

[14] Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Evkâf el-İslâmiye, ts.), 3/322; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 200; Faruk Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010), 50.

[15] Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 35; Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, 52; Nûruddîn Itır, *İlmu'l-Munâsebât* (Dımeşk: Dâru'l-Gevsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016), 28; Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 35.

[16] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 201; Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, 51; Itır, *İlmu'l-Munâsebât*, 28; Mesut Okumuş, *Tefsir El Kitabı,* ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 416; Ali Yılmaz, *Fahruddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüp ve İnsicâm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 111-237.

[17] Zerkeşî, *el-Burhân*, 36; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/322; Itır, *İlmu'l-Munâsebât*, 28; İbtisâm el-'Emûdî, *el-Muhtârâtu Mine'l-Munâsebât Beyne'l-Suveri ve'l-Âyât* (Riyâd: Merkez Tedebbur li'd-Dirâsât ve'l-İstişârât, 2015), 11.

[18] Necati Kara, "Nazmü'd-Dürer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/463; Sakıb Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet", *Özdem Kardeşler Matbaası* 7 (İstanbul 1986), 62; Gülhan Maden, "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Mâide Sûresinin Değerlendirilmesi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi* 3 (2022), 167.

[19] Süyûtî, *el-İtkân,* 3/322; Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, 65.

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi üç yıllık bir zaman diliminde parça parça nâzil olmasına rağmen âyetler ve sûreler arasında sağlam bir ilişki tesis etmeyi ve lafzı gibi söz diziminin de mu'cîze olduğunu anlatan münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi sayesinde, âyetler ve sûreler arasında kurulan tenâsüp ve tertîb tespit edilmekte ve Kur'ân'ın sahîh bir şekilde anlaşılıp okunması için, âyetlerin arasında bulunan dizime dikkat edilmesi gerektiği öğrenilmektedir. Ayrıca bu ilim ile farklı zaman ve değişik olaylar nedeniyle inmiş olan âyetler arasındaki anlamsal ilişki tespit edilmiş olur.

Ebûbekir İbnu'l-'Arabî (ö. 543/1148) münâsebet ilminin önemini şu şekilde izâh etmektedir: "*Kur'an'daki âyetlerin bazısının bazısına irtibâtı, manaları birbirine kenetlenmiş tek kelime gibidir."*[20] Râzî ise "*Kur'ân, bütünüyle bir tek sûre, hatta bir tek âyettir"*[21] diyerek bu ilme vermiş olduğu değer ve ehemmiyeti beyan etmiştir. Her sûre, çeşitli konular içermekle beraber üzerinde durduğu temel konuları da ihtiva etmektedir. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, sûredeki bir konudan diğer bir konuya geçişlerin nedeninin anlaşılmasını sağlayan bir ilimdir.[22]

3. Âyetin Tanımı ve Âyetler Arasındaki Münâsebet Örnekleri

3.1. Âyet Kelimesinin Tanımı

Âyet kelimesinin sözlükteki asıl manası "bir şeyin ve bir amacın mevcûdiyetini gösteren alâmet" olmakla beraber mu'cize, açık alâmet, delîl, ibret, şaşılacak bir iş ve cemaat anlamlarında da kullanılmıştır. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye göre (ö. 175/791), âyetin vezni "Fe'âletûn"dur. Diğer âlimlerin görüşüne göre ise âyet kelimesinin aslı "eyyetun" olup "Fa'letûn" veznindedir. Âyet kelimesinin çoğulu âyât veya ây'dır.[23] Istılâhî manası itibariyle âyet, *"Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûrede bulunup başlangıcı ve sonu olan belli bölümlerden her biri için kullanılan bir kavramdır".*[24]

3.2. Âyetler Arasındaki Münâsebet Çeşitleri

Bir âyette bulunan ibare, kelime ve harflerin kendi içindeki irtibât ve uyumu, o âyetteki nazım bakımından bir âhengini göstermektedir. Âyetler Allah Teâlâ tarafından indirildiğinden dolayı içindeki nazım da O'nun tarafından belirlenmiştir. Bu sebeple âyetlerin içermiş olduğu kelimelerden herhangi birini değiştirmek, ilâhî karakteri bozmak demektir. Kur'ân-ı Kerîm müşriklere meydan okumasına rağmen onlar onun gibi bir kitap getirememişlerdir. Âyetlerin kendi içindeki ve âyetler arasındaki tenâsüp de, münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin önemli bir dalıdır.

3.2.1. Âyet Çerçevesinde Münâsebet Örnekleri

3.2.1.1. Kelime ve Cümlelerin Arasındaki Münâsebet Örnekleri

Müfessir Sâbûnî *Safvetu'-Tefâsîr* adlı eserinde kelime ve cümlelerin arasındaki münâsebet çeşidi ile ilgili sadece altı yerde örnek zikretmektedir. Şimdi ise belirtmiş olduğu örnekleri ele alalım.

---

20 Zerkeşî, *el-Burhân*, 37; Süyûtî, *el-İtkân,* 3/322; Mennâ' Kattân, *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Kurʾân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 92.

21 Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/139.

22 'Itır, *İlmu'l-Munâsebât*, 23-26; Omar M. O. Abulail, *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde Münâsebet İlmi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 62-65.

23 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 61.

24 Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzır fî 'İlmi'l-vucûh ve'n-Nezâ'ir* (Beyrût: Mû'essesetu'r-Risâle, 1987), 155; Zerkeşî, *el-Burhân*, 188; Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, "Âyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 7/242-244.

Sâbûnî, *"Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, 'Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz."*[25] âyetiyle ilgili şöyle bir münâsebet tesis etmiştir: "Âyette mevzûlar ehemmiyetine göre sıralanmıştır. Gerçekte kullarına nimeti lütfeden Allah Teâlâ olduğundan önce Allah hakkı belirtilmiştir. Ardından anne ve babaya ait olan haklar zikredilmiştir. Anne-baba hakkı çocuğun doğumundan başlayarak, yetiştirilmesinin bütün safhalarında mevcut olduğundan, en büyük hak anne ve babaya aittir. Anne ve babadan sonra yakın akrabaların hakkı belirtilmiştir. Çünkü akrabaları sıla-i rahim ve ihsan vasıtasıyla gerçekleşecek gözetme, koruma ve rahim bağını korumakta büyük mükafat vardır. Daha sonra yetim ve yoksulların hakkı zikredilmiştir. Çünkü yetimler çaresizlik, yoksullar ise güçsüzlük ve acz içerisindedirler."[26]

Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Âlûsî (ö. 1270/1854), Saʿîd Havvâ (1935-1989), Zuhaylî (ö. 1932-2015) ve Mustafâ Muslim bu hususta benzer ifadeler kullanırken Râzî ise şöyle demektedir: "Allah Teâlâ'nın kendisini anne-babadan hemen önce zikretmesinin nedeni kulların üzerine nimeti en büyük kendisi olduğu içindir. O'na şükretmek diğer her şeyden önce olmalıdır. Allah Teâlâ'dan sonra ise anne-babaya şükretmek ve onlara iyilik yapmak gelmektedir. Çünkü anne-baba, çocuğun dünyaya gelip büyütülmesinde vazgeçilmez bir sebeptir. Bunlardan sonra akrabaların hakkı zikredilmiştir. Çünkü akrabalık, ebeveynler vasıtasıyla meydana gelir. Dolayısıyla anne-babadan sonra belirtilmiştir. Ardından yetim hakkından söz edilmiştir. Çünkü yetimin yaşının küçük olması ve yetimliği nedeniyle gereksinimlerini karşılayacak, onu koruyacak, işlerini yapacak kimse olmadığı için ihtiyaç içindedir. Akabinde miskinler belirtilmiştir. Miskinlerin yetimlerden sonra zikredilmesinin sebebi; miskin iş yapabildiği için insanlara yetimlerden daha yakın olabilir ve dolayısıyla çalışıp kazanabilir."[27]

Sâbûnî, *"Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlara, Îsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik."*[28] âyetinde bulunan bazı kelimelerin arasında şöyle bir ilişki kurmuştur: *"Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik."* Hz. Peygamber (s.a.v.)'in diğer peygamberlerden sonra peygamber olmasına rağmen onlardan daha faziletli olduğu için Hz. Nûh'tan önce zikredilmiştir. *"Ve İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlara, Îsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik."* Allah Teâlâ'nın hassaten bunları belirtmesi bu peygamberlerin şanını yüceltmek amacıyladır. Beşeriyetin ikinci babası olması nedeniyle, Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sonra Hz. Nûh (a.s.) belirtilmiş, ardından Hz. İbrâhîm (a.s.) zikredilmiştir. Çünkü o, beşeriyyetin üçüncü babasıdır. Nitekim âyet-i kerimede: *"Soyundan gelenlere Kitap ve peygamberlik verdik."*[29] buyrulmuştur. Hz. Îsâ (a.s.)'a çok fazla ehemmiyet gösterildiğinden kendisinden önceki yaşamış

---

25 Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali, Bakara, 2/83.

26 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr* (İstanbul: Siraç Yayınları, 2022), 1/94.

27 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), 2/229; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 1993), 1/452-543; Şehâbeddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 1994), 1/308; Saʿîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1985), 1/176; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 230-232; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (eş-Şârika: Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-ʿUlyâ ve'l-Bahsi'l-ʿİlmî, 2010), 112; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 3/176.

28 Nisâ, 4/163.

29 Ankebût, 29/27.

peygamberlerin isimleri daha sonra zikredilmiştir. Çünkü Yahudiler Hz. Îsâ (a.s.)'ı aşırı miktarda kınıyor, diğer taraftan Hıristiyanlar ilahlaştırıyorlardı."

Kurtubî, Beydâvî (ö. 685/1286), Ebüssuûd (ö. 982/1574), Âlûsî ve Zuhaylî yukarıda zikredilen ifadelerin benzerini kurarken Ebû Hayyân ise Süleyman (a.s.), Dâvûd (a.s.)'dan daha önce zikredilmesinin nedeni, Süleyman (a.s.), daha fazla ilim sahibi olduğunu ve bunu *"Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik."*[30] âyetinden anlaşıldığını belirtmekte ve Hz. Îsâ, Eyyûb ve Yunus'un yan yana zikredilmesinin sebebi, her üçü dünya hayatında imtihân sahibi olduğunu ifade etmiştir. Hz. Hârûn (a.s.), İsrailoğulları tarafından çok sevilen biri olduğu için ve Süleyman (a.s.) ise etkileyici ve insanlar tarafından muazzam bir saygıyla karşılandığı için, Hz. Hârûn ve Hz. Süleyman (a.s.) peş peşe zikredilmiştir. Ayrıca Hz. Dâvûd (a.s.), son olarak zikredilmesinin sebebi o'nun şanını yüceltmek için olduğunu söylemiştir.[31]

Sâbûnî, *"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir."*[32] âyetindeki bulunan "hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadın" ifadesi arasında şu şekilde bir irtibât tesis etmiştir: "Erkek hırsız, kadın hırsızdan önce zikredilmesinin Nûr sûresinde ise *"Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun."*[33] zina edenlerden kadının erkekten önce belirtilmesinin sebebi, erkeğin hırsızlık için, kadından daha cesur olması, kadının da zina yapmasının daha kötü ve kerih görülmesidir. Bu nedenle, onların her birinin bu şekilde belirtilmesi konumlarına uygun olmuştur."[34]

Kurtubî, Nesefî (ö. 710/1310), Havvâ ve Zuhaylî benzer ifadeler kullanırken Maverdî (ö. 450/1058), bu âyette, hırsızlardan erkeğin kadından önce belirtilmesi ve Nûr sûresinin 2. âyetinde de zina edenlerden kadının erkekten önce zikredilmesinin sebebi; erkeklerin genelde malı kadınlardan daha çok sevdiğinden, kadınlar ise şehvete erkeklerden daha meyilli olduklarındandır diyerek aralarında ilişki kurmuşlardır.[35]

Sâbûnî, *"Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır."*[36] âyeti ile ilgili *"gözlerini haramdan sakınsınlar"* emrinin "iffeti koruma"dan önce ifade edilmesinin nedeni olarak bakmayı çirkinliğin öncüsü ve felaketin birinci basamağıdır şeklinde tasvir ederek aralarında tenâsüp tesis etmiştir.[37]

---

30 Enbiyâ, 21/79.

31 el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/221-222; Nâsıruddîn Ebû Saʿîd el-Bedzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâsi'l-ʿArabî, ts.), 2/109; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 3/413; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm* (Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâsi'l-ʿArabî, ts.), 2/255; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî*, 3/180; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 1862.

32 Mâide, 5/38.

33 Nûr, 24/2.

34 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/468.

35 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 4/240; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/473; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 279; Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1377; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 2020; Ebu'l-Hasen Alî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, ts.), 2/35.

36 Nûr, 24/30.

37 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/485.

Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Nesefî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd, Âlûsî, İbn Âşûr ve Zuhaylî bu hususta yakın cümleler kurarken Mâturîdî, **"**iffetlerini korumak için gözlerini sakınsınlar. Çünkü iffetlerinin korunması ancak gözlerinin kapanması ve korunması ile olur" diyerek münâsebet kurmuştur.[38]

Müfessir Sâbûnî, *"Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır."*[39] âyetindeki bulunan *"önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur"* ifadesi arasında Allah Teâlâ, anne ve babadan önce O'na şükredilmesini emrederek, *"bana şükret"* buyurmuştur. Akabinde da *"ana-babana"* buyurmuştur. Bunun amacı insanoğlunun dünyaya gelmesinde gerçek neden olan Allah Teâlâ'nın anne-babaya göre çok daha fazla hakkı olduğunu göstermektir. Anne ve baba görünüşte ve şekilde sebep rolünü üslenerek Allah'ın hükmüne vasıtadır. Bu nedenle, ebeveyni bir evladını küfre yönelttiğinde veya inkâra zorladığında, Allah Teâlâ o kimsenin anne ve babasına itaatini yasaklamıştır[40] diyerek Allah Teâlâ'nın hakkı ile anne-babanın hakkı arasındaki farkı ortaya koymuştur.

Râzî, Bikâî, Mâverdî ve Nesefi, Sâbûnî ile benzer ifadeler kullanmışlardır.[41]

Örneklerde görüldüğü gibi Sâbûnî, irtibât kurduğu âyetlerin bazı kelimelerini seçerek aralarında bir ilişki tesis etmiştir. Bunun yanı sıra -tefsirlerine başvurduğumuz- pek çok müfessir, Sâbûnî'nin kurduğu cümlelerin benzerini kurarken Râzî, yaptığı detaylı açıklamalarla dikkat çekmektedir. Ayrıca Sâbûnî, tefsirinde bu Münâsebâtü'l-Kur'ân çeşidi hakkında birkaç örnek göstermekle yetinmiştir.

3.2.1.2. Âyetin Başı ile Sonu Arasındaki Münâsebet Örnekleri

Şeyh Sâbûnî âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet çeşidi ile ilgili sadece bir örnek zikretmiştir. Sâbûnî, *"Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdır; Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür."*[42] âyetinin başı ile sonu arasında şöyle bir ilişki kurmuştur: "Yüce Allah, karı-koca arasındaki geçimsizlikle ilgili âyeti, **إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِياً كَبِيراً** *"Çünkü Allah yücedir, büyüktür"* ifadesindeki iki yüce adıyla bitirmiştir. Bu

---

38 Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan Hakâikı't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-ekâvîl fî Vucuhi't-Te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 2009), 726; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 23/206; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/203; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 767; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 6/ 412; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 6/170; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî*, 9/334; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/204; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 5992; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Teʾvîlâtu'l-Kurʾân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 2005), 4104.

39 Lokmân, 31/14.

40 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/712.

41 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 25/148; Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, 1992), 15/162; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*, 4/335; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 907.

42 Nisâ, 4/34.

durum, erkeklerin eşleri üzerindeki haklarını kullanırken zulme başvurmaları halinde kendilerine bir uyarıdır. Allah Teâlâ bu âyetinde sanki şunu ifade etmiştir: Asla onlardan daha güçlü ve üstün durumda olmanız sizi aldatmasın. Çünkü Allah azîmdir ve kahhârdır. Eşlerine zalimce davrananları ve onlara haksızlık yapanları cezalandırır. Allah sizden daha güçlüdür. O'nun sizin hepinize olan üstünlüğü, sizin eşlerinize olan üstünlüğünüzden çok daha büyüktür. Bu durumda O'nun cezasından korkun."[43]

Mâturîdî, Zemahşerî, Kurtubî, Beydâvî, Nesefî, Ebû Hayyân, Bikâî, Ebüssuûd, Âlûsî, Elmalılı, Merâğî, Seyyîd Kutub, İbn Âşûr, Havvâ, Zuhaylî ve Muslim bu hususta yakın ifadeler kullanmaktadırlar.[44] Râzî ise, Allah Teâlâ'nın bu iki sıfatını âyetin sonunda getirmesi şu açılardan güzeldir: **a.** Maksadı, kocaları eşlerine zulmetmeleri hususunda uyarmaktı.**b.** Onlar size itaat ettiklerinde onlara zulmetmeyiniz. Çünkü Allah her şeyden yüce ve büyüktür. **c.** Allah yüce ve büyük olmasına rağmen, tevbe ettiği zaman isyankârları sorumlu tutmaz ve affeder. Buna göre kadın geçimsizliğine pişman olup bu hâlinden vazgeçtiğinde, sizler onların tevbelerini kabul edip, affetmeye daha lâyıksınız[45] demek suretiyle, âyetin baş tarafı ile sonu arasında irtibât tesis etmiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere Râzî dışında bütün müfessirler, Sâbûnî'nin söz konusu münâsebet hakkındaki ifadelerine katılmıştır. Bununla birlikte Sâbûnî, âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet çeşidine pek ehemmiyet vermemiştir.

3.2.2. Âyetler Arasındaki Münâsebet Örnekleri

Sâbûnî, *Safvetu'-Tefâsîr*'de âyetler arasında çokça münâsebet ve irtibât kurmuştur. Çünkü o, tefsirinde bu münâsebet çeşidi ile ilgili 224 yerde münâsebet göstererek Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin çeşitleri arasındaki en önemli çeşidin, bu tür bir münâsebet olduğunu kabul etmiştir. Sâbûnî, tefsirini yaptığı âyetleri ele alırken **المناسبة** "el-Münâsebet" başlığı altında toplamış ve önceki âyetlerle sonraki âyetler arasında irtibât kurmuştur. Âyet grupları arasında münâsebet ve ilişki kurarken **لَمّا ذكر في الآيات السابقة، لَمّا بيّن تعالى، أَعقبه بذكر، ذَكر هنا، أَتبعه بذكر** kalıplarını kullanmıştır. Sâbûnî'nin bu çeşit ile ilgili gösterdiği örnekleri tespit edip sadece birbirinden farklı konulardan oluşan örnekleri zikredeceğiz. Şimdi ise farklı konulardan oluşan örnekleri sırasıyla ele alalım.

Sâbûnî, *İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde "Allah'a ve âhiret gününe inandık" derler."*[46] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şöyle bir tenâsüp kurar: "Allah Teâlâ, sûrenin baş tarafında evvela inanan kimselerin, akabinde de inkarcıların özelliklerini, bu âyette de münafıkların niteliklerini zikretmiştir. Bunlar üçüncü grubu oluşturan ve kafirliğini gizli tutup mü'min görünenlerdir. Allah, bu kimselerden gelecek tehlikenin büyüklüğü konusunda uyarmak amacıyla 13 âyette geniş bir şekilde açıklamıştır. İlaveten münafıkların tutumlarını daha

---

43 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1/377.

44 el-Mâturîdî, *Teʾvîlâtu'l-Kurʾân*, 1377; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 253; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/ 287; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/73; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 225; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 3/253; el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 5/272; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 2/174; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî*, 3/23; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/333; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 5/30; Seyyîd Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2003), 656; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/42; Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1054; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 1542; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdûʿî li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 688.

45 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 10/94.

46 Bakara, 2/8.

güzel izah etmek, ruhlarında bulunan sapıklık ve fesat vasıflarını açıklamak ve bunların durumlarının varacağı helâkı bildirmek amacıyla bu âyetlerde örnekleri getirmiştir."[47]

Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Beydâvî, Nesefî, Ebû Hayyân, Âlûsî, Merâğî, Seyyîd Kutub, Havvâ, Zuhaylî ve Muslim, Sâbûnî ile benzer ifadeleri kullanmışlardır. Bikâî, Allah Teâlâ, iman konusunda kalpleri ile dilleri örtüşen kimselerden başlayıp küfürde açık ettikleri ile gizledikleri kimselerden söz edince, dilleri, kalplerinden farklı olan münafıklardan bahsetmiştir. Çünkü münafıkların durumu, halleri, sözleri ve fiillerinin insanlar tarafından iyi sanıldığı için daha tehlikeli olduğunu belirtirken İbn Âşûr, "bil ki, önceki âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm'e uymuş olup gayba ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e nâzil olanlara iman eden kimseler methedilince, bunların zıddı olan kafirler yani müşriklerden söz edilmiştir. Bunları duyan kimse, imanını açık edenlerin gayba iman edenlere dahil edildiğini düşünür. Zira dinleyici, bu türün (münafıklık) garipliği ve vasıflarının nadirliği nedeniyle küfrü gizleyip imanı izhâr edenleri olan münafıkların türü hakkında soru sormamaktadır. Bu yüzden dinleyici kimseye bu türün anlatılması uygun düşmüştür" diye ifade etmiştir.[48]

Sâbûnî, *"Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, Biz hıristiyanız diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar."*[49] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şu şekilde bir ilişki kurmuştur: "Allah önceki âyetlerde Ehl-i Kitab'ın hâl ve ahvâlleri ile yaşadıkları dalâletleri beyân etmeyi müteakip, bu âyette de Yahudilerin Müslümanlara aşırı derecede düşmanlık beslediklerini belirtmiştir. Bundan dolayı onları aşırı düşmanlıkta müşriklere denk görmüştür. Hıristiyanların Yahudilere göre daha ılımlı bir tabiata sahip olmaları nedeniyle Müslümanlara daha yakın olduklarını anlatmıştır."[50]

Zemahşerî, Râzî, Nesefî, Ebû Hayyân, Ebüssud, Âlûsî, Elmalı, Seyyîd Kutub, İbn Âşûr, Derveze (ö. 1984), Havvâ ve Muslim benzer ifadeler kullanırken Bikâî, "Allah Teâlâ, Yahudilerin müminlere olan nefret ve düşmanlarından dolayı müşriklere daha yakın oldukları için bu âyeti onlardan bahsederek başlamıştır. Müminlere karşı en uzak olanları (Yahudileri) anlatınca onların zıddı olan Hıristiyanlardan söz etmiştir" diye ifade etmiştir. Merâğî ise Yüce Allah, Ehl-i Kitap ile tartışmaya girip onların İslâm dîni ile alay ettikleri ve onların aralarındaki bulunan Yahudilerin Allah'ın elinin bağlı olduğunu söyleyip O'nun Resûllerini bazen öldürdüklerini bazen de yalanladıklarını anlattıktan sonra ve Hıristiyanların da yanlış inançları kabul edip bazıları, Hz. İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylerken, diğerlerinin ise Allah, Meryem oğlu Mesîh'in kendisi olduğu iddialarını kesin delîllerle çürüttükten sonra bu âyette Yahudilerin ile Hıristiyanların Müminlere karşı olan düşmanlık ve sevginin durumu ve ölçüsünü anlatarak müşriklerin

---

47 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1/33.

48 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 2/64; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 43; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/294; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/43; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 22; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/181; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî*, 1/145; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, I, 47; Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 69; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 88; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdûʿî li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 47; el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/99; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/259.

49 Mâide, 5/82.

50 es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1/495-496.

Müminlere karşı âhvalinden bahsetmiştir demektedir. Zuhaylî, Merâğî'nin yaptığı bu açıklamayı kaynağını göstermeden zikretmiştir.[51]

Sâbûnî, *"Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez."*[52] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şöyle bir münâsebet kurmuştur: "Yüce Allah önceki âyetlerde Hz. Âdem (a.s.)'ın kıssasını ve onun nesline lütfettiği, mahrem yerlerini kapatacak kıyafetleri beyân etmiştir. Bu âyette de insanların arasında gerçekleşen münâsebetlerde ve namaz kılma istendiğinde güzelce giyinmeyi emretmiştir. Arkasından âhiret ahvâlini ve insanların Cennet, Cehennem ve A'râf ehli şeklinde tasnif edildiğini ve her sınıfın adalet ve ceza yurdundaki mutluluk ve mutsuzluk hallerini açıklamıştır."[53]

Elmalılı, Merâğî ve Zuhaylî benzer ifadeler kurmuştur. Muslim ise, "önceki âyetler, insanları şeytana uymaktan ve onu Allah'tan başka dost olarak edinmekten sakındırdıktan sonra, iman etmeye ve dini yalnızca Yüce Allah'a ihlâs etmeye davet etmiştir. Bu âyet ile kendinden sonraki gelen âyetler ise, müşriklerin, Allah Teâlâ'nın helâl kıldığı süs ve temiz şeyleri nasıl yasakladıklarını ve Allah Teâlâ'nın harâm kıldığı kötülükleri, haksız yere sınırı aşmayı ve bir şeyi Allah'a ortak koşmayı da nasıl helâl kıldıklarını beyân ettikten sonra, temiz olan şeylerin dünyada bütün insanlar için mübah olup ahirette yalnız mümin kimselere helâl olacağını ve dolayısıyla Yüce Allah'a iman etmeyen kimselerin bu nimetlerden mahrûm olacaklarını açıkladığını" söylemiştir.[54]

Sâbûnî, *"Evinde bulunduğu kadın, onunla birlikte olmak istedi. Kapıları iyice kapattı ve "haydi gel!" dedi. O da "Hâşâ, Allah'a sığınırım! Kocan benim velînimetimdir, bana iyilik edip evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!" dedi."*[55] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şu şekilde bir irtibât tesis etmiştir: "Allah önceki âyetlerde Hz. Yusuf (a.s.)'a Mısır azîzi ile birlikte sarayda yaşama fırsatını bahşettiğini beyân ettikten sonra, bu âyetlerde de onun, azîzin eşinden karşılaştığı çeşitli zorluk ve kötülüğe yöneltmesini ve bu büyük zorluk karşısında Hz. Yusuf (a.s.)'ın sabretmesi ve gösterdiği iffeti, zina etme yerine hapishaneye girmeyi tercih edişini zikretmiştir. Hz. Yusuf (a.s.)'ın iffetine ve temizliğine delîl olarak bu yeter."[56]

Merâğî, "Yüce Allah, Azîz'in eşine *"Ona (Yusuf'a) değer ver, güzel bak"*[57] vasiyetini anlatıp O'nun Hz. Yusuf (a.s.)'ın koruması ve orada bir yer sağlamasını zikrettikten sonra bu âyetlerde, Azîz'in eşi, Hz. Yusuf (a.s.) ile birlikte olmak istediğini ve ona -kocası Hz. Yusuf (a.s.)'e baktığından- farklı bir gözle baktığını ve dolayısıyla istediğini elde etmek için kapıları iyice kapattığını, Hz. Yusuf

---

51 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 305; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 12/70; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/739; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/5; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 293; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/5-6; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 3/71; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meʿânî*, 4/4; Seyyîd Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 962; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2000), 4/202; Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1482; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdûʿî li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 944; el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 6/268-269; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 7/4; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 2133.

52 A'râf, 7/31.

53 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/614.

54 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/38; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 8/132; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 2668; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 64; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdûʿî li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1219.

55 Yûsuf, 12/23.

56 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/64.

57 Yûsuf, 12/21.

(a.s.) ise oradan ayrılırken kadın, onun gömleğini arkadan yakalayıp yırttıktan sonra kocasını dışarıda görünce Hz. Yusuf (a.s.)'e iftira ettiğini ve en sonun da Hz. Yusuf (a.s.)'ın masumiyetinin belli olana kadar gerçekleşen olayları anlattığını" ifade etmiştir. Zuhaylî ise, "Allah Teâlâ, Hz. Yusuf (a.s.)'ı Mısır'da Azîz'in sarayındayken şereflendirdiği maddî nimetlerden ve peygamberlik veya ilim ve hikmet gibi manevî nimetlerden bahsettikten sonra, bu âyette Azîz'in eşiyle yaşadığı çileyi, iffet, doğruluk ve dürüstlük konusundaki bağlılığını zikretmiştir. Hatta öyle iffetliydi ki, günah işlemek ve kadınların fitnesinden kurtulmak için hapishaneye girmeyi tercih etmiştir" diye belirtmiştir.[58]

Sâbûnî, *"O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü. Yaktıkları ateşin üzerine koyup eriterek süs eşyası veya alet yapmak istedikleri madenlerden de üste böyle köpük çıkar. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider; insanlara fayda veren şeye gelince, o dünya durdukça durur. İşte Allah böyle misaller getirir."*[59] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında kurduğu ilişki ve insicâmı şu şekilde açıklamıştır: "Allah Teâlâ önceki âyetlerde yeryüzünde iki davet, yani hak ve batıla davetin olduğunu zikretti ve Allah yoluna yapılan davetin hak olduğunu, Allah'tan başkasına yapılan davetin de batıl olduğunu beyân etmiştir. Bu âyetlerle, hak ve hak ehline dair, bâtıl ve bâtıl ehline dair iki örnek gösterdi ki, hidâyetle dalâlet, dürüstlükle azgınlık arasındaki fark ortaya çıksın."[60]

Merâğî bu hususta benzer cümleler kurarken Zuhaylî, Allah Teâlâ önceki âyetlerde iki duanın bulunduğundan bahsetmiştir. Bunların Hak ve batıl dualar olduğunu belirttikten ve hak duanın Allah'a yapılan dua olduğunu, batıl duanın ise Allah'tan başkasına yapılan dua olduğunu beyân ettikten sonra mü'min ile kafiri, iman ile küfrü, kör ile gören kimseyi aydınlık ile karanlığa benzetmiştir. Bu âyette ise, iman ve küfür ile ilgili farklı bir örnek göstererek hak ve hak ehli için, batıl ve batıl ehli için örnek göstermiştir. Hak ve hak ehlinin sebâtı ve kalıcılığını ifade etmek için gökten inen suya benzetmiş, yeryüzü ve insanlar için ne kadar faydalı olduğunu anlatmıştır. Batıl ve batıl ehlinin ne kadar hızlı kaybolup yok olacağını ve faydasının ne kadar çabuk sona ereceğini anlatmak için selin köpüğüne benzetmiş, çünkü sel gelince, üste çıkan köpük atılıp gider diyerek bu âyet ile önceki âyetler arasında irtibât kurmuştur.[61]

Sâbûnî, *"Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın. Unutmayın ki yaptıklarınızı Allah bilmektedir."*[62] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şöyle bir tenâsüp tesis etmiştir: "Allah önceki âyetlerde vaad ve tehdit, teşvik ve korkutmadan geniş bir şekilde bahsettikten ve bazı iyilik ve erdemleri zikrettikten sonra, bu âyette de sözleri ve ahde sadık kalmamaktan ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakındırmıştır. Çünkü Allah'a karşı gelmek musibet ve yoksunluğun sebebidir."[63]

Râzî, Cenâb-ı Hak, önceki âyette bütün emir ve yasaklananları kısa bir şekilde belirtince, bu âyette onların bir kısmını anlatmış ve ahitleri yerine getirmeyi emrederek başladığını

58 el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 12/129; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 4092.
59 Ra'd, 13/17.
60 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/114.
61 el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 13/87-88; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 4307.
62 Nahl, 16/91.
63 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/201.

söylemektedir. Bikâî de, tefsirinde bu açıklamaya yer vermiştir. Merâğî ise, Allah Teâlâ, muttakiler için vaad, kafirler için de tehditlere geniş bir şekilde yer verdikten sonra tekrar vaad ve tehditlere yer verip, ahlak ve edep faziletleri ile beraber İslâm'ın, millet ve insanların iyiliği için verdiği sorumlulukları anlatmış ve bu sorumlulukları kabul etmeyip yerine getirmeyenlere meseller göstermiştir. Daha sonra hidâyet ve sapık işinin Allah'a ait olduğunu ve kıyamet gününde herkese kazandığının karşılığı verileceğini ifade etmiştir. Zuhaylî, Merâğî'nin açıklamasında bulunan sorumluluklar ifadesini; adalet, ihsân ve ahde vefa olarak belirtmiştir.[64]

Sâbûnî, *"Andolsun ki vaktiyle Lokmân'a şu hikmeti vermiştik: "Allah'a şükret, O'na şükreden kendi iyiliği için şükretmiş olur; nankörlük eden de bilmelidir ki Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O her türlü övgüye lâyıktır.""*[65] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şöyle bir münâsebet kurmuştur: "Allah Teâlâ önceki âyetlerde her şeyden ve yaratmaktan aciz olan putları, bütün mahlukatın yaratıcısı olana şirk koşmaları ve hatalarında ısrarları nedeniyle müşriklerin inançlarının sapkınlığını beyân ettikten sonra, bu âyette de Lokmân Hekîm'in vasiyetlerini belirtmektedir. Bunlar, hakikaten hikmetli ve doğru yola çağıran değerli öğütlerdir. Bu öğütler, Allah katında günahların en büyüğü olan şirkten sakındırarak başlamaktadır."[66]

Râzî, Merâğî ve Zuhaylî benzer ifadeler kullanırken Muslim, "Allah Teâlâ önceki âyetlerde izzet ve hikmet sıfatlarını zikretmekle beraber O'nun kitabı ve âyetleri hikmetli olduğunu belirtince, bu âyette ise kulu olan Lokman'a verdiği hikmet nimetini anlatmıştır. Hikmet doğru sözü söylemek, işleri iyi bir şekilde yapmaktır. Dolayısıyla hikmet, faydalı ilim ve sâlih ameldir. Lokman'a da bu nimetlere karşı Allah'a şükretmesini emretmiştir. Çünkü nimetler şükürle devam edip artar, küfürle de azalır ve kaybolur. İnsanın nimetlere karşı Cenâb-ı Hakk'a şükür etmesi, kendine fayda sağlamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, insanlar şükür etse de, nankörlük etse de hiçbir şeye muhtaç değildir. Lokman'ın, Rabbinin vermiş olduğu hikmet nimetine şükür ettiğine dair en önemli kanıt, kendi oğlu başta olmak üzere diğer insanlara onu tavsiye etmesidir. Babanın, oğluna vasiyeti, herhangi kötü bir gaye içermeyip salt iyiliktir" diyerek bu âyet ile önceki âyetler arasında ilişki kurmuştur.[67]

Sâbûnî, *"Ey iman edenler! Size izin verilmedikçe Peygamberin evlerine girip de yemeğin hazırlanmasını beklemeyin; fakat yemeye çağırıldığınızda girin; yemeğinizi yiyince de hemen dağılın, söze dalıp oturmayın. Bu davranışınız peygamberi rahatsız ediyor, size söylemeye çekiniyor, oysa Allah hak olanı açıklamaktan çekinmez."*[68] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şu şekilde bir irtibât tesis etmiştir: "Allah önceki âyetlerde Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in hanımları ile yaşadığı durumları açıklamıştır. Bu âyette de, mü'minlerin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in evlerine girecekleri zaman uygulayacakları adabı muaşeret kaidelerini anlatmıştır. Bunun akabinde de Yüce Allah'ın ve meleklerin salât ve selâm etmesi nedeniyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şanının yüceliğini zikretmiştir."[69]

---

64 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 20/108; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 14/130; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 4684.

65 Lokmân, 31/12.

66 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/707.

67 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 25/145; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 21/79; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 6897; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3121.

68 Ahzâb, 33/53.

69 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/770.

Râzî ise şöyle demektedir: "Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, genel olarak ümmetine karşı durumunun ne olacağını açıklamak için üçüncü nidâda *"Ey peygamber! Seni tanık, müjdeci, uyarıcı, izniyle Allah'a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik."*[70] buyurunca, bu âyette ise mü'minlere, onları doğru yola ulaştırmak ve onların, Hz. Peygambere karşı olan durumlarını, duyacakları saygıyı anlatmak için *"Size izin verilmedikçe Peygamberin evlerine girmeyin…"*[71] buyurmuştur. Ümmetin, Hz. Peygamberine karşı tutumu şu iki şekilde olur: **a.** Kimsenin bulunmadığı bir yerde. Burada mü'min, Hz. Peygamber'i rahatsız etmemesi gerekir ki, bu hususu Cenâb-ı Hak, *"Size izin verilmedikçe Peygamberin evlerine girmeyin…"* ifadesiyle açıklamıştır. **b.** Toplum içinde. Burada da müminin, Hz. Peygambere karşı takınacağı saygıyı ortaya koymaktır. Nitekim Cenâb-ı Hak, *"…ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun."*[72] buyurmuştur." Merâğî ve Zuhaylî, bu açıklamanın benzerini yapmışlardır.[73]

Sâbûnî, *"Onlar için ölü toprak açık bir kanıttır. Ona can verdik ve ondan taneler çıkardık; işte bundan (yaptıkları yiyecekleri) yiyorlar."*[74] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında kurduğu ilişki ve insicâmı şu şekilde açıklamıştır: "Allah önceki âyetlerde şehir ahalisinin kıssasını ve elçileri yalanlamalarından dolayı onları "sayha" ile helak ettiğini beyân ettikten sonra, bu âyetlerde O'nun birliği ve büyüklüğünü gösteren delîlleri zikretmiştir. Bunlar, ekinleri ve meyveleri bahşetmesi, gece ile gündüzün sistemli bir şekilde birbirini takip etmesi, güneş ve ayın sonsuzluk içerisinde kendilerine belirlenen yörüngede hareket etmesi alemlerin Rabbi olan Allah'ın kudretinin delîllerindendir."[75]

Merâğî, Cenâb-ı Hak, önceki âyette bütün insanların kıyamet gününde hesap için getirileceklerini beyân edince, bu âyette yeniden dirilmenin mümkün olabileceğine işaret edeni zikrederek başlamıştır. Bunun delaleti ise, ölü toprak, üzerine yağmur indiğinde dirilir ve orada her çeşitten güzel bitkiler bitirir. Daha sonra onların, o toprağı yaratan Allah Teâlâ'ya ibadet etmek ve O'nun dışında kendilerine herhangi bir fayda sağlayamayan veya zarar veremeyenleri bırakmak suretiyle şükretmeleri gerektiğini anlattığını söylemiştir.[76]

Sâbûnî, *"Bir zamanlar İbrâhim babasına ve topluluğuna şöyle demişti: "Ben sizin taptıklarınızdan uzağım."*[77] bu âyetin ile önceki âyetler arasında şu şekilde bir ilişki kurar. Yüce Allah, önceki âyetlerde müşriklerin, babalarını körü körüne taklit ettiklerini zikrettikten sonra, bu âyette de İslâm dinine inanan hanîflerin önderi, Arapların mensup oldukları ve kendisiyle gurur duydukları Hz. İbrâhîm (a.s.)'ı ve onun, kavminden ve putlara tapmaktan uzak oluşunu bildirmiştir.[78]

Bikâî ve Muslim bu hususta benzer ifadeler kullanırken İbn Âşûr, Allah Teâlâ, müşriklere önceki âyetlerde geçmiş milletleri hatırlattıktan ve onların hallerine benzettikten sonra, bu âyette bu husus ile ilgili bazı Resûllerin, kendi kavimlerine sergiledikleri tutumları anlattı ki, bu

---

70 Ahzâb, 33/45.
71 Ahzâb, 33/53.
72 Ahzâb, 33/56.
73 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 25/224; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 22/28; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 7148.
74 Yâsîn, 36/33.
75 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/16.
76 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 26/65; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23/6.
77 Zuhruf, 43/26.
78 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/222-223.

Resûllerin arasında Hz. İbrâhîm (a.s.)'ın kavmiyle yaşadığı kıssayı zikrettiğini ifade ederek bu âyet ile önceki âyetler arasında münâsebet ve uyum kurarken Merâğî, "Yüce Allah önceki âyetlerde kafirlerin batıl inançlara iman etmelerinin sebebinin baba ve atalarını taklit etmeleri olduğunu, onların yolunun da batıl olduğunu ve taklit etmek yerine delîllere başvurmak gerektiğini anlatınca, bu âyette onların babalarının en şereflisi olan Hz. İbrâhîm (a.s.)'ın, baba ve atalarının dinini terk edip delîllere başvurmak gerektiğini" zikretmiştir. Dolayısıyla Hz. İbrâhîm (a.s.)'e uymaları gerektiğini ifade ederken, Hz. İbrâhîm (a.s.)'ın, babalarının dinini terk etmesinin sonucunda Allah Teâlâ, onun dinini kıyamete kadar kalıcı kıldığına ve babalarının dinlerinin ise kaybolup gittiğine dikkat çekmiştir diye açıklamada bulunmuştur.[79]

Sâbûnî, *"Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."*[80] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında tesis ettiği irtibât ve uyumu şöyle izah etmiştir: "Allah Teâlâ önceki âyetlerde güzel ahlâka davet etti ve kötü ahlâkı yasaklamıştır. Mü'minleri bazı kötü eylemlerden sakındırmıştır. Bu âyette ise, bütün insanları birbirleriyle tanışma ve kaynaşmaya davet etti ve onlara soy sopla öğünmeyi yasaklamıştır. Bunun arkasından da olgun mü'minin vasıflarını beyân etmiştir."[81]

Zuhaylî, Yüce Allah önceki âyetlerde mü'min kimsenin, Cenâb-ı Hak ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ve fasık olan kimse ile nasıl bir tutum ve davranış içerisinde bulunması gerektiğini beyân edince, mü'min kimsenin diğer mü'minlerle alay etmemesi, onları aşağılamaması, kötü ad takmaması, zanda bulunmaması, onların gizliliklerini araştırmaması ve gıybet yapmaması gerektiğini ifade ederek onlarla nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğini açıklamıştır. Ayrıca Allah katında insanların en değerlisinin, onların en takvalısı olduğuna dikkat çektiğini söylemiştir.[82]

Sâbûnî, *"Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?"*[83] âyetinin önceki ve sonraki âyetler arasında şu şekilde bir irtibât tesis etmiştir: Allah Teâlâ önceki âyetlerde müşriklerin, Allah'ın nûrunu söndürmek istediklerini beyân ettikten sonra, bu âyetlerde mü'minlere, İslâm düşmanlarına karşı cihâd etmelerini emretmiştir. Onların mallarını ve canlarını Allah yolunda feda etmeye ve cihâd etmeye davet etti, dünya ve âhiret saadetini isteyenler için bunun karlı bir ticaret olduğunu bildirmiştir.[84]

Zuhaylî ve Muslim bu hususta yakın cümleler kurarken Merâğî, "Allah Teâlâ önceki âyetlerde mü'minleri, O'nun yolunda cihâd etmeye çağrınca, Hz. Mûsâ (a.s.)'ın kavmi gibi onu bırakıp gitmeleri ve Hz. İsâ (a.s.), kavmine peygamberliğini destekleyen apaçık delîllerle gelmesine rağmen ona isyan ettikleri için bu iki kavme benzemelerini yasaklayınca, bu âyette Allah' iman etmek ve onun yolunda malla ve canla cihât etmenin kazançlı bir ticaret olduğunu beyân etmiştir. Çünkü cihâd eden kimse, dünyadaki başarıyı ve kıyamet günündeki sevabı elde etmiş olur. Dolayısıyla dünyada düşmanlara karşı zafer kazanmış, ganimetleri elde etmiş ve

79 el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/418; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3813; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't Tenvîr*, 25/191; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 25/83.

80 Hucurât, 49/13.

81 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/343.

82 ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 8564.

83 Saff, 61/10.

84 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/549.

malların en değerlisine sahip olmuş olur. Ahirette ise günahları bağışlanmış, Rabbinin rızasını kazanmış, kalıcı cennetlerde olmuş olur. Bundan daha büyük bir kazanç yoktur" diyerek bu âyet ile önceki âyetler arasında ilişki kurmuştur.[85]

Örneklerde görüldüğü gibi Sâbûnî, âyetler arasındaki münâsebet çeşidine çok önem vermiş, onu münâsebâtü'l-Kur'ân çeşitleri arasında en üst noktaya koymuştur. Ayrıca örneklerden anlaşılacağı üzere, Sâbûnî'nin yaptığı açıklamaların büyük kısmını kendi yorumu ile yaptığını açıkça söyleyebiliriz.

Sonuç

Alemlerin Rabbi olan Allah Teâlâ bütün mahlûkâtı belirli bir maksada matuf olarak ve düzen içerisinde yaratmış, bu sistem içerisinde faaliyetlerini sürdürmelerini sağlamıştır. Bu nedenle O'nun insanlığa büyük bir lütfu olan Kur'ân-ı Kerîm'deki âyet ve sûrelerin de sistematik bir yapıda ve uyum içerisinde olması da Mutlak Yaratıcı olan Allah'ın azametinin göstergesidir. Yaklaşık yirmi üç yıl süren Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul döneminde, çeşitli olaylara ve sebeplere bağlı olarak tedricen ve parça parça indirilmesine rağmen onun en mucizevî yönünü belâğatı, üslûbu ve tertîbi teşkil etmiştir. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi Kur'ân-ı Kerîm'in tertîbindeki letâfeti, tenâsüp ve uyumu inceleyen en önemli ilim dalı olmuştur.

Pek çok müfessir, kaleme aldıkları tefsirlerde bu ilme çok önem vermişlerdir. İşte bu müfessirler arasında Sâbûnî de bulunmaktadır. Sâbûnî *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eserinde Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine oldukça önem vermiş ve eserinin farklı yerlerinde işlemiştir. O, münâsebâtü'l-Kur'ân çeşitleri ile ilgili yaptığı açıklamaları, kendinden önceki müfessirlerin açıklamaların benzerini kurduğu gibi, kendi ictihâdıyla yaptığı açıklamalar da olmuştur. Örneğin bu çalışmada görüldüğü gibi âyetler arasındaki münâsebet çeşidine dair yaptığı açıklamaların büyük kısmını kendi ictihâdıyla ortaya koymuştur. Ayrıca münâsebâtü'l-Kur'ân çeşitleri arasında en çok önem verdiği münâsebet çeşidi bu çeşit olmuştur. Âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet çeşidine dair sadece bir örnek göstererek onu en az önem verilen münâsebet çeşidi yapmıştır. Kelime ve cümleler arasındaki münâsebet çeşidi ile ilgili ise altı örnek zikretmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Sâbûnî *Safvetü't-Tefâsîr* isimli eserinde Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine çok ehemmiyet vermiş ve bu ilmin çeşitleriyle ilgili çeşitli örnekler göstermiştir. Bu çeşitlere dair yaptığı açıklamaları, Râzî, Bikâî, Merâğî, İbn 'Aşûr ve Zuhaylî gibi müfessirlerden almakla beraber kendi ictihâdı ve yorumuyla da yaptığı açıklamalar olmuştur.

[85] ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 9201; Muslim, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4463; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 28/89.

Kaynakça / References / المصادر

Abulail, Omar M. O. *İbn Âşûr'un et-Tahrîr Ve't-Tenvîr'inde Münâsebet İlmi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Âlûsî, Şehâbeddin el-. *Rûhu'l-Meʿânî*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 1. Basım, 1994.

el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saʿîd. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâsi'l-ʿArabî, ts.

el-Bikâî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Demir, İbrahim. *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Demir, Musa. *Safvetu't-Tefâsîr'de Belâgat Uygulamaları*. Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2. Basım, 2000.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 1. Basım, 1993.

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ et-Turâsi'l-ʿArabî, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

el'Emûdî, İbtisâm. *el-Muhtârâtu Mine'l-Munâsebât Beyne'l-Suveri ve'l-Âyât*. Riyâd: Merkez Tedebbur li'd-Dirâsât ve'l-İstişârât, 1. Basım, 2015.

es-Sâbûnî. *Safvetu't-Tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Siraç Yayınları, 5. Basım, 2022.

Havvâ, Saʿîd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1985.

Ittır, Nûruddîn. *İlmu'l-Munâsebât*. Dımeşk: Dâru'l-Gevsânî lil Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1990.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye Li'n-Neşr, 1984.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzır fî 'İlmi'l-vucûh ve'n-Nezâ'ir*. Beyrût: Mû'essesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1987.

Kara, Necati. "Nazmü'd-Dürer". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/463-464. İstanbul, 2006.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Kurʿân*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2006.

Maden, Gülhan. "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Mâide Sûresinin Değerlendirilmesi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi* 3 (2022), 165-206.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Teʾvîlâtu'l-Kurʿân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, 1. Basım, 2005.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen ʿAlî. *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmîyye, ts.

el-Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâgî*. 31 Cilt. Mustafâ el-Nebâbî Matbaası, 1. Basım, 1946.

Muslim. *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. eş-Şârika: Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-ʿUlyâ ve'l-Bahsi'l-ʿİlmî, 1. Basım, 2010.

Muslim, Mustafa. *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdû'î*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.

Okumuş, Mesut. *Tefsir El Kitabı,* ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.

Özdemir, Ahmet Turan. *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsirciliği*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.

er-Râzî, Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.

Seyyîd Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 32. Basım, 2003.

Solmaz, Yahya. *Tefsîrin Oluşumunda Ulûmü'l-Kur'ân'ın Yeri-Medârikü't-Tenzîl ve Safvetü't-Tefâsîr Örneği-*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

es-Süyûtî. Celâlüddîn Abdurrahmân*, el- İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Evkâf el-İslâmiye, ts.

Süyûtî, *el- İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* trc. Sakıp Yıldız vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986.

Şahhâde, İsâm Ahmed. *es-Sâbûnî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr Min Hilâli Kitâbihi Safvetu't-Tefâsîr*. Nablus: Necâh Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Tuncer, Faruk. *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul, 1991.

Yıldız, Sakıb. "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet". *Özdem Kardeşler Matbaası* 7 (İstanbul 1986), 57-76.

Yılmaz, Ali. *Fahruddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüp ve İnsicâm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs*. Mısır: el-Matba'tü'l-Hayriyye, 1306.

ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan Hakâikı't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-ekâvîl fî Vucuhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 3. Basım, 2009.
ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
ez-Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Munîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 2009.

Araştırmacı Yavuz ALBAYRAK
Diyanet İşleri Başkanlığı.
Presidency of Religious Affairs.
Yalova, TÜRKİYE
yvz_albayrak@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0004-3323-6930
https://ror.org/007x4cq57

Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-Ulûm İsimli Tefsirinin Özellikleri ve Yazara Aidiyeti

The Characteristics and Authorship of 'Ala al-Dīn 'Ali b. Yahyā al-Samarqandī's Tafsir entitled Bahr al-'ulūm

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mayıs 2024 / 09 May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Kasım 2024 / 13 November 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 December 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Albayrak, Yavuz. "Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ULÛM İsimli Tefsirinin Özellikleri ve Yazara Aidiyeti". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 112-126.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Yavuz Albayrak).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin *Bahrü'l-ulûm* adlı eseri, bazı kaynaklarda Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Abdurrahman b. İbrahim el- Konevî gibi farklı isimlere nispet edilmesinden ötürü tefsir literatüründe ön plana çıkamamıştır. Her ne kadar rivayet metoduyla kaleme alınsa da dirayet metodundan da izler taşıyan bu eserde müellif, günümüzdeki mushaf tertibini dikkate alarak Fâtiha sûresinden başlamış, Mücâdele sûresi 5. âyetine kadar olan kısmın tefsirini yapmıştır. Mücâdele sûresi 5. âyetinden Nas sûresinin sonuna kadar ki bölümü de Cemâl el-Karamânî ismi ile meşhur, talebesi İshak b. Muhammed el-Karamânî tarafından tamamlanmış ve bu esere *Tefsîrü'l-Kur'ân (Cemâlî Tefsiri)* ismi verilmiştir. Şerh ve hâşiye çalışmalarının öncülerinden biri olarak kabul edilen müfessir, tefsirinde sarf, nahiv, belâğat gibi dilbilimi ve kıraat konularında detaylı açıklamalar yapmıştır. Ayrıca âyetlerin anlaşılması noktasında hadislerden, sahabe ve tabiin sözlerinden istifade etmiş, felsefe ve tasavvufî konulara da temas etmiştir. Âyetlerin fıkhî ve kelâmî yönlerine dair geniş açıklamalar yaparken müfessirin fıkhî konularda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Serahsî'nin görüşlerini, itikâdî konularda ise Mâtürîdî görüşünü mercuh kabul etmesinden, fıkıhta Hanefî, itikâtta Mâtürîdî ekolünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, Bahrü'l-ulûm, Kıraat.

The Characteristics and Authorship of 'Ala al-Dīn 'Ali b. Yahyā al-Samarqandī's Tafsir entitled Bahr al-'ulūm

Abstract

Ala-ad-Din Ali b. Yahyâ as-Samarkandî's work titled *Bahru'l-ulûm* could not come to the fore in the tafsir literature due to the fact that it was compared to different names such as Abu'l-Lays as-Samarkandî and Abdurrahman b. Ibrahim al-Konawî in some sources. Although it was written with the method of narration, in this work, which also bears traces of the method of resilience, the author started from Surah al-Fatiha by taking into account the current mushaf scheme and commented on the part up to the 5th verse of Surah Mujadala. The section from the 5th verse of Surah al-Mujadala to the end of Surah Nas is also famous under the name of Jamal al-Karamani, and his student Ishaq b. It was completed by Muhammad al-Karamânî and this work was called *Tafsîr al-Qur'ân (Jamâlî Tafsiri).* The commentator, who is considered one of the pioneers of commentary and commentary studies, made detailed explanations on linguistics and recitation such as sarf, nahiv, and rhetoric in his tafsir. In addition, he benefited from hadiths, the sayings of the companions and tabiin at the point of understanding the verses, philosophy and mysticism.

Keywords: Tafsir, Ali b. Yahyâ as-Samarkandî, Bahru'l-ulûm, Recitation.

Giriş

İnsanlığın dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşmasını sağlayacak tahrif edilmemiş tek ilâhî kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir. İnsanların, sosyal hayata ve ahlaka dair problemlerin çözümü başta olmak üzere dünyaya yönelik rehber, ahirete yönelik ise bilgi kaynağı olarak başvurabilecekleri Kur'an'ın, daha iyi anlaşılması için de çeşitli ilmi çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Tefsir ilmi bu çalışmalar arasında yer almaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in daha doğru anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber (a.s) zamanından beri âlimler ondan öğrendikleri Kur'ân ve hadis ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimler üzerine pek çok yöntem ve teknik geliştirmişlerdir. Geliştirilen bu yöntem ve tekniklerden birisi de hiç kuşkusuz tefsir çalışmalarıdır. Ve bu çalışmalar arasında Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin *Bahrü'l-ulûm* isimli eseri, önemli bir yer ihtiva etmektedir.

Alâeddin es-Semerkandî (öl. 860/1456) *"Bahrü'l-ulûm"* adlı eserini, fasih bir üslupla ele

alırken, tefsirin daha iyi anlaşılabilmesi için önemli bir yere sahip olan kelime bilgisi (sarf), cümle bilgisi (nahiv), sözün düzgün kullanımıyla (belâğat) ilgili bilgilere geniş bir biçimde yer vermiş, eserinde kıraat ilminin temel özelliklerine yoğunlaşmıştır. Fakat bu eser daha önce akademik çalışmalara konu edilmesine rağmen tefsiri üzerine bir tahkik çalışması yapılmamıştır.

Özellikle fıkıh ve mantık alanlarında yetkinliğinden söz edilen Semerkandî, tefsir dışında birçok alanda yazdığı eserlerle tanınmaktadır.

Çalışma esnasında, *Bahrü'l-ulûm* isimli tefsirin, isim benzerliği sebebiyle Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) ve Abdurrahman b. İbrahim el- Konevî'ye (öl. 972/1564) de atfedildiği görülmüştür.[1] Bu sebeple bu karışıklık izah edilip *Bahrü'l-ulûm'*un tefsirler arasındaki yerine değinilecektir.

Bu makalenin konusu olan *Bahrü'l-ulûm* adlı eser 4 ciltten müteşekkil ve zengin içeriğiyle hakkında yapılacak akademik çalışmaları beklemektedir. Bu bakımdan eserin akademik mecraya kazandırılması temel gayemizi oluşturmaktadır.

1. Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Hayatı

14. yy.'da yaşamış Türk müfessirlerinden olan Alâeddin es-Semerkandî'nin hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hanefî mezhebine mensup sûfîlerden[2] olan müfessirin tam ismi tabakat kitaplarında, "Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî el-Karamânî" şeklinde zikredilmektedir.[3] Menâkıbnâmelerinde[4] ise "Alâeddin", "Şeyh Ali b. Seyyid Yahyâ" ve "Şeyh Ali Sultan" adları ile ifade edilmektedir.[5]

Alâeddin es-Semerkandî'nin doğum yeri Semerkant olup doğum tarihinin de kesin olmamakla beraber 705-706/1306 olduğu görüşü genel kabul görmektedir.[6] Babasının ismi Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî, annesinin ise Tâcü'l-Mestûrât'tır.[7]

Alâeddin es-Semerkandî'nin, eşi, ailesi ve çocukları ile ilgili yeterince bilgi bulunmamakla beraber İbrahim Hakkı Konyalı'nın (öl. 1984/1404), müfessirin türbesine dair yöre halkının aktardıklarından da faydalanarak sunduğu bilgilerde sağında oğlu Zeynel-Âbidin'in, ayrı bir kısımda da Perikızı olarak zikredilen hanımının medfun olduğu ve kitabelerinin olmadığı belirtilmektedir.[8]

Alâeddin es-Semerkandî'nin vefatına ve yaşına dair de farklı rivayetler bulunmaktadır. Kabul gören görüşe göre h. 860 yılında vefat etmiştir.[9] Vefat ederken yaşının 150 civarı olduğu

1 İshak Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/517.
2 Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", 4/517.
3 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut-Lübnan: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 1/225. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/733.
4 İsmail Hakkı Mercan doktora çalışmasında üç guruba ayırdığı yedi nüsha Menâkıbnâmenin olduğunu belirtmektedir.
5 İsmail Hakkı Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 14.
6 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 15.
7 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 16.
8 İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 196.
9 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/225. İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733. Brockelmann, *GAL Suppl*, tsz., 2/278. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn* (Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz), 7/261.

da söylenmektedir.[10]

Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) kaynaklarda medfun olduğu yerin, Zeyne[11] kasabası olduğundan bahsetmektedir. [12] M. Akif Erdoğru ise Alâeddin es-Semerkandî'nin vefat etmeden önce son zamanlarını Zeyne'de geçirip yine orada vefat ettiğine dair sunduğu Osmanlı arşiv belgeleriyle bu iddiayı kuvvetlendirmektedir.[13] Evliya Çelebi' de Zeyne-i Şerif diye bahsedip, yedi evladı ile beraber burada medfun olduğunu bildirmektedir.[14]

Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir (1861-1925), Gülnâr kazasının Zeynet köyünde medfun Alâeddin Ali es-Semerkandî ile Ankara civarında Yabanâbâd'da medfun Şeyh Ali es-Semerkandî'nin iki ayrı şahıs olduğunu iddia etmektedir.[15]

2. Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin İlmi Şahsiyeti

Alâeddin es-Semerkandî'nin Hz. Peygamber'in soyundan geldiği, yedi yaşında hafız olduğu, on iki yaşında Kıraat-ı Aşere'yi bitirdiği, on yedi yaşında tefsir ilmine haiz olduğu bilinmektedir.[16] Menâkıbnâmelerinde de henüz yedi yaşında iken "Efrâd", on dördünde "Nükabâ" ve yirmi birinde "Nücebâ" yirmi sekiz yaşına ulaştığında ise "Büdelâ"[17] makamlarına eriştiği nakledilmektedir.[18]

Yirmi yaşında babasıyla hac yolculuğuna çıkan Semerkandî, hac ibadetinden sonra Hicaz civarında kalıp eğitimine devam etmiştir.[19] Şam, Mısır ve Bağdat'ta ilim tahsili için bulunan müfessir, Buhara, Nihâvend, Şiraz, Tebriz, Irak ve Kudüs'e de seyahat etmiştir.[20]

Semerkandî'nin Larende'nin (Karaman) Zeyne köyüne geldiği, vefatına kadar burada yaşadığı ve 150 yaşlarında, yine burada vefat ettiği bu sebeple Karamânî nisbesiyle anıldığı nakledilmektedir.[21] Nişancı Mehmed Paşa (öl. 1003/1594), Sultan II. Murad döneminde yaşayan ulemâyı tanıtırken, Semerkandî'nin Larende'ye geldiğini ve burada yaşadığını[22] kaydetmesi bu bilgiyi teyit etmektedir.

İsmail Hakkı Mercan, Semerkandî'nin, Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve diğer hadis imamlarının haleflerinden hadis ilmini tahsil ettiği, Zemahşerî (öl. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve İmam Beğavî'nin (öl. 516/1122) haleflerinden de tefsir ilmini tahsil ettiğini, kıraat ilmini ise İmam Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) haleflerinden okuduğunu ve icazet

---

10 Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, tsz, 4/3170. Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/517.

11 Bursalı Mehmet Tahir İçel sancağı dâhilinde Gülnar kazasına bağlı bir köy olarak tarif ederken ismini de Zeynet diye zikretmektedir. Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1333), 1/60.

12 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/225. İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*, 7/261. Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, 4/3170. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/60.

13 E. Semih Yalçın, *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kazım Yaşar Kopraman'a Armağan* (Ankara: Berikan Yayınları, 2003), 324.

14 Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 9/318.

15 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/60.

16 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 17.

17 "Efrâd", "Nükabâ","Nücebâ", "Büdelâ" kavramları sırasıyla ilmi mertebeler için kullanılmıştır. Bu kavramlar ilmi merteleber olmayıp, Tasavvuf'ta, gayb erenleri, kutub, üçler, yediler, kırklar şeklinde ricâlü'l-gayb denilen mestûr, mektûm ve ahfiyâ olan velîlere, niteliklerine göre verilen isimlerdir. "bk". Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

18 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 17.

19 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 18.

20 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 19.

21 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/518.

22 Mehmed Paşa Nişancı, *Tarihi Nişancı Mehmed Paşa* (İstanbul, 1297), 158.

aldığını belirtmektedir.[23] Tabakat ve bibliyografik eserlerde de Semerkandî'nin, Alâeddin el-Buhârî'nin (öl. 730/1330) öğrencisi olduğu belirtilmektedir.[24] Zeki Velidi Togan (1890-1970) da müellifimizin Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 816/1413) halefi olduğunu vurgulamaktadır.[25] Ayrıca mantık ilminde yetkin bir zat olduğu zikredilmektedir.[26]

Şerh ve hâşiyelerin yansımalarını eserinde çokça gördüğümüz müellifin, eserini, şerh ve hâşiyelerin yapıldığı dönemde kaleme almış olması, şerh ve hâşiye kültürünün öncülerinden olduğunu düşündürmektedir.

2.1. Eserleri

Klasik kaynaklarda Alâeddin es-Semerkandî'nin *Bahrü'l-ulûm* isimli tefsiri dışında hâşiye türünde eserleri de bulunmaktadır. Bunlar: *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-mevâkıf, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-metâli'* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi'ş-şemsiyye* adlı çalışmalarıdır.[27] Ayrıca *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn* ve *el-Makalât* isimli tasavvuf ile ilgili eserleri de tespit ettiklerimiz arasında yer almaktadır.[28]

2.2. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Alâeddin es-Semerkandî'nin, el-Îcî'nin (öl. 756/1355) eseri olan *el-Mevakıf fi i'lmi'l-kelâm* üzerine Cürcânî'nin şerhi için yazdığı haşiyedir.[29]

2.3. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'

Kutbuddîn er-Râzî'nin (öl. 766/1365), el-Umrevî'nin (öl. 682/1283) *Metâliu'l-envâr fi'l-mantık* adlı eserine yazdığı şerh için Alâeddin es-Semerkandî'nin yazmış olduğu haşiyedir.[30]

2.4. Hâşiye 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye

Alâeddin es-Semerkandî'nin yine Kutbuddîn er-Râzî'nin, el-Kazvînî'nin (öl. 675/1276) *eş-Şemsiyye* isimli eserine *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkıyye fi'ş-şemsiyye* adıyla yazdığı şerhin haşiyesidir.[31]

2.5. Keşfü'l- Esrâr li't-Tâlibîn

Tam adı *Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn li sultâni'l-ârifîn ve Ulemâi'l-muhakkîn* olan tasavvuf ile ilgili bu eserde Alâeddin es-Semerkandî, tasavvufa ait kavramlar hakkında bilgi vermis şeriat ve tarikkatte namaz, oruç, hac gibi konuları ele almıştır.

Süleymaniye Kütüphanesindeki kayıt bilgileri: Yazı Türü: Nesih Arapça, Fiziksel Nitelikleri: 42yk; 15 St., 145*100 mm, 1.c., Kütüphane Demirbaş No: 003146, Kütüphane: Süleymaniye,

---

23 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 18.

24 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/225. İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733. Brockelmann, *GAL Suppl*, 2/278.

25 A. Zeki Velidi Togan, *Cami* (İstanbul: İslam Ansiklopedisi, 1963), 3/16.

26 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/517.

27 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/518.

28 "Bu yazma eserlerin kütüphane bilgileri için bk." Yavuz Albayrak, *Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm İsimli Tefsirinin Kehf Sûresi Tahkîki ve İncelemesi* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 12-14.

29 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733.

30 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733.

31 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733.

Bölüm: Hacı Mahmud Efendi şeklindedir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.[32]

2.6. el-Makâlât

Bu eser Tasavvufla ilgili olup İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümü No: 58'de kayıtlıdır. *Menâkıbnâme*'nin D nüshasındaki makalelerin Arapça kısmıdır.[33]

Mezkur eserlerin muhtevası hakkında geniş bilgi almak isteyenler için, Yunusdjon Olimov'un "Alâeddin es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm adlı tefsiri ve kaynakları" adlı doktora çalışması[34] mevcut olduğundan burada bu bilgilerin verilmesiyle iktifa edilmektedir.

Bu eserlerin dışında kütüphane kayıtlarında, müellifimize nispet edilen farklı alanlarda ve farklı isimlerde eserler de söz konusudur.[35]

3. Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm Tefsiri'nin Yazara Aidiyeti ve Özellikleri

Müellif dört ciltten müteşekkil olan *Bahrü'l-ulûm* tefsirinin Mücâdele sûresi 5. âyetine kadarını kaleme almıştır. İlmin önemi ile başlayan eser Kur'an mûcizesini açıkladıktan sonra sûrelerin tefsiriyle devam etmektedir. Mücâdele sûresinde bırakıp yazmaya devam etmeyen müfessir bunu şöyle izah etmektedir:

"Kastım odur ki Kelâm-ı Arabiyi beliğ ve fasîh tefsir eyleyem. Lakin hıtâb-ı Sübhânî vârid oldu ki, sa'yım makbul ve hizmetim hayyiz-i kabûle müyesser olmayıp, sûre-i Mücâdile'de kalmağa işaret olmuştur."[36]

Cemâl el-Karamânî ismi ile meşhur olan talebesi İshak b. Muhammed el-Karamânî (öl. 933/1527) [37] *Bahrü'l-ulûm'u* tamamlamak üzere *Tefsîrü'l-Kur'ân (Cemâlî Tefsiri)* isminde bir eser kaleme almıştır.[38]

3.1. Eserin Müellife Nispeti

Eserin mukaddimesinde müfessir, tefsiriyle ilgili olarak;

'Rabbim bana cûd ve kereminden, lütuf ve ihsanından tefsir ve te'vil ilmi hususunda Kur'an hakikatlerini ve tefsir sözlerinin en incisini içeren, mütekaddimûn âlimlerinin zarif nüktelerini ve muteahhirûn âlimlerinin fikirlerinin ilerlemesine vesile olan garip nükteleri kapsayan bir kitap yazmamı ilham etti. Ben de Kur'an-ı Kerim tefsirinde "Bahrü'l-ulûm" olarak isimlendirdiğim bu

---

32 Ramazan Aşçı, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî'nin "Keşfu'l-Esrar li't-Tâlibîn li Sultânu'l-Ârifîn ve Ulamâu'l-Muhakkîn" Adlı Eserin Tahkik, Tahric, Terceme ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

33 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es- Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 56.

34 Bu tez; Yunus Abdurrahimoğlu Yazar adıyla Ankara Araştırma Yayınlarından 2020 yılında yayımlanmıştır.

35 "Bu eserlerin kütüphane bilgileri için bk." Yavuz Albayrak, *Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm İsimli Tefsirinin Kehf Sûresi Tahkîki ve İncelemesi* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 12-14.

36 Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, 36.

37 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/202. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/51.

38 Reşat Öngören, "Karamânî, Cemâleddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

kitabı telif ettim.' [39]

demektedir.

"Bahrü'l-ulûm" ismi ile anılan eserin üç ayrı isme nispet edildiği tespit edilmiş olup bu isimler, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Alâeddin es-Semerkandî ve Abdurrahman b. İbrahim el-Konevî'dir.[40]

İshak Yazıcı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi için kaleme aldığı maddede Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûmu'nun farklı müelliflere nispet edildiğini vurgulamaktadır. Yine adı geçen maddede, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915-1977) *Bahrü'l-ulûm'*un Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye ait olduğunu beyan ettiği, Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte'nin (1930-2002) de aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir. Fakat Kâtib Çelebi ve Brockelmann'ın (1868-1956) ise, bu tefsirin Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olduğunu zikrettikleri belirtilmektedir.[41]

Yine bu maddede, İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân'*da müfessirlerden nakillerde bulunurken "قال أبو الليث في تفسيره (Ebü'l-Leys Tefsirinde dedi ki)" ve "قال السمرقندي في بحر العلوم (Semerkandî Bahrü'l-ulûm'da dedi ki)" şeklinde iki farklı ifade kullandığını, bunlardan "Semerkandî Bahrü'l-ulûm'da dedi ki..." anlamındaki ifade ile yaptığı nakillerin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye değil Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olduğunu belirttiği ifade edilmektedir.[42]

İsmâil Paşa da Alâeddin es-Semerkandî'nin dört ciltlik *Bahrü'l-ulûm* adlı tefsirinden[43] ve Abdurrahman b. İbrâhim el-Konevî'nin *"Bahrü'l-ulûm"* isminde bir tefsiri olduğundan[44] bahsetmektedir.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin adını *Bahrü'l-ulûm* olarak zikrederken, Alâeddin es-Semerkandî'ye ait bir tefsirin varlığından bahsetmemektedir. Ayrıca Kâtib Çelebi'nin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin ismini *Tefsîru Ebi'l-Leys* diye yazdığı maddeyi kendisinin yazdığı *Bahrü'l-ulûm* maddesinin altına eklemiştir.[45] Bu da zihinlerde, *Bahrü'l-ulûm* adında "tek bir eser olduğu fakat iki ayrı isimle anıldığı" düşüncesine götürmektedir. Oysa Kâtib Çelebi *Bahrü'l-ulûm* ve *Tefsîru Ebi'l-Leys* diye iki ayrı madde yazıp, *Bahrü'l-ulûm'*un Alâeddin es-Semerkandî'ye,[46] *Tefsîru Ebi'l-Leys* diye zikrettiği tefsirin de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye ait olduğunu[47] açıkça beyan etmektedir.

Bu hususta Ömer Nasûhî Bilmen (1883-1971) de tefsir ve müellifle ilgili şu ifadeye yer vermektedir:

---

39 Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulum* (Süleymaniye: Kılıç Ali Paşa, 108), 1/3.

40 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/225. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Matbaatü'l-Behiyye, 1945), 1/165. ez-Zehebî Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l- Müfessirûn* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, 1976), 224.

41 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/517.

42 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/518.

43 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733.

44 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn,* 1/165.

45 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l- Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000), 1/161.

46 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/225.

47 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/441.

'Hanefiyyü'l-mezheb olan Şeyh Alâeddin, kudretli mütefekkir bir âlimdir. Bahrü'l-Ulûm ünvanlı tefsiri dört ciltten müteşekkil olup Mücâdele süresinde nihayet bulmuştur. Âyetler, kelimeler güzelce tahlil ve tavzih edilmiş, tefsir vecihleri gösterilmiş, bilhassa belâğat cihetine pek itina olunmuş, ara sıra pek güzel mutasavvıfâne şeyler de bildirilmiştir. Bununla birlikte bu tefsirde kelama ait meselelerinden de bahsedilerek, Mu'tezile reddolunmuştur.'[48]

Araştırmamızda Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin başta İstanbul'da olmak üzere birçok kütüphanedeki yazma nüshalarının isimlerinin *Bahrü'l-ulûm* adını taşımadığı gözlemlenmiştir.

Bütün bu mülahazaların sonucunda, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin isminin *Bahrü'l-ulûm* olmayıp *Tefsîru Ebi'l-Leys* olduğu kanaatine varılmıştır. *Bahrü'l-ulûm* tefsirinin kaynaklarını ele aldığımız bölümde Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'den birçok alıntı bulunduğu zikredilmiştir.[49] Ancak Ebû Leys es-Semerkandî'nin yaşadığı yıllar göz önünde bulundurulduğunda Zemahşerî ve er-Râzî'den alıntı yapma ihtimalinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışılan bu Bahrü'l-ulûm'un Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispeti mümkün görünmemektedir.

Bahrü'l-ulûm adlı eserin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispet edilmesinin sebebi olarak künye benzerliğinin (es-Semerkandî) daha meşhur olan Ebû Leys lehine gelişmesi düşünülmektedir. Günümüzde ise bu karışıklığın devam etmesinin sebebinin Hüseyin ez-Zehebî'nin yaptığı bir tasnif hatasından[50] kaynaklandığı kanaatine ve çalışılan bu *Bahrü'l-ulûm* adlı eserin Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olduğu sonucuna varılmıştır.[51]

3.2. Bahrü'l-ulûm Tefsirinin Metodu ve Özellikleri

Mushaf tertibini esas alan müfessir tefsirinde ağırlıklı olarak rivayet metodu kullanarak, benzer ve aynı ifadeleri ilk geçtiği yerde açıklamaktadır. Eser bu sebeple klasik bir tefsir özelliği taşımaktadır.

Eserde Kur'an ilimleri ile alakalı, âyet ve sûrelerin faziletleri, esbâb-ı nüzûlü, müteşabihlerin açıklanması, nâsih-mensûh gibi pek çok konuya yer verilmektedir. Peygamber kıssaları detaylı bir biçimde açıklanırken İsrâiliyat'a da yer verilmekte, kevnî âyetlerin izahı da yapılmaktadır. Ayrıca felsefe ve felsefecileri reddederek Kerrâmiyye'yi eleştirmiş, fıkhî konularda Hanefî ve Şafiî görüşlerini karşılaştırmıştır.[52]

Müellifin metodu; ilk olarak "kıraat farklarını ele alması" ve "kıraat konusunda dilbilimcilerden faydalanması" hususunda örnekler verilerek yansıtılmaya çalışılacaktır. Daha sonra müellifin metodunun ve kaynaklarının daha iyi anlaşılması için tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, dilbilimleri gibi alanlardan nasıl faydalandığı, örneklerle ele alınacaktır.

---

48 Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/595-596.

49 Yunus Abdurahimoğlu, *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm'u ve Kaynakları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 51-54.

50 Abdurahimoğlu, *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'u ve Kaynakları*, 19.

51 "Bu konuda bk." Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm"; Olimov, *Alâeddin es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm adlı tefsiri ve kaynakları*.

52 Mustafa Altunkaya, *Bahru'l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açıdan İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 360 y./297.

3.3. Kıraat Farklarını Ele Alması Örneği

Müellif, Kıraat farklarını ele alırken mütevâtir kıraat farklarına genişçe yer vermektedir. Âyetlerin okunuşuna dair ilk sahabe ve tabiînin görüşlerine, sonra kıraat imamları ve dilcilere başvurmuştur. Kıraat-ı seb'a dışında öne çıkmış olanların okuyuşunu da zikretmiştir. Kıraat konusunda kendine ait kitabına atıfta bulunmakla beraber bu esere ulaşılamamıştır.[53]

Örnek:

﴿ مِنْ لَدُنْهُ ﴾ في موقع الحال، أي: صادراً من عنده، وقرأ أبو بكر: {من لَدْنِهِ} بسكون الدَّال مع إشمام الضَّمّة وكسر النون والهاء معا. [54]

Müellif Kehf sûresi 2. âyet-i kerîmeyi tefsirinde لَدُنْهُ lafzını Ebû Bekir Şu'be'nin (öl. 193/809) لَدْنِهِ şeklinde okuduğu kıraat vecihini göstermektedir.

3.4. Kıraat Konusunda Dilbilimcilere Başvurması Örneği

Semerkandî'nin tefsirinde dilcilere sıkça başvurması ve kıraat konusunda dilcilerden nakillerde bulunması, dilbilimi konusuna genişçe yer vermesi onun eserinin ayrıcalıklı yönlerindendir

Örnek:

﴿قَيِّماً﴾: مستقيماً بريّاً من التَّناقض والاختلاف، وخروجِ شيءٍ منه من الحكمة والإصابة فيه، وقال ابنُ عباس: عَدْلاً، وقال الفرَّاءُ: قيّماً على الكُتُب كلِّها، مصدِّقاً لها، شاهداً بصِحَّتها، ناسخاً لشرائعها.[55]

Müellif Kehf sûresi 2. âyet-i kerîmeyi tefsirinde قَيِّماً lafzını İbn Abbas'ın عَدْلاً şeklinde farklı bir vecihle okuduğunu belirttikten sonra dilbilimci el-Ferrâ'nın (öl. 207/822) aynı kelimeye verdiği farklı mânaları zikretmektedir.

3.5. Bahrü'l-ulûm Tefsirinin Kaynakları

Semerkandî eserinde, pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî müellifin başvurduğu en temel ve meşhur tefsir kaynaklarıdır.

Ayrıca eserde, Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-53), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bî (öl. 104/722), Dahhâk (öl. 105/723), İkrime (öl. 105/723), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (öl. 108/726), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), Zührî (öl. 124/742), Süddî (öl. 127/745), Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) ve Mukâtil b. Süleyman gibi tâbiîn ve tebeü't-tâbiînden olan müfessirlerin görüşlerine de yer verilmektedir. Yine Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329) gibi müfessirlerden de nakiller bulunmaktadır.

---

53 Altunkaya, *Bahru'l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açıdan İncelenmesi*, 297.
54 Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa: Süleymaniye, 108), 1a.
55 es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 1a.

Bahrü'l-ulûm tefsirinin ana kaynakları için yapılan ve mezkur isimlerden alıntı örnekleri barındıran müstakil bir çalışma bulunmaktadır.[56]

3.5.1. Hadis Kaynakları

Müellif, rivayet metoduyla hazırlanan ve sade bir üslûp kullanılan bu tefsirde Yaşadığı çağa uygun olarak ve hadislerin de kayda geçirilmiş olmasından dolayı Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden rivayet edilen hadislerde sened zikretmemiştir.

Örnek:

﴿ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ ﴾: فالجؤوا إليه. ﴿ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ ﴾ جوابُ الأمرِ، أي: يبسطْ لكم ويوسِّعْ عليكم. ﴿ مِنْ رَحْمَتِهِ ﴾: من تفضُّلِه وإنعامِه في الدَّارين. ﴿ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ ﴾: ويسهِّلْ لكم، ﴿ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا ﴾: ما يُرْتَفَقُ به، أي: يُنْتَفَعُ. قالوا ذلك جزماً بإجابةِ دعائِهم السَّابقِ وإيقاناً بها، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ادْعُوا اللهَ تَعَالَى وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالإِجَابَةِ...)) الحديث.[57]

Müellif Kehf sûresi 16. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken "Sizler kesin inanıyor olduğunuz halde Allah'a çağırın…) meâlindeki hadîs-i şerifte; (كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) "Allah Resûlü'nün dediği gibi" ifadesini kullanarak senedsiz doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakilde bulunmaktadır.

Müellif tefsirinde Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Mâlik, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin rivayetlerine de yer vermektedir.[58]

3.5.2. Fıkıh Kaynakları

Fıkhî konularda, dört mezhep imamının görüşlerine de başvuran müellifin Şâfiî fıkhı ile Hanefî ekolünün görüşlerini karşılaştırdığı görülmektedir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Serahsî'nin görüşlerini esas alarak yansıttığı yani Hanefî ekolünü takip ettiği Ebu Hanife, Ebû Yûsuf ve Serahsî'den bahsederken övgü ifadeleri kullanmasından anlaşılmaktadır.

Örneğin, Serahsî'den; شمس الأئمة وفخر الإسلام ifadesini kullanarak alıntı yapmaktadır.[59]

Diğer örnekte müellif;

﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ﴾: إذ صار الفتيةُ إليه، يعني: فتيةٌ من أشراف الرُّوم، أرادهم دِقْيانوس على الشِّرْك، فأبوا وهربوا إلى الكهف، وهي جمعُ الفتى، وهو الشابُّ القويُّ الحَدَثُ، ويُستعارُ للمملوك وإن كان شيخاً كالغلام، وعن النبيّ صلى الله عليه وسلم:((لَايَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: فَتَايَ وَفَتَاتِي)) ، وعن أبي يوسف: من قال: أنا فتى فلانٍ؛ كان إقراراً منه بالرقّ.[60]

Kehf sûresi 10. âyet-i kerîmeyi;

[56] Örneklere "bk". Abdurahimoğlu, *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'u ve Kaynakları*.
[57] es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 4a.
[58] Abdurahimoğlu, *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'u ve Kaynakları*, 55-57.
[59] *Bahrü'l-ulûm*, 1/151.
[60] es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 3a.

"Sizden hiçbiriniz benim kulum ve benim ümmetim demesin." hadîs-i şerifi[61] ile tefsir ederken وعن ابی یوسف ifadesi ile Ebû Yûsuf'tan aktardığı izahatı esas alarak beyan etmektedir.

3.5.3. Kelam Kaynakları

Eserde kelâm ilmine dair konular da ele alınmaktadır.[62] Müellif kelamî konularda; başta Hasan el-Basrî olmak üzere, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, İmâm-ı eş-Şâfiî (öl. 204/820), Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857); İmam Eş'ârî (öl. 324/936), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), İmam el-Gazzâlî (öl. 505/1111), ve Fahreddin er-Râzî gibi ehl-i sünnet imamlarının görüşlerini esas alarak yeri geldikçe ez-Zemahşerî'yi mü'tezilî olmasından dolayı kelamî meselelerde tenkid ederken[63], gramer hususunda görüşüne itimad ettiği gözlemlenmiştir. Müellifin iktibasta bulunduğu yerlerde metin olarak değil daha çok mâna cihetiyle alıntı yaptığına rastlanılmıştır.[64]

Örneğin müellifin Kehf sûresindeki 69. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken yapmış olduğu kelâmî bir izâhı şöyledir:

وهي صفةٌ قديمةٌ تقتضي تعيينَ أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكلّ، وكون تعلّق العلم تابعاً للوقوع، ولا يلزم من قِدَمَها قِدَمُ متعلَّقاتها كسائر الصِّفات من السمع والبصر والعلم مثلاً؛ لأنَّها صفاتٌ قديمةٌ يحدثُ لها تعلُّقاتٌ بالحوادث، وهو ـ أعني: المشيئةَ والإرادةَ ـ بمعنى واحدٍ. والصبرُ: الحبسُ، يقال: صَبَّرْتُ نفسي على كذا؛ أي: حبستها. وقيل: إنَّما استثنى موسى؛ لأنَّه لم يَثِقْ من نفسه بالصّبر، ويقال: إنَّ أمزجةَ جميع الأنبياء البلغم، إلا موسى، فإنَّ مزاجَه كان المرّة.[65]

"O, kudret dahilinde olan şeylerden birinin, bir vakitte var olmasını istemeyi gerektiren ezeli bir sıfattır. Bununla beraber kudret sıfatı, o şeylerin hepsine eşittir ve ilmin taalluk etmesi, o var olan şeye tabidir. Tıpkı semî', basar ve ilim sıfatları gibi kudret sıfatının da ezelî olması kudretin taalluk ettiği (yaratılan) şeylerin de ezeli olmasını gerektirmez. Çünkü bunlar, ezelî sıfatlar olup sonradan yaratılan şeylere taalluk etmektedirler. Meşiet ve irade aynı anlama gelmektedir. Sabır, hapsetmek demektir. Kişinin kendisini bir şeye hapsetmesi/zorlaması/bağlaması anlamında صبرت نفسي علي كذا denir. Denildi ki: Mûsâ (a.s.) istisnada bulundu. (Hızır'la yolculuğa sabredeceği hususunda "inşallah" dedi.) Çünkü sabretme hususunda nefsine güvenemedi. Denir ki: Hz. Mûsâ hariç, bütün peygamberlerin mizacı balgamdır. Onunkisi ise safradır."

3.5.4. Tasavvuf Kaynakları

Semerkandî, âyetleri tefsir ederken bazı tasavvufî mülahazalar ele alıp tasavvufî yönü bulunan Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329 [?]) gibi müfessirlerin görüşlerini de nakletmektedir. Fakat işârî bir tefsir değildir. Nitekim Süleyman Ateş, *Bahrü'l-ulûm*'un işârî bir tefsir olmadığını belirtmektedir.[66]

---

61 Buhârî, Itk, 17; Müslim, Elfaz, 13; Ebû Dâvûd, Edeb, 83.
62 Yazıcı, "Bahrü'l-ulûm", 4/518.
63 Olimov, *Alâeddin es-Semerkandî'nin Bahrü'l-ulûm adlı tefsiri ve kaynakları*, 57.
64 Abdurahimoğlu, *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'u ve Kaynakları*, 57.
65 es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 18a.
66 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, tsz), 223.

Örnek:

Müellif Kehf sûresi 70. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken;

﴿ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ حتى أبتدئَ بذكره لك، أو حتى أكون أنا الفاتحَ عليك، وهذا من أدب المتعلِّم مع العالم، والمتبوع مع التابع.[67]

Sıhhatini bilmediğin şeyi inkar edip sorma. "Taki ben sana ondan haber verinceye kadar. Yani sözü sen açma, ben sana söyleyene kadar sabret. İşte bu durum hoca ile talebe arasında, büyük ile ona tabi olanlar arasında ki edeptir." Şeklinde görüldüğü gibi tasavvufî izahlar yapmaktadır.

3.5.5. Dilbilim Kaynakları

Rivayet ağırlıklı olan *Bahrü'l-ulûm* tefsiri dirayet özelliklerini de barındırmaktadır. *Bahrü'l-ulûm*' da özellikle kelimelerin türetilişleri ve kelimelerin lügavî mânaları gibi sarfi konular detaylı, açıklayıcı ve tatminkâr düzeyde izah edilmektedir. Bazen âyetlerdeki belâğat nükteleri anlatılarak, edebî sanatlara da değinilmektedir.[68]

Müfessir gramer, kıraat ve tefsir konularında Halil b. Ahmed el-Ferâhidi (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi'den (öl. 180/796) de iktibasta bulunmaktadır.

3.5.5.1. Nahiv (Cümle Bilgisi)

Örnek:

Müellif Kehf sûresi 5. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken;

و{كلمةً} نصبٌ على الحال، وقيل: على التَّمييز، وقُرِئَتْ بالرَّفْع على الفاعليَّة، والنَّصْبُ أقوى وأبلغُ، وفيه معنى التَّعجُّب، كأنَّه قيل: ما أَكْبَرَها كلمةً.[69]

كلمةً lafzının cümle içindeki yerini yani nahiv açısından, hal, temyiz, ref' üzere olduğu vb. şekillerde olabileceğine dair nahvî (kelime bilgisi) bilgiler vermektedir.

3.5.5.2. Sarf (Kelime Bilgisi)

Müellif Kehf sûresi 17. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken;

﴿إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ﴾: تميلُ عنه ولا يقعُ شعاعُها عليهم فيؤذيهم؛ لأنَّ الكهفَ كان جنوبيّاً، أو لأنَّ الله تعالى زوَّرها عنهم، وأصلُهُ: تَتَزَاوَرُ، فأُدْغِمَت التاءُ في الزَّاء.[70]

تَزَاوَرُ kelimesinin sarfî bilgilerini yani türetilişini ele alırken, aslını vurgulayarak idgam edildiği şekli izah etmektedir.

---

67 es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 18a.
68 Altunkaya, *Bahru'l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açıdan İncelenmesi*, 148.
69 es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 2b.
70 es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 4a.

3.5.5.3. Belâğat

Müellif Kehf sûresi 9. âyet-i kerîmeyi tefsir ederken;

﴿ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ ﴾ في إبقائهم مدّةً مديدةً، ﴿كانوا من آياتنا عجباً﴾: بديعاً مُبايناً لسائر الآيات في الاستحقاق بزيادة التَّعجُّب والبلوغِ في مرتبةِ أعجبُ الأعاجيب، و(عَجَبٌ) مصدرٌ يُوضعُ موضعَ العجيب، وفيه مبالغةٌ، وهو ما خَرَجَ عن حدَّ أشكاله ونظائرِه.[71]

عجباً kelimesinin belâğî açıklamalarını yaparken ismi fâîl veya ismi mef'ûl mânası da verilebilen faîl vezninin konumuna konulan mastardır, şekilleri sınırdan çıkan şeydir gibi izahlar yapmaktadır.

Sonuç

14.yy da yaşayan Alâeddin es-Semerkandî'nin hayatına dair kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte vefat tarihinin 860/1456 olduğu görüşü genel kabul görmektedir.

Müellif *Bahrü'l-ulûm* adlı tefsirinde mushaf tertibini esas almış, Kur'an'ı tefsir ederken benzer ve aynı ifadeleri âyette ilk geçtiği yerde ele alıp izah etmiştir. Tefsirde felsefî ve tasavvufî konulara yüzeysel olarak değinilirken, hadis rivayeti, fıkıh, kelam konularına daha geniş yer vermiştir. Hadis rivayetlerinde sened zikredilmemiştir. Peygamberimizden, sahabe ve tabiînden de kıraat ve tefsir hususunda rivayette bulunmuştur.

Eserin ana kaynakları Mukâtil b. Süleyman, Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'dir. Fıkhî konuları, Ebu Hanife, Ebû Yusuf ve Serahsî'nin görüşlerini asıl alarak yansıttığı, yani Hanefî ekolünü takip ettiği, itikâdî meselelerde Mâtürîdî olduğu ve bu doğrultuda görüşler ileri sürdüğü görülmüştür.

Semerkandî'nin ayrıcalıklı yönlerinden olduğu gözlemlenilen husus, dilbilimi konusuna genişçe yer vermesinin yanı sıra tefsirinde dilcilere sıkça başvurması ve kıraat konusunda da dilcilerden nakillerde bulunmasıdır. Müellifin tefsirinde en kapsamlı olarak da sarf, nahiv, belâğat yani dilbilimi ve kıraat konularını ele almıştır.

Tefsirinde Kur'an ilimlerinden; âyet ve sûrelerin nüzûl sebeplerine, faziletlerine, nâsih, mensûh ve muhkem, müteşâbihlerin te'vili gibi birçok konuya genişçe değinmiştir. Nâsih ve mensûh konusunda Kur'an'ın Kur'an'la neshini kabul etmekle beraber Kur'an'ın sünnetle neshine de örnekler sunmuştur. Âyetlerin anlamına dair isabetli tespitlerde bulunmak adına Esbâbu'n-Nüzûl konusuna da sıkça yer vermiştir.

Alâeddin es-Semerkandî'nin tefsirinde, felsefe ve felsefecileri reddederek, itikadî konularda Mâtürîdî'yi esas alması, kelamî konular da Mu'tezile ve Kerrâmiyye'yi eleştirmesi, fıkhî konularda çoğunlukla Şafiî ile Hanefî görüşlerinin kıyasını yapması, dilbilimi ve kıraat konularına bol bol yer vermesi yaşadığı dönemin özelliklerini yansıtmaktadır.

Bahrü'l-ulûm adlı eserde Zemahşerî ve er-Râzî gibi müfessirlerden alıntılar bulunması, yaşadığı yıllara bakıldığında eserin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispetinin mümkün

[71] es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm "Kehf Sûresi"* (Kılıç Ali Paşa, 108), 3b.

olamayacağı sonucuna ulaştırmaktadır. Günümüzde bu karışıklığın devam etmesinin sebebinin Hüseyin ez-Zehebî'nin yaptığı bir tasnif hatasından kaynaklandığı kanaatine ve çalışılan bu *Bahrü'l-ulûm* adlı eserin Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça / References / المصادر

Abdurahimoğlu, Dr. Yunus. *Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'u ve Kaynakları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Altunkaya, Mustafa. *Bahru'l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açıdan İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2012. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, tsz.

Bilmen, Ömer Nasûhî. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Brockelmann. *GAL Suppl*, tsz.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1333.

Çelebi, Evliya. *Seyahatname*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut-Lübnan: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.

İsmâil Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'lârifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

İsmâil Paşa, Bağdatlı. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Matbaatü'l-Behiyye, 1945.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*. Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.

Mercan, İsmail Hakkı. *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es- Semerkandî ve Menâkıbnâmesinin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Muhammed Huseyn, ez-Zehebî. *et-Tefsir ve'l- Müfessirûn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, 1976.

Nişancı, Mehmed Paşa. *Tarihi Nişancı Mehmed Paşa*. İstanbul, 1297.

Olimov, Yunusdjon. *Alâeddin es-Semerkandî'nin Bahrü'l-Ulûm adlı tefsiri ve kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Öngören, Reşat. "Karamânî, Cemâleddin İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sami, Şemseddin. *Kâmûsü'l-A'lâm*, tsz.

Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-. *Bahrü'l-ulum*. Tefsir. Süleymaniye: Kılıç Ali Paşa, 108.

Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-. *Bahrü'l-Ulûm "Kehf Sûresi"*. Tefsir. Kılıç Ali Paşa: Süleymaniye, 108.

Togan, A. Zeki Velidi. *Cami*. İstanbul: İA, 1963.

Uludağ, Süleyman. "Ricâlü'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yalçın, E. Semih. *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kazım Yaşar Kopraman'a Armağan*. Ankara: Berikan Yayınları, 2003.

Yazıcı, İshak. "Bahrü'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsir ve'l- Müfessirûn*. I Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000.

Dr. Öğretim Üyesi Hatice POLAT
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Çankırı Karatekin University, Faculty of Theology.
Çankırı, TÜRKİYE
haticepolat@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-3358-292X
https://ror.org/011y7xt38

Cemaleddin Efganî ve Mezhep Telakkisi

Cemaleddin Efgani and His Sectarian Perception

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım 2024 / 15 November 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2024 / 18 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Polat, Hatice. "Cemaleddin Efganî ve Mezhep Telakkisi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 127-145.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Hatice POLAT).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

XIX. asırda Müslüman toplumlar, bağımsızlıklarını kaybetmenin ve Batı karşısında geri kalmışlığın ortaya çıkardığı sorunlarla mücadele etmekteydiler. İşte böyle bir ortamda dünyaya gelen Cemaleddin Efganî, klâsik Müslüman âlim tipolojisinden farklı bir görünüm arz ederek; ümmetin meselelerine karşı aktivist yapıda bir mütefekkir olmuştur. Onun bu aktivist yapısı, hayatının tamamını tek bir ülkede geçirmesine izin vermemiştir. Böylece o hem Doğu'da hem de Batı'da pek çok ülkeye seyahatler yapmış ve buralardaki ıslah faaliyetlerinde yönlendirici rol oynamıştır. Onun bu hızlı yaşantısı, kendisinin etnik kökeni ve mezhebî aidiyetine dair farklı iddiaların ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu iddialar daha ziyade onun Afganlı bir Sünnî mi yoksa İranlı bir Şiî mi olduğu sorusuna odaklanmıştır. Islah fikrini, yaşam felsefesi haline getiren Efganî'nin mezhebî aidiyetine yönelik dile getirilen bu iddialar kadar kendisinin mezheplere yaklaşımı ve mezhep telakkisi de önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmada, Efganî'nin yaşamı ve onun mezhebi aidiyetine dair tartışmaların yanı sıra mezhep telakkisine de yer verilmiştir. Araştırmada Efganî'nin hayatı, mezhep aidiyeti ve mezhep telakkisine dair görüşler aktarılırken öncelikle kendi kitapları ile öğrencilerinin eserlerinden istifade edilmiştir. Araştırmada betimleyici bir metot esas alınmıştır. Bu bağlamda araştırma neticesinde Efganî'nin, mezhep taassubundan uzak bir şekilde her çağda içtihadın gerekliliğine vurgu yapan, mezhepler üstü bir telakkiye sahip olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Cemaleddin Efganî, Sünnî, Şiî, Mezhep telakkisi

Cemaleddin Efgani and His Sectarian Perception

Abstract

In the 19th century, Muslim societies were struggling with the problems caused by the loss of their independence and backwardness against the West. Born in such an environment, Cemaleddin Efghani, who displayed a different appearance than the classical Muslim scholar typology, became an activist thinker against the issues of the ummah. His activist personality did not allow him to spend his entire life in a single country. Thus, he traveled to many countries both in the East and the West and played a leading role in the reform activities in these countries. His fast-paced life led to different claims about his ethnic origin and sectarian affiliation. These claims focused more on the question of whether he was an Afghan Sunni or an Iranian Shiite. The claims made about Efghani's sectarian affiliation, who regarded the concept of 'reform' as a philosophy of life, are as important as his approach to sects and his perception of sects. In this context, in addition to discussions on Efghani's life and sectarian affiliation, the study will also include his perception of sectsIn the study, while conveying the views on Efghani's life, sectarian affiliation, and sectarian perception, first of all, his own books and the works of his students were used. A descriptive method was used in the study. In this context, as a result of the research, it is seen that Afghani has a supra-sectarian perspective, emphasizing the necessity of ijtihad in every age, far from sectarian fanaticism.

Keywords: History of Sects, Cemaleddin Efghani, Sunni, Shiite, Sectarian Perception

Giriş

Cemaleddin Efganî XIX. yüzyılda Batı'nın İslam ülkeleri üzerindeki sömürgeci faaliyetlerine karşı Müslümanların özgürlüklerini kazanarak içinde bulundu zillet halinden kurtulmaları için fikir yürüten ve bu kapsamda faaliyet gösteren en önemli mütefekkirlerden biridir. O filozof, muharrir, hatip ve gazetecidir. Müslümanların onun hakkındaki düşünceleri iki farklı yönde gelişmiştir. Bazıları için Efganî, Müslüman halkların ihyasını arzulayan büyük bir mütefekkirdir. Efganî'den hoşlanmayanlar ise onu tehlikeli bir din tahrikçisi olarak düşünmüşlerdir.

Corcî Zeydân[1], Efganî'yi Sokrat, Eflatun gibi Eski Yunan filozoflarına benzetmiştir. Ancak Zeydan, onun filozoflardan farklı olarak felsefî gücünün yanı sıra aksiyoner bir kişiliğe sahip

[1] 1861-1914 yılları arasında yaşamış Lübnan asıllı roman yazarı, gazeteci ve tarihçidir. Detaylı bilgi için bk.: Muharrem Çelebi, "Corcî Zeydân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

olduğunu belirtir.[2] O, bu aksiyoner kişiliğinin etkisi ile yaşadığı ülkelerin ihyası ve ıslahı için vefatına kadar sürekli bir çaba içinde olmuştur. Afganistan, Hindistan, İran, Suriye, Mısır, Türkiye ve Rusya'daki Müslümanların düşünce yapıları üzerinde derin izler bırakmıştır.

Efganî, yazdığı eserler kadar yetiştirdiği öğrencilerle de sonraki kuşaklara sesini duyurmaya devam etmektedir. Efganî'nin en önemli vasıflarından biri, Müslüman toplumların içinde bulundukları hallerinin sebebine dair doğru analizler yapmış olmasıdır. Onun bu hususta ki en önemli tespitlerinden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrasında yaşanan olayların neticesinde ortaya çıkan tartışmaların ve tefrikanın yüzyıllar sonrasında da devam ettiriliyor olmasının Müslümanların zayıflamasına yol açtığıdır.

Efganî'nin fikirleri incelendiğinde mezhepler üstü birleştirici bir zihniyete sahip olduğu görülmektedir. Öte yandan o, içtihat kapısının kapalı olduğuna yönelik telakkiye şiddetle karşı çıkmış; araştırma ve buna bağlı olarak içtihadın hiçbir zaman nihayete ermeyeceğini savunmuştur. O, müctehid imamların kendi dönemlerinde ictihadda bulunduklarını ancak sonraki kuşakların ictihad kapısının kapandığı gerekçesi ile taklide yöneldiklerini belirtir. Efganî, İslam toplumunda ortaya çıkan bu algıya karşı çıkarak ictihadın nihayete erdiğine dair herhangi bir nassın olmadığını; üstelik müctehid imamların günümüzde yaşamış olmaları halinde kendi çağlarında yaptıkları gibi ictihadda bulunmaya devam edeceklerini dile getirerek[3] içtihadın her dönemde gerekli ve zorunlu bir vakıa olduğuna[4] işaret etmiştir.

Efganî'nin hayatına dair araştırmalar, onunla ilgili iki farklı senaryo sunmaktadır. Bunlar Afganlı bir Sünnî yahut İranlı bir Şiî olduğuna yöneliktir. Makalede bu iddialar ve dayandıkları deliller, ilk kaynaklardan çalışılmış olmakla birlikte daha sonraki süreçte yazılan biyografiler ve çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu kaynaklardan elde edilen verilerin, karşılaştırılmalı bir metotla aktarılmasına gayret gösterilmiştir.

1. Cemaleddin Efganî'nin Hayatı

Cemaleddin Efganî hem Doğu'da hem Batı'da yaptığı seyahatleri, bulunduğu ülkelerdeki siyasî ve dinî faaliyetleri, eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle yaşadığı dönemde olduğu kadar vefatı sonrasında da Müslüman halklar üzerindeki etkisi devam eden önemli bir şahsiyettir. Bununla birlikte XIX. asırda yetişmiş bir mütefekkir olmasına rağmen onun doğduğu yer, yetiştiği ortam ve soyu hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Bu durum, Efganî'nin ilk yıllarına dair bilgilerin sınırlı ve muğlak olması nedeniyle düzeltilmesi mümkün olmayan bir ihtilaf olarak gözükmektedir.

Efganî'nin hayatına dair en önemli tartışma, onun İranlı mı yahut Afganlı mı olduğu mevzusuna dayanmaktadır. Bu mevzuyu önemli kılan bir diğer husus, tartışmanın bir boyutunun onun mezhebî aidiyeti ile alakalı olmasıdır. İranlı olduğunu savunanlara göre hicri 1254/1838

---

[2] Muhammed Reşîd Rızâ, *Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, 1428/2006), 1/99-100.

[3] Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 140-141.

[4] Efganî'nin içtihadın her dönemde gerekliliğine yaptığı bu vurgu, 1970'li yıllardan itibaren Hayettin Karaman'ın öncülüğünde Nesil Dergisi ve çevresi tarafından da dile getirilmiştir. Özellikle Hayrettin Karaman, içtihadın bir zaruret olduğunu, hayatın tekamülü ve şartların değişmesi neticesinde ictihadda bulunmanın farz olduğunu savunmuştur. Karaman'ın bu konudaki görüşlerine dair kapsamlı bilgi için bk.: Hayrettin Karaman, *İslam Hukunda İçtihad* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009). Onun bu görüşlerinde Efganî, Abduh ve Reşid Rıza'nın etkisini görmek mümkündür. Karaman, bu bağlamda kendisine yöneltilen eleştirilere rağmen Reşid Rıza'nın *Muhaveretu'l-Muslih ve'l-mukallid* adlı eserini *Gerçek İslam'da Birlik* adıyla Türkçeye tercüme etmiştir. Detaylı bilgi için bk.: Muhammed Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

yılında Hemedan'a bağlı olan Esedabâd'da doğmuştur.[5] Afganistan'da doğduğunu iddia edenlere göre ise ailesi Kabil yakınlarındaki Kuner kasabasında yaşamaktadır ve kendisi de bu kasabaya bağlı olan Esedebad köyünde dünyaya gelmiştir.[6] Asıl adı Seyyid Cemaleddin b. Seyyid Safder'dir. Cemaleddin'in soyu Seyyid Ali et-Tirmizî kanalıyla Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır.[7] Daha sonra babası ile birlikte Kabil şehrine taşınmış ve sekiz yaşında iken burada eğitim hayatına başlamıştır. İlk hocası Mahir İbn-i Ali adında bir muallimdir.[8] Efganî'nin İran kökenli olduğunu iddia edenler onun kutsal şehirlerde Şiî kökenli bir eğitim aldığını savunmaktadırlar.[9]

On sekiz yaşında eğitim hayatını tamamladıktan sonra Hindistan'a göç etmiş ve burada bir seneden fazla bir zaman kalmıştır. Hindistan'da kaldığı bu dönemde bazı matematik bilimlerini modern Avrupai yöntemlerle tedris etmiştir.[10] Hindistan'dan sonra hac görevini ifa etmek için Hicaz'a gitmiş olması ona yaklaşık bir yıl süren bu hac yolculuğu esnasında yol güzergahında bulunan pek çok milletin örf ve adetlerini tanıma imkânı sağlamıştır. Hac görevini tamamladıktan sonra ülkesine dönmüş ve burada Emir Dost Muhammed Han döneminde devlet görevinde bulunmuştur.[11] Ancak ülkesindeki iç karışıklık sonrasında 1285/1869 yılında Afganistan'dan ayrılarak ikinci kez Hindistan'a gitmiş olsa da buradaki faaliyetlerinin İngilizler tarafından hoş karşılanmaması üzerine bir ayın sonunda buradan ayrılarak Mısır'a geçmiştir. Efganî, Mısır'da kaldığı dönemdeki ilmî faaliyetlerini evinden yürütmüştür. Bu faaliyetlerinin özellikle Mısır'da öğrenim gören Suriyeli öğrenciler üzerinde güçlü bir etki bıraktığı dile getirilmiştir.[12]

Mısır'dan ayrıldıktan sonra Hicaz üzerinden İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da Sadrazam Ali Paşa tarafından lütufkâr bir şekilde karşılanmış ve şehre gelişinin altıncı ayında Meclis-i Maarife aza olarak seçilmiştir. Ancak 1287/1871 yılı Ramazan ayında Darülfünun müdürü Tahsin Efendi'nin teşvikiyle Darülfünun'da sanayiyi teşvik amacıyla yaptığı bir konuşma, Efganî için İstanbul'da sıkıntılı bir sürecin başlamasına neden olmuştur. Bu konuşmasında Efganî'nin peygamberliği bir sanat olarak kabul ettiği iddia edilmiştir.[13] Durumun gittikçe sıkıntılı bir hal alması üzerine Sadrazam, Efganî'den ortalık yatışıncaya kadar İstanbul'dan ayrılmasını istemek zorunda kalmıştır.[14]

---

5 Muhsin Abdülhamit, *Cemâleddin el-Afganî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2; Mirzâ LütfullahHan Esedebâdî, *Cemaleddin el-Esedebâdî el-Ma'rûf bi'l-Efganî*, çev. Sâdık Neşet - Haseneyn Abdülmun'ım (Kahire, 1957), 7; Hasib Samarrai, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, çev. Ali Nar, Sezai Özel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1419/1998), 95.

6 Muhammed Abduh, "Mukaddime", *er-Redʿale'd-dehriyyîn* (Mısır: b.y., 1354/1935), 9; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 3. Afgan kökenli bir aileye mensup olduğuna dair detaylı bilgiler için bk. Abdülhamit, *Cemâleddin el-Afganî*, 72-74.

7 Abduh, "Mukaddime", 9; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 4; Rızâeddin b. Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", *Bir Hayat Üç Bakış Cemaleddin Afgani* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 35.

8 (Türk Yurdu) T.Y, "Şeyh Cemâleddin Efgânî", *Türk Yurdu* 6/8 (1330/1914), 2263.

9 Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972), 16; Nikki Keddie, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, çev. Alâeddin Yalçınkaya (İstanbul: Bedir, 1997), 35; *Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâpnişde der Bâre-i Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efġānî*, nşr. Îrec Efşâr – Asgar Mehdevî (Tahran, 1342), 100-101.

10 Abduh, "Mukaddime", 9; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 5. Abdülkadir Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis* (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, ts.), 28.

11 Abduh, "Mukaddime", 9-10; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 37; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 5; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 28.

12 Abduh, "Mukaddime", 11; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 38-39; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 5-10; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 29.

13 Abduh, "Mukaddime", 11-12; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 40-41; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 30-31; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 10-11.

14 Abduh, "Mukaddime", 14; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 42; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 12.

Efganî, İstanbul'dan ayrılarak Mısır'a gelmiş, burada Riyaz Paşa tarafından karşılanmış ve kendisine 1000 Mısır kuruşu maaş bağlanmıştır. Mısırda kaldığı dönemde evinde birçok öğrenciye dersler vermeye devam etmiştir.[15] Bu süreçte ülke siyaseti ile de yakından ilgilenmiş, Mısırlıları hükümet tanziminin gerekliliği üzerine uyarmıştır. Yabancıların giderek artan müdahalelerinin ortaya çıkaracağı sorunları öngörmüştür. Bu bağlamda onun İngilizlere olan nefretini konuşmalarında sürekli olarak vurgulaması, siyasî faaliyetlerde bulunmasını zorlaştırınca; Efganî, bu hususta önüne çıkarılan engelleri aşabilmek gayesiyle mason localarına üye olmuştur.[16] Onun Mason locaları ile kurduğu bu ilişki daha sonraları çok fazla eleştirilmesine yol açmıştır.

Efganî'nin, Mısırlılara yabancı devletlerin müdahalelerinden kurtularak özgürlüğüne kavuşmak, yönetime dahil olmak ve haklarını elde etmek için mücadele etmelerine yönelik çağrıları hem Mısırlı hem de İngiliz yöneticilerde tedirginliğe neden olmuştur. Tevfik Paşa, Mısır hidivliğine geçtikten sonra İngiltere Başkonsolosu Vivian'ın tesirinde kalarak Efganî ve onun takipçisi olan Arif Ebû Turab Efendi'nin Mısır'dan sürülmeleri emrini vermiştir. Bunun üzerine Cemaleddin Efganî, 1296/1879 yılında Mısır'dan ayrılarak Hindistan'a gitmiş ve burada Haydarabad Dekken bölgesinde ikamet etmiştir. Hindistan'da kaldığı bu dönemde tabiatçı görüşleri reddetmek gayesiyle *er-Red ale'd-Dehriyyîn*[17] adlı meşhur risalesini yazmıştır.[18]

Mısır'da 1882 yılında Urabî isyanı çıkması üzerine Hindistan hükümeti tarafından kontrol altında tutulması gayesiyle Haydarabad'dan Kalhüta'ya çağrılmıştır. İsyan bitinceye kadar burada kalmaya mecbur tutulan Efganî'nin Mısır'daki olaylar bittikten sonra Hindistan'dan ayrılmasına izin verilince Avrupa'ya gitmeye karar vermiştir.[19] Onun ilk tercihi Londra'dır. Burada birkaç gün kaldıktan sonra Paris'e gitmiş ve bu şehirde üç yıl yaşamıştır. Bu yıllarda Muhammed Abduh ile birlikte Cemiyetü'l-Urvetü'l-Vüska'ya bağlı olarak Urvetü'l-Vüskâ adlı dergiyi on sekiz sayı boyunca yayınlamayı başarmıştır. Derginin İslam ülkelerinin halkları üzerinde çok güçlü bir etki oluşturması üzerine burada yayımlanan yazıların tesirinden endişe eden Mısır ve Hindistan hükümetleri, derginin ülkelerinde satışını yasaklamışlardır.[20]

Efganî'nin Paris'te olduğu bu dönemde Sudan'da Mehdi Muhammed Ahmed isyanı[21] patlak verince İngiltere bu isyandan istifade ederek Mısır'ın iç işlerine müdahalesini arttırmıştır. Efganî ise Urvetü'l-Vüska'da yazdığı makalelerle İngilizleri uyararak; bu siyaset tarzı ile başarılı olmalarının imkânsız olduğunu söylemiş, İngiliz bakanların ve yetkililerin hatalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yazılar üzerine Lord Salisburg ve Curhchill, Mehdi meselesine dair görüşlerini öğrenmek üzere Efganî'yi Londra'ya davet ederek; kendisini sultan sıfatı ile Sudan'a

---

15 Abduh, "Mukaddime", 12-13; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 32-34; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 14-15.

16 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 34; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 17-18.

17 Cemaleddin Efganî, *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* (Mısır: b.y., ts.). Eser Aziz Akpınarlı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk.: Cemaleddin Efganî, *Tabiatçılığı Red*, çev. Aziz Akpınarlı (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956).

18 Abduh, "Mukaddime", 14; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 25-26; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 44.

19 Abduh, "Mukaddime", 14; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 45-46; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 26.

20 Abduh, "Mukaddime", 14; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 45-46; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 35; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 26.

21 Mehdî hareketi ve isyanı hakkında detaylı bilgi için bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Mehdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Mustafa Öz, "Muhammed Ahmed el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

göndermeyi teklif etmişlerdir.[22] Böylelikle onlar, isyanın bastırılmasında Efganî'nin karizmatik kişiliğinden ve Müslümanlar üzerindeki etkisinden yararlanmayı amaçlamışlardır. Ancak Efganî, bu teklifi reddetmiştir. Efganî'nin bu görüşmede vurguladığı husus, Müslüman devletlerin özgürlüğüdür. O, Mısır'ın Mısırlılara ait olduğunu belirterek; karşısındaki yöneticilere Sudan'a hâkim olmadıkları halde hangi sıfatla kendisini sultan olarak göndereceklerini sormuştur.[23]

Paris'te Fransız filozof Ernest Renan ile birlikte İslam, Kur'an'ın Hakikati ve Medeniyete dair münazaralar yapmıştır.[24] Derginin yayın hayatının sona ermesi üzerine Efganî, 1303/1886 yılı Cemâziyelevvel ayının başına kadar Avrupa'da kalmaya devam etmiş, daha sonra ise Necd bölgesine doğru bir yolculuğa hazırlanırken İran Şahı Nâsırüddin'in daveti üzerine bu ülkeye gitmiştir.[25] Cemaleddin Efganî İran'da başta Şah olmak üzere devlet erkanı ve ulema arasında ilgi görmüştür. Ancak Efganî'nin geniş kitleler üzerinde bıraktığı bu güçlü tesir, zamanla Şah'ın içinde saltanatının geleceği hususunda endişeye kapılmasına neden olmuştur. Şah'ın kendisine karşı değişen bu tutumu üzerine Efganî, İran'dan ayrılarak Rusya'ya gitmeye karar vermiştir.[26]

1887 yılında Petersburg'a gelmiştir. Bu onun Rusya'ya yaptığı tek yolculuktur. Rusya'da ne kadar yaşadığı tam olarak bilinmemekle birlikte yaklaşık olarak on yedi ya da on sekiz ay kaldığı tahmin edilmektedir. Petersburg'ta kaldığı bu dönem içinde ülkede çıkan gazetelerde Afganistan, İran, Türkiye, Rusya ve İngiltere devletlerinin yürüttükleri siyasî politikalar hakkında, siyasî arenada geniş bir yankı uyandıran makaleler kaleme almıştır.[27] Petersburg'taki hükümet yetkilileri üzerindeki nüfuzunu kullanarak Rusya Müslümanları için zararlı olan birtakım uygulamaları durdurmak ve İslâmî kitaplar ile Kur'an-ı Kerim'in basımı hakkındaki kısıtlamaları kaldırmak için teşebbüslerde bulunmuş ve bu teşebbüslerinde muvaffak olmuştur.[28]

Efganî, Rusya'dan ayrıldıktan sonra Avrupa'da dolaşmaya başladı. 1889 yılında Münih'te iken Şah Nâsırüddin ile karşılaştı ve Şah'ın daveti üzerine ikinci kez İran'a gitti.[29] İran'a yaptığı bu ikinci seyahatte de Efganî'nin fikirleri ve faaliyetleri bir süre sonra Şah ile arasının açılmasına neden olmuş ve akabinde ülkeden sürgün edilmiştir.[30] İran'dan ayrılan Efganî, Basra üzerinden Londra'ya gitmiştir.[31]

Londra'da bulunduğu dönemlerde konferans konuları daha çok Şah'ın istibdat ve zulümleri hakkında idi. Özellikle Londra'da İngilizce ve Arapça olarak yayın yapan *Ziyâü'l-Hâfikeyn* adlı gazetede es-Seyyid namıyla Nâsırüddin Şah'ın zulmü ve müstebit yönetimine dair Arapça

---

22 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 29-30; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 36.

23 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 29-30.

24 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 35; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 32.

25 Abduh, "Mukaddime", 14; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 48; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 36; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 33-34.

26 Abduh, "Mukaddime", 14-15; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 49; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 34; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 36.

27 Abduh, "Mukaddime", 15; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 49-50; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 34.

28 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 50; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 36-37.

29 Abduh, "Mukaddime", 15; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 51; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 37; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 36-37.

30 Abduh, "Mukaddime", 15-16; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 38; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 54; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 37.

31 Abduh, "Mukaddime", 16; Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 39; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 55.

makaleler kaleme almıştır. Bu gazetenin bizzat Efganî tarafından çıkarıldığı da iddia edilmiştir.[32] Cemaleddin Efganî'nin yazmış olduğu bu makalelerin, Şah'a zarar vermeye başlaması üzerine; Şah, II. Abdülhamit'ten Efganî'yi İstanbul'a getirtip orada tutmasını rica etmiştir. Efganî'nin yazmış olduğu bu makaleler ve yapmış olduğu faaliyetler, sömürgeleri içinde İslam ülkelerinin bulunduğu İngilizlerde de rahatsız oluşturmuştur. Bu saiklerin neticesinde II. Abdülhamit, dönemin Londra sefiri Rüstem Paşa aracılığıyla Efganî'yi İstanbul'a davet etmiş; nihayetinde bu yinelenen, ısrarcı davetler üzerine Efganî, 1892 yılında İstanbul'a gelmiştir.[33]

Ancak Keddie, bu rivayetin aksine Efganî'nin İstanbul'a gidebilmek için teşebbüste bulunduğunu savunmaktadır. O bu iddiasını Efganî'ye ait olan dokümanlar arasında bulunan ve Efganî tarafından Osmanlı memurlarından birine yazılmış olan mektuba dayandırmaktadır. Efganî bu mektubunda kendisinin Pan-İslamizm[34] davasına yönelik çalışacağını va'd ederek padişahtan bir ruhsat mektubu ve yetki istediğini bildirmektedir.[35] Efganî'nin İstanbul'a gelmeyi kabul etmesinde, fikirleri ile Sultan II. Abdülhamit'i etkilemeyi amaçlamasının yanı sıra ayrıca İstanbul'da yaşayan Arap şeyhlerine nüfuz ederek; bunlar aracılığıyla fikirlerini diğer İslam ülkelerine ulaştırma ümidi de etkili olmuştur.[36] Ancak İstanbul'daki Arap şeyhlerinin kendi idealinden çok uzakta olduklarını ve saray ile yakın ilişki kurarak çıkarlarını koruma peşinde koştuklarını gördüğünde onlar vasıtasıyla diğer İslam ülkelerine ulaşma ümidinin gerçekleşmeyeceğini anlamıştır.[37]

Zaman içinde çeşitli saikler neticesinde Efganî ile padişahın arası açılmıştır. Bu saiklerden biri İran Hükümeti'nin, Şah Nâsırüddîn'in öldürülmesinde Efganî'nin etkili olduğuna yönelik ithamlarıdır ki[38] onlar padişahtan iki ülke arasındaki anlaşma gereği Efganî'nin kendilerine teslim edilmesini talep etmişlerdi. Padişah her ne kadar bu talebi geri çevirmiş olsa da Efganî üzerindeki kontrolünü arttırmıştır.[39] Öte yandan Jön Türkler ve Bâbîler ile teması[40] devlet adamları nezdinde kendisi hakkında olumsuz bir ıntibanın oluşmasına neden olmuştur.[41] Tüm bunların yanı sıra

---

32 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 55-56; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 90. Bu iddialara rağmen gazetenin editörü Efganî değildir. Gazetenin ikinci sayısında editör olarak Anthony Salmone'nin ismi geçer. Bk.: Homa Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Maisonneuve et Larose, 1969), 162-165..

33 Abduh, "Mukaddime", 16; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 56-57.

34 II. Abdülhamit, Batılı ülkelerin İslam toplumlarına yönelik yürüttükleri sömürgeci ve yıkıcı faaliyetlerine karşılık *İslam Birliğini* hedefleyen bir politika yürütmüştür. Bu politika kapsamında *emirü'l-mü'minîn* sıfatı ile Hicâz Demiryolu projesini gerçekleştirdiği gibi İran da dahil olmak üzere İslam coğrafyası ile ilişkileri güçlendirmeye yönelik teşebbüslerde bulunmuştur. Detaylı bilgi için bk.:Mahmut Akpınar, "Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 36/2 (2013), 79-119.

35 *Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâpnişde der Bâre-i Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efġânî*, 26-27; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 145-153. Ancak Özcan, Keddie'nin mektubun tarihi noktasında yanlış bir kanaate ulaştığını belirtmektedir bk. Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve Ingiltere, 1877-1914* (İstanbul: İSAM, 1992), 86.

36 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 57.

37 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 58.

38 T.Y, "Şeyh Cemâleddin Efgânî", 2267; Süleyman Nazif, *Nasuriddin Şah ve Bâbîler* (İstanbul: b.y., 1923), 61-64.

39 Nazif, *Nasuriddin Şah ve Bâbîler*, 61-64.

40 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jö-Türkler (1889-1902)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 122.

41 Detaylı bilgi için bk.: Başbakanlık Arşivi, Yıldız Esas Evrakı, [Sadrazam Halil Rifat Paşa Evrakı], 22 Nisan 1312 tarihli tezkire, 31 / 1709-3 / 110 / 87; tezkirenin tam metni için bk: Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri* (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991), 160-167.

casuslar tarafından padişaha iletilen jurnallerin de[42] artması neticesinde saray ile arası açılmış ve padişah tarafından kendisine sıkı bir göz hapsi uygulanmaya başlanmıştır.[43] Bu nedenle istediği faaliyetleri ve yayınları yapamaz hale gelince İstanbul'dan ayrılmak istemiş ancak buna izin verilmemiştir.[44] Her ne kadar padişah, kendisini göz hapsinde tutmuş olsa da vefatına kadar Efganî'yi korumuş ve içtihat sahibi büyük bir âlim olduğunu vurgulamıştır.[45]

Efganî, kanser hastalığından kurtulamayarak 9 Mart 1897'de İstanbul'da vefat etmiş ve cenazesi Maçka'daki Şeyhler mezarlığına defnedilmiştir. Kabri 1926'da Amerikalı Charles Cron tarafından yaptırılmıştır. 1944 yılında ise Afgan hükümetinin talebiyle kemikleri Afganistan'a nakledilmiştir.[46]

2. Cemaleddin Efganî'nin Mezhebî Aidiyetine Dair Tartışmalar

Efganî yazar, hatip, mütefekkir ve eğitimci olmasının yanı sıra bunların hepsinden daha öncelikli olarak aktivist karakterli bir insandır. Onun bu yapısı yazarlık, hatiplik, eğitimcilik yönlerine yansımış, düşünceleri bu karakterinin etkisinde şekillenmiştir. Doğu'nun ve Batı'nın birçok şehrine seyahatler gerçekleştirmiş ve çalkantılı bir yaşam sürmüştür. Efganî'nin bu çalkantılı yaşamı hem etnik kimliği hem de buna bağlı olarak mezhebine dair farklı iddiaların ortaya atılmasına yol açmıştır. Efganî'nin etnik kimliğine dair öne çıkan iddialar Afganlı, İranlı yahut Türk olduğuna yöneliktir. Mezhebî kimliğine dair ise Sünnî ya da Şiî olduğu iddialarıyla birlikte mülhidlik, Bâbîlik, Vehhâbîlik ve Neo-Mu'tezilîlik aidiyeti de dile getirilen savlar arasındadır.

Efganî, mezhebi aidiyetine dair kendisine yöneltilen ithamları bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

"İngiliz halkı benim Rusyalı olduğuma inanır. (Rus)

Müslümanlar benim bir Zerdüşt olduğumu zanneder (Mecûsî)

Sünnîler benim bir Şiî olduğum düşüncesindedirler (Râfızî)

Ve Şiîler benim Ali'nin düşmanı olduğumu zannederler (Nâşıbî)

Dört mezhepten bazı arkadaşlarım benim bir Vahhâbî olduğuma inandılar.

Bazı erdem sahibi dürüst İmâmîler beni Bâbî zannettiler.

Ne inançsızlar beni kendisine çağırır

Ne Müslümanlar beni kendileri gibi kabul eder.

Kime uyacağımı ve kime karşı olacağımı şaşırdım.

Birinin reddi, diğerinin tasdikini gerektirir.

---

42 Bu jurnaller arasında dikkat çekenlerinden biri de Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi ile Kağıthane'de yaptığı görüşmedir. Casuslar, padişaha Efganî'nin Mısır Hidivliği kontrolünde bir Arap hilafeti kurmak istediğini aktarmışlardır. Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 92-96; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 384.

43 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 384.

44 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 385. Padişaha izin talebi için yazdığı mektup hakkında bk.: Türkiye Başbakanlık Arşivi, Yıldız [Esas Evrakı, 14-1103-126-9], Evrak 1103; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 444-447.

45 Ali Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, ed. Cemal Kuntay (İstanbul: Tercüman Tarih Yayınları, 1980), 103; Hayreddin Karaman, "Efgānî, Cemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

46 Karaman, "Efgānî, Cemâleddin".

Birinin tasdiki, dostları onun muhalifine karşı sertleştirir.

Benim için bir hizbi tutmaktan başka kurtuluş yolu yoktur.

Benim için diğer partiyle mücadele etmekten başka çare yoktur.

Kabil'de Bala Hisar'da mukim, ellerim bağlı, bacaklarım, dizlerim kırık, bilinmeyen perdenin bana bildirmek için açıklama lütfunda olacağı şeyi ve beni bekleyen bu hain gök kubbenin hangi kaderi döndüreceğini görmek için bekliyorum." [47]

Efganî'nin Afgan kökenli ve Sünnî bir Müslüman olduğunu savunanlar, iddialarını onun Muhammed el-Mahzûmî'ye yazdırdığı hatırât ile öğrencisi Muhammed Abduh'un kaleme aldığı biyografiye dayandırmaktadırlar. Bunun haricinde Efganî'nin Afganistan tarihine dair yazmış olduğu *Tetimmetü'l-beyân fi Târîḫi'l-Afgan* adlı eseri, Sünnî olduğuna dair güç bir argüman olarak kabul edilmiştir. Efganî bu eserinde bütün Afganlıların Hanefi mezhebine bağlı Sünnîler olduklarını belirtir. Kadın, erkek, şehirli, köylü fark etmeksizin onlar, namaza ve oruca karşı kesinlikle ihmalkarlık yapmazlar. Afganistan'da Nurîler[48] olarak adlandırılan kesim ise Şiîleştirilmiştir. Bunlar, Sünnî komşuları ile şiddetli savaşlar yaptıkları gibi ibadetlere karşı da umursamaz bir tutum içindedirler. Kerbelâ gününde zincirle çıplak sırtlarına ve omuzlarına vurmaktadırlar.[49] Efganî'nin Afganistan halkının dinî tutumunu aktarırken kullandığı bu ifadeler, kendisinin Sünnî bir aidiyet taşıdığına dair bir karine olarak görülmüştür.

Efganî'nin yakın çevresi, onun amelde Hanefî mezhebine bağlı olduğunu aktarmaktadır.[50] Kādı Muhammed Abdulgaffâr tarafından Urduca yazılmış olan Efganî'ye ait biyografide onun, ibadetlerini Sünnî usullere göre yaptığı ve Sünnî bir inanca sahip olduğu vurgulanmıştır.[51] Vaazlarında ve kişisel sohbetlerinde Ebû Hanife başta olmak üzere diğer müçtehit âlimlere karşı saygı ve hürmet içeren bir dil kullanmıştır. Kendisi Hanefi mezhebine bağlı olmakla birlikte mezhebî hususlarda mutaassıp bir mukallit olmamıştır. Mevzu hakkındaki delilleri ayrıntılı bir şekilde öğrenmeye önem vermiştir. Onun gerçek mutasavvıfların[52] anlayışlarına eğiliminin olduğu nakledilmiştir.[53] Benzer şekilde Rızâeddin b. Fahreddin, Şeyh Muhammed Bahît'in[54] Cemaleddin Efganî'den Hanefilik mezhebine ve fıkhına dair bilgiler aldığını aktarır.[55]

---

47 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 54.

48 Afganıstan'ın kuzeydoğusunda, Pakistan sınırındaki dağlık bölgede yaşayan halktır. Kökenlerinin Büyük İskender'in Afganistan'ı işgali esnasında geride bıraktığı askerlere dayandığı iddia edilmektedir. Afganlılar tarafından Kafiristan olarak adlandırılan bu bölgenin halkı, Afgan Emiri Abdurrahman Han'ın 1896 yılındaki işgali sonrasında Müslüman olmuştur. Bu tarihten sonra bölgenin adı "Nûristan" olarak değiştirilmiştir. Detaylı bilgi içi bk. Akın Kiren, *Afganistan'ın Yeniden Yapılandırılmasında Türkiye'nin Rolü (2001-2011)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 29; Abdülkadir Mağribî, "Cemaleddin Afgani Anılar ve Anlatılanlar", çev. Yakup Çetinkaya, *Bir Hayat Üç Bakış Cemaleddin Afgani* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 190.

49 Cemaleddin Efganî, *Tetimmetü'l-beyân fi Târîḫi'l-Afgan* (b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2017), 65-66; Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 92.

50 Reşîd Rızâ, *Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh*, 33.

51 Kādı Muhammed Abdulgaffar, *Asâr-ı Cemaleddin Efganî* (Delhi, 1940), 122-123; Keddie, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, 148.

52 Efganî'nin tasavvuf hakkındaki görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 176.

53 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 72.

54 1854-1935 yılları arasında yaşamış Mısır baş müftülüğü görevinde bulunmuş Mısırlı âlim. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Bahît, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

55 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 71.

Kendisine, Hintli bir âlim olan Sıddîk Hasan Han[56] hakkında ne düşündüğü sorulduğunda; Ebû Hanife'nin şahsiyeti hakkında kullandığı olumsuz cümlelerinin yersiz ve ifrata kaçmış olduğunu söylemiştir. Ayrıca onun Vehhabî zihniyetinde bir insan olduğunu vurgularken kullandığı ifadeler ve Ebû Hanife'nin Sıddîk Hasan Han'ın mertebe ve derecesinden çok üstün olduğunu vurgulaması[57] Cemaleddin Efganî'nin mezhebî bakış açısını gösteren bir durum arz etmektedir. Bunların haricinde Efganî ile yakın bir dostluk ilişkisi bulunan Wilfrid Blunt[58], onun kendisine Arap kökenli olduğunu ve Arapçayı anadili olarak öğrendiğini söylediğini nakletmektedir.[59] Blunt tarafından aktarılan bu bilgi de Efganî'nin Sünnî kimliğine vurgu yapmaktadır.

Etnik ve mezhebi kimliğine yönelik önemli bir diğer iddia ise onun İranlı bir Şiî olduğuna dairdir. Bu iddialar, temelini Efganî'nin kız kardeşinin oğlu olduğunu söyleyen Mirzâ Lütfullah Esedabâdî tarafından Berlin'de yayınlanan kitapta[60] bulunan bilgiler ile 1963 yılında ortaya çıkan ve kendisi tarafından İranlı bir dostuna emanet edilmiş olan belgelere dayanmaktadır. Bu dokümanlar, Tahran Üniversitesi'nden Profesör Asgar Mehdevî ve Îrec Efşâr tarafından toplanıp düzenlenerek *Mecmû'a-i Esnâd u Medârik-i Çâp-neşûde der Bâre-i Seyyid Cemâlüddîn Meşhûr bi Efgânî* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır.[61] Mirzâ Lütfullah'ın kitabında geçtiğine göre Efganî'nin ailesinden geride kalanlar hala İran'da yaşamaya devam etmektedirler ve kendisine nispetle *"Cemâliyye"* ailesi olarak anılmaktadırlar.[62] Mirzâ Lütfullah, kitabında yer alan bilgilerin büyük bir kısmını Efganî'nin kendisine dayandırmaktadır ki onunla Tahran'da olduğu yıllarda birlikte yaşamıştır. Öte yandan o, Efganî'nin arkadaşı ve akrabası olan Şeyh Hâdî'nin anlattıklarından da istifade etmiştir.[63]

Babasının adının Safder olması onun Şiî olduğunu gösteren bir durum olarak görülmüştür. Çünkü Safder, Hz. Ali'nin sıfatlarından birisidir ve İran'da Şiîler arasında kullanılmaktadır.[64] Bu kitaplarda geçen bilgilerden hareketle Brockelman başta olmak üzere Batılı araştırmacılar, Efganî'nin İranlı olmakla birlikte siyasî nedenlerle bunu gizlediğini iddia etmişlerdir.[65] Keddie, Efganî'nin İranlı olduğunu gizlemeye yönelik çabasını; kendisini, Sünnî bir Müslüman olarak takdim etme arzusuna bağlar. Keddie bu iddiasını, İranlı bir Müslümanın zihinlerde doğrudan Şiî olarak algılandığı savına dayandırmıştır.[66] Ancak *el-Hüseynî* lakabını Sünnî coğrafyada dahi hiç

---

56 Hint alt kıtasında XIX.sırda kurumsallaşmış olan Ehl-i hadîs ekolünün kurucuları arasında yer alan Hintli âlim. Detaylı bilgi için bk.: Abdulhamit Birışık - A. Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

57 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 72.

58 17Ağustos 1740-10 Eylül 1922 yılları arasında yaşamış İngiliz şair ve yazardır. Efganî'nin tesirinde kalarak İslam'a girdiği varsayılmıştır. Bk. Wilfrid Scawen Blunt, *The Future of Islam* (Londra: Kegan Paul Trench, 1882); K. Paul Johnson, *Initiates of Theosophical Masters* (Albany: State University of New York Press, 1995).

59 Homa Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Maisonneuve et Larose, 1969), 25.

60 Mirzâ Lütfullah Han Esedebâdî, *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*, çev. Abdunna'ım Haseneyn (Mansûre: Daru'l-Vefâ, 1986).

61 *Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâpnişde der Bâre-i Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efġānî.*

62 Esedebâdî, *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*, 11-13.

63 Esedebâdî, *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*, 18.

64 Esedebâdî, *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*, 13; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 12-17; Abdülhamit, *Cemâleddin el-Afganî*, 79-80.

65 Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, 24; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 10-11; Elie Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (Londra: Frank Cass & CO. LTD., 1966), 6-7.

66 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 429.

çekinmeden kullanmış olması bu iddiayı çürüten bir durumdur.[67] Çünkü İranlı bir Şiî olduğunu gizleme endişesi taşıyor olsaydı doğal olarak bu lakabını da saklaması gerekirdi.

1963 yılında yayımlanan bu belgeler arasında yer alan iki mektuba göre Efganî ve mektubun yazarı, yıllarca Necef'te birlikte okumuşlardır. Hocalarının ismi ise Molla (Kulî) Hemedanî Dercezeynî'dir.[68] İranlı araştırmacı Muhît Tebâtebâî de Efganî ile birlikte felsefe profesörü Mirzâ Rızâ Kulî'nin öğrencileri olduklarını söyleyen Seyyid Habibî adında bir İranlı'ya ulaşmıştır.[69] Bu bilgi, Efganî'nin felsefeye olan ilgisinin gençlik yıllarında başladığını gösteren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu evraklar içerisinde bulunan İran konsolosluğundan alınmış olan iki pasaport Efganî'nin İranlı olduğunu güçlendiren birer delil olarak kabul edilmiştir.[70] Ancak Muhammed Ammara, bu iki pasaportun farklı gerekçelerle ya Efganî'ye ait olmadığını ya da sahte olduğunu ifade etmiş ve bunların onun İranlı olmasına dair bir kanıt olamayacağını söylemiştir.[71]

Efganî'nin İranlı olduğuna yönelik dile getirilen karinelerden biri de Nâsırüddin Şah'a yakın üst düzey bir bürokrat olan Muhammed Hasan Han'ın yazmış olduğu *İ'timâdü'd-devle* adıyla bilinen *el-Meâsir ve'l-asâr* adlı eserinde geçen ifadelerdir. Bu kitap, Osmanlıların da bazı zamanlarda çıkardığı salname düzeyinde bir eserdir. Eserde Efganî'nin İran'a bağlı Esedebad köyünden olduğu belirtilmektedir. O, dinî ilimleri Kazvin ve Tahran şehirlerinde tahsil etmiştir.[72] Hacı Seyyah'ın Hâtırât'ında dikkat çeken bir durum ise İran'a ikinci kez geldiği dönemde Necef'te bulunan bazı Şiîlerin, onun Mehdî olduğunu düşünmeleridir.[73] Efganî, her ne kadar bu iddiaları reddetmiş olsa da bu durum, onun Necef'ten çıkarılmasına engel olamamıştır.

Daha yaşadığı dönemde hakkında ortaya çıkan bu iddialardan Efganî'nin habersiz olması imkânsızdır. Mağribî'nin[74] aktardığı iki anekdot bu iddiaların bizzat kendisine sorulduğunu göstermektedir. Bu anekdotlardan ilkinde Mağribî, Efganî'nin kendisine "Sen, Ehl-i Sünnet akidesine aşırı bağlılığın ile tanınmışken; Şah, seni başbakan yapmayı nasıl ister?" şeklinde yönelttiği soruya Efganî, "Onun deliliği ve hevesi" şeklinde cevap vermiştir. Mağribî, daha sonra bu soruyu asıl sorma gerekçesinin onun mezhebî aidiyetini öğrenmek olduğunu belirtir. Mağribî, Efganî'nin verdiği cevap ile İranlı olmadığı gibi hiçbir hususta Şiî gibi düşünmediğini ortaya koyduğunu söyler.[75] Bir diğer anekdotta ise Mağribî, Trabluslu bir yetkilinin kendisine; bu iddiaların, Şah tarafından uydurulduğunu söylediğini belirtir. Bu yetkili, iddiasını Basra kadısına dayandırmaktadır. Buna göre Efganî İran'dan çıkarıldıktan sonra Basra'ya geldiği zaman dönemin Basra kadısı Şeyh Abdulhamid el-Rafi'i , vali Hidayet Paşa aracılığıyla ona bu iddiaların aslını ve kendisinin kökenini sormuştur. Bu soruya Efganî Afgan kökenli olduğunu, İran ile herhangi bir

---

67 Muammer Esen, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 63.

68 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 16; Keddie, *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*, 35; *Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâpnişde der Bâre-i Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efġānî*, 100-101.

69 Keddie bu bilgiyi Muhammed Muhît Tebâtebâ'î ile Eylül 1966'da yaptığı mülakata dayandırmaktadır. Bk.: Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 16.

70 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 430.

71 Ammâra'nın bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bk. Muhammed Ammâra, *Cemaleddin Efganî* (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1408/1988), 31-34, 294-295; Esen, *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, 71-72.

72 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 85-86.

73 Hamid Seyyâh - Seyfullah Gülkâr, *Hâtırât-ı Hâcı Seyyâh* (Tahran, 1346/1967-68), 290-291; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 16.

74 1867-1956 yılları arasında yaşamış olan Suriye kökenli Arap müellif. Bk.: Azmi Yüksel, "Abdülkādir el-Mağribî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

75 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 82-83.

bağlantısının olmadığını, bu iddiaların ise Şah'ın onu tekrar İran'a getirtebilmek ve ondan intikam almak gayesi ile ortaya çıkarıldığını söyleyerek cevap vermiştir.[76]

Mağribî, Efganî'nin kökenine dolayısıyla mezhebi aidiyetine yönelik bu ihtilafları uzlaştırma mahiyetinde Ezherli bir İranlı'nın kendisine anlattıklarına dayanarak şu bilgileri aktarmaktadır: Cemaleddin'in babası, İran'ın vilayetlerinden olan Mazderanlı'dır ve İran ordusunda bir subaydır. Daha sonra bir görev için Afganistan'a gönderildiğinde burası kendisine güzel gelmiş ve Efganî'nin annesi ile evlenerek Afganistan'a yerleşmiştir. Ezherli İranlı'nın ailesinin büyüklerinden duyduğunu belirttiği bir diğer rivayet ise Efganî'nin İran'da doğduğu daha sonra babasının Afganistan'a giderken onu yanında götürdüğüdür.[77]

Efganî'ye dair yazılan biyografilerin ve neşredilen dokümanların haricinde fikirleri, eğitimi ve siyasî faaliyetleri üzerinden de kendisinin İranlı bir Şiî olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Sudan'da ortaya çıkan Mehdî isyanında İstanbul'a yazdığı mektupta Fatımî Devleti'nden övgü ile söz etmesi onun Şiîliğin gizli müdafaası olarak yorumlanmıştır. [78] Ayrıca 1979'daki İran devriminde İran makamları tarafından devrim şehidi olarak anılması, bu yöndeki iddiaların bir diğer argümanı olmuştur.[79] Efganî'nin İran siyaseti ve ıslah hareketleriyle çok yakından ilgilenmiş olması da onun İran kökenli olduğuna dair iddianın dayandığı güçlü bir argüman olarak sunulmuştur. Ayrıca Nâsırüddin Şah'ın ölümünde kendisinden şüphelenilmesi, bu durumu teyit eden bir unsur olarak kabul edilmiştir. Lakin Efganî'nin hayatı incelendiğinde onun İslam ülkelerinin müstebit devletlerin baskısı altında kalmasından, halklarının fakirlik, zillet ve cahillik içinde yaşıyor olmasından derin ızdırap duyan aktivist ruhlu bir insan olduğu görülmektedir. Bu bağlamda o, yaşadığı ülkelerin kalkınması için ıslah hareketlerini desteklemiş ve siyasetleri ile de yakından ilgilenmiştir. İran siyaseti ile alakadar olduğu kadar Afganistan, Hindistan, Mısır ve Osmanlı'daki ıslah çalışmalarını da yakından takip etmiştir.

Şiîlikle ilişkilendirilmesine yol açan bir diğer durum, onun felsefeye duyduğu ilgidir. Efganî'nin düşünce dünyasında başta İbn Sînâ olmak üzere Müslüman filozoflardan etkilendiği gözlenmektedir. Necef'te aldığı eğitimin bu tesirde etkili olduğu dile getirilmiştir. [80] Bu iddiayı dile getirenler, Efganî'nin yaşadığı dönemde Sünnî medreselerin aksine Şiî medreselerinde felsefî geleneğin yaşatıldığına ve ilgili kitapların ders olarak okutulmakta olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Ancak Sünnî Müslümanlar arasında felsefî ilimlere soğuk bakan bir kesim olmakla birlikte bu durumu genele yansıtmak yanlış bir tespittir. Eş'arîliğin Mütaahhirûn dönemi eserleri, yoğun bir şekilde felsefe ile mündemiç olarak yazılmıştır. Ayrıca Sünnî medreselerde dönem dönem etkisi azaltılmış olmakla birlikte felsefe, kelâm, mantık dersleri daima okutulmuştur.

Efganî'nin hayatı hakkında 1963 yılında ortaya çıkarılan belgeler yayınlanmadan öncesi ve sonrasına dair dakik bir araştırma yapan Ali Şeleş, Efganî'nin İran'da yakınlarının ve arkadaşlarının olması, İran'a yaptığı ziyaretlerde bunlarla görüşmesi, İran dışında olduğu

---

76 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 87-88.

77 Mağribî, *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*, 86-87.

78 Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri*, 115. Yalçındağ'ın, dile getirdiği bu argümanın akabinde Efganî'nin İran'da devrim şehidi olarak kabul edilmesinden bahsetmesi, iddiasında dile getirdiği Şiîliğin İmâmiyye olduğu izlenimi vermektedir. Şayet bu ifadelerle Efganî'nin Şiîlikle ilişkilendirilmesi söz konusu olacaksa bunun İmâmiyye yerine İsmailiyye'ye yönelik olmasının daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız ki bu yöndeki bir iddiayı destekleyecek hiçbir unsur da bulunmamaktadır.

79 Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri*, 92.

80 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 19; Esedebâdî, *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*, 14-15.

zamanlarda da mektuplaşmaya devam etmesi ve belgeler içinde çıkan İran pasaportuna dayanarak onun İranlı olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte ortaya çıkan bu belgeler, Efganî'nin İran'da doğduğuna dair bir bilgi sunmamaktadır.[81] Benzer şekilde Keddie de yaptığı araştırmanın neticesinde Efganî'nin Şiî bir coğrafyada yetişip, Şiî bir eğitimden geçmiş olmasına rağmen bu durumun onun yetişkinlik döneminde Şiî ya da Bâbî olduğuna dair kesin bir bilgi sunmadığını belirtmektedir.[82]Yetişkinlik döneminde Şiî olmadığının bir diğer delili ise kendisinin masum imam teorisine karşı çıkmasıdır. O, Müslümanlar için şeriatın ve imanın muallim olmasının kafî olduğunu; bunun için günahsız, masum bir imama ihtiyaçlarının olmadığını belirtmiş ve Kur'an'ın yeterli bir kaynak olduğunu vurgulamıştır.[83] Dolayısıyla İranlı olduğunu ispatlamaya yönelik ileri sürülen karinelerden hareketle kendisinin Şiî bir kimliğe sahip olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Efganî, Mısır'da, Avrupa'da ve Türkiye'de yaşadığı dönemlerde kendisini Afganlı olarak tanıtmıştır. Bunun tek istisnası ise Edward Browne, Arthur Arnold ve Ahmed Agayef yaptığı söyleşilerdir. O, 1891 yılının sonbaharında Londra'da Browne ile gerçekleştirdiği bir sohbet esnasında kendisinin İran'da Hemedân yakınlarında doğduğunu söylemiştir.[84] Benzer şekilde Arnold'a da İran kökenli bir Afganlı olduğunu anlatmıştır.[85] Agayef ise Efganî ile yaptığı mülakatı şöyle aktarmaktadır: *"Acizleri bizzat Cemaleddin Efganî'ye üç kez mülaki oldum. İkinci defa mülakatımızda müşarun ileyhden aslı hakkında malumat istedim; verdikleri cevabı, huzurlarında deftere geçirdim. Sözlerini aynen naklediyorum: 'Benim babam ve annem aslen Merağalı'dır. Fakat Hemedan'da babamın işleri bozulduğundan Afganistan'a hicret mecburiyetinde bulunmuşuz.' Merağa, Azerbaycan yani Türk şehirlerinden biridir ve Cemaleddin Azerî Türkçesi'ni ana dili gibi konuşuyordu."* [86]

Browne, Agayef ve Arnold'un ifadeleriyle Mağribî'nin Ezherli bir İranlıya dayanarak aktardığı bilgiler örtüşmektedir. Bu bilgiler aynı zamanda Efganî'nin Afganlı bir Sünnî yahut İranlı bir Şiî olduğuna yönelik iddiaların dayandığı güçlü delillerle de uzlaştırıcı bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Efganî'nin İran kökenli bir Azerî Türk'ü olup yetiştiği ülke itibarıyla da Afganlı bir Sünnî olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Mezhebî aidiyetine dair ileri sürülen bu savların haricinde o mülhidlik, Vehhâbîlik ve Bâbîlik ithamlarına da maruz kalmıştır. Ayrıca Neo-Mu'tezile kapsamında bir değerlendirmeye de konu olmuştur. 1870'lerde Mısırda Efganî ile tanışmış Suriyeli bir yazar olan Selim Anhurî, Efganî'nin Hindistan'da bulunduğu yıllarda dinler üzerine yaptığı çalışmaların kendisini dinsizliğe ve âlemin ezelî olduğu düşüncesine götürdüğünü belirtir. Anhurî'ye göre Efganî, Mısır'da olduğu yıllarda da bu düşüncelere sahipti.[87] Keddie, Anhurî'nin naklettiği bilgiler ile Efganî'nin Renan'a yazdığı reddiyede geçen düşüncelerin benzerliğine dikkat çekmekle birlikte onun ateist olduğuna dair bu iddianın kendisinin 1860'lardan kalan not defterince tekzip edildiğini belirtmektedir.[88] Benzer

---

81 Ali Şeleş, *Cemaleddin Efgânî GörüşlerTartışmalar Değerlendirmeler*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 76.

82 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 148.

83 Cemaleddin Efganî, "et-Taʿlîḳāt ʿalâ Şerḥi'd-Devvânî li'l-ʿAḳāʾidi'l-Aḍudiyye", *el-Aʿmâlü'l-kâmile li-Cemâliddîn el-Efġānî*, ed. Muhammed Ammâra (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî', ts.), 74.

84 Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, 24.

85 Pakdaman, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, 26.

86 Ahmed Agayef, "Türk Alemi-3", *Türk Yurdu* 1 (Teşrin-i Sani1327), 200.

87 Reşîd Rızâ, *Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh*, 43-44; Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, 15-16; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 29-31.

88 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 31.

şekilde Dr. Şiblî Şümeyyil de Efganî'ye dair şahsi tecrübelerinin onun dinsiz olduğuna yönelik olduğunu; bu nedenle materyalistlere yönelik bir reddiye yazdığını duyunca hayrete düştüğünü belirtmiştir.[89] Efganî'de yaşamının bir döneminde Gazzâlî'ye benzer şekilde fikrî bunalımlar yaşadığından bahsetmektedir.[90] Dolayısıyla gerek Anhurî'nin gerekse Şümeyyil'in aktarımlarının onun arayış içerisinde olduğu bu döneme dair olması mümkündür.

Efganî ve onun öğrencisi olan Abduh'un Neo-Mu'tezile kapsamında değerlendirilmesine yönelik tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmaları dile getiren araştırmacıların ilk dayanağı, Efganî'nin felsefeye olan ilgisidir. Efganî, Müslümanların geri kalmasını İslam dünyasında bilim ve felsefenin çökmesine bağlamıştır. Bu nedenle o, Mısır'a geldiğinde felsefî ve kelamî geleneğin neredeyse hiç olmadığı bu coğrafyada bu minvalde dersler vermiş ve kitaplar okutmuştur. Ancak onun Mısır'da okuttuğu eserler incelendiğinde bu eserlerin felsefî ve Mâtürîdî bir temele dayandığı görülmektedir.[91] Bu nedenle Mısır'daki tedris usulü üzerinden kendisinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi doğru olmayacaktır.

Efganî'nin Neo-Mu'tezile kapsamında değerlendirilebileceğine yönelik ikinci bir argüman ise Urvetü'l-Vüskâ'da yer alan kader ve kazaya dair düşüncelerini içeren makalesidir. Ancak makale dikkatli bir şekilde tetkik edilirse burada vurgulanan düşüncenin Mu'tezile fırkasındaki kader-kaza anlayışı olmadığı görülecektir. Makalede oryantalistlerin, kader konusunda İslam düşüncesinde ortaya konulan görüşlerin cebrî bir anlayışa dayandığını iddia eden kanaatlerine yönelik bir itiraz mevcuttur.[92] Efganî ve Abduh, bu makalelerinde[93] İslam fırkalarının tamamının Cebriyye mezhebini hoş görmediklerini ve kader konusunda insan iradesine ile sorumluluğuna vurgu yapan bir zihin yapısına sahip olduklarını vurgulamaya çalışmışlardır.

Efganî'nin Vehhâbî olduğuna yönelik iddialara Mehmet Akif karşı çıkmıştır. O, Vehhâbî adının Arabistan'ın birçok bölgesinde dinsiz olarak tanınan yahut bu şekilde tanıtılmak istenen kişilere verilen bir ad olduğunu belirtir. Mehmet Akif, aslında İslam'da bir kişiyi dinsizlikle itham etmenin en zor şeylerden biri olmasına rağmen Müslümanların gözden düşürmek istedikleri kişileri rahatlıkla dinsizlikle itham edebildiklerinden bahsetmektedir. Bu nedenle İslam dünyasında fikir üreten, hayatlarını Müslümanların menfaatlerine vakfeden büyük adamlar Arabistan'da Vehhâbîlikle, Türkistan'da farmason olmakla İran'da ise Bâbî olmakla itham edilmektedirler.[94] Dolayısıyla Efganî'de İslam düşüncesinde ıslah arayışlarının ve Müslümanların meselelerine geleneksel düşünceden farklı çözüm arayışlarının bir neticesi olarak kendisine yöneltilen bu ithamlardan kurtulamamıştır.

3. Mezhep Telakkisi

Efganî, tüm yaşamını Müslüman halkların bağımsızlıklarını kazanarak müstebit devletlerin zulmünden kurtulmaları, kalkınmaları ve medeniyet seviyelerinin yükselmesi doğrultusunda geçirmiş bir insandır. Bu nedenle onun mezhep algısı, bir mezhebe aidiyet üzerinden taassuba

89 Enver el-Cündî, *eş-Şark fî fecri'l-yakzâ* (Kahire: Mektebetü'l-Encelü Mısrıyye, 1966), 27; Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 91.

90 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 37.

91 Thomas Hilderbrant, "Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?", *Die Welt des Islams* 42/2 (2002), 214-216; Özcan Taşcı, "Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh Yeni Mu'tezili miydiler?", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 656.

92 Hilderbrant, "Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?", 230; Taşcı, "Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh Yeni Mu'tezili miydiler?", 658.

93 Cemaleddin Afgani - Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, ts.), 139-153.

94 Mehmet Akif Ersoy, "Hasbihal", *Sırât- Müstakim* 4/91 (Cemâziyelevvel 1328), 222-223.

varan bir zihin yapısından çok uzak görünmektedir. Onun en önemli gayesi, İslam ülkelerini içinde bulundukları zayıf hallerinden kurtararak ayağa kaldırmaktı. Böylece ümmetin gelişmiş ülkeler arasına girerek Müslümanların geçmişte olduğu gibi güçlü bir konuma gelmelerini arzuluyordu.

Efganî, Allah'ın evrene koyduğu sünnetullaha göre bir milletin yok olmasının ancak kendi içlerinde tefrika, nifak, dargınlık gibi duyguların ortaya çıkması ve bu durumun toplumun tamamına yayılması durumunda gerçekleştiğini belirtir. Buna işaret etmek amacıyla Urvetu'l-Vüska'da yayımlanan bir makaleye Âl-i İmran Suresi'nin 105. ayeti ile başlamıştır: "*Kendilerine apaçık ayetler geldikten sonra ayrılık ve çatışmaya düşenler gibi olmayın. İşte onlara büyük bir azap vardır."*[95]

Ayrıca o, İslam ülkelerinde sömürgeci olan İngilizlere karşı da büyük bir husumet beslemekteydi.[96] İngilizler, Müslümanlar arasında mevcut olan mezhebî ayrılıklardan daima istifade etmişler ve politikalarını buna göre şekillendirmişlerdir. Hindistan'a ilk geldiklerinde ülkenin en geniş topraklarının Eved Krallığı'na ait olduğunu ve bölge halkının çoğunlukla Şiîlerden oluştuğunu gördüler. Krallığı güçlü bir Şiî lider yönetmekteydi. İngilizler, Hindistan üzerindeki politikaların uygulayabilmek gayesiyle öncelikle Müslümanların güçlerini azaltmayı hedeflemişlerdir. Bu kapsamda bu Şiî liderin içine Şah olma sevdasını düşürerek Sünnî olan Teymur Sultanı'na karşı ayaklandırmışlardır. Bu olayın nihayetinde hem Sünnîler hem de Şiîler birbirleriyle savaşmaktan dolayı zayıflamışlar ve İngilizler bölgeyi rahatlıkla işgal etmeyi başarmışlardır.[97]

Efganî'nin Urvetu'l-Vüska'da yazdığı makalelerde dikkat çektiği durum Rusya, İngiltere gibi ülkelerin Müslümanlar arasındaki mezhebî ayrılıklardan yararlanarak;[98] onları birbirine karşı savaştırdığıdır. Böylece onlar, amaçladıkları siyaseti kolaylıkla uygulayabilmektedirler. Bu nedenle o, Rusların ve İngilizlerin Hindistan üzerindeki politikalarına karşı güçlü bir hale gelebilmek için İran ve Afganistan'ın aralarındaki mezhebî ayrılıkları bir kenara bırakarak birlikte hareket etmelerini tavsiye eder.[99] Benzer şekilde Mısır'da çıkan el-Livâ gazetesinin 2901. sayısı için yazdığı makalesinde, İran gazetelerinin takip ettikleri doğru yayın politikalarının ve mutedil çizgilerinin kendisini sevindirdiğini belirtmiştir. Makalesinin devamında İran'da çıkan İttila' gazetesi başta olmak üzere ülkedeki gazetelerin İslam birliğine ve Müslümanlar arasındaki bağların -özellikle İranlılar ile Afganlılar arasındaki birliğin- sağlanmasına yönelik yayınlarından duyduğu memnuniyeti vurgulamıştır.[100]

Efganî'ye göre mezhebî tefrikalar küçük ayrılıklardır. İki taraf arasında bu tefrikanın çok üstünde İslam bağı vardır. Bu bağ etrafında toparlanmak, Müslümanları içinde bulundukları tehlikeden koruyacaktır. Müslümanlar açısından Sünnîler ile Şiîlerin birleşmesinin hava ve suya duyulan ihtiyaç kadar mecburiyet taşıdığını vurgulamıştır. İslam devletlerinin içinde bulunduğu zafiyetin de temelinde bu ayrılıkların yer aldığını savunmuştur.[101] Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası Müslümanlar arasında hizipleşmeye neden olan bu olaylar, dönemi bitmiş ve devri geçmiş meselelerdir.[102] Bu nedenle Efganî, İslam'ın ilk dönemlerine ait bu meselelere takılıp kalmanın

95 Afgani - Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 249.
96 Reşîd Rızâ, *Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh*, 34.
97 Afgani - Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 468.
98 Örnek makale için bk. Afgani - Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 279-292.
99 Afgani - Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 249-251.
100 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 87-89.
101 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 77.
102 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 142.

günümüz Müslümanları için zarardan ve parçalanmadan başka bir sonuç vermeyeceği üzerinde durmaktadır.

Günümüzde hilafet tartışmalarında Şia'nın yahut Ehl-i Sünnet'in galip gelmesi, Müslüman halkların içinde bulundukları sefaletten ve zilletten kurtulmasına yönelik bir fayda sağlamayacaktır. Şayet Hz. Ebu Bekir veya Hz. Ali günümüzde yaşamış olsalardı hizipleşmeye yol açan efdaliyet tartışmalarından kesinlikle razı olmazlardı.[103] Bu nedenle Efganî, Sünnî-Şiî ayrımının çağın Müslümanları için hiçbir fayda sağlamayacağını; aksine bu durumun, Müslümanların bir araya gelerek güçlenip zillet durumundan kurtulmalarına mâni olduğunu savunur. İstanbul'a ikinci gelişinde Müslümanlar arasındaki mezhebi ayrılıklara son vermek gayesiyle, Sünnî ve Şiîler arasında takribin gerçekleşmesi için İran'ın önde gelen müçtehit ve âlimlerine dört yüz kadar mektup yazmıştır. Kısa bir zaman içerisinde de İranlılardan görüşlerinin haklılığını vurgulayan iki yüz kadar mektup almıştır. Ancak dönemin siyasî çalkantıları arasında bu faaliyetler bir neticeye ulaşamadan sona ermiştir.[104]

Cemaleddin Efganî'nin dikkat çektiği bir diğer durum ise Müslümanların Kur'an'a yaklaşımlarıdır. O, Müslümanlar, Kur'an-ı tefekkür etmeden okumasından yakınmaktadır. Buna nedenle onlar, kutsal kitabın manasından habersizdirler ve ondan doğru bir şekilde faydalanamamaktadırlar. Bu ise Müslümanların mutaassıp bir durumda olmalarının nedenidir.[105] Efganî'nin mezhep telakkisinin bir diğer boyutu, fıkhî meselelerde taklide dayanan mezhep anlayışlarına karşı çıkmasıdır. Hangi mezhebe mensup olduğuna yönelik olarak kendisine yöneltilen sorulara *"ben Müslümanım"* şeklinde cevap vermiştir. O, mezhep imamları içinde her koşulda kendisine tabi olacak kendisinden daha büyük olan bir imam tanımadığını belirtmiştir. Bu nedenle herhangi bir hususta ya da amelde, bir imamın görüşüne tabi olurken; diğer pek çok hususta muhalif kaldığını söylemiştir.[106]

Efganî, ele aldığı meselelerde taklitten nefret etmiş ve doğru bir kanaate ulaşabilmek için araştırmayı, doğruya en yakın olan, aklın kabul ettiği bir görüşe tutunmayı tercih etmiştir. Kendi yanında yapılan tartışmalarda geçmiş ulemanın görüşlerinin vahiy gibi hatasız olarak algılanmasına şiddetle karşı çıkmıştır.[107] İslam fıkhının çok az bir kısmının Allah tarafından beyan edildiğini, büyük bir bölümünün ise âlimlerin içtihatları neticesinde şekillendiğini belirtir. Geçmişteki âlimler, kendi dönemlerinin koşulları doğrultusunda içtihat yapmışlardır. Bu nedenle o, her asrın fıkhının kendi koşullarına göre çağın âlimleri tarafından hazırlanması gerektiğini vurgulamıştır.[108]

İçtihat kapısının kapalı olduğu düşüncesini eleştirmiş ve bunu iddia edenlerin hangi vahye dayanarak bunu söylediklerini sormuştur. O, fıkıh imamlarının günümüzde yaşamış olmaları halinde yaşadıkları dönemdeki tavırlarını devam ettirerek; Kur'an ve sünnetten hükümler çıkarmaya devam edecekleri kanaatinde olmuştur.[109] Ancak onun bu tasavvuru, farklı eleştirilere de neden olmuştur.[110] Efganî, bu konularda kendisine yöneltilen eleştirilere karşılık olarak Müslümanlar arasındaki tefrikaya engel olmak isteyen bu nedenle dinin özüne dönmeye

103 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 143.
104 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani".
105 Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 77.
106 Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*, 11.
107 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 140.
108 İsmail Türkoğlu, *Türkler Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 62; Fahreddin, "Şeyh Cemaleddin Afgani", 77.
109 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 141.
110 Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, ts., s. 13.

çağırarak halkın zihnini aydınlatmak isteyen kişilerin, din tacirleri tarafından kâfir, mülhit, bozguncu, tefrikacı gibi adlarla yaftalandığını söylemiştir.[111]

Sonuç

Efganî'nin içinde doğduğu çağ, Müslüman toplumlar açısından pek çok sıkıntının yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu sıkıntıların içinde dünyaya gelen Efganî, gençlik yıllarından itibaren bu sorunları dikkatli bir şekilde analiz ederek; çözüm arayışında olmuştur. Onun bu arzusu, aktivist karakteriyle birleşince sürekli bir ülkeden başka bir ülkeye sürgünler ve seyahatlerle geçen çalkantılı bir yaşam sürmüştür. Gittiği her İslam ülkesinin, sorunlarından kurutularak gelişebilmesi gayesiyle ıslah çalışmalarında yönlendirici rol edinmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Mason locaları ile kurduğu ilişki ise çok fazla eleştirilmesine neden olmuştur. Ancak buradaki temel gayesinin, hedeflediği ıslah faaliyetlerini bir şekilde yerine getirebilme arzusu olduğu görülmektedir. Hem Doğu'ya hem de Batı'ya yönelik seyahatlerinde siyasîlerle kuruduğu ilişkiler, çıkardığı gazete ve dergiler, yazdığı yazılar hep bu gayeyi gerçekleştirmeye yöneliktir.

Öte yandan Efganî'nin çalkantılı hayatı, onun etnik kökenine ve mezhebî aidiyetine yönelik farklı iddiaların da kaynağı olmuştur. Gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki süreçte araştırmacılar, onun Afganlı bir Sünnî mi yoksa İranlı bir Şiî mi olduğunu sorgulamışlardır. Bu konuda Hanefî olduğuna dair yakın çevresinin şahitliklerine rağmen kendisinin mezhebî taassuptan uzak bir şekilde mezhepler üstü bir telakkiye sahip olduğu görülmektedir. O, Müslüman toplumlar arasındaki mevcut ayrılıkların çok üstünde bir İslam bağı bulunduğuna işaret ederek; Müslümanların, içinde bulundukları zillet halinden kurtulabilmeleri için bu bağın etrafında toplanmaları gerektiğini vurgulamıştır.

Efganî, itikâdî mezhepler üzerinde durduğu gibi fıkhî mezheplere dair de görüşler ortaya koymuştur. O, geçmiş müçtehitlerin görüşlerinin vahiy gibi bağlayıcı ve hatasız kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmış ve içtihat kapısının kapanmadığını söylemiştir. Ona göre bu çağın âlimleri, içinde bulundukları şartlara göre geçmiş müçtehitler gibi çözüm yolları bulmalıdırlar. Aksi takdirde İslam dünyası içinde bulunduğu bu hallerden kolay kolay kurtulamayacaktır.

111 Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, 58.

Kaynakça / References / المصادر

Abduh, Muhammed. "Mukaddime". *er-Red ʿale'd-dehriyyîn*. Mısır: b.y., 1354–1935.

Abdulgaffar, Kādı Muhammed. *Asâr-ı Cemaleddin Efganî*. Delhi, 1940.

Abdülhamit, Muhsin. *Cemâleddin el-Afganî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Afgani, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *Urvetu'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, ts.

Agayef, Ahmed. "Türk Alemi-3". *Türk Yurdu* 1 (Teşrin-i Sani1327), 200.

Akpınar, Mahmut. "Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 36/2 (2013), 79-119.

Ammâra, Muhammed. *Cemaleddin Efganî*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.

Birışık, Abdulhamit - Eren, A. Cüneyt. "Sıddîk Hasan Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/92-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Blunt, Wilfrid Scawen. *The Future of Islam*. Londra: Kegan Paul Trench, 1882.

Cûndî, Enver el-. *eş-Şark fî fecri'l-yakzâ*. Kahire: Mektebetü'l-Encelü Mısrıyye, 1966.

Çelebi, Muharrem. "Corcî Zeydân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/69-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Efganî, Cemaleddin. *er-Red ʿale'd-dehriyyîn*. Mısır: b.y., 3. Basım, ts.

Efganî, Cemaleddin. "et-Taʿlîḳāt ʿalâ Şerḥi'd-Devvânî li'l-ʿAḳāʾidi'l-Aḍudiyye". *el-Aʿmâlü'l-kâmile li-Cemâliddîn el-Efġānî*. ed. Muhammed Ammâra. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî', ts.

Efganî, Cemaleddin. *Tabiatçılığı Red*. çev. Aziz Akpınarlı. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956.

Efganî, Cemaleddin. *Tetimmetü'l-beyân fi Târîḫi'l-Afgan*. b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Ersoy, Mehmet Akif. "Hasbihal". *Sırât- Müstakim* 4/91 (Cemâziyelevvel 1328), 222-223.

Esedebâdî, Mirzâ LütfullahHan. *Cemaleddin el-Esedebâdî el-Ma'rûf bi'l-Efganî*. çev. Sâdık Neşet - Haseneyn Abdülmun'ım. Kahire, 1957.

Esedebâdî, Mirzâ LütfullahHan. *Hâkikatü Cemâleddin el-Efgânî*. çev. Abdunna'ım Haseneyn. Mansûre: Daru'l-Vefâ, 1986.

Esen, Muammer. *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

Fahreddin, Rızâeddin b. "Şeyh Cemaleddin Afgani". *Bir Hayat Üç Bakış Cemaleddin Afgani*. 33-127. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.

Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jö-Türkler (1889-1902)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Hilderbrant, Thomas. "Waren Gamālad-dîn al-Afgānî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?" *Die Welt des Islams* 42/2 (2002), 207-262. https://doi.org/10.1163/15700600260186279

Johnson, K. Paul. *Initiates of Theosophical Masters*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Kallek, Cengiz. "Bahît, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Karaman, Hayreddin. "Efgānî, Cemâleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/456-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukunda İçtihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Keddie, Nikki. *Cemâleddin Efgânî -Siyasî Hayatı-*. çev. Alâeddin Yalçınkaya. İstanbul: Bedir, 1997.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Londra: Frank Cass & CO. LTD., 1966.

Kiren, Akın. *Afganistan'ın Yeniden Yapılandırılmasında Türkiye'nin Rolü (2001-2011)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

Mağribî, Abdülkadir. "Cemaleddin Afgani Anılar ve Anlatılanlar". çev. Yakup Çetinkaya. *Bir Hayat Üç Bakış Cemaleddin Afgani*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.

Mağribî, Abdülkadir. *Cemaleddin Afganî zikriyât ve ehâdis*. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 3. Basım, ts.

Mahzumî Paşa, Muhammed. *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.

Mustafa Sabri Efend. *Dinî Müceddîtler*, ts.

Nazif, Süleyman. *Nasuriddin Şah ve Bâbîler*. İstanbul: b.y., 1923.

Okyar, Ali Fethi. *Üç Devirde Bir Adam*. ed. Cemal Kuntay. İstanbul: Tercüman Tarih Yayınları, 1980.

Öz, Mustafa. "Muhammed Ahmed el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/496-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Özcan, Azmi. *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve Ingiltere, 1877-1914*. İstanbul: İSAM, 1992.

Pakdaman, Homa. *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*. Maisonneuve et Larose, 1969.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Gerçek İslam'da Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fazîle, 1428/2006.

Samarrai, Hasib. *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*. çev. Ali Nar, Sezai Özel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1419/1998.

Seyyâh, Hamid - Gülkâr, Seyfullah. *Hâtırât-ı Hâcı Seyyâh*. Tahran, 1346/1967-68.
Seyyid, Eymen Fuâd. "Mehdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/382-383. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Şeleş, Ali. *Cemaleddin Efgânî GörüşlerTartışmalar Değerlendirmeler*. çev. Mehmet Çelen. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
Taşcı, Özcan. "Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh Yeni Mu'tezili miydiler?" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 654-661.
Türkoğlu, İsmail. *Türkler Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
T.Y, (Türk Yurdu). "Şeyh Cemâleddin Efgânî". *Türk Yurdu* 6/8 (1330/1914), 2263-2267.
Yalçınkaya, Alâeddin. *Cemâleddin Efgânî ve Türk Siyasî Hayatı Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1991.
Yüksel, Azmi. "Abdülkādir el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/241. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâpnişde der Bâre-i Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efġānî. nşr. Îrec Efşâr – Asgar Mehdevî. Tahran, 1342.

Dr. Öğretim Üyesi Sedat TUNA
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ordu University, Faculty of Theology,
Ordu, TÜRKİYE,
tuna.sedat52@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5832-3724
https://ror.org/04r0hn449

Nahiv Kaidelerinin Belirlenmesinde Hadislerin İstişhad Olarak Kullanılması

The Usage of Hadiths as Witnesses in Determining the Rules of Syntax Discipline

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 03 Temmuz 2024 / 03 July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Eylül 2024 / 24 September 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 December 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Tuna, Sedat. "Nahiv Kaidelerinin Belirlenmesinde Hadislerin İstişhad Olarak Kullanılması". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 146-173.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Sedat TUNA).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Hicrî ilk üç asır, Arap dili konusunda yazılı eserlerin günümüze ulaşması ve önemli âlimlerinin bu dönemde yetişmesi sebebiyle daha sonraki dönemler için oldukça önem arz ettiği görülmüştür. Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi'nde başlayan fetih hareketleriyle Araplar'ın mevâlîyle birlikte yaşamaya başlaması fasih Arapçanın bozulmasına sebep olmuştur. Fasih Arapçanın bozulmasının önüne geçmek ve onu korumak için nahiv usulü kaidelerinin tespit edilip geliştirilme çalışmaları hız kazanmıştır. Tespit edilen nahiv kaidelerini saptamada ve doğrulamada tanık gösterilen temel kaynağın öncelikle Kur'an âyetleri, daha sonra şiir ve nesir olması tartışılmazken ileriki dönemlerde de hadisler tanık gösterilmeye başlanmıştır. Ancak, Arap âlimleri hadislerin gramer kurallarının tespitinde tanık olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusuna odaklanmıştır. İlk dönem dilcilerden İbnü'd-Dâi ve Ebû Ḥayyân hadislerin tanıklığına karşı çıkarken eserlerinde hadisleri birkaç defa tanık gösterip suskun kalmayı tercih etmişlerdir. İlk defa İbn Mâlik, hicrî yedinci asırda eserinde hadisleri tanık olarak kullanmıştır. Daha sonra eş-Şâtıbî ile başlayan ve Süyûtî ile devam eden uzlaşmacı yaklaşım ortaya çıkmış ve bu yaklaşım modern dönemde de devam etmiştir. Görüldüğü üzere önem arz eden bu sorun, çalışmada ele alınarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Böylece günümüz akademik camiasının hizmetine yeni bir perspektif dahilinde sunulmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Hadis, Tanık Gösterme, Şahit.

The Usage of Hadiths as Witnesses in Determining the Rules of Syntax Discipline

Abstract

The first three Hijri centuries are observed to be highly important for the upcoming eras in both the survival of written works and that important scholars have lived in these centuries. With the conquests started during the era of four khalifs, Arabs started to live together with non-Arab converts, which caused the original Arabic to become corrupted. The development of syntax rules gained momentum to prevent the corruption of original Arabic and to protect it. While that the primary sources in determining and verifying the rules of syntax were Qur'an verses, poetry and prose is unquestionable; hadiths were used later as well. Yet, Arab scholars focused on whether hadiths can be used as witnesses in determining the rules of syntax discipline. While the first era linguists İbnü'd-Dâi and Ebû Hayyân opposed to the testimony of hadiths, they used them a few times in their works and chose to remain silent afterward. They were first used as witnesses by Ibn Mālik, in the Hijri 7th century. Later, reconciliatory approach, which started with al-Shatibi and continued with al-Suyuti, came into existence and it continued in the modern times. As can be seen, this important issue has been addressed and examined in detail in this study. Thus, it aims to present it to the academic community of today within a new perspective.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Hadith, Producing a Witness, Witness.

Giriş

Sözlükte "şâhit getirmek, şâhit göstermek" anlamına gelen istişhâd lügat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" anlamında kullanılmıştır. Bunun için getirilen örneğe şâhid denilir. İstişhâd ihtiyacı, fetihler sonucunda Araplar'ın Arap olmayan unsurlarla karışarak dillerinin bozulma tehlikesi karşısında ortaya çıkmıştır.[1] Kur'an, Hadis, Şiir ve Arap diline müracaat edilmiş ve bunlar istişhâd olarak kullanılmıştır.

Mütekaddimûn Arap bilim insanları tarafından Nahiv ilminin kurallarını saptamada ve doğrulamada önemli bir öge olan hadislerin tanık gösterilmesi İbn Hazm (öl.456/1064), İbn Sîde (öl.458/1066), ez-Zemahşerî (öl. 538/1154), es-Süheylî (öl.581/1185), İbn Berrî (öl.582/1186) İbn Harûf (öl.610/1213), İbn Mâlik et-Tâî (öl.672/1273), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl.745/1344), İbn Hişâm (öl.761/1360), İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (öl.790/1388), el-Bedrüddîn ed-Demâminî

[1] İsmail Durmuş, "İstişhâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309; Mehmet Sıddık Özalp, "İbnu'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fî İhtisâri'l-Miftâh' İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 254.

(öl.827/1424), es-Süyûtî (öl.911/1505) el-Bağdâdî (öl.1093/1682), İbnü't-Tayyib el-Fâsî (öl. 1170/1757), gibi isimler tarafından ele alınmıştır.

Günümüzde Tâhâ er-Râvî (öl.1946), Muhammed Hıdır Hüseyin (öl.1958), Hadice el-Hadîsî (öl.1974), Saîd el-Efgânî (öl.1997), Mahmud Hüsnî Mahmud (öl. 2002), Fahreddin Kabâve, Muhammed Dârî el-Hamâdî, Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, Hasan Mûsa eş-Şâir, gibi muhaddisler tarafından geniş ölçekli olarak ele alınmıştır.

Hasan Mûsa eş-Şâir tarafından yazılan ve ilk baskısı 1980 yılında yapılan *en-Nuhât ve'l-Hadîsü'n-Nebeviyye* isimli kitap bu konuda müstakil olarak yazılan ilk kaynak eserdir. 1981 yılında Hadice el-Hadîsî tarafından yazılıp yayımlanan ve büyük yankı uyandıran *Mevkıfü'n-Nühât mine'l-ıhticâc bi'l-Hadîs-Şerîf* isimli eser bu konudaki ikinci büyük kaynak eserdir. Bu iki kaynak eserden sonra 2004 yılında yayımlanan Suriyeli âlim Fahreddin Kabâve'nin *Tarîhu'l-ıhticâc en-nahvî bi'l-Hadîs-Şerîf* isimli kitabı üçüncü büyük kaynak eserdir.[2]

Ülkemizde ise Hadislerin tanık gösterilme konusu fazla rağbet görmemiş ve bu konuyla doğrudan ilişkili müstakil bir eser yazılmamıştır. Türkiye'de istişhâd konusunda yapılan ilk çalışma Mehmet Reşit Özbalıkçı'nın *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü* isimli doktora tezidir. Özbalıkçı tezinde; Arapça dil çalışmalarına, istişhâd meselesine, Arap dilinde istişhâd'ın önemine, nahiv kaynaklarının gelişmesine, Kur'an ve kıraatleri ile istişhâd konusuna ve bunlarla ilgili örneklere yer vermiştir. Daha sonra da hadislerle istişhâd konusundaki görüşleri aktarmıştır. İbn Mâlik'e kadar olan âlimlerden Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) görüşlerini aktararak tanık gösterilen hadislerden örnekler vermiştir.

Hadislerin kaynak olarak gösterilmesi konusunu doğrudan ele alan makaleler; Nusrettin Bolelli'nin *Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi* isimli makalesidir. Bu makalede; hadislerin istişhâdı ile ilgili üç farklı görüş hakkında kısa kısa değerlendirmeler, istişhâd örnekleri ve kaynaklarına işaret edilmiştir. Hüseyin Tural'ın *Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi* isimli diğer bir çalışması daha vardır. Bu makalede; hadislerin istişhâdı konusunda ileri sürülen farklı görüşlere kısaca değinilmiştir. Yusuf Sancak'ın *Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları* isimli makalesidir. Bu makalede; hadislerin tedvin, tasnif ve tanzimi, Arap dilinin temel kaynakları, Kur'an, Hadis, Arap kelamı ve Şiir ile istişhâd konularının yanı sıra hadisin Arap Dili ve Edebiyatına katkıları hakkında özet bilgiler verilmiştir. Muhittin Uysal'ın *Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi* isimli hacimli makalesidir. Bu makalede; hadisin Arap filolojisine etkisinin yanı sıra hadisle istişhâd konusu, ileri sürülen görüşler hakkında bilgiler ve tanık gösterilen hadislerden örnekler verilmiştir. Makalesinin sonuç bölümünde de Muhammed el-Hıdır Hüseyin'in kaleme aldığı makaleye yer verilmiştir. Hasan Taşdelen'in Hıdır Hüseyin'den tercüme ettiği *Arapça'da Kelime ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması* isimli makaledir.

Ayrıca Eşref Önen'in hazırladığı *Hz. Peygamber'in Arap Dili ile Münasebeti ve Hadislerle İstişhâd* isimli yüksek lisans tezi vardır. Bu yüksek lisans tezinde; Arap Dili, Hadis İlmi ve Hz. Peygamber'in (a.s.) edebî özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir. Hadislerin tanık gösterilmesi hakkındaki görüşler usul ağırlıklıdır. Sarf, lügat, fesahat ve belâgat konusunda hadislerin tanık gösterilmesiyle ilgili bilgiler verilmiştir.

---

[2] Hulûd İbrâhîm el-Amûş, *Meseletü ihticâcü'n-Nühât bi'l-Hadîsi'ş-şerîf fî menâhici'l-muhdesîn* (Ürdün: Hâşimî Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Tezi, 1430), 15-16.

Bu çalışmada gerek Arap dil âlimlerinin çalışmalarından gerekse ülkemizdeki çalışmalardan faydalanılarak; özellikle tanık göstermenin tarihi seyri, gerekliliği, nahivcilerin hadisleri tanık gösterme konusundaki tutumları, tercih edenlerin, tercih etmeyenlerin ve orta yolu takip edenlerin görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca mütekaddimûn bilim insanlarının hadislerin tanık gösterilmesine karşı çıkmalarına rağmen kitaplarında ne kadar hadisi tanık gösterdikleri tespit edildikten sonra hadislerin tanık gösterilmesini tercih etmeyenlerin ileri sürdükleri argümanlar ve bu argümanlara yapılan reddiyeler yer alacaktır.

1. Arap Lisanı

Lisan sözlükte "dil" e denilmiştir. "Falan, kendi kavminin lisanıyla konuşuyor." cümlesinde lisan kelimesi, lügat anlamında kullanılmıştır.[3] Dil, konuşan şahsın, amacını anlatmak için kullandığı bir ibaredir. Bu ibare, insanın konuşmayı kendisiyle gerçekleştirdiği dil organının bir eylemidir. Söz konusu eylem, insanın istek ve amaçlarını ifade etme niyet ve ihtiyacından doğmuştur. Bu ibare, dilin bir işi olup kullanılan kelimelerle konuşanın maksadını ortaya çıkarmaktadır. Lügat, konuşma eylemini gerçekleştiren dilde bir ملكة /alışkanlık olarak ortaya çıkmaktadır.[4]

Arap Dil bilimcilerinin dil kavramı hakkındaki çalışmaları, tarihsel gelişim ve dilin işlevini belirleme perspektiflerine göre farklılık göstermektedir. Osmân b. Cinnî'nin (öl. 392/1001) " اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" *Dil (el-luğa), her toplumun amaçlarını kendi ifadeleriyle ortaya koydukları seslerden oluşmaktadır* [5] tanımı iyi bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir tanımdır.

Arapça, Allah ile kulunu birbirine bağlayan dil olması sebebiyle, bu ümmetin âlimleri, Arapçanın gramer kurallarının öğrenim ve öğretimine Sadru'l-İslâm Dönemi'nden itibaren özel ilgi göstermişlerdir. Arapçanın saflığının bozulmasını önlemek adına dil bilgisi kurallarını oluşturma çalışmaları başlatılmış ve süreç içerisinde dil bilgisinin öğrenilmesine dinî bir boyut kazandırılarak dil bilgisi kurallarını öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu hükmü verilmiştir.[6]

İbn Haldûn (öl: 808/1406), Arap dil ilimlerini açıklarken, Arap lisanının dört temeli "Lügat, nahiv, beyân ve edeb olduğunu vurgulayarak bunları bilinmenin şeriat ehli için kaçınılmazdır."[7] değerlendirmesini yaparak nahiv ilmini dil ilimleri arasında saymanın ötesinde Arapçanın saygınlığını, şeriat ve Kur'an'la sağlam zemine oturtmayı amaçlamıştır. *"Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."* [8] âyetiyle Allah, kitabı Kur'an'ı korurken Arapça'yı da korumuştur.[9]

1.1. Dil Bilgisine Olan İhtiyaç

Dil bilgisi (Gramer), sadece bir dilin doğru öğrenilmesini sağlayan ve o dilin yapısını ortaya koyan kurallar bütünü değil, aynı zamanda dilin kuşaktan kuşağa aktarılarak kaybolmasını önleyen bir araçtır. Bu yönüyle bir dilin yazı ve kültür dili olarak iki önemli dayanağı vardır.

---

3 İbn Manzûr, "لسان" *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 7/968.

4 İbn Haldûn, *Mukaddime,* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/1012.

5 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2008), 34.

6 Nâdiye Ramazan Neccâr*, Fıkfu'l-lugati'l-Arabiyye ve hasâisuhû* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2016), 70.

7 Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Mağribî et-Tunûsî, *Mukaddime 'İbn Haldûn'*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Şam: Dâru'l-Belhî, 1425/2004), 2/ 367.

8 Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, *D.İ. B. Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2011), el-Hicr 15/9.

9 Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (Dımaşk: Dâr Beyrûtî, 1427/2006), 8.

Bunlardan biri sözlük ise öteki de dilin anahtarı niteliğindeki gramerdir. Gramer, aynı zamanda bir dilin sağlıklı gelişmesinin de temel dayanağıdır.[10]

Kur'an nâzil olmadan önce Araplar konuşmalarını, şiirlerini ve hutbelerini tabiî selîkaları sayesinde düzgün bir şekilde yapmaktaydılar. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren Arap dil âlimleri tarafından tespit edilen gramer kurallarını teorik olarak bilmiyorlar; buna ihtiyaç da hissetmiyorlardı.

> *İslâmiyet'ten sonra Arap Edebiyatında filoloji, çok erken bir devrede çeşitli şubeleriyle başlamış, izahı güç bir hızla gelişmiştir. Kur'an'ın doğru anlaşılması, her türlü bozulma tehlikelerine karşı korunabilmesi, yukarıda mahiyeti açıklanan klasik Arapçanın lügat hazinesinin derlenmesini, yapısının, gramerinin tespitini, hatta üslûp araştırmalarını gerektirmiştir. Bu sebeple Arap edebiyatında filolojiye ait çalışmalar Kur'an'ın kitap haline getirilmesiyle başlamış ve bu arada gramer Kur'ân-ı Kerîm'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur*.[11]

Dil hatalarının Kur'an okumada ve fasih Arapça konuşan kimseler arasında dâhi yaygınlaşmaya başlaması, Arapça ile ilgili birtakım kuralların tespitini zorunlu hale getirmiştir. Mevâlînin de Arapların arasına karışmasıyla Arapça'yı kurallarına uygun bir şekilde konuşmak için kelimelerin irâbı ve çekimleri ile ilgili bilgilere ihtiyaç duyulmuştur.[12]

Aslen Bûzencânlı olan Sa'd, Fârisî olup kavminden bir grupla beraber Basra'ya gelmiş ve Sahâbî Kudâme b. Mazûn (öl. 36/656) ile yakınlaşıp onun huzurunda Müslüman olmuştur. Sa'd, bir gün atının yularından tutmuş atına binmeden yaya yürürken Ebü'l Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ile karşılaşır. Ebü'l Esved, Sa'd'a "Niçin atına binmiyorsun ey Sa'd?" diye sorduğunda Sa'd da "إِنّ فرَسي ظَالِعٌ" "Atım sekiyor" demek isterken yanlışlıkla "Bir işte parmağı olan" anlamına gelen – ضَالِعٌ – kelimesini kullanması orada bulunanların gülüşmelerine sebep olmuştur. Bunun üzerine Ebü'l Esved'de "Bu insanlar Müslüman olup bizim kardeşlerimiz oldular. Keşke onlara da Arapça'yı öğretsek." diyerek mevâlînin de Arapça'yı öğrenmesi için bir ilim vazetmeyi istemiştir. Aslında vazedilmek istenen ilimden amaçlanan "Kıyas yoluyla Arapların konuşma tarzına göre kelamın doğrusunu yanlışından ayırt edilmesini sağlamaktır."[13]

Nahiv ilminin kurallarının tespit edilip yazıya geçirilmesiyle ilgili kitaplarımızda birçok sebep rivâyet edilmiştir. Sebep ister dinî ister dinî olmayan kaygılarla ya da herhangi bir sebepten dolayı olsun Kur'an'ın dilini mevâlîye sahih öğretmek ve fasih Arapça'yı konuşmada ve okuyuşta meydana gelen *lahn*[14] denilen hatalardan, gramer yanlışlarından ve bozulmalarından korumak için var olan fakat ismi konulmayan kurallar isimlendirilmeye ve nahiv ilmi oluşturulmaya başlanmıştır.

---

10 Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li lugati'l-Arabiyye* (Mısır: Dâru'l-Hicret, 1310), 2/11.
11 Nihat Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/296.
12 Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968), 12.
13 Ali b. Îsâ er-Rummânî, *Resâi'l fi'n-nahv ve'l-luğa*, thk. Mustafâ Cevâd (Bağdad: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969), 38.
14 Kahire Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemü'l-vasî*t (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004), 819.

Nahiv kök olarak نَحَا –يَنحُو–نَحوًا fiilinden türetilerek zarf ve mastar olarak kullanılmıştır. ''النَّحْوُ'' kelimesi "yol, yönelmek, kastetmek, yön" gibi anlamlara gelmektedir.[15] Arapça dil bilgisinin söz dizimi ''النَّحو'' diye anılmış, bu ilimle uğraşan kişilere ''النَّحْوِيُّ'', nahiv ilmi içinde ''النَّحوُ: إعرَابُ الكَلَامِ العرَبِيّ'' "Nahiv, Arap lisanının irabıdır." denilmiştir. Nahiv kelimesi isim olarak kullanıldığında yedi anlam ifade ettiği şu şiirde dile getirilmiştir:

لِلنَّحْوِ سَبْعُ مَعَانٍ قَدْ أَتَتْ لُغَةً جَمَعْتُها ضِمْنَ بَيْتٍ مُفْرَدٍ كَمُلا

قَصْدٌ وَمِثْلٌ ومِقْدَارٌ وَنَاحِيَةٌ نَوْعٌ وبَعْضٌ وَحَرْفٌ فَاحْفَظِ المثَلا[16]

"Nahvin sözlük anlamı yedidir. Hepsini tek bir beyitte topladım;

Yön, benzer, miktar, taraf, tür, cüz ve kenardır. İyi belle!"

Nahiv, kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak Arap dil bilgisine "Nahiv" ismi verilmiştir. Yine isimlendirmenin, Hz. Ali'nin (öl. 40/661) irab ile ilgili Ebü'l-Esved'e ilk talimatı verdikten sonra veya Ebü'l-Esved'in öğrencilerine bu konuda ilk bilgileri verdikten sonra ''أنح هذا النحو'' "Bu yolu takip et" talimatından kaynaklandığı da söylenmiştir.[17]

Arap ilim insanları arasında nahiv ilminin tek bir tarifi yoktur. İlk dönem dilcileri her ne kadar nahvin tanımına değinmemişlerse de eserlerinin içeriğinden yola çıkarak nahivden neyi kastettiklerini ve nahvi hangi anlamda kullandıklarını anlamak mümkündür. Örneğin, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli eserine bakıldığında "nahiv" teriminin, Arapça ilimlerinden olan ses bilimi (fonetik), sarf (morfoloji) ve nahvi (sentaks) kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanıldığı görülmektedir.[18]

Bize ulaşan en eski nahiv tanımı İbn Cinnî'ye aittir.[19] O nahvi "Nahiv, Arapların dillerinde, irâb ve onun dışında tesniye, cemi, tahkir, teksir, izafet, nisbet, cümle oluşturma ve benzeri konularda takip ettikleri yönteme uymak demektir." şekilde tanımlamıştır. Böylece mevâlî veya Arap oldukları halde onlar gibi konuşamayanlar da nahiv sayesinde Arapçayı fasih bir şekilde konuşabilecektir."[20] İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* isimli sözlüğündeki tarifi ise "Arapların konuştukları dili, irab ve diğer yönleriyle öğrenip takip etmektir."[21], et-Tehânevî ise (öl. 1158/1745) nahiv ilmini, amacına uygun olarak "Doğruluk ve yanlışlık yönünden Arapçanın cümle yapısı ve cümlede yer alan lafızlarla ilgili hükümleri bildiren ilimdir."[22] şeklinde tarif etmişlerdir.

---

15 İbn Manzûr, "نحو "*Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1968), 15/309-313.

16 İbn Manzûr, "نحو" *Lisânü'l-Arab*, 15/309.

17 İbn Manzûr, "نحو" *Lisânü'l-Arab*, 15/310.

18 İsmail Durmuş, "Nahiv" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

19 Muhammed b. Sehl b. Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996), 1/ 35.

20 Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1952), 1/34.

21 İbn Manzûr, "نحو" *Lisânü'l-Arab*, 15/310.

22 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıştılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, nşr. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/23.

el-Müberred (öl. 286/900) nahiv ilminin önemi ve öğrenimi hakkında şu beyitleri inşâd etmiştir:

النَّحْوُ يَبْسُطُ مِنْ لِسَانِ الأَلْكَنِ وَالْمَرْءُ تُعْظِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنِ

فَإِذَا طَلَبْتَ مِنَ العُلُومِ أَجَلَّهَا فَأَجَلُّهَا مِنْهَا مُقِيمُ الأَلْسُنِ[23]

"Nahiv konuşmasında hatası olanı düzeltir. Lahn yapmadığı zamanda kişiyi yüceltir.

İlimlerin en görkemlisini istediğin de ilimlerin en görkemlisi düzgün konuşmanın sürekli olmasıdır."

2. Nahiv İlminin Doğuşuna Sebep Olan Etmenler

2.1. Dinî Sebepler

Nahiv çalışmalarının başlamasında en önemli ve en öncelikli sebep olarak Arap dilindeki lahn olgusu gösterilmiştir. Âlimlerin çoğunluğu Câhiliye Dönemi'nde lahn yapılmadığı, İslâm'ın zuhuruyla ya da daha sonraki dönemde ortaya çıktığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.[24]

Sahâbe Dönemi'nde Araplar, fasih ve saf bir Arapça konuşmaktaydılar. Yabancı beldeler fethedilinceye, Rumlar'la, Farslar'la ve diğer mevâlîyle temas kuruluncaya kadar, sözlerine eksiklik, kusur karışmamış, yanlış sızmamıştı. Mevâlîyle kurulan temas ve ortak yaşam sonucunda Arap dilinde bozulmalar ve hatalı kullanımlar meydana gelmeye başlamıştır.[25]

Araplar, İslâm'ı yaymak için farklı coğrafyalara dağılmışlar ve mevâlî ile içli dışlı olmaya başlamışlardır. Mevâlî Müslümanlar da Arap yarımadasına gelip yerleşmişler ve Araplar'la temas kurarak birbirlerinden etkilenmişler; dillerini öğrenmişlerdir. Bu karşılıklı iletişim dilde bozulmalara sebep olmuştur. Dildeki bu bozulmalar Kur'an okunurken de görülmeye başlamıştır.[26]

Hz. Peygamber (a.s.) konuşmasında lahn yapan bir adamı işittiklerinde: " أَرشِدُوا أَخاكم فإِنَّهُ قد ضَلَّ''*Kardeşiniz konuşmasında yanıldı. Ona doğrusunu öğretiniz*.'[27] buyurmuşlardır. Bundan sonra "Lahn" irapta hata olarak isimlendirilmiştir.[28]

Hz. Ömer bir bedevîden kendisine Kur'an okumasını istemiştir. O da أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُه'' *"Allah'ın ve Peygamberinin, ortak koşanlardan uzak olduğunu."*[29] âyetinde geçen "وَرَسُولُهُ'' kelimesini bedevî ''وَرَسُولِهُ'' "*Allah, müşriklerden ve peygamberinden uzaktır."* şeklinde okuyunca Hz. Ömer bedevîye "Allah, Resûl'ünden uzak mı olmuş? O halde ben de o'ndan daha

23 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/231.

24 Muhammed Hüseyin Âl-Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-luğaviyye inde'l-Arab* (Bağdad: Mektebetü'l-Hayât, 1980), 34.

25 Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Kahire: el-Halebî, 1383/1963), 5.

26 Yâsîn, *ed-Dirâsâtü'l-luğaviyye inde'l-Arab*, 37.

27 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/477.

28 Osmân b. Cinî, To PDF: http://www.al http://www.al-mostafa.com. Erişim 21 Haziran 2020., 193.

29 et-Tevbe 9/3.

uzağım." demiştir.[30]Hz. Ömer, Kur'an'ı ancak dil bilen kişilerin okumasını emrederek Kur'an okuyan bir gruba "Kur'an okuyun; lahn yapmayın."[31] demiştir.

Lahn sadece bedevîler arasında meydana gelmemiş bilakis zaman içerisinde entelektüel kişiler arasında da görülmeye başlanmıştır. Bir bedevî, imamın ''وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِين حَتّٰى يُؤْمِنوا'' *"İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin."*[32] âyetinin ilk kelimesini "وَلَا تَنْكِحُوا" şeklinde yanlış okuyuşunu duyduğunda "Sübhânallâh! Bu İslâm'dan önce hiç güzel görülmemiştir. İslâm'da nasıl caiz görülür!"[33] demiştir.

Velîd b. Abdülmelik (öl. 96/715) Medine'de bir gün hutbe okurken konuşmasına '' يَا أَهْلَ الْمَدِينةِ'' şeklinde başlaması gerekirken, ''يَا أَهْلُ الْمَدِينةِ'' şeklinde ''أَهْلُ'' kelimesini ref okuyarak başlamıştır.[34] Bu da lahn olgusunun o dönemde zirve yaptığının hatta halifelerin bile konuşmalarında lahn yaptıklarının açık delillerinden biridir.

2.2. Sosyal Sebepler

Fasih Arapçanın bozulma süreci, büyük şehirlerde Arapların mevâlîyle karışmasının sonucunda başlamıştır. İslâm fetihleriyle birlikte Basra, Kûfe ve Fustat gibi şehirler kurulmuştur. Özellikle Kûfe de aralarında rekabet bulunan bedevî-hadârî, güneyli-kuzeyli çeşitli Arap kabilelerinden, mevâlîden, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit bir yapı meydana gelmiştir. Toplumda meydana gelen kozmopolit yapı Arapları mevâlîyle iç içe yaşamaya zorunlu kılmış, bu zorunluluk lahn olgusunun yaygınlaşmasına sebep olmuştur. İbn Cinnî, yaşadığı dönemde halk arasında konuşulan Arapça hakkında "Neredeyse fasih Arapça konuşan bir bedevî ile karşılaşma şansımız yok denecek kadar azalmıştı."[35]ifadesini kullanmıştır.

2.3. Fasih Arapçanın Korunması

Arap beldelerinde lahn olgusu ortaya çıktığında Araplar, Arapçanın üç farklı yorumunu kullanmaktaydılar. Birincisi; birinci asrın sonlarına kadar kullanılan günlük konuşma dilidir. Bu dil "Edebiyat Dili" olarak isimlendirilirdi ve hikayeler bu dille yazılır, hitabet bu dille yapılır ve şiir bu dille inşâd edilirdi. İkincisi; bâdiyede yaşayan Araplar'ın konuştuğu dildi. Bâdiyede yaşayanlar konuştukları dilin irabına, kural ve kaidelerine dikkat ederlerdi. Bundan dolayı nahivciler ve dilbilimciler bâdiye Arapları'nın kullandığı dile güvenmişlerdir. Üçüncüsü; Mekke, Medine, Tâif, Hîre ve Şam gibi büyük yerleşim yerlerinde kullanılan dildi. Fakat bu şehirlerde kullanılan dil yabancı unsurların karışmasıyla bozulmuş, irab kuralları küçümsenir olmuştu. Arap dilcileri saf Arapçayı öğrenmek ve derleme çalışmaları yapmak için çöle giderek kelimelerin aslını bizzat bedevîlerden işittikleri şekliyle kaydetmişlerdir. Bâdiyeye giden dilciler arasında el- Haşâmi, Ebû Hayra el- Bedevî, Araplar'ın en fasih konuşanı Ebû ed- Dukays, Ebû Mehdiyye el-Arabî, el-Müntecî, Ebû'l-Beyda er- Riyahî, Ebû Tufeyl, Ebû Hayat b. Lukayt, el- Fakâsî, Muhammed b.

---

30 Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbatü Mecmai'l-Lügati'l Arabî, 1391/1971) 19.

31 Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 19.

32 el-Bakara 2/221.

33 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: by. 1343), 2/160.

34 Muhammed Hayri el-Hulvânî, *el-Mufassal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 23.

35 Cinnî, *Hasâis*, 2/5.

Abdulmelik, Abdullah b. Amr. b. Sübh, Ebû Umeyr b. Kerkere ve Ebû Zeyd el- Kilâbî gibi isimler sayılabilir.[36]

Dilde hatayı önleme ve Arap olan veya olmayanların fasih Arapça konuşmasını sağlama hedefinin yanında şüphesiz Araplar'ın kendi edebî eserlerini muhafaza ihtiyacı da dil çalışmalarının başlamasında büyük öneme sahiptir ve nahiv ilminin gelişmesine, kapsamlı kuralların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[37]

3. Nahiv İlminin Delilleri

İstişhad yöntemine bilimsel çalışmalarda çokça başvurulmaktadır. Çünkü bu yöntem sayesinde bilimsel çalışmanın inandırıcılık gücü artar ve karşıdaki kişi veya okuyucu daha çabuk ikna olur. Ancak tanık olarak gösterilen iradelerin doğruluğu herkes tarafından kabul görmüş olmalıdır, üzerinde ihtilaf bulunmamalıdır, akla ve mantığa uygun olmalıdır.[38]

Nahiv ilminin aşağıda isimlerini vereceğimiz delillerden en az birine dayanmak zorunda olduğu bilinen gerçektir. Bu delilleri inceleyen ilme "Usûlu'n-nahv" denilmiştir. Süyûtî, usul'ün-nahvi "Mücmel olan (Kur'an'ın delil olması gibi) nahiv delillerini, bunlarla delil gösterme biçimini ve delil gösteren kişinin durumunu araştıran bir bilimdir."[39] şeklinde tarif etmiştir. İbn Cinnî nahivde "semâ, icmâ ve kıyas" olmak üzere üç metot olduğunu kabul etmiş, farklı bir tertipte "semâ, kıyas ve istishâbu'l-hâl" diye delilleri tasnif etmiş, Süyûtî ise "semâ, icmâ, kıyas ve istishâbu'l-hâl" tertibiyle delilleri dörde çıkarmıştır.[40]

3.1. İstişhad

Tanık gösterme konusunda okuyucunun zihninde oluşabilecek kavram kargaşasını ortadan kaldırmak için özellikle birbiriyle ilişkili olan ve zaman zaman kaynaklarda birbirlerinin yerine kullanılan "İhticâc, İstidlâl, Temsîl ve İstişhâd" kelimelerinin kısaca sözlük ve ıstılah anlamlarını vererek konuya başlamak daha yararlı olacaktır.

İhticâc (إحتِجاج): "Hasmı susturmak için ileri sürdüğü delili reddetmek, zafer elde etmek, delil."[41] gibi anlamlara gelmektedir. Istılahta ise "Nahiv ve dil alanında delil getiren kişiye sözler ile şahit ve delil göstermektir."[42] İhticâc ile kuralın sıhhatinin ispatı istenilmiştir.[43]

İstidlâl (إستدلال): "Yol gösterme, birinin rehberliğini isteme, delil arama." gibi anlamlara gelmektedir. Istılahta ise; "Medlûle ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delâleti araştırmak ve üzerinde düşünmektir."[44]

---

36 Abdülhamîd Muhammed Ebû Sekkîn, *el-Meâcimu'l-Arabiyye Medârisuhâ ve Menâhicuhâ* (Kahire: b.y., 1402/1981), 21.

37 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 12.

38 Zafer Kızıklı, "Sîbeveyhi'de Tanık Gösterme Metodu", *Ekev Akademi Dergisi* 10/29 (Güz 2006), 147.

39 Süyûtî, *İktirâh*, 21.

40 Kıyasettin Arslan, ''Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar'', *Turkish Academic Research Review* 1/1 (2016), 63.

41 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* ''حجج", 228/2.

42 Muhammed el-Bedevî, *Mucemü'l-mustalahât fî'n-nahvi ve's-sarf* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 61.

43 Saîd el-Efgânî*, Fî Usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Kütübi'l-İslâmî, 1407/1987), 6.

44 Abdülkûddüs Bingöl, "İstidlâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/325-328.

Temsîl (تمثيل): "Misal verme, benzetme; kişileri veya kurumları temsil etmek." gibi anlamlara gelmektedir. Istılahta ise; "Kullanılan terkip üzerinde nahiv kuralının uygulanması için delil getirmektir."[45]

İstişhâd (إستشهاد): İstek manası ifade eden istifâl kalıbından mastardır. "Allah yolunda şehit olmayı arzulamak, bir kimsenin şahitliğini istemek ve bir şeyi delil olarak ileri sürmek." gibi anlamlara gelmektedir. İstişhâd için getirilen örneğe şâhid, çoğuluna şevâhid denilir. "*İki şahidi de tanık tutun*."[46] âyeti bu manaya delalet etmektedir. Şâhid "bildiğini açıklayan, bir şeyi müşahede eden ve bir yerde hazır bulunan"[47] gibi anlamlara gelmektedir.

Arap dilcileri şâhid kelimesini, nahiv kuralını ispat etmek için getirilen kısmi tanığın ya tenzil (Kur'an) ya da Arapçasına güvenilen Araplar'ın sözlerinden getirilen delil anlamında kullanmaktadırlar. Şahit başka bir şeye değil de şahitlik ettiği şeye delalet etmelidir. Şahidi ortaya koyanın bilinmesi, kendisine güvenilen bir râvi tarafından rivayet edilmesi, tanık getirildiği konuya delâletinin kesin olması, ittifak edilen bir hususa aykırı olmaması gibi birtakım şartların olması zorunludur.[48]

İstişhâd'ın Arap dilindeki terim anlamı ''Arapçada bir kelimenin kullanılışını veya bir kaidenin doğruluğunu, hafızası sağlam, konuşması fasih olan bir Arap'tan, doğru bir senet ile rivâyet edilen bir delili kullanarak ispat etmektir.''[49] ya da "Bir kelimenin anlamını, bir cümlenin doğru kullanılışını veya dile dair bir kuralın doğru olarak tespit edilmesini âyet, hadis veya dili bozulmamış Arapların kelamından deliller getirerek ispat etmektir."[50]

Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009) istişhâdı edebî sanat olarak inceleyen ilk kişidir. "İstişhâd ve İhticâc" adını verdiği kitabının otuz birinci bölümde istişhâd ve ihticâc konusunda muhaddis ve mütekaddimûn âlimlerin çok söz söylediklerini belirttikten sonra "İlk önce bir söz getirilir, sonra onu, bundan doğan ve buna bir zeyil konumunda olan, doğruluğuna delil ve örnek teşkil eden diğer bir söz takip eder. Birinci söylenen kavramın sıhhatine istişhâd eden hüccettir." şeklinde tarif ederken Kazvînî de (öl. 665/1266) el-Askerî'nin "İstişhâd ve İhticâc" dediğine "Îcâz ve Itnâb" diyerek bunu "Bir cümlenin hemen akabinde ilk cümleyi pekiştirecek aynı manaya gelen bir cümle getirmektir."[51] şeklinde tarif etmiştir.

3. 2. İstişhâd'ın Gerekliliği

> *"Arapların doğal bir meleke (selîka) haline sahip kişilerden sadır olduğu şekilde ya da devam etmekte olan kullanımını tamamen ve ayrıntılarıyla korumak gerekir. Bundan dolayı Arap lisanının metni, sesleri, lehçeleri, delâleti, nahvi ya da sarfı hakkında hüküm veren her kişi verdiği hükmün Arap kelamından doğruluğunu ispat etmek için selîka sahibi*

[45] Mustafa İsmet Uzun, "Temsil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/435-436.

[46] el-Bakara 2/282.

[47] İbn Manzûr, "شهد", *Lisânü'l- Arab*, 3/238-239.

[48] Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1002-1003.

[49] Süyûtî, *İktirâh*, 74.

[50] Afgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, 6

[51] Hatîb el-Kazvînî, *el-Îżâḥ fî ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 283.

kişilerin sözlerinden ya da onlardan rivayet edildiğinin doğruluğunu gösteren rivayetleri tanık göstermesi zorunludur.

Tanık göstermenin iki temel görevi vardır. Birincisi lisanın sesler, sarf, sığa, nahiv, terkip, metin ve delâlet yönünden bütün düzeylerde gerçekliğinin ispat edilmesi görevi, ikincisi getirilen tanıklar bu konuda selîka sahibi kişilerin uygulamalarından ve lisanın kurallarından ve genel yapısından alınmış olmasıdır. Bu iki temel görevle lisanın yapısı arzu edilen şekliyle gerçekleştirilir ve lisanın özelliklerinin korunması da devam eder."[52]

3.3. Hadislerin Arap Lisanının Korunmasındaki Rolü

Hz. Peygamber (a.s.) konuşmada Arap'ın en fasihi, en açık ve en net konuşanı, belâgat yönünden en zirve olan kişisiydi. Hz. Peygamber (a.s.) *cevâmiu'l kelim* yani az sözle çok mana ifade etme özelliğine sahipti. Hz. Peygamber'in (a.s.) hadisleri beyân'ın zirvesinde olan edebî naslardır. Güzellik, fesahat ve belâgat yönüyle onun hadislerinden daha üstün sadece Allah'ın kitabı vardır. Âdeta, göğün belâgati Kur'an'da yerin belâgati Hz. Peygamber'de (a.s.) toplanıp zirve yapmıştır. Kendisine bu kabiliyeti Allah'ın verdiğini Resûlullah (a.s.) bizzat ifade etmiştir. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) bir defasında "Araplar arasında dolaşıp fasih konuşanlarını dinledim ve senden daha fasih konuşanını duymadım. Sana bu edebi kim verdi?" dediğinde Hz. Peygamber (a.s.) "*Beni Rabbim edip kıldı ve beni güzel tedîp etti*."[53] buyurmuşlardır. [54]

Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) Hz. Peygamber (a.s.) hakkında sorulduğunda "Onun ahlâkı Kur'an'dı."[55] demiştir. Ahlâkı Kur'an olan bir kimsenin dili ve davranışlarında adaba muhalif bir şey görülebilir mi? Konuşmalarında lahn ve hata bulunabilir mi?

Nahivciler ve diğer bütün bilginler; Resûlullah'ın (a.s.), Araplar'ın en fasihi olduğunu, en güzel, en yaygın ve en latif bir şekilde konuştuğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Ebû'l Abbas Saleb' de (öl 291/904) "Sünnet dile hâkimdir; fakat dil sünnete hâkim olamaz."[56] demiştir.

Hadisin hicrî ikinci ve üçüncü asırda ortaya koyduğu gelişme o kadar dikkate değer durumdadır ki bu ilmin birçok açıdan, birçok ilim dalına, özellikle nahiv ilmine ve bütünüyle Arap dil bilimine etkisi konusunda söylenecekler ne kadar çok olursa olsun, asla mübalağa sayılmamalıdır. [57]

3.4. İstişhâd'ın Tarihi Seyri ve Eserlerinde Hadisleri Tanık Olarak Gösterenler

Arap dilinde ilk defa, ne zaman, kim tarafından ve hangi konuda istişhâd edildiğini tespit etmek mümkün olmamıştır. Bununla beraber kaynaklarımızda ilk tanık göstermenin Kur'an'ın garip kelimelerini tefsir etmek için yapıldığı rivayet edilmiştir. Tanık gösterme hicrî birinci asırda telif edilen eserlerde muhtemelen bulunsa bile, bu eserlerden günümüze ulaşanlar yok denecek

---

52 Muhammed Hasan, *el-İhticâcü'ş-şiir fi'l-lügat* (Kahire: Dâru'l Fikri'l Arabî, 1986), 47-48.

53 ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire,* thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l- İlmiyye, 1406/1986), 1/160.

54 Bk. Ufuk Dağlıoğlu, "Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî)" Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 9/22 (Temmuz 2023), 676-702.

55 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 41/148.

56 Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, 201.

57 Muhittin Uysal, Hadis'in Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi, *Marife 6/1* (Bahar 2006), 99.

kadar azdır. Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren günümüze kadar ulaşan Meâni'l-Kur'an, Edebiyat ve Tabakât kitaplarında konuyla ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. İlk tanık göstermeler, Kur'an'ın anlaşılmasında güçlük çekilen kelimeleri, Arap şiir ve nesrinden tanıklar getirmek suretiyle açıklama şeklinde olmuştur.[58] Bize miras kalan kaynaklar arasında dikkatli bir inceleme yapıldığında bu konunun öncüllerini, nahiv ilmindeki izlerini bulabilir ve nadir olan naslardan bilgi sahibi olabiliriz.[59]

Ebü'l-Esved'den nakledildiğine göre o "Araplardan kim لَولاَيَ لَكَانَ كَذَا وَ كَذَا diye bilir." dediğinde şair Yezîd b. Hakem b. Ebi'l Âs:

وَكَمْ مَوطِنٍ لَوْلَايَ طِحْتَ كَمَا هَوىَ بِأَجْرامِهِ مِنْ قُنَّةِ النيقِ مُنهَوِي

"Nice savaş meydanlarında ben, seninle orada olsaydım.

Dağın zirvesinden düşer gibi kellelerin bedenlerinden yere düştüğünü (görürdüm)." şiirini okumuştur.

Şâhid: Şair şiirini, ''لولا'' kelimesini ''الهاء'' ,''ياء'' ,''كاف'' gibi muttasıl zamirlerle kullanılamayacağını düşünen el-Müberred'e cevaben tanık olarak kullanmıştır.[60]

Ebü'l-Esved[61], Ehl-i beyt sevgisi hakkında şu şiiri inşâd etmiştir:

أُحِبُّ مُحَمَّداً حُبّاً شَديداً وَعَبّاساً وَحَمزَةَ وَالوصِيّا [62]

فإنْ يَكُ حُبُّهُمْ رُشْداً أُصِبْهُ وَلسْتُ بِمُخْطىءٍ إنْ كانَ غَيَّا[63]

"Ben Muhammed'i (a.s.) Abbas'ı, Hamza'yı ve vasi tayin edilen Ali'yi de çok seviyorum.

Eğer onlara olan sevgim gerçekse sevgimde isabet etmişimdir. Eğer haddi aştıysam hata etmedim."

Şiir Muâviye'ye (öl.60/680) ulaştığında ona bir elçi göndermiştir. Muâviye elçiye "Ebü'l-Esved'e selam söyle ve bu şiiri hakkında beni bilgilendir." demiştir. O elçi, Ebü'l-Esved'e "Ehl-i beyt sevgisinde şüphe mi ettin? diye Muâviye sordu." demiştir. O da "Hayır vallahi." dedikten sonra *"Allah o hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!"*[64] âyetini tanık göstererek ona de ki "Bunu haber veren o ikiden kimin doğru yolda veya sapık olduğunda şüphe içinde mi idi?"[65] demiştir.

---

58 Özbalıkçı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, 45-46.

59 Kabâve, *Tavzîfü'l Hadis-i-şerîf fî'l-bahsi'n-nahvî*, 795.

60 İbn Akil el-Ukaylî, *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti İbn Malik* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1407), 1/9.

61 Ebü'l-Esved, Ehl-i Beyt'i, Zübeyr'i, Ebî Zer'i özellikle de Hz. Ali'yi aşırı sevmekteydi. İbn Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 96.

62 Bu beyitte Şîa, Hz. Peygamber'in (a.s.) Hz. Ali'yi vâsi tayin etme düşüncesini kastetmektedir.

63 Ebû Esved ed-Düelî, *Divân-ı Ebî Esved ed-Düelî*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Beyrut: Mektebetü'l-Hallâl, 1418/1998), 153-154.

64 es-Sebe 34/24.

65 Saîd el-Merzübânî, *Nûrü'l-kabes el-muhtaşar Mine'm muktebes*, thk. Rudolf Sellheim (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1384/1964), 10-11.

Bu iki rivayette de tanık gösterme gerçekleşmiş, şüpheyi ortadan kaldıracak ibareler dikkatle seçilmiştir. Hz. Ömer ve İbn Abbas (öl. 68/687) gibi sahâbîlerin Kur'an'ı anlamada şiire müracaat etmeleri ve tanık gösterme metodunun Kur'an'ı anlamadaki rolü aşikârdı. İbn Abbas "Kur'an'da geçen ve anlamı bilinmeyen kelimelerin Arap şiirinde aranması ve Arap şiirinden tanık getirilmesinin gerektiğine."[66] vurgu yapmıştır.

Hz. Ömer minberde cemaate hutbe okurken orada bulunanlara:

اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ فَاِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ[67]

"Yahut da onları korku üzere iken yakalamayacağından güven içinde midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir." âyetini okumuş ve ''تَخَوُّفٍ'' kelimesinin anlamını sormuştur. Hüzeyl kabilesi'ne mensup bir ihtiyar ayağa kalkarak "''تَخَوُّفٍ'' kelimesi bizim lehçemize göre ''التَّنَقُّصُ'' anlamına gelir" demiştir. Hz. Ömer o ihtiyara "Bu konu ile ilgili Arap kelamından bir şiir bilir misin?" diye sorduğunda o ihtiyarda "Evet biliyorum der ve bildiği şiiri okur." Hz. Ömer "Şiir, Araplar'ın ilmi ve divanıdır. Divanınıza sıkıca yapışın. Eğer sıkıca yapışırsanız ayrılığa düşmezsiniz." demiştir. Bunun üzerine "Bizim divanımız nedir?" diye sorduklarında "Câhiliye Dönemi şiiridir. Onda kitabınızın tefsiri ve meânî vardır."[68] karşılığını vermiştir.

Hz. Ömer Döneminde ilim meclisleri, "Kur'an tefsiri, Arap kelamı ve şiiri" için toplanılan yerler olarak vasf edilmekteydi. Hadislerin işaret, ibare ve tahsis olarak zikri dâhi geçmemekteydi. Gıyabında tercih ediliyor fakat nahiv konularında yeterince tanık gösterilmiyordu. Henüz istidlâl, mukayese, tefsir ve tanık gösterilme alanına girmemekteydi. Belki de bu durum, Ebü'l-Esved gibi uygulama yapan kişilerin hadis ilminde zayıf olmalarından[69]ya da Sîbeveyhi'nin muhaddislerle olan problemlerinden kaynaklanmaktaydı. Sîbeveyhi ile hocası Hammâd b. Seleme (öl.167/784) arasında yaşanan hadis ibaresini yanlış okumadan çıkan tartışma meşhurdur. Sîbeveyhi hocası Hammâd'a "namazda burnu kanayan ''رُعِفَ'' kişinin durumu ile ilgili Hişâm b. Urve'den (öl.146/763) rivayet edilen hadisi okumuştur. Hammâd, Sîbeveyhi'ye fiilin meçhul değil ''رَعَفَ''şeklinde malum okunması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine. Sîbeveyhi Halil'e giderek hocasıyla aralarında geçen olayı şikâyet eder. Halil'de kendisine Hammâd'ın haklı olduğunu söyler.[70]

Kaynaklarda verilen bilgilere göre âlimler arasında hadisleri tanık gösteren ilk kişi lisan ve nahivde Basralıların imamı, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (el-Fürhûdî) (öl. 175/791) ve hocası Ebû Amr Zebbân b. el-Mâzinî'dir. (öl.154/771) Bazı sarf konularını çözüme kavuşturmak için otuz hadisi tanık göstermiştir. Sîbeveyhi'nin hocası el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Sîbeveyhi ismiyle meşhur Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî bu iki önemli bilim insanının yolunu takip etmiştir. Lisan, nahiv ve sarf ilminde "Sîbeveyhi 'den önce Sîbeveyhi 'den sonra" ifadesi kullanılmıştır. Daha sonra da Kûfe imamlarından el-Kisâî (öl. 189/805) gelmektedir.

66 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Saleb, *Mecâlisü Saleb* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 317.
67 en-Nahl 16/47.
68 Ebû Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 12/332.
69 Kabâve, *Tavzîfü'l Hadis-i Şerîf fî'l-bahsi'n-nahvî* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2019), 797-798.
70 Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Ruvât* (Kahire: Dâru'l Fikri'l Arabî, 1406/1986), 1/365.

Üçüncü asırda Kisâî'den (öl.189/805) sonra Ferrâ ismiyle tanınan Yahyâ b. Ziyâd'tır. (öl. 207/822)Kendisi nahiv ilminde hadisleri tanık gösterenlerin ilklerindendir. Ancak kendisinden önce Ebû Amr Alâ (öl.154/771) gelmektedir. Meşhur *Mecâzü'l-Ḳurʾân* kitabının müellifi Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (öl. 209/824), Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (öl. 215/830), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), İbnü's Sikkît (öl. 244/858), el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî ve eş-Şeybânî (öl. 291/904) gibi âlimler, *dördüncü asırda* alfabetik düzenlenmiş ilk Arapça sözlük kabul edilen *el-Cemhere* müellifi İbn Düreyd (öl.321/933), ez- Zeccâcî (öl. 337/949), Ebû Alî Hasen el-Fârisî (öl.377/987), *Muʿcemü meḳâyîsi'l-luga* müellifi İbn Fâris (öl. 395/1004), Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî ve Tâcü'l-luga müellifi el-Cevherî (öl. 400/1009), *el-Muarref* müellifi el-Cevâlîkî (öl.540/1145), *beşinci asırda* İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), *altıncı asırda* Ebü'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkıllî es-Sa'dî el-Ağlebî (öl. 515/1121), ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), Hasen es-Sâgânî (öl. 650/1252), et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (öl. 672/1274), İbnü'd Dâi (680/1281) Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ve es-Süyûtî (öl. 911/1505) eserlerinde hadisleri tanık olarak kullanmışlardır.[71]

3.5. Mütekaddimûn Âlimlerin Hadisleri Tanık Göstermeleri

İlk dönem nahivciler genelde hadisleri tanık göstermekten uzak durmakla beraber hadisleri az sayıda tanık göstererek suskun kalmayı tercih etmişlerdir.[72]Hadislerin tanık gösterilmesi problemi nahiv ilminin ilk dönem kurucularının zihnini fazla meşgul etmemiş ancak şiir, Arap kelamı ve kıraatların tanık gösterilmesi konusunda hararetli tartışmalar meydana gelmiştir.[73] Ancak az da olsa ilk dönemde yazılan bazı kitaplarda hadislerin tanık olarak gösterildiği görülmüştür.[74]

el-Kitâb sarf ve gramer konularını içeren bir eser olarak kabul edilir. Sîbeveyhi eserinde 1050 şiir ve 400 âyeti tanık olarak kullanırken tanık gösterdiği hadislerin sayısı yedi taneden fazla değildir. Sîbeveyhi'nin tanık olarak gösterdiği hadislerden:[75]

سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ، ربُّ الملائكةِ والروحِ

"(O Allah) çokça tesbih edilen ve tahdis edilendir. (Allah) Meleklerin ve Ruhun Rabbidir."[76] Konuyu açıklamak için önce şiir beyitlerinden ve âyetlerden örnekler verdikten sonra istisna olarak şu hadisi zikrederek: ''سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ'' şeklinde değil de gizli ''أُذكُرْ'' fiilinin mefulü olarak ''سُبُّوحاً قُدُّوسًا'' mansup okunmalıdır."[77] demiştir. Çünkü ''سُبُّوحٌ'' kelimesi "سبحان الله'' demek değildir. ''سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ" isimdir. Kâdî İyâz da (öl. 544/1149): ''سُبُّوحاً قُدُّوسًا'' sözünün takdiri '' أُسَبِّح سبوحا '' ya da ''أُعَظِّمُ أذكُرُ – '' şeklinde olur."[78] demiştir.

---

71 İsmi geçen nahivciler hakkında geniş bilgi için bk. Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Lüğavi el-Halebî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn* (Kahire: Matbaatü Deccâla, ts.)

72 Hadîsî, *Mevkıfü'n-nühât mine'l-ıhticâci'l-Hadîs*, 14-16.

73 Mahmud Hüsnî Mahmud, *İhticâcü'n-nahviyyine bi'l-Hadis*, Mecmeü'l-lugati'l-Arabî el-Ürdünî, 2/ 3-4, 43.

74 İbrâhim Enîs, *el-Lehecâtü'l- Arabiyye* (Kahire: Mektebü'l-Mısrıyye, 1992), 50.

75 Salih Ahmed Safâr, *en-Nahviyyûn ve'l-Hadîsü'ş-şerîf*, PDF created with pdf Factory Protrial version www.pdffactory.com. Erişim 31 Mart 2020, 34.

76 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/73

77 Sîbeveyhi, *Kitâbü Sîbeveyhi*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hancî, 1408/1988), 1/327.

78 Ebu't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *ʿAvnü'l-maʿbûd* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1426/2005), 434 (No.872)

وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ

"Nimetlerini inkâr eden ve sana karşı geleni bırakırız."[79] bu hadisi iki fâil ve iki mefûl başlığı altında zikretmiş ve "tenâzu" olarak isimlendirerek "ضَرَبَنِي و ضَرَبتُ زيدًا " örneğini vermiş daha sonra bunun örneği bu hadistir[80]demiştir. Sîbeveyhi kitabında kullandığı hadisleri muhaddislerin hadisleri takdim ettiği formatta değil de ''أما قولهم'' "Onların söylediklerine gelince."[81] sözüyle takdim etmiştir.

el-Kâmil fi'l-edeb ve *el-Muktedab* isimlerinde iki önemli kitabı olan Müberred, el-*Kâmil fi'l-edeb* isimli kitabında 415 âyet, 1655 şiir beytini nahiv ilminde tanık olarak gösterirken kitabında 90 hadise yer vermiş ancak sadece bir hadisi tanık olarak göstermiştir.

فَقَالَ النَّبِيُّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: مَهْيَمْ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ؟[82]

"Hz. Peygamber (a.s.) Ey Abdurrahman! Ne var ne oldu?" [83] buyurmuşlardır. "Bu hadisteki 'مَهْيَمْ' kelimesi'ماَ الخَبَرُ؟' anlamında soru edatıdır." demiştir.

el-Muktedab isimli kitabı sarf ve nahiv kurallarını içermektedir ve bu kitabında 500 âyet ve 561 şiir beytini nahiv ilminde tanık olarak gösterirken sadece beş hadisi[84] tanık olarak göstermiştir.

مَا مِنْ أَيَّامٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ أَنْ يُتَعَبَّدَ لَهُ فِيهَا مِنْ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ

"Günlerden hiçbiri yoktur ki onlarda yapılan bir amel Zilhiccenin ilk on gününde yapılan işten daha faziletli ve yüce, Allah'a daha sevgili olsun."[85] Müberred bu hadisi İsmi Tafdilin zahir ismi refetmesine tanık olarak göstermiştir.[86]

Ebû-Fârisî kitaplarında sadece üç hadisi nahiv konusunda tanık gösterirken bol miktarda âyeti ve şiiri tanık göstermiştir. *Mesâilü'l-Askeriyyât* isimli kitabı nahiv konularını içermektedir ve el-Fârisî kitabını dört bölüme ayırmıştır. Nahiv konuları hakkında 68 âyet ve 113 beyti tanık gösterirken hadisleri tanık göstermemiştir.

el-Mesâ'ilü'l-Basriyyât isimli kitabı nahiv konularını içermektedir ve kitapta 179 başlık vardır. Nahiv konuları hakkında 125 âyet ve 418 beyti tanık gösterirken sadece 3 hadisi dil konusunda tanık göstermiştir.

وَيَسْخَطُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ

79 Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/95.
80 Sîbeveyhi, *Kitâbü Sîbeveyhi*, 1/74.
81 Sîbeveyhi, *Kitâbü Sîbeveyhi*, 1/258.
82 Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001. "Ahkâm", 2297.
83 Müberred, el-Muktedab, 3/250.
84 Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalik Azîme (Kahire, Vezerâtü'l-Evkâf, 1415/1994), 15-21-29-30-36.
85 Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Ahmed Mustafa Şakir vd. (Kahire: Mektebetü Mustafa Elbânî, 1395/1975), 3/122 (No. 758).
86 Müberred, *el-Muktedab*, 3/250.

Fârisî, *"Allah'u Teâlâ'nın kızdığı üç şeyden birisi de dedikodudur."* hadisini tanık göstererek hadisteki ''قَال'' fiili zaittir[87] demiştir.

el-Mesâ'ilü'l-Şîrâziyyât isimli kitabı nahiv konularını içermektedir ve dört bölüme ayrılmıştır. Nahiv konuları hakkında 203'ten fazla âyet ve 324 şiir beytini tanık olarak kullanırken sadece 5 hadisi dil konusunda tanık göstermiştir. Fakat tanık gösterdiği hadislerin hiçbiri nahiv ilmi konularıyla ilişkili değildir.

el-Mesâ'ilü'l-müşkiletü'l-marûfe bi'l-Bagdâdiyyât isimli kitabında 81 başlık vardır. Bunlardan 31 başlık nahiv ilmi konularıyla ilişkilidir. Nahiv konularında 234'ten fazla âyet ve 198 beyti tanık gösterirken sadece 2 hadisten birini tanık göstermiştir.

Kitâbü'ş-şir isimli kitabında 44 başlık vardır. Nahiv konuları hakkında 205 âyet ve 805 beyti tanık gösterirken sadece 7 hadisten birini tanık göstermiştir.

إِنَّكُنَّ لَأَنْتُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ مَهْ

Allah Resûlü (a.s.) *"Ebu Bekir'e emredin, namazı kıldırsın buyurdular."* Daha sonra da *"Siz (kadınlar) kendi kafanıza göre düzende Hz. Yûsuf'un kadın arkadaşları gibisiniz!"*[88] buyurarak söylenmiştir. Bu hadisi cem-i müennesi sâlime örnek olarak kullanmıştır.[89]

el-Îzâh fi'n-nahv isimli kitabında 74 başlık vardır. Nahiv konuları hakkında 29 âyet ve 81 beyti tanık gösterirken sadece bir hadisi tanık göstermiştir.[90]

كلّ مَوْلوُدٍ يُولدُ على الفِطرَة حتى يَكُونَ أبواه هُمَا الَّذَانِ يُهَوِّدانه أو يُنصِّرانه

"Her doğan, İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra, onu annesi-babası Hristiyan veya Yahudi yapar."[91] Fârisî bu hadisi ''هُمَا الَّذَانِ'' demenin câiz olduğu konusunda tanık olarak kullanmıştır.[92]

Kısaca verilen örneklerden anlaşılacağı gibi ilk dönem nahivciler hadisleri fazla tanık olarak kullanmamışlardır. Bununda çeşitli sebepleri vardır. Hz. Peygamber'e (a.s.) yalan isnâd etme endişe ve korkusunu taşımaları, Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından itibaren, zamanın ilerlemesine paralel olarak hadislerin kemmiyet açısından artmaya başlamış olması ve hadislerin bir kısmının mâna ile rivâyet edilmesi, lahn olgusu ve mevâlî faktörü ilk dönem nahivcilerin hadisleri tanık göstermede çekimser davranmalarına sebep olmuştur.[93]

Buna karşın Hicrî yedinci ve sekizinci asır da mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimler arasındaki şiddetli ihtilaf ortaya çıktığında âlimler hadisleri tanık olarak kabul edip etmeme noktasında müteahhirûn nahiv âlimlerini; hadislerin tanık gösterilmesine kesinlikle cevaz vermeyenler, cevaz verenler, tanık gösterme noktasında orta yolu takip edenler olmak üzere üç grupta değerlendirmişlerdir[94]

---

87 Ebû Ali el-Farisî, *el-Mesâ'ilü'l-Basriyyât*, thk. Muhammed Şâtır (Matbaatü'l-Medenî, 1405/1985), 762.
88 Buhârî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, "Kitâbü'l-Ezan", 679.
89 Farisî, *Kitâbü'ş-şir* (Kahire: Mektebetü Hancî, tr.), 148.
90 Safâr, *en-Nahviyyûn ve'l-Hadîsü'ş-şerîf*, 37-38.
91 Buhârî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, "Ma kîle fî evlâdi'l-müşrikin", 2/94 (No. 1358).
92 Farisî, *el-Îzâh fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 101.
93 Mahmud, *İhticâcü'n-nahviyyine bi'l-Hadis*, 2/3-4, 43.
94 Enîs, *el-Lehecâtü'l- Arabiyye*, 50.

4. Hadislerin Tanık Olarak Kullanılmasına Cevaz Vermeyenlerin Temel Argümanları

4.1. Hadislerin mâna ile rivayetine cevaz verilmesi: "Rivayet edilen hadisler lafız olarak Hz. Peygamber'in (a.s.) konuştuğu birebir aynı lafızlar olmadığı için nahiv kurallarını tespit etmede hadislerin tanık gösterilmesi yanlışlara sebebiyet verebilir."[95] demişler ve ravilerin bir kıssayı değişik lafızlarla nakletmesine şu hadisi örnek olarak

مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ، وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي

"Evim ile minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir, minberim havzım üzerindedir."[96] göstermişlerdir.

Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) rivayetinde ise "بَيْتِي evim" lafzı قَبْرِي "kabrim" lafzına dönüştürülerek rivayet edilmiştir.

مَا بَيْنَ **قَبْرِي** وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ, وَمِنْبَرِي عَلَى الْحَوْضِ

Nevevî'nin (öl. 676/1277) Müslim'in *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'ine koyduğu bab başlığında da[97] باب ما بين القبر والمنبر روضة من رياض الجنة aynı değişiklik görülmektedir.

İbnü'd-Dâi bu konu ile ilgili olarak "Sîbeveyhi gibi dilcilerin, hadisleri tanık olarak kullanmamasının altında yatan en önemli etmen hadislerin mâna ile rivayet edilmesidir."[98] demiştir.

4.2. Mütekaddimûn Mısır dil ekolüne mensup nahiv âlimleri: Mısır'da ilmî ve edebî anlamda ilk çalışmalar, Müslümanların 21/641 yılında burayı fethetmesiyle başlamıştır. Çevre bölgelerden gelenler kişilerle birlikte kıraat, tefsir, fıkıh, lügat alanlarındaki çalışmalar hızla gelişmiştir. Bu alanlardaki çalışmalar Mısır'da kökleştiği gibi çevre bölgeleri başta olmak üzere, başka bölgeleri de etkisi altına almıştır. Bu anlamda Mısır'daki nahiv çalışmaları metot, üslup ve verilen eserler bakımından Arap grameri tarihi açısından önemli bir yere sahiptir.[99]

İlk Dönemlerde, Mısır'daki gramer çalışmalarında hem Basra hem de Küfe ekollerine bir yönelme görülmektedir. Hem Basra hem de Küfe ekolleri Mısır'da kendisine taraftar bulurken Basra ekolü daha fazla rağbet görmekle birlikte Kûfe ekolü de kendine taraftar bulmuştur. Bunun sebebi ise, Basra ekolüne mensup kişilerin kitaplarının daha yaygın olması ve kolay ezberlenebilmesidir. O dönemde Kûfelilerin görüşleri, daha fazla dilden dile dolaşmaktaydı.[100]

4.3. Hadislerde lahn meydana gelmiş olması: Hadisleri rivayet edenlerin çoğu tabii ki mevâlîydi. Arapça'yı ve nahiv ilmini yeni öğrenmekteydiler. Farkına varmadan konuşmalarında lahn yapmaktaydılar. Yine konuşmalarında ve rivayetlerinde Arapça'da fasih olmayan sözler kullanmaktaydılar. Kesinlikle biliyoruz ki Resûlullah (a.s.) Arap'ın en fasihi, en fasih lehçesini, en güzel terkiplerini, en meşhurunu, en açık ve en düzgün konuşanıydı. Kendilerinin konuştuğu

95 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/9.
96 Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Rikâk", 8/121 (No. 6588).
97 Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, Kitâbü'l-Hac, 2/1010.
98 Süyûtî, *İktirâh*, 18.
99 Selami Bakırcı-Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2001), 123.
100 Muhammed b. el-Hasen ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyin ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Matbatü's-Saâde, 1954), 233.

"Kureyş Lehçesi" dışında başka bir lehçe konuştuğunda bile -Allah'ın- arada öğretmen olmadan öğretmesiyle îcâz yoluyla konuşmaktaydılar.[101]

Bu argümanı savunan Ebû Hayyân (öl. 745/1344), hadislerin lafızlarında meydana gelen lahn olgusuna şu hadisi örnek vermiştir:

كُلُّ أُمَّتِي مُعَافًى إِلاَّ الْمُجَاهِرون

"İşlediği günahları açığa vuranlar dışında, ümmetimin tamamı affedilmiştir."[102]

" الْمُجَاهِرُونَ'' kelimesi "الْمُجَاهِرِينَ'' olması gerekirdi." demiştir. Kûfeli dilciler istisnâ-i munkatı olduğundan burada ref olarak okunmasının caiz olduğunu söylerken İbn Mâlik ise bu hadisteki ''إِلاَّ'' ''لَكِنْ'' anlamındadır ve ''الْمُجَاهِرون'' kelimesi Mübtedadır demek suretiyle Ebû Hayyân'ın delilini boşa çıkarmıştır.[103]

4.4. Cevaz Vermeyenlerin Temel Argümanlarının Değerlendirilmesi

Birinci Argüman: Hadislerin mâna ile rivayet edilmesidir. "Hadis metninin, ehliyetli kişiler tarafından, anlamı bozulmamak şartıyla Resûlullah'ın (a.s.) kullanmış olduğu lafızlardan başka lafızlarla ifade edilerek rivayet edilmesi."[104] mâna ile rivayet olarak tarif edilmiştir.

Hiç kimse hadislerin mâna ile rivayet edildiğini inkâr edemez. Çünkü Resûlullah'ın (a.s.) bizzat kendileri; sahabeler den bir grup "Ya Resûlullah, annemiz babamız sana feda olsun! Sen bize bir söz söylüyorsun, biz ise o sözü başkalarına duyduğumuz gibi nakledemiyoruz." demişti. Bunun üzerine Resûlullah (a.s.) *"Mâna da isabet edebilen rivayet etsin."* buyurmuşlardır. Diğer bir rivayette ise *"Helali haram, haramı helal yapmadığınız ve mâna da isabet ettiğiniz sürece hadisin mâna ile rivayetinde bir mahzuru yokt*ur."[105] şeklinde cevap vermişlerdir. Nakledilen bu rivayetler, hadislerin mâna ile rivayet edilebileceğinin delilidir. Zaten mâna ile rivayete, genellikle hadisin aynı lafızlarla muhafaza edilmesinin zorluğu sebebiyle müracaat edilmiştir.[106]

Rivayet edilen bir olayın farklı lafızlarla ifade edildiği doğrudur ve birçok hadiste bu durum mevcuttur. Ancak Hz. Peygamber (a.s.), bazen bir konuyu anlatırken şüpheyi ortadan kaldırmak için sözünü iki veya daha fazla kez tekrar etmişlerdir. *"Hz. Peygamber (a.s.) söylediği sözü üç kere tekrar etmesi adetindendi."*[107] rivayeti vardır. Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'inde yaptığı bab başlığı "بَابُ مَنْ أَعَادَ الحَدِيثَ ثَلاَثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ[108] şeklindedir.

Hz. Peygamber (a.s.) ve Berâ b. Âzib (öl. 72/691) arasında geçen aşağıdaki anekdot, bu olguyu destekleyici mahiyettedir. Hz. Peygamber (a.s.), bir gün Berâ'ya uykudan önce ettiği duayı anlatırken doğru şekilde ezberleyip ezberlemediğini kontrol etmek için ona duayı tekrar

---

101 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/11-12.

102 Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Edeb", 6069.

103 Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *Şevâhidü't-tavzîh ve't-tahlîl li-müşkilâti'l-Câmiʿi's-sahîh*, thk. Tâhâ Muhsîn (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1413), 43.

104 Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 130.

105 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, thk. Abdülmecid es-Silfî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994) 7/100 (No. 6491).

106 Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 67.

107 Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 1/30 (No. 94).

108 Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "İlim",94.

ettirmiştir. Berâ da duayı tekrar ederken, ''نبيك'' lafzını ''رسولك'' şeklinde okuyunca Resûlullah (a.s.) onun bu hatasını tashih sadedinde hafifçe göğsüne vurarak ''نبيك'' şeklinde okumasını istemişlerdir.[109]

Yine raviler, ibadet, teşehhüd, namaz ve Hz. Peygamber'in (a.s.) cevâmiu'l-kelim olan sözlerinde rivayet anında hangi kelime olduğunda şüpheye düştüklerinde iki kelimeyi beraber zikretmişlerdir.

وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ **تَمْلَآنِ** –أَوْ: **تَمْلَأُ**– مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

"Elhamdülillah mizanı doldurur. Sübhânallâh ve'l-Hamdülillâh göklerle yer arasını doldururlar (yahut doldurur.)"[110] hadisi iki kelimenin birlikte zikredilmesine örnektir.

Mâna esas alınarak nakledilen hadisleri delil kabul edenler mâna ile rivayet tedvin dönemine kadar yaklaşık olarak bir buçuk asır yapılabildiği, hadislerin yazılı rivayetinin hâkim olduğu yaklaşık ikinci asrın ortalarından itibaren kitaplarda yer aldıktan sonra hadislerin artık lafzen nakledilmesi gerektiğini özellikle belirtmişler; kitaplardaki lafızları değiştirerek nakletmeye asla cevaz vermemişler ve hadislerin mâna ile rivayeti sona ermiştir.[111] Nahivciler de hadislerin mâna ile rivayet edilmesi sona erdikten sonra kitaplarda yer alan hadislerin dilde tanık gösterilmesinde hiçbir engel bulunmadığını söylemiştir.[112]

Hadisçilerin kendilerine kapalı veya garip gelen kelime ve ifadeleri, nahiv âlimlerine, dilcilere sorup düzelttikten sonra rivayette bulundukları ve bu hususa dikkat ettikleri bilinmektedir. Evzâî (öl. 157/774) kitabında lahn olgusu tespit ederse, işin ehli olana hataları düzeltmesi için kitabını vermiştir. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) "Bir hadisi benden duyduğunuzda onu Arap dili bilginlerine arz edin, sonra ezberleyip koruyun"[113]demiştir. Arapçanın kurallarına uymayan hataların düzeltilmesi gerektiği düşüncesi genelin benimsediği görüştür.[114]

İkinci Argüman: Mısır dil ekolü, başlangıçta Basra ve Kûfe dil ekollerinin etkisi altındaydı. Temelde bu iki ekol; hadislerin Allah Resûlü'ne (a.s.) aidiyetinde şüphe etmeleri, hadislerin mâna ile rivayet edilmesi ve lahn olgusu gibi sebeplerle hadisleri az sayıda tanık olarak kullanmışlardır.[115] Bu iki ekolün etkisi altında kalan ve bu iki ekolü harmanlayan[116] Mısır dil ekolünün yanı sıra müteahhirûndan olan Bağdat ve Endülüslüler de aynı görüşü savunmuşlardır.[117]

Üçüncü Argüman: Hadisleri rivayet eden ravilerin çoğunun acem olduğu argümanları oldukça abartılı bir iddiadır. Çünkü; bin taneden fazla hadis rivayet eden "müksirûn" yedi sahâbî; Ebû Hüreyre 5374 hadis Abdullâh b. Ömer (öl. 73/693) 2630 hadis, Enes b. Mâlik 2286 hadis, Âişe 2210 hadis, Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) 1660 hadis, Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) 1540

109 Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "İlim", 247.
110 Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Taharet", 223.
111 Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2013), 89.
112 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/6.
113 Bağdâdî, *Kifâye*, 255.
114 Bağdâdî, *Kifâye*, 198.
115 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 19.
116 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 327.
117 Süyûtî, *İktirâh*, 42.

hadis, Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693) 1170 hadis;[118] müksirûn ravilerin yanı sıra Abdullah b. Mesûd (öl.32/652) 848 hadis, Abdullah b. Amr b. Âs (öl. 65/684) 700 hadis rivayet etmişlerdir. Ravilerin hepsi saf Arap olup fasih Arapça konuşan sahâbelerdir.[119]

Hz. Peygamber'den (a.s.) hadis rivayet eden sahâbîlerin Arap ve mevâlî olarak istatistiği yapılacak olursa:

ŞEHİR	RÂVİLER	ARAP	MEVÂLÎ	ORAN
Mekke	131	109	22	% 17
Medine	504	357	147	% 30
Basra	433	362	71	% 16

Mevâlî 'den hadis rivayet edenlerin oranı %21dir.[120] Görüldüğü gibi mevâlînin Arap râvilere oranı ancak 1/5tir.[121]

Bunun yanı sıra; *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*'te tekrarlarıyla beraber 7275 hadis vardır. Bu hadisler arasında irab hatası olan ancak kırk hadisin var olduğunu söylenmiştir. Ancak İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti'l-Câmiʿi'ş-şaḥîḥ* isimli kitabında Buhârî hadislerinde var olduğu söylenen irab hatalarının olmadığını delilleriyle ispat etmiştir. Velev ki 40 hadiste hata olduğu kabul edilse bile 40 hadisin 7275 hadise oranı yok denecek kadar azdır. Yine Müslim'in *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ'in de* 4000 hadis vardır. Tekrarları çıkartıldığında geriye 1200 hadis kalmaktadır. İrab hatası olduğu kabul edilen 30 hadisin mevcut olduğu söylenmiştir. Velev ki 30 hadiste hata olduğu kabul edilse bile 30 hadisin 1200 hadise oranı yine aynı şekilde yok denecek kadar azdır.

İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *Muvatta*'sında 353 tane hadis bulunmaktadır. Tevil edilmesi gerektiği düşünülen hadislerdeki terkiplerin sayısı, hadis deryası olan Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'inde dört, *Sünen* kitabında hemen hemen yok gibidir. Tedavülde olan meşhur Sıhâh, Müsned ve Müstahrec kitaplarında da lahn olduğu söylenebilecek terkip bulmak neredeyse imkansızdır. Eğer varsa bile doğru vecihleri yine mevcuttur. [122]

Belirtilen bütün argümanların yanı sıra itiraf edilmelidir ki, ilk nahivciler hadis ilminin bugün ulaştığı imkânlara sahip olsalardı, yine de ihtiyatı elden bırakmadan uygulamada hadisle istişhâda gereken önemi ve yeri verirler ve kendilerinden sonraya da iyi bir miras bırakırlardı.[123]

5. Cevaz Verenler

Hadislerin Arap lisanındaki yerini ve önemini anlayan nahivcilerin çoğunluğu Araplar'ın en fasih konuşanı Hz. Muhammed'in (a.s.) sözlerini nahiv ilminin oluşturulmasında ve kurallarının uygulanmasında tanık göstermişlerdir. İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1273), İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), İbnü'd-Demâmînî (öl.827/1424), İbnü't-Tayyib eş-Şarkî (öl. 1170/1756), Hammâd el-Cevherî (öl. 400/1009), İbn Seyde (öl. 458/1066), İbn Fâris (öl.395/1004), İbn Harûf, İbn Cinnî,

118 Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî,* 2/676.

119 Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1984), 259-371.

120 Hasan Mûsa eş-Şâir, *en-Nuhât ve'l-Hadîsü'n-Nebevî* (Amman: Dâr Amman, 1431/2010), 38-39.

121 Bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* (İstanbul: İFAV, 2019).

122 Ebû Abdillâh Muhammed b. et-Tîb, *Feydu'n-nesri'l-İnşirâh*, thk. Muhammed Yûsuf el-Feccâl (Dubai: Dâru'l-Buhûs lid-Dirâsâti'l-İslâmî, 1421/2000), 60-61.

123 Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, 251.

İbn Berrî (öl. 582/1186) ve es-Süheylî (öl. 581/1185)[124] gibi kişiler hadisleri nahiv ilminin kurallarını tespit etmede tanık gösteren nahivcilerden bazılarıdır.

5.1. Hadislerin Tanık Gösterilmesine Cevaz Verenlerin Temel Argümanları

Hz. Peygamber'in (a.s.) dil ve lehçe bakımından Araplar'ın en fasihi olduğunda icmâ vardır. Hadis rivayetindeki senetler şiir rivayetindeki senetlerden daha sıhhatli ve daha itimada şayandır. Hâfızalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde bulunan hadis metinleri Arapça bozulmadan önce tedvin edilmiş ve yazıya geçirilmeye başlanılmıştır. Hemmâm b. Münebbih'in (öl. 132/750) *eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa* ve Abdullah b. Amr b. Âs'ın (öl.43/664) *eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa* gibi sahifelerinin bulunduğu bildirilmektedir.[125] Hadislerde tebdil, tashif ve lahn meydana geldiği gibi şiirlerde de meydana gelmiştir, hadisleri tanık göstermeyenler kendi kitaplarında nahiv ilmi kurallarını tespit etmede ve dayanak olarak kullanmada hadislerin tanıklığına az da olsa başvurmuşlardır. Hadislerin rivayetinde ve tanık gösterilmesinde istenilen hüsnü zandır, kesin bilgi değildir, şer'i delillerin kaynağı da hüsnü zandır.[126] Lügatçiler hadisleri tanık olarak kullanmışlardır.[127]

6. Orta Yolu Takip Edenler ve Temel Argümanları

Bu grup hadislerin tanıklığını mutlak kabul edenlerle mutlak reddedenler arasında orta yolu takip edenlerdir. Yukarıda kısaca açıklanmaya çalışıldığı gibi hadislerin tanıklığını kabul edenlerle kabul etmeyenleri uzlaştırmak isteyerek orta yolu takip edenlerin önde gelenleri arasında eş-Şâtıbî (öl. 790/1388) ve Süyûtî[128] zikredilebilir.

Şâtibî, et-Tâî'nin Arap gramerine dair *el-Elfiyye*'sinin şerhi olan *el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-kâfiye* isimli eserinde "Bizler, topuklarına işeyen ahmak ve sefih Araplar'ın kelamı ve içerisinde müstehcenlik ve küfürlü lafızlar barındıran şiirleriyle istişhâd ettikleri halde, sahih hadisi terk eden insanlar görüyoruz. Çünkü hadisler manayla rivâyet edildiği için, rivâyet ve lafızlar farklılık arz eder. Bununla birlikle şiirlerde lafza itina gösterilir, manaya değil. Kur'an âyetlerinde ve kırat vecihlerinde de aynı durum söz konusudur."[129] dedikten sonra hadisleri iki kısma ayırmaktadır:

1. Lafzına dikkat edilmeden sırf mâna ile rivayet edilen hadisler. Bu tür rivayetleri dilciler tanık olarak kullanmamışlardır.

2. Hadisi rivayet eden râvilerin Hz. Peygamber'den (a.s.) duyduğu gibi kelimesi kelimesine aynı lafızlarla rivayet ettikleri hadisleri tanık göstermek sahihtir. Örnek olarak Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) rivayet edilen

---

124 Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 191.

125 Sâlih, *Ulûmü'l-hadîs*, 25-30.

126 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/14.

127 Dilciler Arapçanın kelimelerini derleme hususunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu çalışmalarını yaparken dilin saflığını korumak amacıyla yalnızca sahih ve güvenilir kaynaklardan yararlanmışlardır. Öncelikle Kur'an, Hadis ve dili bozulmamış Arapların söylemiş olduğu şiir ve nesri esas almışlardır. Sekkîn, *el-Meâcimu'l-Arabiyye Medârisuhâ ve Menâhicuhâ*, 21.

128 Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, 210-214.

129 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/12.

مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ[130]

"Münafık, iki koyun sürüsü arasında kalan şaşkın koyun gibidir." hadis gösterilebilir.

Süyûtî, Şâtıbî ile aynı paralelde düşündüğünü "Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerine gelince, şayet bu rivayetler lafızları korunarak rivâyet edildilerse, bu tür hadisleri tanık olarak göstermek câizdir. Bu özelliğe sahip rivayet edilen hadislerin sayısı oldukça azdır."[131] şeklinde ifade etmiştir.

7. Muhammed el-Hıdır Hüseyin'in Görüşleri

Muhammed Hıdır el-Hüseyin (öl. 1377/1958), Şâtıbî'nin fikrini benimsediğini belirttikten sonra tanık gösterme yönünden hadisleri üç kısma ayırmış ve ulaştığı sonuçları "Tafsîl ve Tercîh" başlığı altında şu şekilde açıklamıştır:

Birinci Grup: Nahiv kurallarını tespit etme konusunda şüphe edilmemesi gereken hadisler:

1. Hz. Peygamber'in (a.s.) fesahatinin zirvesine örnek gösterilerek rivâyet edilen hadisler,

ماتَ حَتْفَ أَنْفِهِ [132] *"Eceliyle öldü."*

الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ القِي [133] *"Dünyada yapılan zulüm Kıyamet gününde karanlıklara dönüşür."*

2. Hz. Peygamber'in (a.s.) ibadetlerde kullandığı veya ibadette kullanmayı emrettiği sözlerden rivayet edilen hadisler,

3. Her Arap kabilesi'ne kendi lehçesiyle yaptığı hitabelerden rivayet edilenler,

4. Farklı varyantlarla rivayet edilmesine rağmen lafızları bir ve aynı olan hadisler,

5. Enes b. Mâlik, Abdülmelik b. Cüreyc (öl. 150/767) gibi fasih Arapçanın konuşulduğu, dilin bozulmasının yaygınlaşmadığı çevrelerde yetişen kişilerin tedvin ettiği hadisler,

6. İbn Sîrîn (öl.110/729), Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 107/725), Recâ b. Hayve (öl. 112/730) ve Ali b. Medînî (öl. 234/848) gibi hadislerin mâna ile rivayetine cevaz vermedikleri bilinen râvilerin rivayetleri.[134]

İkinci Grup: Nahiv kurallarını tespit etmede tanık gösterilmesinde şüphe edilmesi gereken hadisler. Tanık olarak kullanılmaya uygun olmayan hadislerdir. Bunlar, ilk asırda tedvin edilmeyen, müteahhirûndan bazı âlimlerin eserlerinde yer verdiği hadislerdir.

Üçüncü Grup: Nahiv kurallarını tespit etmede farklı görüşleri açıklamada kullanılabilecek hadislerdir. İlk dönemde tedvin edilmiş olmakla beraber, yukarıda belirtilen altı gruptan herhangi birine girmeyen hadislerdir. Bu hadisleri iki kısma ayırmak mümkündür:

1. Lafızları bütün rivayetlerde aynı olan hadisler,

130 Müslim, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, "Sıfatü'l-Münâfıkîn", 2784.
131 Bağdâdî, *Hizâne*, 1/12-13.
132 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/340.
133 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/89.
134 Hatîb, *el-Kifâye*, 205-223

2. Farklı varyantlarında bazı lafızları değişen hadisler. Bunları da iki kısma ayırmak mümkündür:

a. Bunlardan meşhur bir rivayetle gelen ve hadisçilerin tenkidine uğramayanlar tanık gösterilebilir,

b. Şaz bir rivayetle gelen ve hadisçiler tarafından tenkit edilenleri tanık göstermek caiz değildir. [135]

Ayrıca yukarıda belirtilen altı kısım hadisin dışında ilk dönem tedvin edilen, lafızlarının tanık gösterilmesinde farklı düşünülmesi sahih olan iki grup hadis daha vardır:

1. Rivayet edilirken lafızları değişmeyen, râvinin Hz. Peygamber'den (a.s.) duyduğu lafızlarla rivayet ettiği hadisleri tanık göstermek sahihtir.

2. Rivayet lafızları farklı olan hadisler. Hadisçilerin tenkidine uğramayan meşhur rivayetin tanık olarak kullanılmasını câiz görülmüştür.[136]

Özetle; Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen hadislerin lafızları mâna ile rivayet sebebiyle farklılık gösterse de ilk devirde tedvin edilen bütün hadisler tanık gösterilebilir. Şaz rivayetler, hadis âlimleri tarafından metninde kusur tespit edilen, fakihlerce bilinmeyen ve Kur'an ve sünnetin bütünlüğüne aykırı olan hadislerin tanık gösterilmesi câiz değildir.

8. Muhammed el-Hıdır Hüseyin'in İleri Sürdüğü Şartlar ve Uzmanların Kararları

Mecelletü Mecmau'l-Lugati'l-Arabi tarafından düzenlenen konferansa el-Hıdır Hüseyin'in Arap Dil Akademisine sunmak üzere hazırladığı ve Arap Dil Akademisinin 3. cüzünde yayımlanan *el-İstişhâd bi'l hadîs fi'l-luga* isimli makalesinde ortaya koymuş olduğu görüşleri esas alarak toplantıya katılan uzmanlar aşağıdaki kararları almışlardır:

1. Kütüb-i Sitte ve onlardan önce tedvin edilen kitaplarda bulunmayan hadisler Arapça nahiv ilminde ve sözlüklerde tanık olarak gösterilmez,

2. Kütüb-i Sitte ve onlardan önce tedvin edilen kitaplarda geçen hadisler aşağıda belirtilen şartları taşırsa nahiv ilminde ve sözlüklerde tanık olarak gösterilir:

a. Mütevâtir ve meşhur hadisler,

b. Lafızları ibadetlerde kullanılan hadisler,

c. Cevâmiu'l kelim kabul edilen hadisler,

إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ[137]

"Ameller ancak niyetlere göredir."

3. Hz. Peygamber'in (a.s.) devlet başkanlarına yazdırıp gönderdiği mektupları,

---

135 Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Dirâsâtü'n fi'l Arabiyye ve Târîhuhâ* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380/1960), 177-178-179.

136 Efgânî, *Fî Usûli'n*-nahv, 57-58.

137 Buhârî, *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*, "Bedü'l-Vahy", 1/6 (No. 1).

4. Hz. Peygamber'in (a.s.) Araplar'ın her topluluğuna kendi lehçesi ile hitap ettiği rivâyet edilen hadisler,

5. Dilde bozulmanın henüz yaygınlaşmadığı Arap kültür ortamında yetişenlerin tedvin ettikleri hadisler,

6. Hadisin mâna ile rivayetini caiz görmeyenlerden rivayet edilen hadisler,

7. Tarikleri farklı lafızları aynı rivayet edilen hadisler.[138]

Nahiv ilminde ve sözlüklerde tanık olarak gösterme konusunda ihtilaf edilebilecek hadisler ise, ilk dönemde tedvin edilmiş olmakla beraber yukarıda vurgulanan altı sınıftan birisine girmeyen hadislerdir.[139]

Sonuç

Bu çalışmada; kısaca hadislerin nahiv ilminin kurallarını tespit etmede kaynak gösterilme prensibi, Arap dil âlimlerinin bakış açıları bu konu ile ilgili düşünceleri aktarılmaya çalışılmıştır. Hadislerin metinlerinin kaynak gösterilmesi prensibi, dilbilgisi kurallarını tespit etmede önemli bir yönü oluşturmaktaydı. Çünkü tanık gösterme prensibi nahivcilerin istinbat ettikleri nahiv kurallarını doğrulamada ve sabitleştirmede en önemli dayanaklarından biriydi.

Araplar, tabiî selîkaları sayesinde fasih Arapça konuşuyorlar fakat hicrî birinci asrın sonlarından itibaren teorik hale getirilmeye başlanılan nahiv kurallarını bilmiyorlardı. Ancak Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde başlayıp Emevîler Dönemi'nde zirveye ulaşan fetih hareketleri sonucunda Araplar, mevâlîyle kaynaşarak bir arada yaşamaya başlamıştır. Özellikle yeni kurulan şehirlerde mevâlîyle iç içe yaşamaları sebebiyle Arap dilinde konuşma hatası, gramer yanlışı diye isimlendirilen lahn olgusu başlamıştır. Nahivciler özelde Kur'an'ı, genelde de fasih Arapça'yı korumak için zamanında gerekli önlemleri almaya başlamışlardır.

Nahivciler, dillerini korumak ve karantina altına almak için ilk defa Hz. Ali'nin direktifleriyle Ebü'l-Esved'in öncülüğünde "Arapça Nahiv Kuralları" tespit çalışmaları başlatmış, nahiv ilmine verilen değerden olsa gerek gramer kurallarının tespiti noktasında dil mektepleri teşekkül etmiştir. Dil mektepleri nahiv ilminin kurallarını tespitinde ve dayanak belirlemede birbirlerinden farklı metotlar uygulamışlardır.

Hadislerin tanık olarak kullanılması konusunda nahivciler hadislerin tanık gösterilmesini *reddedenler*, *benimseyenler* ve *orta yolu benimseyenler*; olmak üzere üç farklı gruba ayrılmışlardır.

Lügatçiler, hadislere çok fazla önem vererek kelimelerin doğru anlamına ulaşmada hadisleri sıkça tanık göstermişlerdir. Meşhur lügat kitabı *es-Sıhâh* ve *Lisânü'l-Arab* gibi lügat kitaplarında hadisler sık sık tanık olarak gösterilmiştir.

Günümüzde ise orta yolu benimseyenlerin görüşlerine ek olarak Hıdır Hüseyin'in makalesinde deklare ettiği şartlara uygun olarak Mısır Dil Akademisi'nin 1963 yılında söz konusu makalede ortaya koyulan görüşler doğrultusunda hadislerin tanık gösterilebileceği görüşü kabul edilmiştir. "Kütüb-i Sitte ve daha önce yazılan hadis mecmuaları" maddesi, hadislerin büyük bir

[138] Hamâdî, *el- Hadîsü'n Nebeviyye eş-Şerife ve Eseruhu fi'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'n-Nahviyye*, 443-444.
[139] Hüseyin, *Dirâsâtü'n fi'l Arabiyye ve târîhuhâ,* 177-178-179.

kısmını, Musannef ve Müsned, Sıhâh ve Müstahrec gibi hadis kitaplarında yer alan hadislerin de tanık olarak kullanmasının uygun olduğu benimsenen görüşün kapsamı içine girmektedir.

Hadislerin sahih olup olmaması veya sahih olsalar aynı içeriğin farklı kalıplarla aktarılma endişesiyle hadis metinlerinin Arap dili açısından kaynak gösterilmediği anlaşılmıştır. Günümüzde bu sebep artık ortadan kalmıştır. Çünkü Hadisler mevzu olsalar da o dönemde yaşamış ve o dönemin dilini konuşmuş insanlar tarafından uydurulmuştur. Biz dilciler açısından hadislerin muhtevası değil kalıpları daha fazla önem arz etmektedir. Zaten ilk nahiv saha çalışmalarında da sıradan insanların sözleri bile referans gösterildiği görülmüştür. Hadisler ister gerçek olsun ister mevzu olsunlar sonuçta ilk dönem Arap dilini yansıttıklarından dil açısından referans gösterilebileceği düşüncesindeyiz.

Kaynakça / References / المصادر

Abbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled. *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.

Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl).* İstanbul: İFAV, 2019.

Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer. *D.İ. B. Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.

Âl-Yâsîn, Muhammed Hüseyin. *ed-Dirâsâtü'l-luğaviyye inde'l-Arab*. Bağdad: Mektebetü'l-Hayât, 1980.

Amûş, Hulûd İbrâhîm. *Meseletü ıhticâcü'n-Nuhât bi'l Hadîsi'ş Şerîf fî menâhici'l Muhdesîn*. Hâşimiye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1430.

Arslan, Kıyasettin. ''Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar''. *Turkish Academic Research Review,* 1/1, (2016), 63-70.

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1379.

Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sınâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Dâru İhyâi'l Kütübi'l-Arabî, 1371/1952.

Askerî, Muhammed Sâlih Şerîf. el-Arabiyye ve mekânetühâ beyne'l-lügati's-Sâmiyye. *Dirâse ve Takvîm, İdâât en-Nakdiyye,* 3/9 (1392/2013), 65-88.

Attar, Süleyman. *Mukaddime fî târîhi'l-edebil Arab*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 2002.

Avcı, Casim "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib ed-Diyânüvî. 'Avnü'l-ma'bûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 1426/2005.

Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hızânetü'l-edeb*. Kahire: Dâru'l Kâtib' il-Arabî, 1967.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Kifâye*. Beyrut: Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmânî, 1357.

Bağdâdî, Hatîb. *Târîḫu Baġdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2001.

Bedevî, Muhammed. *Mucemü'l-mustalahât fî'n-nahv ve's-sarf*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Bezci, Ramazan. *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Bingöl, Abdülkûddüs. "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Birışık, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.

Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Hasan, Muhammed Hasan. *el-İhticâcü'ş-şiir fi'l-lügat*. Kahire: Dâru'l Fikri'l Arabî, 1986.

Çetin, M. Nihad. "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Dağlıoğlu, Ufuk. "Rabbim Beni Terbiye Etti (Eddebenî Rabbî)" Rivâyetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 9/22 (Temmuz 2023), 676-702.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru'l- Fikr, 2. Basım, 1418/1997.

Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Basım, 1968.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Durmuş, İsmail. "Nahiv" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*32/300-306*.* İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Düelî, Ebû'l-Esved. *Divân-ı Ebî Esved ed-Düelî*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Mektebetü'l-Hallâl, 1418/1998.

Ebû Sekkîn, Abdülhamîd Muhammed. *el-Meâcimu'l-Arabiyye Medârisuhâ ve Menâhicuhâ*. Kahire: b.y. 2. Basım, 1402/1981.

Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. 15 Cilt. thk. Kemâl Yûsuf. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.

Efgânî, Saîd. *Fî Usûli'n-nahv.* Beyrut: el-Kütübi'l-İslâmî, 1407/1987.

Enbârî, Ebû Bekr. *İżâḥi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ'*. nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbûâtü Mecmai'l-Lügati'l Arabî, 1391/1971.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî aḫbâri'l-üdebâ'*. thk. İbrâhim es-Sâmarâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.

Enîs, İbrâhim. *el-Lehecâtü'l- Arabiyye*. Kahire: Mektebü'l-Mısrıyye, 8. Basım, 1992.

Farisî, Ebû Ali. *el-Îzâh fi'n-nahv.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Farisî, Ebû Ali. *el-Mesâ'ilü'l-Basriyyât*. thk. Muhammed Şâtır. Beyrut: Matbaatü'l-Medenî, 1. Basım, 1405/1985.

Farisî, Ebû Ali. *Kitâbü'ş-şir*. Kahire: Mektebetü Hancî, 1. Basım, ts.

Fârûkî, Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî et-Tehânevî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.

Hadîsî, Hadice. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.

Halebî, Ebu't-Tayyib Abdülvâhid. *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Kahire: Matbaatü Feccâl, ts.
Hârisî, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber. *Kitâbü Sîbeveyhi*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü Hancî, 1408/1988.
Hâşimî, Ahmed. *el-Kavâidü'l-esâsiyye li lugati'l-Arabiyye*. Mısır: Dâru'l-Hicret, 1310.
Hıdır, Hüseyin Muhammed. *Dirâsâtü'n fi'l-Arabiyye ve târîhuhâ*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1380/1960.
İbn Cevzî. *el-Muntaẓam fî târîẖi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
İbn Cinnî. *Hasâis*. Erişim 21. Haziran 2020.T o PDF: http://www.al http://www.al-mostafa.com.
İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
İbn Manzûr. *Lisânü'l- Arab*.18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Kahire: el-Halebî, 1383/1963.
İbn Kuteybe. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: b.y. 1343.
Kabâve, Fahreddin. *Tavzîfü'l Hadis-i Şerîf fi'l -bahsi'n-nahvî.* Beyrut: Dâru's-Selâm, 2019.
Kahire Arap Dil Kurumu. *el-Mucemü'l-vasît. Kahire*: Mektebetü'ş-Şurûkı'd-Devliyye, 2004.
Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
Kızıklı, Zafer. "Sîbeveyhi'de Tanık Gösterme Metodu". *Ekev Akademi Dergisi* 10/29 (Güz 2006).
Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurʾân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
Lebdî, Muhammed Semir Necîb. *Eṣeru'l-Ḳur'ân ve'l-ḳırâ'ât fi'n-nahvi'l-Arabî*. Ürdün: Dâru'l-Fellâh, 2011.
Mahmud, Mahmud Hüsnî. İhticâcü'n-nahviyyine bi'l-Hadis. *Mecmeü'l-Lügati'l-Arabî el-Ürdünî*, 2/ 3-4, 43.
Merzübânî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. es-Sîrâfî. *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Mustafa Elbânî, 1. Basım, 1374/1955.
Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Nûrü'l-kabes el-muhtasar mine'l muktebes*. thk. Rudolf Sellheim. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1384/1964.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî. ts.
Neccâr, Nâdiye Ramazan. *Fıkfu'l-lügati'l-Arabiyye ve hasâisuhû*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1. Basım 2016.
Nîsâbûrî, el-Hâkim. *el-Müstedrek*. 5 Cilt. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
Özalp, Mehmet Sıddık. "İbnu'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fî İhtisâri'l-Miftâh' İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 251-275.
Rummânî, Ali b. Îsâ. *Resâi'l fi'n-nahv ve'l-luğa*. thk. Mustafâ Cevâd. Bağdad: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969.
Sâlih, Subhî. *Ulûmü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1984.
Sümâlî, Muhammed b. Yezîd el-Müberred. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhalik Azîme. Kahire: Vezerâtü'l-Evkâf, 1415/1994.
Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv.* thk. Mahmud Yusûf Feccâl. Dubâi: İhyâu't-Turâs, 1. Basım, 1421/2000.
Şâir, Hasan Mûsa. *en-Nuhât ve'l-Hadîsü'n-Nebevî*. Amman: Dâr Amman, 1431/2010.
Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ. *el-Mucemü'l-kebîr*. 25 Cilt. thk. Abdülmecid es-Silfî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.
Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şevâhidü't-tavzîh ve't-tahlîl li-müşkilâti'l-Câmiʿi's-sahîh*. thk. Tâhâ Muhsîn. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım 1413.
Tantâvî, Ahmet. *Neşetü'n-nahv ve târihuhû eşheri'n-Nuhât*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1995.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. 6 Cilt. thk. Ahmed Mustafa Şakir vdğ. Kahire: Mektebetü Mustafa Elbânî, 1395/1975.
Ukaylî, İbn Akil. *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti İbn Malik*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1407.
Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
Yûsuf, Ebü'l-Hasan Ali. *İnbâhü'r-Ruvât*. Kahire: Dâru'l Fikri'l Arabî, 1406/1986.
Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2013.
Zerkeşî, Bedrüddîn. *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l- İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.

Araştırmacı Salih GÜZELÇİÇEK
Milli Eğitim Bakanlığı
Ministry Of Education.
Şanlıurfa, TÜRKİYE
salihguzelcicek@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-6894-9401
https://ror.org/00jga9g46

Doç. Dr. Osman KAYA
Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
Adıyaman University, Faculty of Education.
Adıyaman, TÜRKİYE
okaya@adiyaman.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2695-4246
https://ror.org/02s4gkg68

İhsân 'Abdu'l-Kuddûs'un "Ene Hurra" Adlı Romanının Tahlili

Ihsân 'Abd al Quddûs's 'Ene Hurra' Analysis of the Novel

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
İnceleme Makalesi / Rewiev Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ekim 2024 / 16 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Aralık 2024 / 15 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

GÜZELÇİÇEK, Salih. KAYA, Osman. "İhsân 'Abdu'l-Kuddûs'un "Ene Hurra" Adlı Romanının Tahlili". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 174-191.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (SALİH GÜZELÇİÇEK, OSMAN KAYA).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.*

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması Beyanı | Conflicst of Interest Statement

Bu araştırmada yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest among the authors in this research.

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%.50), Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Bu makale Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan "İhsân 'Abdu'l-Kuddus'un *"Ene Hurra"* Adlı Romanının Teknik ve Tematik Açıdan İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

This article is produced by using the preliminary findings of Thesis titled Analysing Ihsān 'Abd al Quddûs' novel 'Ene Hurra' from a technical and thematic point of view.

Öz

İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, roman ve hikâye türlerinde eserler kaleme almış ve modern Arap edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır. İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un *Ene Ḥurra* romanında Mısır’ın bir mahallesinde toplumsal kurallara başkaldıran genç bir kızın mücadelesi anlatılmıştır. Yazar, diğer romanlarının çoğunda olduğu gibi bu romanında da başkahramanı kadın karakterlerden seçmiştir. Mısır toplumunda kadının yerini, kadına biçilen rolü eleştirel bir yöntemle anlatmış ve bu bakış açısının değişmesini istemiştir. Yazarın *Ene Ḥurra* adlı romanı, Mısır edebiyatında önemli bir yazarın kadının sosyal hayata katılması fikrini nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ile yazarın *Ene Ḥurra* romanı yanı sıra İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un edebî anlayışı ve üslûbu tanıtılmaya çalışılmıştır. Çalışmada söylem ve içerik analizi tekniği kullanılmıştır. *Ene Ḥurra* adlı roman tanıtılmış, olay örgüsü ve şahıs kadrosu hakkında bilgi verilmiştir. Anlatıcı, bakış açısı, zaman, mekân, dil ve üslûp gibi yapısal unsurlar incelenmiştir. Romanda işlenen temalara değinilmiş ve romanın teknik ve tematik açıdan tahlili yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap Edebiyatı, İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, Ene *Ḥurra*, Roman, Mısır.

Ihsān ‘Abd al Quddūs's *’Ene Ḥurra’* Analysis of the Novel

Abstract

Iḥsān ‘Abdu'l-Ḳuddūs wrote novels and short stories and made significant contributions to modern Arabic literature. Iḥsān ‘Abdu'l-Ḳuddūs's novel *Ene Ḥurra* describes the struggle of a young girl who rebels against social rules in an Egyptian neighbourhood. As in most of his other novels, the author chose female characters as the protagonist in this novel. The author critically described the place of women in Egyptian society and the role assigned to women and wanted to change this point of view. The author's novel *Ene Ḥurra* reveals how an important author in Egyptian literature evaluates the idea of women's participation in social life. This study aims to introduce the author's novel *Ene Ḥurra* as well as the literary understanding and style of Iḥsān ‘Abdu'l-Ḳuddūs. Discourse and content analysis techniques were used in the study. The novel *Ene Ḥurra* is introduced and information about the plot and the cast of characters is given. Structural elements such as narrator, point of view, time, space, language and style are analysed. The themes of the novel are mentioned and the novel is analysed in terms of technical and thematic aspects.

Keywords: Modern Arabic Literature, Iḥsān ‘Abdu'l-Ḳuddūs, Ene Ḥurra, Novel, Egypt.

Giriş

İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, gazeteci kimliğine rağmen roman ve hikâye türünde önemli eserler ortaya koymuş, Modern Arap edebiyatına önemli katkılar sağlamış ve Mısır’ın en üretken yazarlarından biri olmuştur.[1] İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, "akademisyenler kuşağı" olarak da isimlendirilen Yûsuf es-Sibâʿî, Necîb Maḥfûẓ, Yûsuf İdrîs, ʿAbdurraḥmân Munîf ve ‘Abdulḥamîd Cevde es-Saḥḥâr’ın da aralarında bulunduğu ikinci kuşağa mensup bir edebiyatçıdır. Yazar, hikâye ve romanlarında birçok yazarın yazma cesaretini gösteremediği kadın-erkek ilişkileri başta olmak üzere kadın psikolojisi, kadınların toplumda karşılaştıkları zorlukları eserlerinde ele almış ve kadının sosyal hayata katılmasını teşvik eden hikâye ve romanlar kaleme almıştır. Bununla beraber paşaların, büyük siyasetçilerin, zenginlerin, kralların ve bunların çevresindekilerin yaşam tarzlarını korkusuzca ve bütün ayrıntılarıyla okurlara aktarmaktan çekinmemiştir.[2]

Yazar, annesi ve babası boşandıktan sonra dünyaya gelmiş ve halasının yanında büyümüştür. Bu durumun, yazarın *Ene Ḥurra* isimli bu romanının yanı sıra, *ʿÂdet ilâ Ṭufûletihâ* isimli romanında başkahramanların yaşamlarının bir kısmını halalarının yanında geçirmeleri[3] şeklinde çıkmasına sebep olduğunu görmekteyiz.

---

1 Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 111.

2 Recep Cinkılıç, *İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs’un Romanlarında Kadın İmajı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 56-57.

3 Recep Cinkılıç, “İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (Mart 2015), 205-206.

Eserlerinde genelde kadın, kadının toplumdaki yeri, kadın-erkek ilişkilerini işleyen İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs, bu konularla toplumun güncel sorunlarını işlemiş, bunlara çözüm yolları sunmak istemiştir. Yazar *Ene Ḥurra* romanında da yine olay örgüsünün merkezine genç bir kızı yerleştirmiş ve olayları onun etrafında şekillendirmiştir. Yazar bu eserde de kadının toplumdaki yeri, geleneklerin baskıcı yönünü ve dönemin Mısır toplumuna mal olmuş güncel meseleleri ele almıştır.

1. İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs *“Ene Ḥurra”* Adlı Romanının Tahlili

1.1. Roman Hakkında Genel Bilgiler

Tahlilini yapacağımız “*Ene Ḥurra”* (Ben Özgür Bir Kadınım) adlı bu kitap, İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs’un ilk romanı olup 1954 yılında yayımlanmıştır. Çalışmamızda romanın Kahire 1999 yılındaki baskısı esas alınmıştır. Eserin elimizdeki bu baskısı “Dâru Aḫbâri’l-Yevm” tarafından yayımlanmıştır. Dokuz bölüme ayrılmış olan roman 191 sayfadan oluşmaktadır. Bölümlere sadece numaralandırmalar yapılmıştır. Romanın en uzun bölümleri birinci ve ikinci bölümler iken, üçüncü ve dördüncü bölümleri ise en kısa bölümleri olmuştur.

Yazar bu romanı nedeniyle çokça tenkit edilmiştir.[4] Bu sebeple tahlilimize konu olan bu romanda birinci baskının ve ikinci baskının önsözü diye iki ayrı önsöz bulunmaktadır. Birinci önsöze “hakikat budur” şeklinde başlayan İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs, her okurun bu hikâyeleri onaylamasını beklemediğini fakat bir iki satırın okunup hikâyenin geriye kalanının görmezden gelinmemesini istemiştir. Eğer her hikâyeden birkaç satır kaldırsaydı ya da *Ene Ḥurra’nın* sonunda önemsiz bir değişiklik yapsaydı bütün bu tartışmaların yaşanmayacağını, onayıyla bile olsa bir satırın dahi kaldırılmasını kabul etmediğini ve *Ene Ḥurra* romanının sonunun tercihi hususunda da özgür olmasını, bu hikâyelerin hakikati, insanın hakikatini tasvir ettiğini belirtmiştir.[5]

İkinci önsöz ise bu hikâyede neredeyse kendini tanıyamadığını, bu hikâyenin kendi hayatından, yaşadığı el-Abbasiye semtinden, gerçek hayatta tanıdığı insanlardan bir alıntı olup bu görüşlerin bir kısmına daha önce inandığını ve bir kısmına ise hâlâ inanmakta olduğunu ifade etmiştir. İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, kahramanların gerçek hayatta fasih Arapça konuşmadıklarını, günlük konuşma dilini kullandıklarını ve romana gerçekçi bir hava kazandırmak gayesiyle günlük konuşma dilini tercih ettiğini ifade etmiş ve diyalogların lehçeyle kullanılmasının sebebini açıklamıştır. Yazar, aynı önsözde bu romanda gazeteci kimliğinin edebiyatçı kimliğinden daha ön planda olduğunu beyan ederek kendine öz eleştiri yapmıştır.[6]

Edebiyatçı kimliğinin yanı sıra gazeteci kimliği olan İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un gazeteci kimliği hem *Ene Ḥurra* romanına hem de diğer romanlarına yansımış, bunun sonucunda da romanları gazeteci araştırması ile roman unsurlarının bir karışımı hâlini almıştır.[7]

Ene Ḥurra isimli bu eser her ne kadar özgürlük mücadelesi veren bir kadının hikâyesini ele alsa da romanda geçen olaylar 1952 ihtilâli öncesi ve sonrası siyasî gelişmelerin etkisi altında cereyan etmektedir.[8] Romanın başkarakteri Emine ile toplumsal kurallara karşı verilen özgürlük mücadelesinde cinsel arzularına mağlup olan ve bu uğurda hiçbir ahlaki ve etik değeri

---

4 ʿAlâ ʿAbdurrâzıḳ, “el-Mere’tu Fî Rivâyâti İḥsân ʿAbdu’l-Ḳuddûs, Ḍahiyyetun fî’r-Rivâyeti ve Mudânetun fî’s-Sinema”, *aljazeera.net* (01 Ocak 2022).

5 İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra* (Kâhire: Dâru Aḫbâri’l Yevm, 1999), 11-12.

6 ‘Abdu’l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 5-9.

7 Cinkılıç, “İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”, 256. Cinkılıç, *İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs’un Romanlarında Kadın İmajı*, 91-92.

8 Cinkılıç, “İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”, 202.

önemsemeyen genç bir kızın hayat hikâyesi konu edinilmektedir. *Ene Ḥurra* romanı 1959 yılında filme uyarlanmış, senaryosunu Necîb Maḥfûẓ, yönetmenliğini ise Salâḥ Ebû Seyf yapmıştır. Bu film Mısır sinemasındaki en iyi 100 film arasında 97. sırada yer almıştır.

1.2. Olay Örgüsü

Olay örgüsü belirli bir konuyla ilgili var olan birden fazla olayın neden-sonuç ilişkisine bağlı bir biçimde oluşturdukları organik bütündür.[9] Olay örgüsü, anlatım esasına bağlı türlerde olup bir ya da birden fazla olayın sebep sonuç ilişkisi bağlamında cereyan eden hadise ya da hadiselerdir. Nurullah Çetin olay örgüsünü, *"Romanın hikâyesinde yer alan olayların sıralanış ve düzenleniş sistemidir."*[10] şeklinde tanımlamıştır. Olay örgüsünün unsurları da çoğu romanda "başlatma", "baştan başlama", "ortadan başlama" ve "sondan başlama" şeklinde ele alınmıştır. Yazar romanı "ortadan başlatmayı" tercih etmiş ve şu satırlarla başlamıştır:

"Sabah saat yediydi. On beş yaşlarında esmer tenli, al yanaklı, kırmızı dudaklı, nereye bakacağını ve odaklanacağını bilemeyen şaşkın gözleri ve boyu posu yerinde olan genç kız, el-Abbasiye'de el-Cenzûrî Caddesinde 3 numaralı evin balkonunda duruyordu."[11]

Olay örgüsü Emine ile bağlantılı olup onun etrafında şekillenmiş ve yaşadığı olaylar konu edinilmiştir. Yazar, Emine'nin hikâyesini aktarırken kişiliğini, yaşadıklarına neden olan olayları anlatarak onu olay örgüsünün merkezine yerleştirmiştir. Roman boyunca onun kimseye muhtaç olmadan kendi ayakları üzerinde durmaya çalışma isteği anlatılmıştır. İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, yaşadığı Mısır toplumunda yanlış olduğunu düşündüğü fikir ve tutumları zaman zaman kendisi zaman zaman da karakterler aracılığıyla eleştirmiştir. Kadın-erkek eşitsizliği, kadın dernekleri, toplumsal baskı, şiddet ve yoksulluk yazarın romanda eleştiride bulunduğu konulardır.

Yazar olay örgüsünü iki farklı şekilde ele almıştır. İlki Emine'nin toplumsal baskıdan kurtulmak maksadıyla deneyimlediği yanlış şeylere değinmiş ve bir nevi olayları neden-sonuç bağlamında ele almıştır. İkincisi ise Emine'nin, Abbas ile yakınlaşmasıyla beraber özgürlük anlayışının değişmesi, özgürlüğün kendisi için ne ifade ettiğini anlaması ve bunu yaşamına yansıtması şeklindedir. İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, romanda Emine'nin diğer karakterlerle olan ilişkisini kadın-erkek, aşk, hırs, toplumsal baskı, ikilem, bunaltı, hüzün, keder ve çaresizlik bağlamında ele almış ve bütün bu değerler romanın olay örgüsünü oluşturmuştur. Kendini arayan, sorgulayan, olaylardan etkilenen başkarakter olarak romanın başından sonuna kadar kendine yer edinen Emine, romanın sonunda kendi ve duygularıyla olan mücadelesi de sona ermiştir.

Emine doğmadan babası ve annesi boşanmıştır. Boşanmanın net bir sebebi olmamakla beraber babası bir kadının ve çocuklarının sorumluluğunu üstlenebilecek karakterde bir insan değildir. Emine boşanma hadisesinden aylar sonra dünyaya gelmiş ve anne çaresiz bir şekilde kızını yetimhaneye bırakmak zorunda kalmıştır. Bunu duyan babası harekete geçmiş ve kızını yetimhaneden alıp kız kardeşinin evine götürmüştür. Kızını büyütüp yetiştirmesi karşılığında neredeyse tüm mal varlığını kız kardeşine bırakmıştır.

Bebek yaşta halasından şiddet görmeye başlayan Emine halasının evinde kötü ve sıkıntılı bir çocukluk ve gençlik dönemi yaşamıştır. Yazar Emine'nin yaşadığı veya yaşamayı arzuladığı

9 İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/2* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 83.
10 Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2017), 189.
11 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 15.

şeylerin temelinde çocukluğunda maruz kaldığı taciz olayının[12] yanı sıra gençliğinde gördüğü şiddet ve toplumsal baskıyı göstermiştir.

"Emine'nin muhtemelen bu öpüşmelere olan arzusunun başka bir anlamı vardı. Belki de bununla özgürleştiğini, el-Abbasiye'de geçirdiği çocukluğunu ve gençliğini huzursuz eden geleneklerden kurtulduğunu hissetti. Ayrıca kendisine yakınlaşmaya çalışan her gence karşı öfkelenmesine neden olan bu tiksintiden de kurtulduğunu hissetti. Bu (öpüşme) on yaşındayken o adamın, ona tecavüz etmeye çalıştığından beri gönlünde kalan bir duyguydu."[13]

Yazar, Emine karakterini anlatırken genellikle çatışma ortamından faydalanmıştır. Onun hayat ve toplumla kendiyle, halası ve eniştesiyle olan çatışmalarında karakterini net bir şekilde çizmiştir. Ancak aynı durumu hala karakteri için yapmamış ve onun karakterini net bir şekilde çizmemiştir. Emine'ye şiddet uygulamasının yanı sıra onu sevip kendi çocuklarından ayrı tutmadığını hatta çocuklarından daha çok sevdiğini ve onu evlendirip bununla gurur duymak istediğini belirtmesi okurun zihninde hala karakteri ile ilgili bir karışıklığa neden olmaktadır. Sadece Emine'nin şiddete maruz kalmadığını aynı zamanda halasının çocuklarının da şiddete maruz kaldıklarını anlıyoruz.

"…O küçücük masum gözlerinde korku belirene kadar onu (Emine'yi) döverdi."[14]

"…Kocaman elini kaldırarak öfkeyle kızın (Emine'nin) yüzüne tokat attı."[15]

"...Eve vardığında halası onu (Emine'yi) elinde terlikle beklerdi ve çığlık sesinden sıkılana kadar onu döverdi… Bu tarz durumlarda halasının çocukları da terlikle dayak yerlerdi…"[16]

"…Çocuklarına katı davrandığı gibi ona (Emine'ye) katı davranmıyordu. Kızı olmadığından onun için Emine erkek çocuklarından daha değerliydi. Her annenin kızı için hazırladığını, o da kızı Emine için hazırlıyordu. Her annenin kızıyla övündüğü gibi o da toplantılarda Emine ile övünüyordu. Piyano çalmasıyla, oryantal dansıyla, okul sınavlarındaki başarısıyla, güzelliğiyle, zekâsıyla ve neşeli mizacıyla övünüyordu. Emine'ye karşı diğer annelerin gözündeki kıskançlık bakışlarıyla gurur duyuyordu. Geleceğe sakladığı mutlu gün, Emine'nin evliliği için ilk zılgıtı atacağı gündü."[17]

"Halası onu evlendirmek, onunla gurur duymak ve diğer annelerin 'damat ile gelinin' geleceğiyle meşgul oldukları gibi bu işle meşgul olmak, çeyiz hazırlamak ve milleti düğün törenine davet etmek istiyordu. Bunun için çok bekledi ve bunu Emine'yi büyütme, yetiştirme sürecinde katlandıklarının tek karşılığı olarak görüyordu."[18]

1.3. Şahıs Kadrosu

Bir olay örgüsüne şekil veren, renk katan en önemli unsur şahıs kadrosudur. Öyle ki şahıs kadrosu olmadan olay örgüsünden söz edilemez. Romanın bilinen estetik dünyası oluşturulurken kişi veya kişilere vaka aracılığıyla canlılık kazandırılır ve bu canlılık dil ve anlatım teknikleriyle dışa yansıtılarak okuyucuya hissettirilir.[19]

---

12 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 34-35.
13 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 137.
14 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 28.
15 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 22.
16 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 30.
17 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 66-67.
18 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 92-93.
19 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 75.

Ene Ḥurra romanında başkarakter genç bir kız olup geleneklere başkaldırışını ve baskı gördüğü çevreye karşı verdiği mücadelesi konu edinilmektedir. Bununla beraber şahıs kadrosunun değişmediğini fakat gelişen olaylarla beraber kahramanların duygularının iyi-kötü, umut-karamsarlık, güçlü-zayıf, korku, endişe-güven, sevgi, aşk-nefret, vefa ikilemlerinde değişim ve dönüşümlerinin psikolojik durumları söz konusudur. Bu bahiste sadece ana karakterlere değinilecektir.

Emine

Romanın başkarakteri, olay örgüsünün baştan sona etrafında şekillendiği ve geliştiği Emine, esmer, al yanaklı ve boyu posu yerinde olan on beş yaşlarında liseye giden genç bir kızdır.[20]

Emine doğmadan önce annesi ve babası boşanır.[21] Bunun üzerine halasının yanına götürülür ve orada yetişir. Burada gerek şiddet gerekse gördüğü toplumsal baskı neticesinde geleneklere karşı bir mücadele başlatır ve romanda geleneklere karşı verilen mücadelenin bir sembolü olarak karşımıza çıkar.

Emine nefsani arzuları peşinde koşan, hiçbir ahlaki ve etik kural tanımayan[22] hayatı boyunca özgürlük olarak inandığı şeyleri egosunu ve kaprislerini tatmin etmek için yapan bir karakter olarak tasvir edilmiştir.[23]

Yazar, Emine karakteriyle geleneksel ve mutaassıp bir toplumda sorgulayan, karşı çıkan, özgürlüğünü arayan ve bunun bedelini ödeyerek doğrusuyla yanlışıyla kendi değerini oluşturmaya çalışan güçlü bir kadını canlandırmaktadır. Emine gördüğü kuralları hayatına adapte etmekte zorlanmayan, çabuk öğrenen, bilgiye aç, alıcı, kültürlü bir kişiliği sergilemektedir.

Abbas

Yazar Abbas'ı ince yapılı, sert, az gülen ve az konuşan biri şeklinde tasvir etmiştir.[24] Abbas hukuk okumuş, bir süre avukatlık yaptıktan sonra avukatlık ile gazeteciliği aynı anda yapmıştır.[25]

Abbas, Emine'nin aksine özürlüğün bir amaç olduğuna inanan[26] ve inandığı değerler uğruna mücadele eden bir devrimci olup[27] romanın önemli karakterlerinden biridir. Emine'nin fikirlerinin ve hayatının değişmesinde ve şekillenmesinde birinci âmil şahıstır.[28] Emine ile beraber sekiz yıl sevgili hayatı yaşamalarına rağmen evliliğe inanmadığı için evlenmemiştir.[29]

Emine'nin Babası

Bir evin ve ailenin sorumluluklarını üstlenemeyecek[30] bir aylak ve serseri[31] olan ancak buna rağmen cömert, fedakâr, merhametli bir şahsiyet[32] olarak betimlenmiştir. Eşinden boşandıktan

20 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 15.
21 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 24.
22 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 132-134.
23 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 164.
24 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 20.
25 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 148-149.
26 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 156.
27 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 167-168.
28 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 187-188.
29 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 185-189.
30 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 24.
31 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 38.
32 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 25.

sonra evlenmemiş ve yalnız yaşamaya devam etmiştir. Emine'yi daha sonra kız kardeşinin evinden alıp kendi evine götürmüş ve onunla beraber yaşamaya başlamıştır.[33]

Emine'nin Annesi

Emine'nin annesi olan bu kadın gariban kişilikli, zayıf ve sürekli sessiz, gözlerinde kırılganlık ve utangaçlık belirtisi olan bir karakter olarak betimlenmiştir. Eşinden boşandıktan ve Emine'yi doğurduktan birkaç sene sonra başka bir adamla evlenmiştir.[34] Daha sonra romanın ilerleyen bölümlerinde kendisinden hiç bahsedilmemiştir.

Emine'nin Halası

Emine'nin hayatının ve düşüncelerinin şekillenmesinde büyük bir rol oynayan halası şişman, yüzü dolgun[35] ve baskın bir karakter[36] olarak tasvir edilmiştir. Yazarın hala karakterini iyi-kötü bağlamında net bir biçimde tasvir etmemesi okurun zihninde halanın rolü ile ilgili bir karışıklığa neden olmaktadır. Öyle ki hala bir yandan Emine'ye şiddet uygulayan[37] diğer yandan onu seven, kendi öz çocuklarından ayrı tutmayan bir karakter olarak tasvir edilmesi bir çelişkiye neden olmaktadır.

Hala geleneklere bağlı olup Emine'yi de o şekilde yetiştirmeyi arzulamıştır.[38] Halanın üç oğlu var ancak kızı yoktur. Bu sebeple Emine'yi kendi çocuklarından ayrı tutmamış, çocuklarına katı davrandığı gibi ona katı davranmamıştır. Diğer kadınlara karşı Emine ile hep övünmüştür. Emine'yi on sekiz yıl boyunca yetiştirmiş ve onun düğünü için evde atacağı o heyecanlı zılgıtı dört gözle beklemiştir.[39]

Emine'nin Enişte

Memur olan enişte, ellili yaşlarında şişman, kel, sert mizaçlı ve sinirli biridir. Gürültüye gelemeyen ve rahatını seven bir karakter olarak tasvir edilmiştir.[40] Eniştesi de halası gibi zaman zaman Emine'ye şiddet uygulamış[41] ve onun evlenmeyip üniversiteye gitmesine karşı çıkmış ve üniversiteye gitmesi halinde evinden gitmesini istemiştir.[42]

Eniştesi, yıllar sonra üniversiteyi bitirip işe başlayan ve halasını ziyarete giden Emine'ye kendisinin hâlâ kız çocuğunun okuyup memur olmasına alışamadığını belirtmiştir. Yazar aslında enişte karakteriyle fikirlerinde durağan, geleneklere bağlı ve mutaassıp bir karakterin dünya görüşünü tasvir etmiştir. Öyle ki Emine'ye övgüler dizse de kızların okumasına karşı olan görüşü devam etmektedir.[43]

Fortinya

Fortinya, Emine'nin Yahudi bir arkadaşıdır. Emine ile aynı yaşlarda olup kulakları büyük, zayıf, uzun boylu, güzel yüzlü, Yahudileri anımsatan ince ve eğri burunludur.[44] Fortinya, Emine'ye

33 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 110.
34 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 41-42.
35 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 21.
36 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 49.
37 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 30.
38 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 61.
39 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 67.
40 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 22-28.
41 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 33.
42 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 109.
43 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 143.
44 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 56.

Fransızca dersleri vermiştir.[45] Emine ile sinema, moda, Paris, erkekler ve daha birçok şeye dair sohbet ediyor ve erkek kadın ilişkilerine dair sohbetleri ise sınır tanımıyordu.[46]

Ahmet

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, romanda Ahmet ile saf, temiz sevgiyi, görücü usulü evliliği benimseyen, kadının bedenini açmasına karşı olan, kadının doğal güzelliğini savunan, eşinin ev hanımı olmasını veya çalışmasını istemeyen bir karakter tasvir edilmiştir.[47]

Ahmet, kamuda çalışan bir mühendistir. Ciddi olup duygularına teslim olmayan, karakterine, fikirlerine güvenen, eş adayı olarak seçtiği kadını kontrol edip onu şekillendirebileceğine inanan biridir.[48]

2. Romanın Yapısal Unsurları

2.1. Anlatıcı Bakış Açısı

Şerif Aktaş'a göre anlatıcı bakış açısı *"Anlatma esasına bağlı metinlerde vaka zincirinin ve bu zincirin meydana gelmesinde kullanılan mekân, zaman, şahıs kadrosu gibi unsurların kim tarafından görüldüğü idrak edildiği ve kim tarafından, kime nakledilmekte olduğu sorularına cevaptan başka bir şey değildir."*[49]

Her şeyi bilen ve gören anlatıcı hem geçmişe hem de şu ana hâkimdir. Onun sayesinde geç de olsa sırlar açığa çıkar.[50] Anlatıcının duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarması ve bunu nasıl yaptığı romanın önemli hususlarından biridir. Roman anlatıcısının kim olduğu, olay örgüsünün nasıl kurgulandığı ve etkisinin ne ölçüde olduğuna dair tasnifler yapılmıştır. Kahraman bakış açılı, hâkim anlatıcı, çoklu anlatıcı gibi anlatım tarzları bu tasnifler arasında yer almaktadır.

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, karakterlerin iç dünyasını, psikolojilerini ve ruh durumlarını her yönüyle insanın içine ve bilinç dünyasına nüfuz ederek anlatmıştır. Hâkim bakış açısı anlatım tekniğini kullanarak öznel bir tutumla romanın başkişisi olan Emine'nin bilincini yansıtmıştır.[51] Yazar romanda araya girerek okuyucuyla sohbet eder gibi yol gösterici, eğitici ya da eleştirel ifadeler kullanarak hâkim bakış açılı üçüncü tekil şahıs bakış açısını kullanmıştır.[52] Yazar birçok yerde araya girmiş ve tanrısal bakış açısı aracılığıyla karakterlerin iç dünyasını yansıtmıştır. Geçmişin yanı sıra ânı aktaran anlatıcı karakterlerin zihin dünyasına nüfuz etmiş, onların çevresinde meydana gelen hadiseleri hâkim bir gözle ve öznel bir biçimde aktarmıştır.

"Her sabah onu sadece okuluna giderken görüyordu. Bu kadarı onu düşüncelerinden ve sıkıntılarından kurtarmaya veya gülüşlerinin ardındaki gözyaşlarını silmeye yeterli gelmiyordu. Onu diğer öğrencilerden ve diğer gençlerden farklı görüyordu."[53]

45 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 58.
46 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 57.
47 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 105.
48 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 94.
49 Şerif Aktaş, *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022), 84.
50 Gülyaşar Sağdıç, *Muḥammed ʿAbdulḥalîm ʿAbdullah ve "Laḳîta, Baʾde'l-Ğurûb, Şeceretu'l-Lablâb ve Şemsu'l-Ḫarîf" Romanlarının Çözümlemesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 61.
51 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 21.
52 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 23.
53 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 21.

"Caddeye adımını atmadan evvel dış kapının eşiğinde durdu. Kaşlarını çattı ve uzağa gelişi güzel baktı. Sonra bir karar aldı. Bunun kesin bir karar olduğunu düşündü. Titreyen adımlarla tramvay durağına doğru yürüdü."[54]

"Anne ve babasından yoksunluk hissi, kalbinde sürekli kanayan sessiz ve derin bir yara açmıştı. Çocukluğunda bu yarayı ve kanayışı hissetmiyordu. Hissettiği tek şey bu evde bulunmaktan nefret duygusuydu. Halasına ve eniştesine boyun eğmekten de nefret ediyordu."[55]

2.2. Zaman ve Mekân

Romanda zamana dair en net ifadelerden biri romanın hemen ilk sayfasında yer almakta olup olaylar 1936 yılında başlamaktadır. Ancak yazar olay örgüsünü Emine'nin lise dönemlerinde başlatmış ve daha sonra geriye dönüş tekniğiyle Emine'nin doğumundan lise çağına kadar gelişini anlatmıştır. Yani romandaki olay örgüsünün XX. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde başlayıp aynı yüzyılın ikinci yarısı içerisinde son bulduğunu söyleyebiliriz. Romanda geçen olaylar, 1952 ihtilâli öncesi ve sonrası siyasî gelişmelerin etkisi altında cereyan etmektedir.[56]

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, bu romanında vaka zamanını aktarırken olay örgüsü içerisinde birçok yöntemi kullanmıştır. Gelişmeleri yer yer zaman dizinsel olarak yani zamanı saate bağlı olarak aktarmıştır.[57]

"…Okulun devamsızlık mektubunu, babasının yerine veli olarak yetkilendirdiği eniştesine ulaşmadan evvel çalmaktan başka çaresi yoktu. Üç gün peş peşe okula gitmeden önce postacıyı beklemeye devam etti. Bir gün postacı elinde mektup olduğu halde geldi. Mektubu eniştesine götürmek için ondan istedi. Postacı önce biraz tereddüt ettiyse de mektubu ona verdi. İçeriye dönüyormuş gibi yaptı ve dairenin kapısına varmadan mektubu parçaladı ve parçalarını cebine koydu."[58]

Yazar romanda birçok yerde kronolojiyi kırarak geriye dönüş tekniğiyle şu andan çıkıp geçmişe gitmiştir. Bununla kahramanların iç dünyasının daha iyi anlaşılması amaçlanmış, geleceğe dair ipuçları verilmiş ve okurda heyecan duygusu uyandırılmak istenmiştir. Olayların daha iyi anlaşılması ve merakın giderilmesi için romanın yirmi dördüncü sayfasından otuz altıncı sayfasına kadar geriye dönüş tekniği kullanılmıştır.[59]

"Bütün hayatını gözden geçirdi. Halasının onu dövmesinden bu yana uzun bir süre verdiği mücadelesini, evdekilere öfkelenip evden kaçmaya çalışmasını, el-Abbasiye semtine ve geleneklerine öfkelenip ez-Zahir semtine sığınmasını ve burada semtin gençleri ve kızlarıyla eğlenip dans etmesini ve en sonunda da Amerikan Üniversitesini seçip Mısır'daki genel zihniyetten kaçışını düşündü."[60]

"Ahmet ona görücü geldiğinden bu yana ki günlerini düşünmeye başladı. Daha önce fark etmediği şeyleri fark etmeye başladı. Kişiliğine ve sohbetine hayran kalmıştı. Bugüne kadar bütün sohbetlerinde görüşlerini çürütmeye, ona galip gelmeye ve onun kişiliğini kendi kişiliğinde

54 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 23.
55 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 30-31.
56 Cinkılıç, *İhsân 'Abdu'l-Kuddûs'un Romanlarında Kadın İmajı*, 81.
57 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 151-152.
58 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 62-63.
59 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 24-36.
60 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 147.

eritmeye çalıştığını fark etmemişti. Onun üstün gelmesini kabul ediyordu çünkü onun bunu amaçladığını ve bunda bir üstünlük düşüncesi hissetmemişti."[61]

Hikâye ve roman gibi edebî türleri meydana getiren en önemli unsurlardan biri de mekândır. Kişilerin yaşadığı ortamdan etkileneceği ve olayların meydana geldiği yerlere göre farklı şekillere bürüneceği de bir gerçektir. Bu anlamda hikâye ve romanda gerçek ve soyut olmak üzere iki mekân türünden söz edilebilir.[62] Romanımızda geçen mekânlar ise somut yerler olup soyut mekânlara yer verilmemiştir. Olay örgüsü mutlaka bir mekânda vuku bulmalıdır. Mehmet Narlı mekânı; *"Vakanın varlık bulduğu yer, şahısların içinde yaşadığı, kendi oluşlarını fark ettikleri alandır."*[63] şeklinde tanımlamaktadır.

Yazar mekânı seçerken açık ve kapalı mekânlar tercih etmiştir. Mekân kendi içerisinde açık ve kapalı diye iki kısma ayrılır. Kapalı, dar, yutucu mekânlar, kahramanın büyümesini, gelişmesini engelleyen, düşünsel ve ruhsal olarak yutulup kaybolmasına sebep olan mekânlardır. Bu gibi mekânlar, kahramanın büyümesini engelleyip onun psikolojik yönünü olumsuz etkiler. Açık, besleyici mekânlar ise kahramanın kendine ve kendi değerlerine rahat bir şekilde dönüşüp ruhsal ve düşünsel olarak gelişmesine olanak sağlar. Bu tür mekânlar kahramanın rahata erdiği ve huzur bulduğu yerlerdir.[64]

Ene Ḥurra romanında kapalı mekânların yanı sıra açık mekânlara da yer verilmiştir. Emine karakterinin gördüğü şiddet ve toplumsal baskı açık ve kapalı mekânlarda geçmektedir. el-Abbasiye'de halasının evinde maruz kaldığı şiddet ve toplumsal baskı kapalı mekânlarda gerçekleşirken, üniversite ve iş hayatında yaşadıkları ise açık mekânlarda gerçekleşmektedir. Özellikle de iş hayatında yaşadıkları Emine'nin özgürlük anlayışının değişmesinin yanı sıra onun ruhsal ve düşünsel olarak gelişmesini de sağlamıştır. Bu durumun, açık mekânların kişiler üzerindeki tesirinin bir sonucu olduğu söylenebilir.

"Ev batı Abbasiye'de en-Nusayr mahallesinde idi. Emine erken çocukluk dönemini burada geçirdi. Çetin bir çocukluk dönemi idi."[65]

"Hissettiği tek şey bu evde bulunmaktan nefret duygusuydu."[66]

Romanda geçen mekânlar Emine'nin ruh haline göre şekillenmektedir. Mekânların iyi ya da kötü oluşu onun yaşadıklarına, ruh haline ve bakış açısına göre değer kazanmaktadır. Mesela el-Abbasiye semtindeki toplumsal baskı ruh halini olumsuz etkilerken ez-Zahir semtindeki özgürlük ortamı kendisini mutlu hissettirmektedir.

"Her gün okuldan çıktıktan sonra arkadaşı Fortinya'ya gidiyor ve saat altıya kadar onun yanında kalıyordu. Ondan Fransızca ve dans dersleri alıyordu."[67]

"…Bulunduğu bu yeni çevre ona el-Abbasiye semtinde bulunmayan birçok özgürlüğü sağlıyordu."[68]

---

61 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 98-99.

62 Bekir Yıldırım, "Cezayirli Yazar Amiş Abdulkâdir'in Hayatı, Eserleri ve Ana Vatanımızdan Hatıra Kalanlar İsimli Hikâyesi", *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (15 Haziran 2021), 88.

63 Mehmet Narlı, "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları", *Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 5/7 (01 Mayıs 2002), 98.

64 Veysel Şahin, "Kurmaca Tekniği Bakımından Halide Edip Adıvar'ın 'Handan' Romanı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2008), 120-121.

65 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 29.

66 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 31.

67 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 67-68.

68 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 74.

"وانتقلت أمينة إلى بيت أبيها في شارع "البورصة القديمة" الذى يصل بين شارعى سليمان باشا و وقصر النيل.."

"Emine, Süleyman Paşa Caddesi ile Nil Sarayını birbirine bağlayan "Eski Borsa" Caddesindeki babasının evine taşındı."[69]

"Özgür oldu. Bütün özgürlüğüne kavuştu. Hiç kimse ona karşı çıkmıyor ve karışmıyordu…"[70]

2.3. Dil ve Üslûp

Dil edebiyatın ana malzemesi olup anlatımda ve iletişimde bir araçtır. Anlatıcı bu aracı kullanarak anlatmak istediklerini bilinçaltından çıkarıp okuyucu için somutlaştırır. Romancının görevi ise dil unsurlarına hayat vermesi, kanatlandırması, onu zengin çağrışım ve imgelerle doldurarak dili adeta yeniden üretmesidir.[71]

Üslûp dilin mecazî gücünü, renk ve eylem zenginliğini, kısaca dilin anlatım dağarcığını kişisel becerileriyle söze ve yazıya aktarmak, dile hayat kazandırmaktır.[72] Edebî dil ise bir milletin konuşma ve yazı dili teşekkül ettikten sonra kültür dili diyebileceğimiz bir söyleyiş zemininde daha fazla hissedilen, bir tarafı ile itibari ve uçucu, diğer tarafı ile hayatın gerçek değerleriyle kaynaşan estetik ve orijinal bir ifade yoludur.[73]

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs'un bu romandaki üslûbu genellikle sade, eleştirel ve yalın bir üslûptur. Yazar romanda fasih bir dil kullanmakla beraber diyalogları ise romana gerçekçi bir atmosfer katmak adına Mısır lehçesiyle ele almıştır.

"Abbas'ı ofisinde ilk ziyaretinden bugüne kadar sekiz yıl geçmişti. Yazı, kışı, sonbaharı ve ilkbaharı olmayan rüya gibi sekiz yıl... Hata yapmayan ve dinleyicisini rahatsız etmeyen bir sanatçının söylediği güzel nağmeler gibi... Uykusunda ve uyanıklığında kendisini sarıp bazen onu yükselterek mutluluk dolu gökyüzüne çıkaran, bazen de onu indirip gül yapraklarından olan yatağına yatırarak heyecanlı ve kendinden geçmiş bir şekilde yatakta döndüren nağmeler gibi bir sekiz yıldı."[74]

" - وليه ما تنضميش لصالة بديعة!!

ونظرت بعينين غاضبتين وقالت في عنف:

- قصدك ايه؟؟

- الجمعيات دي مش أكثر من صالة بديعة.. شوية ستات ماشيين عريانين.. يبيعوا لحمهم مع الويسكى والشمبانيات لأسيادنا الأغنياء."

"- Neden bir reklam ajansına gitmiyorsun?

Ona öfkeli gözlerle baktı ve hiddetli bir şekilde şöyle dedi;

- Ne demek istiyorsun?

---

69 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 110.

70 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 111.

71 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 258.

72 Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*, 78.

73 Mehmet Önal, "Edebi Dil ve Üslûp", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (Erzurum 2008), 25.

74 ' Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 185.

- *Bu dernekler, havalı birer reklam ajansından başka hiçbir şey değiller. Bunlar çıplak bir şekilde yürüyüp bedenlerini viski ile şampanya karşılığında zengin efendilerimize satıyorlar dedi."*[75]

Yazar sayfalarca yer kaplayacak hacimde olan Emine'nin geçmişini gözünde canlandırışına dair sahneyi bir paragrafa sığdırması onun yalın ve net üslubunu ortaya koymaktadır.

"Bütün hayatını gözden geçirdi. Halasının onu dövmesinden bu yana uzun bir süre verdiği mücadelesini, evdekilere öfkelenip evden kaçmaya çalışmasını, el-Abbasiye semtine ve geleneklerine öfkelenip ez-Zahir semtine sığınmasını ve burada semtin gençleri ve kızlarıyla eğlenip dans etmesini ve en sonunda da Amerikan Üniversitesini seçip Mısır'daki genel zihniyetten kaçışını düşündü."[76]

Romanda dramatik üslûbun ağırlığı hissedilmektedir. Dramatik üslûp: İnsanın kendi kendisiyle, toplumla, tabiatla üzücü sonuçlara sebep olacak şekilde çatışma halinde takdim edilmesidir.[77] Emine'nin toplumsal geleneklere karşı verdiği mücadele esnasında kendi doğrusunu bulma adına yaşadığı değişim sürecinde kendiyle, etrafındaki kişilerle, toplumun önyargı ve kabul gören değerleri örf ve adetleri ile olan çatışmaları dramatik üslûbun yansımalarıdır. Yazarın kişiler ve olayları eleştirerek belli bir görüş açısından yargılayıp yorumlamasına eleştirel üslûp denir.[78] İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs de romanında zaman zaman eleştirel bir üslûp kullanmıştır.[79]

"Bu dernekler, havalı bir ajans salonundan başka hiçbir şey değildir. Bunlar çıplak bir şekilde yürüyüp bedenlerini viski ile şampanya karşılığında zengin efendilerimize satıyorlar."[80]

"…Sonra balkonlarda durmak -o dönemde el-Abbasiye semtinde- aileden birinin cenazesini uğurlamak, gelin alayını karşılamak, yoldaki bir kazaya bakmak veya görülmeye değer özel bir durum olmadığı sürece kızların balkona çıkması yasaktı. Bu durumlardan herhangi biri olmadığı sürece bir kızın balkona çıkıp Fuadu'l Evvel Lisesi öğrencilerini izlemesi ayıptı."[81]

2.4. Anlatım Teknikleri

Bir romanda estetik dokuyu meydana getiren, romanı roman yapan yanı, anlatım tekniklerinde aramak gerekir. Roman, bir dil sanatı ise, roman dilini yoğuran, biçimlendiren de anlatım tekniklerdir. Çünkü anlatım teknikleri, aradaki renk ve iklim farklılıklarına rağmen, dilin, şu veya bu şekilde kullanılışından başka bir şey değildir.[82]

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs'un *Ene Ḥurra* romanında kullandığı anlatım teknikleri şunlardır;

Geriye Dönüş Tekniği

Geriye dönüş (flashback), sinema sanatından edebiyata aktarılmış, zaman kurgusuyla ilgili bir teknik olup anlatıcı, şimdiki zamandan önceki zamanlara giderek kahramanının geçmişinde meydana gelmiş bazı olayları anımsatır.[83]

---

75 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 171.
76 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 147.
77 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 277.
78 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 281.
79 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 19.
80 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 171.
81 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 24.
82 Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*, 197.
83 Mustafa Karabulut, "Yusuf Atılgan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/1 (Winter 2012), 1384.

Romanı besleyen zaman dilimi geçmiş zaman dilimi olmakla[84] beraber yazar hafızasındaki hadiseleri anlatmak için geriye dönüş tekniğini kullanabilmektedir. Bu sebeple romanda kronoloji dediğimiz sıralı bir anlatım yoktur. Yazar bu teknikle zamanı genişletmeyi, yaymayı hedeflemiştir. İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, romanda bu tekniğe çokça yer vermiştir.[85]

Diyalog Tekniği

Hıvâr olarak da isimlendirilen bu üslûp en çok kullanılan tekniklerden biri olup dinleyicinin olayları yaşıyormuş gibi hissetmesini sağlamakta ve konuları da somut hale getirmektedir.[86] Diyalog tekniği anlatı türlerinin hemen hepsinde kullanılır. Burada anlatıcı dışarıda kalır ve okuyucu doğrudan doğruya anlatı kahramanlarının konuşmalarını takip eder.[87] Romanda geçen diyaloglardan biri şu şekildedir.

"Üniversiteye niçin girmek istediğini öğrenebilir miyim?

- *Öğrenmek için.*
- *Bilgi üniversitede değil. Bilgi kitaplarda ve herhangi bir kitabı okumak için de üniversiteye girmek gerekmiyor.*
- *Elimde diploma olmadığı sürece kimse öğrendiğimi onaylamaz."*[88]

Tasvir

Tasvir, insan, tabiat, eşya veya mekân gibi unsuların kelimelerle resmedilmesi; adeta görünür hale getirilmesi; okuyucunun gözü önünde tecessüm ettirilmesidir.[89]

Yazar haritaların ve resimlerin aktaramadığı bir yolla aynı anda iki Kahire'nin farklı yönlerini aktarmaktadır. Bunu da geçmiş yüzyılın yirmili otuzlu dönemlerindeki tarihi periyoda yeni bir boyut kazandırmak maksadıyla karakterlerin ruhunun derinliklerine inerek onların yoluculukları, duyguları ve konuşmaları aracılığıyla yapar.[90] İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs'un Eski Mısır'a dair tasvirlerinden biri şu şekildedir;

"22 numaralı haliç tramvayı birçok kez önünden geçip gitti. Tek vagondan oluşan bu tramvaydan tiksiniyordu. Tramvay raylar üzerinde sanki boğuluyormuş gibi öksüren kimsesiz bir çocuk gibiydi. Yan yana dizilmiş teneşir tahtalarını andıran kuru ahşap koltuklarından, çamur bataklığında kıvranan bir yılan gibi dar ve karanlık olan el-Halîc Caddesinden nefret ediyordu. Yan yana geçirdikleri zamandan dolayı neredeyse birbirlerinin üzerine yıkılmak üzere olan ve her iki tarafında duran eski harap evlerden, bir sağdan bir soldan atlayan firkete, taraklar, saç tokası,

84 Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*, 244.
85 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 21-24.
86 Bekir Yıldırım, "Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Ḥıvâr Üslubuyla Takdimi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center* 2 (Haziran 2022), 104.
87 Karabulut, "Yusuf Atılgan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", 1380.
88 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 103.
89 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/2*, 123.
90 Aḥmed ʿĀṭıf, "'Ene Ḥurra' Serdiyyetu'l Ḳâhirateyn", *Merkezu'l İttiḥâd Li'l Aḫbâr* (27 Eylül 2022).

el-Mahlâvî ile oyalı mendilleri[91] *ve el-Herise*[92] *ile el-Cevziyye*[93] *tatlıları satan seyyar satıcılardan nefret ediyordu."*[94]

İç Çözümleme

İç çözümleme (interior analysis), anlatı türleri içerisinde kahramanların iç dünyası, duygu, düşünce ve hayallerinin ifade edildiği bir anlatım tekniğidir.[95]

İç çözümleme, üçüncü tekil şahsın hâkim bakış açısıyla yazılan romanlarda daha ziyade kullanıma elverişli bir tekniktir. Çünkü hâkim anlatıcıdan karakterlerin iç dünyalarına da hâkim olması ve duygularını yansıtması beklenmektedir. Bu teknik psikolojik derinliği bulunan romanlarda daha çok yer bulmaktadır.[96]

"Annesine olan duygularını net bir şekilde tarif edemiyordu. Şüphesiz annesini seviyordu. Bu sevginin kendine has bir karakteri vardı. Koşulsuz bir sevgi değildi. Bu sevgide belirsizlik, huzursuzluk, şefkât, keder ve zillet duyguları vardı. Annesi babasından boşandıktan sonra evlenmişti. Onu doğurduktan birkaç sene sonra… Uçsuz bucaksız serveti ve şöhreti olan bir adamla evlenmişti. Bu adamla nasıl evlendi, nasıl tanıştı hiç kimse bilmiyordu. Küçüklüğünden bu yana bu evlilik hakkında dedikodular duyuyordu. Ne zaman arkasını dönse annesinin bahsinin açıldığını hissediyordu. Belki de bu konuşmalar ve fısıldaşmalar ruhunda bir etki bırakmış, kaşlarını çatarak öfkeyle bakmasına sebep olmuştu. Sıradan bir konuşmada annesinin adı anılsa sanki kendini savunma konumuna geçmek zorunda hissediyordu. Hiç kimsenin bu fısıldaşmaların ve önünde bahsini açmadığı arkasından döndüğünü hayal ettiği konuşmaların içeriğini açıklamamasına rağmen sanki annesinin işlediği bir suçu savunmayı değerli buluyordu."[97]

Montaj Tekniği- Çağrışım

Yazarın herhangi bir âyeti, hadisi, şiiri, atasözünü, deyimi, şarkıyı veya türküyü tamamen ya da mısralarından birkaçını metin içerisinde kullanmasına montaj tekniği denir. Bu tekniği kullanmasındaki amaç, anlatımı zenginleştirmektir.[98]

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, şarkı sözleri ve şiir beyitleri kullanmak suretiyle montaj tekniğine müracaat etmiştir.

"*Hey esmer tenlim, esmer sevgilim, gözleri kara doğuştan sürmeli sevgilim."*[99]

"Esmer ruhumun sahibi, sevgilim çabuk gel!"[100]

---

91 el-Mahlâvî: Sağlam ve büyük olan bu mendil, kırsal kesimde kadının kocasına yemeği koyup sardığı bir mendil türüdür. Oyalı mendil ise; romanda "ام قوية" şeklinde geçmektedir ancak halk arasında "بأوية" şeklinde bilinmektedir. Bu mendil ise birbirinden farklı renkteki küre süslemelerinden oluşan bir mendil türüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz; "Eşyâu'n Mensiyyetun", *Mecelletu'l-Mukavilûne'l-'Arab* (Şubat 2019). "Mendîl Bie'viyye", *el-Ma'rife* (Erişim 17 Kasım 2024).

92 Un, yağ ve şekerden karışımından oluşan bir tatlı çeşididir. Ayrıntılı bilgi için bkz; "Ta'rifu ve Şerḥu Maʾna Herise", *Almaany* (Erişim 17 Kasım 2024).

93 Tereyağı, un, vanilya ve yumurta karışımından yapılan meşhur bir tatlı çeşididir. Bkz; "el-Cevziyye ('Aynu'l-Cemel)", *Kokbad* (20 Eylül 2023).

94 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 44-45.

95 Karabulut, "Yusuf Atılgan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", 1379.

96 Rümeysa Dindaroğlu, *Tâhâ Hüseyin'in Du'â'u'l- Kerevân Adlı Romanının Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 108.

97 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 40-41.

98 Ramazan Arslan, *Necip Mahfuz'un "Melhametu'l- Harafiş" Romanının Şekil ve Muhteva Açısından Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 110.

99 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 45.

100 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 46.

"Ey gizemli aşk, ey esrarengiz define!
Sende daha fazla mutsuzluk mu yoksa mutluluk mu var?
Sonsuz bir ıstırap seni kuşatıyor.
Ama sensiz kim yaşar ve yaşayabilir?"[101]

3. Eserin Tematik Açıdan İncelenmesi

Romanın konusu, romancının olayları ve vermek istediği soyut veya somut iletisini okuyucuya aktarmada kullandığı yöntem iken tema ise romanın temelini oluşturan konunun, yazarın duygu ve düşünceleri vasıtasıyla ortaya konan sentezi olup romanın asıl amacıdır. Konu aslında romandan önce de zaten var olduğu için romancı nesnel olan bu konuyu kendi tarzına göre işleyerek öznelleştirir. Romancının dünya görüşü ve inancı, şahsiyeti, yaratılışı, eğitim ve kültür düzeyi, sosyo-ekonomik konumuna göre öznel bir şekilde yorumlanması da temayı oluşturur.[102]

Romanda toplumsal kurallara başkaldırı başta olmak üzere, şiddet, fedakârlık, boşanma, cinsellik, aşk, hırs, kadın, dini değerlere saygısızlık, kültür ve sanat gibi temalara yer verilmiştir. Yazarın romanda Ümmü Gülsüm ve Abdulvehhâb gibi sanatçılardan, Tâhâ Huseyn ve Tevfîk el-Hakîm gibi edebiyatçılardan bahsetmesi, onun hem sanata ve sanatçıya hem de edebiyata ve edebiyatçıya verdiği değeri göstermektedir.

Toplumsal Kurallara Başkaldırı

Olay örgüsünün merkezinde yer alan ve vaka zincirinin etrafında şekillendiği Emine, anne ve babası boşanmış olup halasının evinde büyümüştür. Her toplumun kendine has teamülleri ve kuralları vardır. Emine bu değerleri hiçe sayarak hiçbir etik ve ahlaki kural gözetmeksizin tamamen nefsani duygularının peşinde koşmuştur.

"… Bir gün için bile olsa özgür olmak, dünyanın kendisine koyduğu bu rutine son vermek istiyordu. Herhangi bir sisteme boyun eğmeyecek kadar güçlü ve diğer kızlardan da daha cesur olduğunu hissetmek istiyordu. Suç da olsa bu sabah bir şey yapmak, devrimci ruhunu sakinleştirmek, yaralı onurunun intikamını almak ve hâlâ yanağını yakan o tokada cevap vermek için bir şey yapmak istiyordu."[103]

"Emine, Fortinya'nın yaşadığı hayatı beğeniyordu. O özgürdü. İstediği zaman çıkıyor, istediği zaman dönüyordu. İstediği gençle buluşuyor, istediği yere gidiyordu."[104]

"Bu gece diğer kızların içtiği kadar içmemişti. Daha doğrusu bir bardak sarhoş etmeyen malt içmişti. Buna rağmen gençlere çok müsamaha gösterdi ve yanaklarından öpmelerine izin verdi."[105]

"Dans etmesi, gençlerle karışıp oynaması için neden ona özgürlüğünü vermiyorlar ve onu yalan söylemek zorunda bırakıyorlar? Arkadaşı Fortinya'nın hakkı olduğu gibi neden ona da gençleri evine davet edip bütün ailesinin önünde onlarla dans etme hakkı verilmiyor? Ne olabilir ki? Özgür olmanın ne günahı var? En azından yalan söylemeyecekti."[106]

101 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 184.
102 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 121.
103 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 50.
104 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 57.
105 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 85.
106 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 86-87.

Şiddet

Emine halasının evinde yetişmiş ve burada henüz bebek yaştayken şiddet görmeye başlamıştır. Bununla beraber evde sadece o, şiddet görmezdi. Kuzenleri de aynı şekilde şiddet görürdü. Dayak, el-Abbasiye semtinde kız çocuklarını terbiye etmede bir araç olarak görülmekteydi.[107]

Fedakârlık

Emine'nin babası annesinden boşandıktan ve Emine dünyaya geldikten sonra Emine'yi kız kardeşinin yanına götürüp onu büyütüp yetiştirmesi karşılığında neredeyse bütün mal varlığını kız kardeşine vermiştir.[108]

Cinsellik

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs'un en çok eleştirilen yanlarından birisi de cinselliğe dair sınır tanımayan tasvirleridir. İncelememize konu olan bu romanında sayfalarca öpüşme sahnelerinin tasviri bulunmaktadır.[109] Yazar bu sahnelerde ise Emine'nin bunları deneyimleyerek çocukluğunda yaşadığı taciz olayını unutması ve özgürlük yolunda ilerlemesi gereken bir yol olarak ifade etmiştir.[110]

Aşk

Emine ile Abbas birbirlerine yaklaşıp beraber daha çok zaman geçirmeye başladıktan sonra birbirlerini sevmeye başlamışlar.

"Emine hayal ediyormuş gibi şöyle dedi;

- *Aşkta daha fazla mutluluk var mı?*

Kalbimizin her atışı, bizi bir araya getiren her bakış, her dokunuş, bizi saran her hayalimiz daha fazla mutluluk getirir. Bizi gökyüzüne yükseltene kadar artan bir mutluluk. Bana ait olduğun ve sana ait olduğum sürece sonsuz bir mutluluk…"[111]

"Sekiz sene boyunca her öpücük ilk öpücük ve her dokunuş ilk dokunuş gibiydi. Işığı her kapattıklarında ilk defa buluştuklarını sanıyorlardı. Bu süre zarfında aşkta daha fazla mutluluk yaşadı, her gün daha fazla mutluluk… Dünyasını kuşatıp taşan bir mutluluk, dünyada bu kadar çok mutluluk ve güzellik olduğunu bilmiyordu."[112]

Dini Değerlere Saygısızlık

Yeni nesil arasındaki dini değerleri ciddiye almama, küçümseme ve saygısızlık yapma gibi hususlar her dönemde var olmuştur. İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs bu hususu eleştirel bir yöntemle eserinde ele almıştır.[113]

"Fortinya'nın, Emine'ye olan sevgisi onu dini ritüellerine katılmaya davet edecek kadar büyüktü. Emine bir yandan alçakgönüllü ve saygılıymış gibi davranarak aileyle oturuyor diğer yandan da Fortinya ile birbirlerine gülümseyip göz kırpıyorlardı. Hem Fortinya hem abisi İli bu dini duygulara pek saygı göstermezlerdi. Emine de Müslümanların bayram duygularına saygı

107 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 22-28.
108 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 25-26.
109 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 34-35.
110 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 132-134.
111 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 184.
112 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 185-186.
113 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 84.

göstermezdi. Hatta farklı dinlere mensup yeni neslin tamamı, inançlı insanların dini duygularıyla ve zihniyetiyle alay etmeyi alışkanlık haline getirdi."[114]

Kültür ve Sanat

Yazar romanında Arap ve dünya edebiyatından edebiyatçı ve eserlerine yer vermiştir. Edebiyat dünyasının yanı sıra romanda Arap müziğinin meşhur simalarına ve dünya çapındaki ünlü müzik türlerine yer vermek suretiyle hem sanata ve sanatçıya hem de edebiyata ve edebiyatçıya verdiği değeri göstermiştir.[115]

"…Çok okumaya başladı. Bütün günlerini okuyarak geçirdi. Bir gencin yıllarca okuyamayacağı kitapları aylar içinde okudu. Hikâye ve roman okuyordu. Arapça Tevfîḳ el-Ḥakîm, Ṭâhâ Ḥuseyn, Maḥmud Teymûr'un, Fransızca Balzac, Victor Hugo, Voltaire'ın, İngilizce Oscar Wilde, Loriens, Dikens, Jane Austen ve Walter Scott'un kitaplarını okudu. Bütün bunları tramvayda, okulda ve daha önce Fortinya'nın öğrettiği Fransızcanın ders saatlerinde öğretmeninin dinlemesini zorunlu kılmadığı Fransızca derslerinde okuyordu."[116]

"…Müzik zevki bile değişmeye başladı. Ümmü Gülsüm'ün şarkılarıyla ʿAbdulvehhâb'ın "Ya Dunya Ya Ğaramî" şarkısını söylemiyordu. Tango ile vals dinlemiyor. Keman, piyano ve viyolonselin ezgisini tercih etmiyordu. Swing, Boogive-Woogie, Charleston dinliyordu. Gürültüden rahatlamak istediğinde ise saksafon melodisi dinliyordu. Hobi müziği horlama sesini andıran "saksafonun" melodisi olmuştu."[117]

Sonuç

İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra* romanında Mısır toplumunda kadınların maruz kaldığı haksızlıklar, toplumsal baskılar ve yaşadığı zorlukları ele almıştır. Genç bir kızın etrafında şekillendirdiği olay örgüsünde karakterler değişmemiş ancak dönüşümler yaşamışlardır. Emine'nin arzuladığı ve hayatının çoğunu bu uğurda mücadele ederek ulaştığı özgürlüğü, romanın sonlarına doğru farklı bir şekle evrilmiş ve değişen özgürlük anlayışıyla beraber hayatı da değişmiştir.

Yazar eserde akıcı, sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanmakla beraber zaman zaman bazı bölümlerde tekrara düşmüştür. Romanda genelde fasih ve akıcı bir Arapça kullanılırken romana gerçeklik kazandırmak amacıyla diyaloglar Mısır günlük dili dediğimiz Mısır lehçesiyle kullanılmıştır.

Romanın ana konusu, toplumsal kurallara karşı çıkıp özgürlüğünü arayan genç bir kızın hayatıdır. Bununla beraber romanda aşk, cinsellik, hırs, fedakârlık, boşanma gibi konulara da yer verilmiştir. Yazarın eserde dikkat çekmek istediği konuların başında kadın ve kadın hakları gelmektedir. İḥsân 'Abdu'l-Ḳuddûs, toplumdaki kadın algısının değişmesini istediğinden hem *Ene Ḥurra* romanında hem de birçok eserinde başkahramanlarını kadın karakterlerden seçmiştir.

114 ' Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 84.
115 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 17-18.
116 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 92.
117 'Abdu'l-Ḳuddûs, *Ene Ḥurra*, 123.

Kaynakça / References /المصادر

‘Abdu’l-Ḳuddûs, İḥsân. *Ene Ḥurra*. Kâhire: Dâru Aḫbâri’l Yevm, 1999.

Aktaş, Şerif. *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022.

Arslan, Ramazan. *Necip Mahfuz’un “Melhametu’l- Harafiş” Romanının Şekil ve Muhteva Açısından Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Cinkılıç, Recep. “İḥsân ‘Abdu’l-Ḳuddûs’un Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (Mart 2015).

Cinkılıç, Recep. *İhsân ‘Abdu’l-Kuddûs’un Romanlarında Kadın İmajı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2017.

Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş/2*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Dindaroğlu, Rümeysa. *Tâhâ Hüseyin’in Du‘â’u’l- Kerevân Adlı Romanının Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Karabulut, Mustafa. “Yusuf Atılgan’ın ‘Aylak Adam’ Romanında Anlatım Teknikleri”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/1 (Winter 2012), 1375-1387.

Narlı, Mehmet. “Romanda Zaman ve Mekân Kavramları”. *Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 5/7 (01 Mayıs 2002), 91-106.

Önal, Mehmet. “Edebi Dil ve Üslûp”. *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (Erzurum 2008), 23-47.

Sağdıç, Gülyaşar. *Muḥammed ʿAbdulḥalîm ʿAbdullah ve “Laḳîta, Baʿde’l-Ğurûb, Şeceretu’l-Lablâb ve Şemsu’l-Ḫarîf” Romanlarının Çözümlemesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Şahin, Veysel. “Kurmaca Tekniği Bakımından Halide Edip Adıvar’ın ‘Handan’ Romanı”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2008), 99-126.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.

Yıldırım, Bekir. “Cezayirli Yazar Amiş Abdulkâdir’in Hayatı, Eserleri ve Ana Vatanımızdan Hatıra Kalanlar İsimli Hikâyesi”. *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (15 Haziran 2021), 74-96. https://doi.org/10.46595/jad.927833

Yıldırım, Bekir. “Kur’an’da Kıyamet Ve Âhiretle İlgili Konuların Ḥıvâr Üslubuyla Takdimi”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center* 2 (Haziran 2022), 75-107.

ʿAbdurrâzıḳ, ʿAlâ. “el-Mere’tu Fî Rivâyâti İḥsân ʿAbdu’l-Ḳuddûs, Ḍahiyyetun fî’r-Rivâyeti ve Mudânetun fî’s-Sinema”. *aljazeera.net* (01 Ocak 2022).

ʿĀṭıf, Aḥmed. “‘Ene Ḥurra’ Serdiyyetu’l Ḳâhirateyn”. *Merkezu’l İttiḥâd Li’l Aḫbâr* (27 Eylül 2022).

Kokbad. “el-Cevziyye (‘Aynu’l-Cemel)”. 20 Eylül 2023. Erişim 17 Kasım 2024. https://cookpad.com/sa/%D9%88%D8%B5%D9%81%D8%A7%D8%AA/17076888-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%A9-%D8%B9%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%84

Mecelletu’l-Mukavilûne’l-’Arab. “Eşyâu’n Mensiyyetun”. Şubat 2019. Erişim 17 Kasım 2024. https://www.arabcont.com/magala/details-933-12-8

el-Maʿrife. “Mendîl Bie’viyye”. Erişim 17 Kasım 2024. https://www.marefa.org/%D9%85%D9%86%D8%AF%D9%8A%D9%84_%D8%A8%D8%A3%D9%88%D9%8A%D8%A9

almaany. “Ta’rifu ve Şerḥu Maʿna Herise”. Erişim 17 Kasım 2024. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%87%D8%B1%D9%8A%D8%B3%D8%A9/?

Dr. Öğretim Üyesi
Abdulsalam Al-Yacoub
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Çankırı Karatekin University, Faculty of Theology.
Çankırı, TÜRKİYE
alyacoub@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/ 0000-0002-3261-2488
https://ror.org/011y7xt38

مسائل الدور للعلامة أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ) "دراسة وتحقيق"

Ebû Mansûr Abdulkahir Bin Tâhir El-Bağdâdî'nin "El-Mesâil ed-Devriyye" (Devrî Meseleler) İsimli Elyazmasının Tahkik ve Tahlili

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim 2024 / 20 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık 2024 / 22 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2024 / 31 December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf | Citation

Al-Yacoub, Abdulsalam. "مسائل الدور للعلامة أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي)ت 429هـ" (دراسة وتحقيق". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 7 (Aralık 2024), 192-233.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

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 (Abdulsalam Al-Yacoub).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. **(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
*Copyright belongs to the author. Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License*.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

مسائل الدور للعلامة أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ) "دراسة وتحقيق"

الملخص

يتناول هذا البحث دراسة وتحقيق المخطوطةِ الموسومةِ بـ (المسائل الدورية) في الفقه الشافعي للأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: 429هـ/1037م)، وتكمن أهمية هذه المخطوطة، أنها تؤصل لنوع فريد من المسائل الفقهية، والكثير منها مسائل افتراضية. والمقصود بمسائل الدَّوْر، أو المسائل الدورية: هي التي يدور تصحيح القول فيها إلى إفساده، وإثباته إلى نفيه، ولهذا السبب سُميت بهذا الاسم؛ ولهذه الطريقة فوائد كثيرة من أبرزها: أنها تفتح أفاقًا واسعةً للفقيه في تصور المسائل والنظر فيها، وإنزالها على القواعد والأصول الفقهية، ومن ثم استنباط وبيان أحكامها، وهذا النوع من الاستدلال الفقهي كان معلومًا عند السلف، ولكن يندر وجوده عند الفقهاء المعاصرين. وقد رتب المؤلف هذه المسائل على أبوب الفقه، ونقل في بعضها الخلافَ بين فقهاء المذهب، وقارن بعض المسائل منها مع المذاهب الأخرى، ومن أهم النتائج التي برزت من خلال هذا التحقيق: أن الإمام عبد القاهر البغدادي أول من صنف كتابًا في مسائل الدّوْر بهذا التفصيل والترتيب والتدقيق، والذي احتوى على مسائل لم يسبق إليها أحد قبله ولا بعده، وقد بنى جميع استنباطاته واستنتاجاته على قواعد أصولية مقاصدية، ومقدمات سليمة وصحيحة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، أبو منصور، البغدادي، مسائل الدور، تصحيح، فساد.

Ebû Mansûr Abdulkahir Bin Tâhir El-Bağdâdî'nin "El-Mesâil ed-Devriyye" (Devrî Meseleler) İsimli Elyazmasının Tahkik ve Tahlili

Öz

Bu çalışma, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) Şafii fıkhına ilişkin olarak kaleme aldığı el-Mesâilü'd-Devriyye isimli el yazmasının tahkik ve tahlilini içermektedir. Bu eserin en önemli özelliği, çoğunluğu farazi olmak üzere birçok fıkhî meseleyi özgün bir şekilde temellendirmesidir. Eserde "devir meseleleri" ile kastedilen şey; doğrulanması yanlışlanmasına ve ispat edilmesi çürütülmesine sebep olan (dönüşen) meselelerdir. Bu yöntem; meseleleri kavrama ve değerlendirme, bunları fıkhî usul ve kaidelere indirgeme ve böylece hüküm çıkarma ve çıkarılan hükmü açıklama noktasında fakihlere geniş ufuklar sunmaktadır. Bu türden bir çıkarım şekli selefin malumu olsa da çağdaş fakihler arasında pek yaygın değildir. Müellif, eserde fıkhî konulara göre bir tasnif yapmıştır. Bazı konularda mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarına değinmiş ve farklı mezhepler arasında karşılaştırmalar yapmıştır, Bu tahkik çalışması sonunda, devr meselelerini bu denli tafsilatlı, sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk eserin Abdulkâhir el-Bağdâdî'ye ait olduğu, söz konusu eserde ele alınan meselelerin eserin öncesi ve sonrasında hiç kimse tarafından ele alınmadığı, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tüm çıkarımlarını makâsit ve usûlî kaideler, sağlam ve doğru önermeler üzerinde oluşturduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ebû Mansûr, el-Bağdâdî, Mesâilu'd-Devr, Tashih, Fesat.

Abstract

This study examines and verifies a manuscript in Shafi'i jurisprudence, titled Al-Masa'il Al-Dawriyya (The Cyclical Issues), authored by Abu Mansur Abdul Qahir bin Tahir Al-Baghdadi (d. 429 AH/1037 AD). The significance of this manuscript lies in the fact that it lays the groundwork for a unique category of jurisprudential issues, many of which are hypothetical estimations. Cyclical issues refer to cases where correcting a statement leads to its invalidation, and

affirming it results in its negation, hence the name. This method has numerous benefits, one of the most prominent being that it opens wide horizons for the jurist in conceptualizing and analyzing issues, applying them to legal principles, and deducing their rulings. Although this type of reasoning was known to early scholars, it is rarely found among contemporary jurists. The author organized these issues according to the chapters of jurisprudence, noting intra-school differences and comparing some of the issues with other legal schools. One of the most important findings of this investigation is that Imam Abd al-Qahir al-Baghdadi was the first to write a book on the topic of [Dawr] with such remarkable detail, precise organization, and thorough examination. His work included discussions on topics that no one before or after him had addressed. He built all his insights and conclusions on firmly established principles, sound reasoning, and clear foundational premises.

Keywords: Jurisprudence, Abu Mansur, Al-Baghdadi, Cyclical Issues, Validation, Invalidation.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد ...

إن من واجبنا الشرعي تجاه ديننا، ووفاء لعلمائنا؛ كان لزامًا علينا أن نجتهد في إخراج وإحياء ما تركوه لنا من علم كبير وافر، وتراث فقهي زاخر، وإثراء المكتبة العلمية، والفقهية منها على وجه الخصوص، فالعلماء ورثة الأنبياء ومن خلال ذلك تبرز أهمية تحقيق المخطوطات الغنية بالفرائد والنكت والفوائد، ويأتي اختيار تحقيق كتاب "المسائل الدورية" أو "مسائل الدور" للعلامة الأصولي الفقيه، والنحوي المفسر، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي؛ لما لهذا المؤلف من المكانة والمنزلة الرفيعة بين علماء عصره ومن جاء بعدهم، ولما كان لاجتهاداته وآرائه من أثر واضح على الفقه الشافعي، وهذا الكتاب يدل على ذلك، فقد احتوى على مسائل تستدعي عصفًا ذهنيًا، وتخيلًا دقيقًا، لتخيلها وإدراكها وفهمها. وأبرز فوائد هذه المسائل أنها تنمي الملكة الفقهية والعقلية التصورية لدى الفقيه. وتناول الفقهاء مسائل الدور على نطاق ضيق جاءت منثورة في مصنفاتهم ومن ذلك: الماوردي في كتابه المسمى بالحاوي الكبير، والرافعي في كتابه المسمى بالشرح الكبير، والنووي في كتابه المسمى بالروضة، والعمراني في كتابه المسمى بالبيان، وابن القيم في كتابه المسمى بإعلام الموقعين، وابن قدامة في كتابه المسمى بالمغني، وغيرهم، وأول من أفرد كتابًا في مسائل الدور هو أبو منصور البغدادي؛ وهو هذا الكتاب، ثم تبعه الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه المسمى بـ"غاية الغور في مسائل الدور"، ثم السبكي في كتابه "قطف النور في مسائل الدور".

وقد اشتملت هذه الدراسة على ترجمة مختصرة لأبي منصور البغدادي مع بيانٍ لأهم آثاره ومصنفاته، ووصف النسختين الخطيتين، مع بيان منهج الباحث في التحقيق.

أولًا: الدراسة:

ترجمة المؤلف:

هو عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي، الأستاذ أبو منصور البغدادي، ولد ببغداد ونشأ بها وإليها يُنسب، ثم

رحل إلى خراسان واستقر بنيسابور ودرّس بها[1]، الفقيه الشافعي الأصولي النحوي المتكلم. له شعر حسن، وقد أثنى عليه كثير من العلماء، فقال عنه ابن كثير: "أحد الأئمة، يقال: إنه كان يحسن سبعة عشر علمًا[2]"، وقال عنه السبكي: " إمام عظيم القدر جليل المحل كثير العلم حبر لا يساجل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام[3]"، وقال عنه أبو عثمان الصابوني: "كان الأستاذ أبو منصور، من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع، صاحب الفضل والتحصيل، بديع الترتيب، غريب التأليف والتهذيب، يراه الجلة مقدمًا، ويدعوه الأئمة إمامًا مفخمًا[4]"، وكان من أشهر شيوخه: أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر (ت360هـ)، وأبو عمرو إسماعيل بن نجيد (ت366هـ)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت418هـ)، ومن أشهر تلاميذه: الحافظ أبو بكر البيهقي (458هـ)، وأبو القاسم القشيري (ت465هـ)[5]، وأخذ عنه إمام الحرمين (ت478هـ) علم الفرائض[6]، وغيرهم الكثير. صنف في شتى صنوف العلم؛ ومن أشهر مصنفاته: القول بالتولد، وبلوغ المدى من أصول الهدى، والتحصيل في الأصول، وله تفسير القرآن، وتكملة في علم الحساب، وشرح حديث: افترق أمتي على إحدى وسبعين فرقة، والفَرْق بين الفِرَق، وفضائح الكرامية، وفضائح المعتزلة، والقضايا في الدور والوصايا، وكتاب الإيمان وأصوله، وكتاب الصفات، ومعيار النظر، والملل والنحل، ومناقب الامام الشافعي، وكتاب العماد في مواريث العباد، وغير ذلك[7]. وبعد إقامته بنيسابور خرج منها في أيام التركمانية وفتنتهم إلى أسفراين فمات بها سنة (924هـ).

التعريف بالكتاب

اسم الكتاب ونسبته للمؤلف: يُعرف هذا الكتاب باسم مسائل الدور، أو المسائل الدورية، وتحقق لدي صحة عنوانه ونسبته لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ومما يدل على ذلك ما يلي:

1- غلاف المجموع المخطوط الذي احتوى على كتاب الدوريات، فقد دُوّنَت أسماءُ الكتب على غلافه، ومنها: المسائل الدورية، وفي النسخة الثانية: مسائل الدائرات، من تصنيف الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي رضي الله عنه. وفي نهاية النسختين، قال المؤلف: تمت المسائل الملقبة بالدائرات.

2- ما نقله حاجي خليفة عند ذكر كتاب الدور، قال: ولأبي منصور: عبد القادر بن طاهر البغدادي، الشافعي.

---

(1) عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تح: د. محمود محمد الطناحي، وآخرون، (بيروت: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413)، 136/5-148.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، *طبقات الفقهاء الشافعيين*، تح: أحمد عمر هاشم، وآخرون، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1993)، 393/1.

(3) السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 136/5.

(4) محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي، *طبقات المفسرين للداوودي*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1983)، 333/1.

(5) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي *سير أعلام النبلاء*، تح: محمد أيمن الشبراوي، (القاهرة: دار الحديث، القاهرة، 2006)، 223/13.

(6) ابن كثير، *طبقات الشافعيين*، 393/1.

(7) إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*، (إسطنبول: وكالة المعارف، 1951)، 606/1.

المتوفى: سنة 429هـ، وهو مختصر، ومشتمل على كثير من أبواب الفقه[8].

3- ما نقله البابانى في كتابه هدية العارفين: القضايا فِي الدّور والوصايا[9].

4- قال عنه ابن قاضي شهبة: وقد تكرر نقل الرافعي عنه خصوصا في الدوريات والوصايا فإنه كان إماما في ذلك حتى إنه صنف كتابا في الدوريات في جميع أبواب الفقه وهو تصنيف غريب[10].

وصف النسختين الخطيتين:

وقفت على نسختين للكتاب:

النسخة الأولى: مصدرها: مانيسا، رقم الورود: (8208)، عدد الأوراق: 13، (64-78)، تقع ضمن مجموع، في كل صحيفة 27 سطرًا، وفي كل سطر 14 كلمة. وهي نسخة واضحة نظيفة، ورمزت لها بالحرف (م).

النسخة الثانية: مصدرها مجهول، عدد الأوراق: 17، في كل صحيفة 21 سطرًا، وفي كل سطر 16 كلمة. وهي نسخة جيدة ونظيفة، ورمزت لها بالحرف (ط).

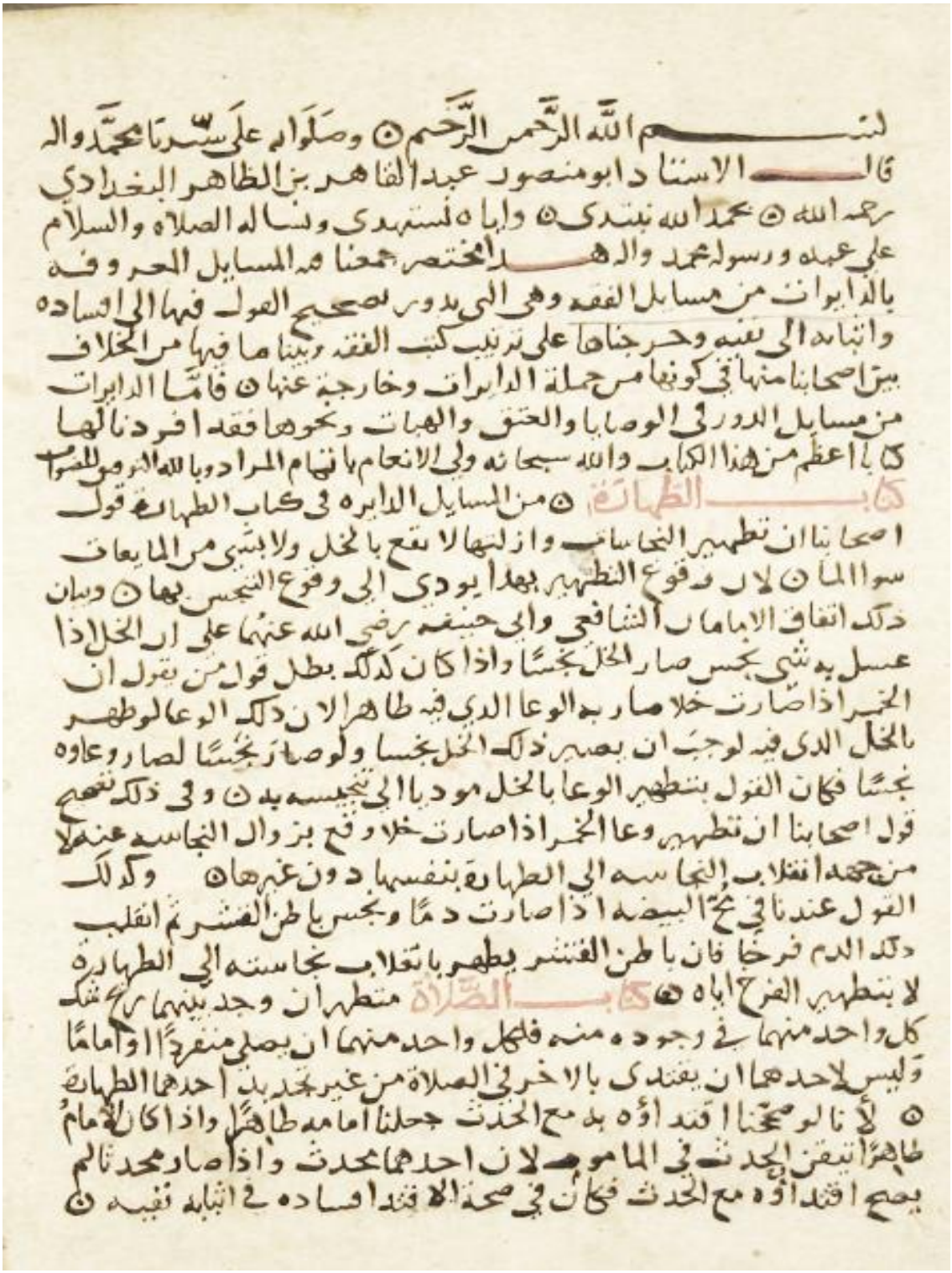
---

[8] مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، تح: رفعت بيلكه الكليسى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 1418/2.

[9] البابانى، *هدية العارفين*، 606/1.

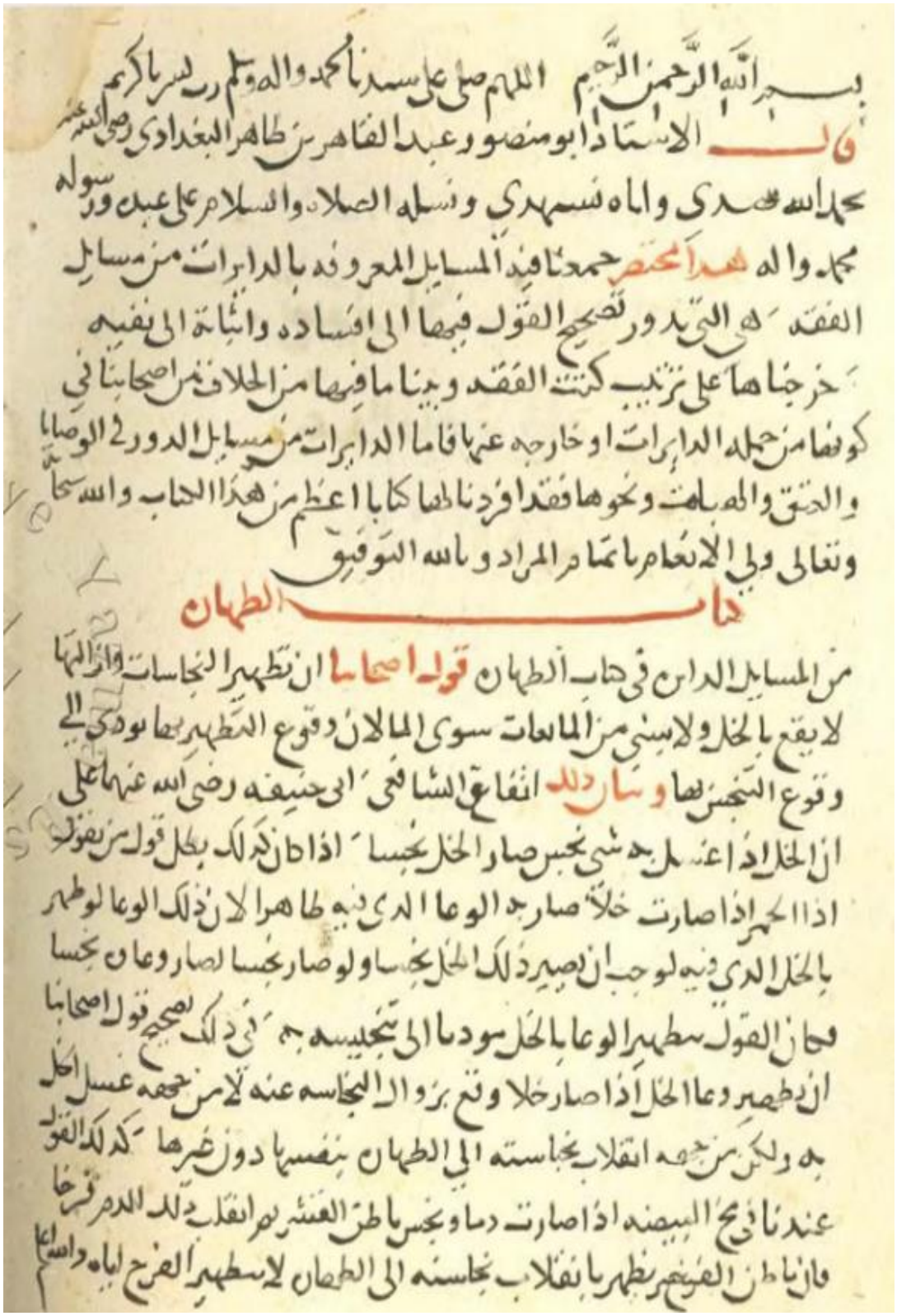
[10] أبو بكر بن أحمد بن محمد الأسدي الدمشقي، ابن قاضي شهبة، *طبقات الشافعية*، تح: الحافظ عبد العليم خان، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1987)، 212/1.

صور من النسختين الخطيتين:



صورة الصفحة الأولى من النسخة (م)

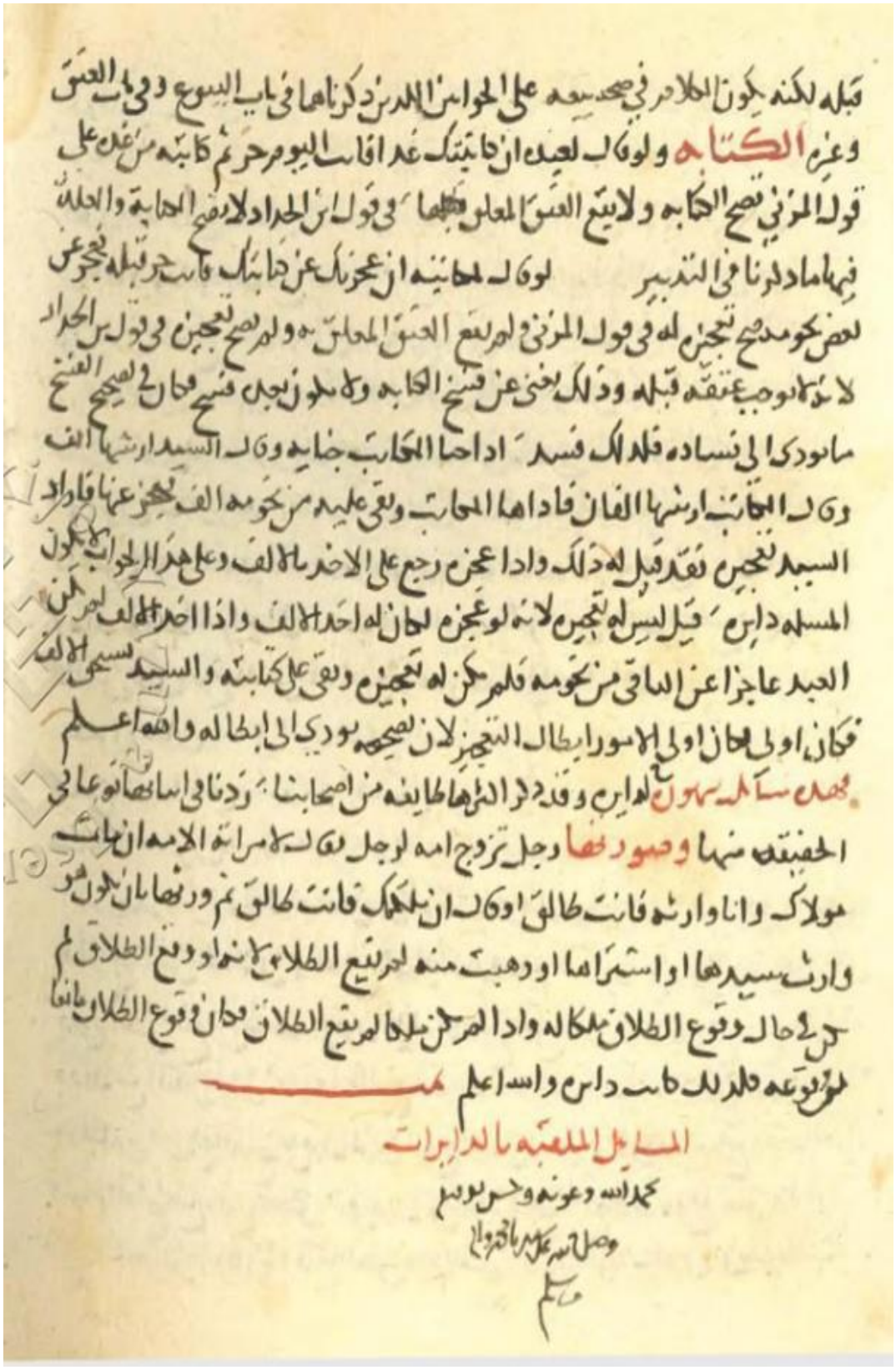
صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (م)


بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صلى على سيدنا محمد وآله وسلم رب يسر يا كريم
قال الاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي رضي الله عنه
الحمد لله حمدا وافيا نسهدي وسئله الصلاة والسلام على عبده ورسوله
محمد وآله هذا مختصر جمعنا فيه المسايل المعروفة بالدايرات من مسايل
الفقه وهي التي يدور تصحيح القول فيها الى افساده واثباته الى نفيه
خرجناها على ترتيب كتب الفقه وبينا ما فيها من الخلاف بين اصحابنا في
كونها من جملة الدايرات او خارجة عنها فاما الدايرات من مسايل الدور في الوصايا
والحق والطلاق ونحوها فقد اوردنا لها كتابا اعظم من هذا الكتاب والله سبحانه
وتعالى ولي الانعام بإتمام المراد وبالله التوفيق

كتاب الطهارة

من المسايل الدايرة في كتاب الطهارة قول اصحابنا ان تطهير النجاسات وازالتها
لا يقع بالخل ولا بشيء من المايعات سوى الماء الا ان وقوع التطهير بها يودي الى
وقوع التنجس بها وبيان ذلك انفاق الشافعي ابي حنيفة رضي الله عنهما على
ان الخل اذا غسل به شيء نجس صار الخل نجسا فاذا كان ذلك بخل قول من يقول
اذا الخمر اذا صارت خلا صار جلد الوعاء الذي فيه طاهرا لان ذلك الوعاء لو طهر
بالخل الذي فيه لوجب ان يصير ذلك الخل نجسا ولو صار نجسا لصار وعاء نجسا
فحال القول بطهارة الوعاء بالخل يودي الى تنجيسه وفي ذلك تصحيح قول اصحابنا
ان طهارة الوعاء بالخل اذا صار خلا وتغير وزال النجاسة عنه لا من وجه غسل الخل
به ولكن من وجه انقلاب نجاسته الى الطهارة بنفسها دون غيرها وكذلك القول
عندنا في بيض السمك اذا صارت دما ونجس باطن العشر ثم انقلب ذلك الدم فرخا
فان باطن العشر يطهر بانقلاب نجاسته الى الطهارة لا بتطهير الفرخ اياه والله اعلم

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ط)



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ط)

منهج التحقيق:

وقد اتبعت في تحقيق هذا الكتاب منهج العمل الآتي:

1- وضعت نص الكتاب مميزاً عن التعليقات أعلى الصفحة.
2- كتبت النص بمراعاة منهج الإملاء الحديث، مع إثبات علامات الترقيم.
3- قابلت بين النسختين وأثبت الفروق بينهما، ووضعتها بين معقوفتين [ ].
4- رمزت للزيادة بين النسختين إحداهما على الأخرى بالرمز (+).
5- عزوت نصوص الكتاب ومسائله المنقولة، والأقوال والآراء لأصحابها ما أمكن ذلك.
6- ترجمت للأعلام الذين وردت أسماؤهم في النص، ما عدا المشهورين كالأئمة الأربعة.

ثانيًا: التحقيق:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلواته على سيدنا محمد وآله[11].

قال الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي رحمه الله: بحمد الله نبتدئ، وإياه نستهدي، ونسأله الصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد وآله.

هذا مختصر جمعنا فيه المسائل المعروفة بالدائرات من مسائل الفقه، وهي التي يدور تصحيح القول فيها إلى إفساده، وإثباته إلى نفيه[12]، وخرّجناها على ترتيب كتب الفقه، وبينا ما فيها من الخلاف بين أصحابنا [منها][13] في كونها من جملة الدائرات [وخارجة][14] عنها.

فأما الدائرات من مسائل الدور في الوصايا والعتق والهبات ونحوها، فقد أفردنا لها كتابًا أعظم من هذا الكتاب[15]، والله سبحانه [وتعالى][16] ولي الإنعام بإتمام المراد وبالله التوفيق [للصواب][17].

كتاب الطهارة:

---

(11) في ط: اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم، رب يسر يا كريم.

(12) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983)، 380.

(13) +م.

(14) في م، أما في ط: أو خارجة.

(15) لم أقف عليه.

(16) + ط.

(17) +م.

من المسائل الدائرة في كتاب الطهارة: قول أصحابنا: أن تطهير النجاسات وإزالتها لا يقع بالخل، ولا بشيء من المائعات سوى الماء؛ لأن وقوع التطهير بهذا يؤدي إلى وقوع التنجس بها[18]، وبيان ذلك اتفاق [الإمامين][19] الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما على أن الخل إذا غُسل به شيء نجس صار الخل نجسًا[20]، وإذا كان كذلك بطل قول من يقول: أن الخمر إذا صارت خلًا صار به الوعاء الذي فيه طاهرًا؛ لأن ذلك الوعاء لو طُهر بالخل الذي فيه لوجب أن يصير ذلك الخل نجسًا، ولو صار نجسًا لصار وعاؤه نجسًا، فكان القول بتطهير الوعاء بالخل مؤديًا إلى تنجيسه به، وفي ذلك يصحح قول أصحابنا: أن تطهير وعاء الخمر إذا صارت خلًا وقع بزوال النجاسة عنه لا [من جهة غسل الخل به ولكن][21] من جهة انقلاب النجاسة إلى الطهارة بنفسها دون غيرها[22]، وكذلك القول عندنا في مُحّ البيضة إذا صارت دمًا ونَجَّسَ باطن القشر ثم انقلب ذلك الدم فرخًا، فإن باطن القشر يطهر بانقلاب نجاسته إلى الطهارة لا بتطهير الفرخ إياه، [والله أعلم][23].

كتاب الصلاة:

متطهران وُجِدَ بينهما ريح؛ وشك كل واحد منهما في وجودها منه، فلكل واحد منهما أن يصلي منفردًا أو إمامًا، وليس لأحدهما أن يقتدي بالآخر في الصلاة من [غير][24] تجديد أحدهما الطهارة، لأنا لو صححنا اقتداءَه به [مع الحدث][25]؛ جعلنا إمامه طاهرًا، وإذا كان الإمام طاهرًا تيقن الحدث في المأموم، لأن أحدهما محدث، وإذا صار محدثًا لم يصح اقتداؤه به مع الحدث، فكان في صحة الاقتداء فساده، وفي إثباته نفيه[26].

مسألة: وكذلك لو أن متيممين وجد أحدهما الماء وضاع منه وتوهم كل واحد منهما [أن الواحد صاحبه؛ كان لكل منهما][27] أن يصلي منفردًا وإمامًا ولم يكن له أن يقتدي بالآخر.

[مسألة][28]: وكذلك لو أصاب أحدهما نجاسة، وأشكل الأمر فيها عليهما. [وكذلك لو اجتهدا في ثوبين أحدهما

---

[18] علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*، تح: علي محمد معوض، وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999)، 1/43-55.

[19] + م.

[20] هذا القول ثابت عند الشافعي دون أبي حنيفة، انظر: عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، *الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة*، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1986)، 15-18.

[21] + ط.

[22] الماوردي، *الحاوي الكبير*، 1/44.

[23] + ط.

[24] في م، أما في ط: قبل.

[25] + م.

[26] السيوطي، *الأشباه والنظائر*، 383.

[27] + ط.

[28] + م.

نجس][29].

[مسألة][30]: ولو كان معهما إناءان أحدهما نجس فاجتهدا وتوضأ كل واحد منهما بأحدهما لم يجز اقتداؤه بالآخر في الصلاة[31]. وكذلك لو اجتهدا في ثوبين أحدهما نجس. وكذلك المكانان أحدهما نجس صلى كل واحد منهما في أحدهما منفردًا وإمامًا ولم يجز اقتداؤه بالآخر للعلة التي ذكرناها في المسألة التي قبلها.

مسألة: رجل صلى الجمعة وسَهَا في صلاته، وهو إمام القوم، وعلم أنه لم يبقَ من الوقت [إلا][32] مقدار ما يصلي فيه بقية صلاته من غير سجود السهو فلا يسجد لأن تصحيح سجود السهو في هذه المسألة يؤدي إلى إبطاله[33]. وبيان ذلك أنّا إن قلنا: إن الجمعة فرض جديد غير الظهر بطلت بخروج وقتها، فإذا بطلت بطل سجود السهو فيها، وإن قلنا إن الجمعة ظهر مقصود، وأنه متى خرج وقتها أتمها ظهرًا، فإنه إن سجد للسهو [قبل][34] خروج الوقت ثم خرج الوقت قبل السلام لم يجز أن يسلم إن أراد البناء عليها وعليه أن يضم إلى ما مضى ركعتين ووقع سجود السهو في وسط صلاته، فلما كان سجوده للسهو في هذه المسألة يؤدي إلى ألا يكون ذلك سجود السهو، قلنا: لا يسجد للسهو.

كتاب الزكاة:

ولو قال لعبده: إن وجبت عليّ زكاة فطرك فأنت حر قبل وقت وجوبها بيوم أو بساعة، فدخل عليه وقت وجوب الزكاة، فعلى قول المزَني[35]: تجب زكاة الفطر من أجله ولا يعتق العبد قبله، لأنه لو عتق لما وجب عليه زكاة فطره بعد، وإذا لم تجب الزكاة لم يعتق لأن عتقه معلق بوجوبها عليه من أجله فلما أدى عتقُهُ إلى إبطال عتقِهِ بَطَلَ عِتقُهُ. وفي قول ابن

---

[29] في م فقط. وانظر المسألة عند، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991)، 198/3.

[30] في م فقط.

[31] السيوطي، *الأشباه والنظائر*، 383.

[32] + ط.

[33] السيوطي، *الأشباه والنظائر*، 383.

[34] في م، أما في ط: بعد، والصحيح ما أثبتناه.

[35] المزني: هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، المزني، صاحب الإمام الشافعي. من أهل مصر. كان زاهدا عالما مجتهدا قوي الحجة. وهو إمام الشافعيين. ولد سنة (175هـ) وتوفي سنة (264هـ) من كتبه الجامع الكبير، والجامع الصغير، والمختصر، والترغيب في العلم. نسبته إلى مزينة من مضر، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. وقال في قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه. انظر: السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 93/2-109؛ *الذهبي، السير*، 134/10-136.

سريج[36]، وابن الحداد المصري[37]: لا تجب زكاة فطره عليه لأن وجوبها يقتضي حرية العبد وحريته تمنع وجوبها عليه، وعلى هذا القول يكون هذا العبد وحده مسلمًا لا يجب من أجله زكاة الفطر وذلك نادر لا نظير له. وكذلك لو قال لامرأته: إن وجبت عليّ زكاة فطرك، فأنت طالق ثلاثًا قبل وجوبها بيوم أو ساعة ثم دخل وقت وجوبها كان وجوبها عليه مخرجا على الوجهين اللذين ذكرناهما. أما على قول المزني فالزكاة تجب والطلاق لا يقع، وأما على قول ابن سريج فلا تجب الزكاة، ولا يقع الطلاق. وعلى كل واحد من القولين المسألة دائرة [لما][38] بيناها في العتق.

كتاب الحج:

ومن دخل الحرم بغير إحرام لم يلزمه القضاء في أحد قولي الشافعي[39]؛ لأن لزومه يؤدي إلى إسقاط لزومه، وبيانه: أنا إذا ألزمناه القضاء أوجبنا عليه دخول الحرم، وإذا لزمه دخوله لزمه إحرام يختص به، وإذا أحرم وقع إحرامه عما دخل فيه، وإن أحرم للقضاء بقي عليه ما اختص به، وإن سقط عنه الإحرام للدخول الثاني سقط الدخول الأول، فكان إيجابه مؤديًا إلى اسقاطه[40].

مسألة[41]: ولو قال وهو بعرفه لعبده: إن انقضى وقت الوقوف ولم يجب عليك الإحرام بالحج والوقوف فأنت حر [قبله][42]، فمضى وقت الوقوف لم يعتق العبد؛ لأنه لو عُتق قبل مضي وقت الوقوف لزمه الإحرام لأنه كان بعرفة فهو مستطيع للإحرام والوقوف، وإذا لزمه ذلك عُدم الوصف الذي علق العتق به، وإذا عُدم الوصف لم يعتق، فلما كان عتقه مؤديًا إلى إبطال عتقه لم يعتق.

كتاب البيوع:

---

[36] ابن سريج: هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه الشافعية في عصره. مولده ببغداد سنة (249هـ) ووفاته بها سنة (306هـ) له نحو 400 مصنف، منها: الأقسام والخصال، والودائع لمنصوص الشرائع. ولي القضاء بشيراز، وقام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق، حتى قيل فيه: مجدد المئة الثالثة نصر السنن وخذل البدع. وله نظم حسن. انظر: الذهبي، *السير*، 123125/11؛ ابن قاضي شهبة، *طبقات الشافعية*، 89/1-91.

[37] ابن الحداد: هو أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الكتاني المصري، ابن الحدّاد، ولد سنة (264هـ) وتوفي سنة (344هـ)، فقيه شافعي، عالم بالفرائض وعلوم القرآن والرجال والكنى والحديث، لازم الإمام النسائي صاحب السنن وتخرج به، ولي القضاء بمصر، من تصانيفه: كتاب الفروع في المذهب، أدب القضاء، الفتاوى، جامع الفقه. انظر: الذهبي، *السير*، 50/12-53؛ ابن كثير، *طبقات الشافعيين*، 258-260.

[38] في م، أما في ط: كما.

[39] موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، *المغني*، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1997)، 72/5.

[40] السيوطي، *الأشباه والنظائر*، 383.

[41] + م.

[42] + ط.

قال الشافعي [رضي الله عنه][43] في كتاب النكاح: في الرجل إذا زوج عبده امرأة وضمن لها السيد مهرها لزمه، فإن باع منها السيد زوجها قبل الدخول بذلك المهر بعينه فالبيع باطل[44]، ووجه بطلانه أن تصحيحه يؤدي إلى [فساده][45]، وبيان ذلك أن البيع لو صح لبطل المهر والنكاح، لأن المرأة إذا ملكت زوجها بطل نكاحها كما أن الزوج إذا ملك امرأته الأمة بطُل نكاحه وفسخ النكاح إذا كان من قبل المرأة قبل الدخول بطل مهرها كما لو ارتدت قبل الدخول سقط مهرها، وإذا بطل مهرها بطل الثمن، وفي بطلانه بطلان البيع، وان اشترت زوجها من [سيدها][46] بعد الدخول بمهرها بعينه صح الشراء وانفسخ النكاح، وان اشترته قبل الدخول بغير مهرها صح الشراء وانفسخ النكاح وسقط مهرها، لأن الفسخ قبل الدخول بفعلها وإن اشترته بعد الدخول بثمن آخر غير مهرها فالبيع صحيح والنكاح منفسخ وسقط مهرها لأنه لا يكون لها على عبدها حق وإذا سقط الدّيْن عن المضمون عنه سقط عن الضامن، ولو قال لعبده: إن بعتك فأنت حُر قبله بساعة فباعه، ففي قول المزني: يصح البيع ولا يقع العتق لأنه لو وقع العتق لم يقع البيع، وإذا لم يقع البيع لم يقع العتق، وفي قول ابن سريج وابن الحداد: لا يصح بيعه [له][47] لأنه لو صح لأوجب العتق قبله، وعتقه قبل البيع يمنع صحة البيع وعلى القولين جميعًا تكون المسألة دائرة[48].

ولو قال: إذا بعتك فأنت حر ثم باعه وقع العتق عندنا في [مجلس العتق][49] لأن الخيار ثابت فيه عندنا[50]، ولو باع عبده من نفسه لم يصح البيع لأنه في حال البيع كأنه باعه بملك نفسه، ويفسد البيع بذلك.

كتاب الرهن:

ولو قال لعبده: إذا رهنتك فأنت حر قبله بساعة، ثم رهنه، ففي قول المزني: يصح الرهن ولا يعتق قبله؛ لأنه لو أعتق لما صح الرهن، ولو لم يصح الرهن لم يعتق [لتعذر الوصف][51]، فتصحيح الرهن أولى من إبطاله وإبطال العتق، وفي قول ابن سريج، وابن الحداد: لا يصح الرهن ولا العتق؛ لأنه لو صح الرهن لعتق العبد قبله، وفي عتقه قبله إبطال الرهن[52].

---

[43] في م، أما في ط: رحمة الله عليه.

[44] يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، تح: قاسم محمد النوري، (جدة: دار المنهاج، ط1، 2000)، 461/9.

[45] في م، أما في ط: إفساده.

[46] في م، أما في ط: سيد. والصحيح ما أثبته.

[47] + م.

[48] ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 201/3؛ قال أبو حامد الغزالي معلقًا على هذه المسألة: "هذا هذيان لا يصدر من محصل؛ لأن العتق يفسخ البيع ولا ينفيه من أصله، ولو نفاه من أصله لتبين فقد الشرط وهو البيع، ولا يمنع حصول العتق بالاتفاق؛ إذا لا قائل بتنفيذ العتق المعلق بصفة دون الصفة". انظر: الغزالي، *غاية الغور*، (569)، 39ب.

[49] في م، أما في ط: مجلس العقد. والصحيح ما أثبته.

[50] العمراني، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، 23/5.

[51] في م، أما في ط: لعدم الوصف.

[52] ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 198/3.

كتاب التفليس[53] وكتاب الحجر[54]:

ولو قال لعبدٍ له أو لعبيد له لا مال له غيرهم، متى حَجَرَ القاضي عليَّ فأنتم أحرار قبل ذلك بيوم أو قال: إن حَجَرَ القاضي عليَّ غدًا فأنتم اليوم أحرار، فجاء إنسان وادّعى عليه مالًا، وأراد القاضي أن يحجر عليه في ماله لإفلاسه وعلم القاضي وصاحب الدّيْن أنه ليس له مال غير أولئك العبيد لم يصح حجره عليه فيهم لأنه لو حجر عليه فيهم لعتقوا وإذا أُعتقوا لم يصح الحَجْر فيهم[55]، [عليه، فكان ثبوت الحجر فيهم مؤديًا إلى نفيه عنه فيهم][56]، ولو كان له مال غيرهم عُتقوا وصار محجورًا عليه في سائر أمواله دونهم.

كتاب الصلح:

ولو قال لمملوك له متى صالحت فلانًا عليك بأن تكون أنت مال الصلح، فأنت حُر قبله فصالحه عليه لم يصح الصلح لأنه لو صح لأوجب عليه العتق قبله، وإذا أُعتق لم يصح كونه مال الصلح، فكان تصحيح الصلح مؤديًا إلى فساده[57]. ونظير ذلك قوله لامرأته: إن صالحت فلانًا وأنت امرأتي فأنت طالق قبله بساعة ثم صالحه لم يصح الصلح لأنه لو صح الصلح لطلّقت المرأة قبل الصلح وإذا طُلّقت قبله لم تكن امرأته في حال الصلح وإذا لم تكن امرأته في حال الصلح لم يوجد وصف الطلاق لأن الطلاق معلق على الصلح فكون وهي امرأته فكان تصحيح الصلح مؤديًا إلى فساده[58].

الحوالة والضمان:

ولو قال لعبده: متى ضمنت عنك صداق امراتك فأنت حر قبل ذلك إن كنت في وقت الضمان مملوكي، ثم أذن له في النكاح وضمن صداق امرأته؛ لم يصح ضمانه لأنه لو صح لعتق قبله، ولو عُتق لما صادف الضمان شرطه بكونه مملوكًا فيه[59]. ومن أصحابنا من قال في هذه المسألة: يصح الضمان، ولكن لا يقع العتق، وزعم أن الدور يقع في العتق؛ لأن وقوعه يؤدي إلى ألا يصح الضمان عنه؛ لأنه شَرَطَ أن يضمن عن عبده، وإذا لم يوجد وصف الضمان، [لم يوجد وصف العتق، والصحيح أن يقال: كل واحد من الضمان][60]، والعتق يدور تصحيحه إلى فساده فلا يصح واحد منهما.

---

(53) + م.

التفليس هو: في اللغة: "النداء على المفلس، وشهره بصفة الإفلاس. وأما في الشرع، فقال الأئمة المفلس: من عليه ديون لا يفي بها ماله". انظر: النووي، *الروضة*، 127/4.

(54) الحَجْر هو: في اللغة: "مطلق المنع، وفي الاصطلاح: منع نفاذ تصرف قولي لا فعلي؛ لصغر، ورق، وجنون". انظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات*، تح: جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1983)، 82.

(55) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 198/3.

(56) + ط.

(57) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(58) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(59) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(60) + ط.

كتاب الشركة:

ولو قال: إن شاركني في هذا العبد إنسان فهو حر قبله بساعة أو بيوم ثم أشركه فيه غيره ببيع أو غيره، لم تصح الشركة لأنها لو صحت لعُتِقَ العبد كله في [هذا المذهبين][61]، أو نصيبه منه بالإجماع، وإذا عُتق نصيبه منه لم يجز أن يكون شريكًا لغيره فيه، وإذا بطُلت الشركة بطُل العتق، فلا يصح العتق ولا الشركة في هذه المسألة[62].

كتاب الوكالة:

ولو قال: إن وكلت إنسانًا ببيع هذا العبد، أو برهنه، أو بهبته، أو بكتابته وكالة صحيحة فهو حرّ قبل تلك الوكالة بساعة أو بيوم؛ لم تصح الوكالة لأن تصحيحها يؤدي إلى فسادها، أو لو صحت لعُتق العبد قبلها، وإذا عُتق صار حرًا، ولا تصح الوكالة في بيع الحُرّ وهبته ورهنه وكتابته[63]. وكذلك لو قال لامرأته: متى لم يقبل وكيلًا في طلاقك فأنت طالق قبله أو معه ثلاثًا؛ لم يصح توكيله في طلاقها لأنه لو صح لطُلّقت في حال الوكالة، أو قبلها ثلاثًا، ولم يصح التوكيل في طلاق المطلقة ثلاثًا، فلما أدّى توكيله إلى إبطال توكيله بَطُلَ توكيله[64].

كتاب الإقرار:

ولو خلّف الميت ابنًا واحدًا فأقرّ بابن آخر للميت، فقال المقرُّ به: أنا ابنه، وأما أنت فليس بابنه، أو قال أنت ابنه، ولكنك غير وارث له لكونك قاتلًا له، أو بأن كنت عند موته مرتدًا، أو نحو ذلك؛ لم تصح دعوى هذا المقر به ولا إقراره، ولا إنكاره إرث الذي أقرَّ به لأن تصحيح إقراره ودعواه يؤدي إلى إبطالها؛ لأن هذا المقر متى خرج عن أن يكون وارثًا [بَطل إقراره بوارث آخر معه وإذا بطل إقراره بنسب المقر به خرج المقر به عن أن يكون وارثًا][65] وإذا خرج عن أن يكون وارثًا؛ بطُلت دعواه على من أقرّ به أنه غير وارث، فلما كان تصحيح إقراره ودعواه يؤدي إلى إبطالهما أبطلناهما عليه[66]. وفي هذه المسألة زيادة ترتيب به، وتفصيل نذكره، وهو: أنه لو كان المقر بمجهول النسب وكان في يده مال، فقال الرجل: هذا المال وَرِثْتُهُ من أبي ولستَ بأخي، والمال كله لي، فلا شيء للمُقرِ به لأن المقِرَّ أضافه إلى نفسه والمقرُ به [قد][67] أنكر أن يكون أخاه[68]، وإنما أقر له المقر بما لا يدعيه فأخذ المقِرُ من المال نصفه، وفي النصف [الثاني][69] قولان: أحدهما: أنه موقوف.

---

(61) في م، أما في ط: في أحد المذهبين.

(62) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(63) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(64) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(65) + ط.

(66) ابن القيم: *إعلام الموقعين*، 199/3.

(67) + ط.

(68) منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، *كشاف القناع عن الإقناع*، تح: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (السعودية: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط1، 2000)، 510/10.

(69) في م، أما في ط: الباقي. والصحيح ما أثبته.

والثاني: أنه كمالٍ لا مالك له فيأخذه الإمام فيضعه في بيت المال. ولو قال: خَلّفَهُ أبوك في يدي وأنا أخوك، فالقول قول المقر به لأنه قد أضاف المال إلى أن المقِرُّ به وادعى لنفسه نصيبًا منه، فلو قال: هذا المال خلفه أبونا وأنت أخي، فالقول قول مَن المال في يده[70]. قال الأستاذ عبد القاهر: متى كان المقر مجهول النسب لم تكن المسألة دائرة وكان ترتيبها على ما ذكرناه قبل هذا. وقد فرّع ابن سريج على هذه المسألة فرعًا، فقال: لو خلف الميت ابنًا معروف النسب فأقرّ بأخ من أبيه وثبت [بذلك][71] نسبه ودفع إليه نصف ما في يده من المال، ثم أقرّ بعد ذلك بأخ ثالث وأنكر الثاني ثبت نسب الثالث ولم يثبت نسب الثاني، ويضمن للابن المعروف الثالث ما دفعه من حصته في أحد الوجهين، ولا يضمنه في الوجه الثاني وهو أصحهما، على هذا الجواب يرجح الثالث على الثاني بما أخذه، وهذا كله على أصل الشافعي رضي الله عنه وأصحابه[72].
فأما قول أهل الرأي فإنهم قالوا: مسائل هذا الباب على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون المقر وارثًا بالنسب فلا يلتفت حينئذ إلى قول المقَر به ولا إلى إنكاره، بل يقاسمه المقر على ما يوجبه إقراره في قول أبي حنيفة[73]، وفي قول زفر: يعمل على قول المقَر به وإن كان المقِر وارثًا من جهة الزوجية؛ فالعمل على قول المقَر به عند أبي حنيفة وأصحابه جميعًا، وإن كان المقِر وارثًا من جهة الولاء فإن كان الموروث ممن قد مسه الرِق؛ فالقول قول المقَر به، وإن لم يمسه الرِق فالقول قول المقِر. ولو أن امرأة ماتت وخلفت زوجًا فأقرَّ الزوج بابن للميت وأنكره الابن، وقال: لستَ [زوجها][74]؛ ففي قول أبي حنيفة [رضي الله عنه][75] وأصحابه: يدفع المقِر جميع ما في يده إلى المقَر به[76]. وكذلك قالوا في إقرار الزوجة بابن للميت وإنكار الابن لها، أن المرأة تدفع إليه جميع ما في يدها[77].

وفي قول الشافعي رضي الله عنه: لا فائدة في هذا الإقرار، ولا يثبت به نسب، ولا يدفع المقر به شيء، ولكن يُقبل إقرار الزوج في نقصان نصيبه من النصف إلى الربع، وإقرار الزوجة في نقصان نصيبها من الربع إلى الثمن فيكون لها أقل النصيبين والباقي لبيت المال.

ولو أن رجلًا في يده مال، فقال ورثته: عن فلان بحق الولاء، ثم أقر ببنت للميت، فقالت: أنا بنته ولست أنت مولاه، ففي قول الشافعي رضي الله عنه: لا يدفع إليها شيء. وفي قول أبي حنيفة رضي الله عنه: إن لم يكن في أصله رِق دفع المولى

---

[70] محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني، *الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني*، تح: عبد اللطيف هميم، وآخرون، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004)، 639.

[71] + م.

[72] عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، *نهاية المطلب في دراية المذهب*، تح: عبد العظيم محمود الدّيب، (بيروت: دار المنهاج، ط1، 2007)، 7/117-119.

[73] محمد بن إدريس الشافعي، *الأم*، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1983)، 6/243.

[74] في م، أما في ط: زوجًا لها.

[75] + م.

[76] محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، *الجامع لمسائل المدونة*، تح: مجموعة باحثين، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2013)، 21/578.

[77] ابن قدامة، *المغني*، 7/322.

إلى البنت نصف ما في يده وإن كان في أصله رِق دفع إليها جميع ما في يده بالفرض والرد ولم يكن لمن يدعي الولاء شيء.

ولو أن رجلًا قال لمملوك له: متى أقررت بك لإنسان فأنت حُر في حال إقراري بك أو قبله وأقر به لإنسان لم يصح إقراره به [لا يفارق][78] إقراره عتقه ولا يصح الإقرار بالحُر للغير.

كتاب العارية:

ولو قال لعبده متى أعرتك من فلان فأنت حُر في وقت الإعارة أو قبلها؛ لم تصح العارية، لأنها لو صحت عُتق وصار حرًا، ولا تصح إعارة الأحرار، فلما كانت صحة [عاريته][79] يؤدي إلى إبطالها أبطلناها.

الغصب والشفعة[80] والقراض[81] والمساقاة والإجارة:

ولو قال لعبده إذا أجرتك من فلان فأنت حُر مع عقد الإجارة أو قبلها، فأجّره لم تصح الإجارة، لأنها لو صحت لعتق، وإذا عُتق صار حرًا، ولا تصح إجارة السيد [لعبده][82]، فصحيح الإجارة يؤدي إلى فسادها وكذلك لم يصح تصحيحها.

المزارعة[83] وإحياء الموات[84] والهبات والوقف واللقطة [واللقيط][85] والفرائض:

اعلم أن المسائل الدائرات في الميراث إنما يتصور على أصل من لا يجمع بين الإرث والوصية لوارث، ويجعل العتق في المرض وصية إذا كان بغير عوض. ومسائل هذا الباب متشابهة في الصورة مختلفة في الحكم ونذكر بعضها، فنقول: قد قال الشافعي رضي الله عنه فيمن ملك ولده أو وَلَدَ ولَدٍ له وإن سفل، أو أبًا، أو أُمّهُ، أو جدّهُ، أو جدةٍ له عتق عليه بالملك ولا يعتق عليه غير من ذكرناهم. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يعتق بالملك كل ذي رحم محرم بالنسب. وقال مالك رضي الله عنه: لا يعتق عليه بالملك إلا الأولاد والآباء، والأمهات، والإخوة، والأخوات[86]. وإذا صح هذا الأصل، ثم ملك من يَعْتِقُ عليه في مرضه ومات من ذلك المرض؛ نُظر فإن كان قد ملكه بهبة أو ميراث أو وصية له قد قبلها عُتق عليه في مرضه من

---

[78] في م، أما في ط: لأنه يقارن. والصحيح ما أثبته.

[79] في م، أما في ط: الإعارة. والصحيح ما أثبته.

[80] الشفعة: "هي تملك البقعة جبرًا بما قام على المشتري بالشركة والجوار". انظر: الجرجاني، *التعريفات*، 127.

[81] القراض هو "لغة: من القرض القطع. وشرعا: دفع جائز التصرف إلى مثله دراهم أو دنانير ليتجر فيها بجزء معلوم من الربح". انظر: عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي المناوي، *التوقيف على مهمات التعاريف* (القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1990)، 269.

[82] + ط، وبياض في م.

[83] في ط، أما في م: الزراعة. والصحيح ما أثبته.

[84] الموات: "ما لا مالك له ولا ينتفع به من الأراضي؛ لانقطاع الماء عنها، أو لغلبته عليها أو لغيرهما مما يمنع الانتفاع بها". انظر: الجرجاني، *التعريفات*، 236.

[85] + ط.

[86] العمراني، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، 351/8.

رأس المال وورثه ولم يكن عتقه وصية في قول الشافعي ومالك[87]. وزعم بعض أصحاب الشافعي: أنه لا يرثه وجعل عتقه وصية[88] وجعل المسألة دائرة وذلك خطأ على أصل الشافعي؛ لأن هذا العتق لو كان وصية لاعتُبر من الثلث، وإذا اعتبرناه من رأس المال لم تكن وصية. وجعل أهل العراق عتق الموهوب له في المرض وصية من الثلث كمن اشتراه[89]، وقالوا: إن حمله الثلث ورث في قول أبي حنيفة، وإن لم يخرج من الثلث سعى في باقي قيمته ولم يرث، وورّثه أبو يوسف ومحمد واحتسبا بقيمته من ميراثه، فإن فضل من قيمته شيء سعى به[90]. وأما على أصل الشافعي فإنه لا يرث، وإن حمله الثلث؛ لأن توريثه يؤدي إلى إبطال توريثه من قبل أن توريثه يؤدي إلى إبطال الوصية وفي إبطالها إبطال عتقه وفي إبطال عتقه إبطال ميراثه، فأبطلنا توريثه كذلك[91]. ومن هذا الوجه صارت المسألة دائرة على أصل الشافعي رضي الله عنه والظاهر من مذهبه. وقال بعض المتأخرين من أصحابنا بتوريثه[92]، لأن ثمنه هو المعتبر من الثلث دون قيمته والثمن إنما [حصل][93] للبائع، فلا يكون وصية للعبد المعتق، والقول الأول هو المشهور من المذهب، وعليه أكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه. ومن جملة المسائل الدائرة في الميراث: عَتَقَ المريضُ جارية وتزوج بها، وفي حكم ذلك خلاف [بين][94] أصحابنا، فلو أن مريضًا أعتق أَمَة له، قيمتها مئة دينار وتزوج بها في مرض موته، ومهر مثلها مثل قيمتها أو أقل وخلف السيد بعد موته من ذلك المرض ضعف قيمتها على ورثته، فقد قال جماعة من أصحاب الشافعي رضي الله عنه: أن النكاح صحيح وليس لها مهر ولا ميراث، أما الميراث فإنها لو ورثت لبطلت الوصية بعتقها إذا العتق في [المرض][95] وصية وفي بطلان وصيتها بطلان حريتها، وفي بطلان ذلك بطلان ميراثها، فلما أدى توريثها إلى إبطال توريثها أبطلنا توريثها[96]. وأما المهر فإنما يسقط لأجل أنّا لو أثبتنا لها مهرًا لركب السيد دَيْنٌ ولم تخرج قيمتها من الثلث بطل العتق في نفسها، ومن لم يكن كامل الحرية لم يجز [التملك][97] بباقي رِقها أن يتزوجها، [وإذا بطل نكاحها][98] بطل مهرها، فلما أدى إثبات مهرها إلى إبطاله أبطلناه[99]، وهذا كله إذا لم يطأها، فأما إذا أعتقها في مرضه وتزوجها ووطئها بعد العقد فقد وجب من مهرها بقدر ما عتق منها بوطئه لها، وبطل من مهرها بقدر

---

[87] ابن قدامة، *المغني*، 479/8.

[88] ابن قدامة، *المغني*، 479/8.

[89] ابن قدامة، *المغني*، 479/8.

[90] ابن قدامة، *المغني*، 480/8.

[91] ابن قدامة، *المغني*، 480/8.

[92] قال الرافعي: وإلى التوْرِيث، ذهَب ابن سُرَيْج، واختاره الشَّيْخ أبو حامد. انظر: عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي، *العزيز شرح الوجيز*، تح: علي محمد عوض، وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997)، 2014/8.

[93] في م، أما في ط: جعل. والصحيح ما أثبته.

[94] + ط.

[95] في م، وبياض في ط.

[96] محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تح: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1991)، 233/7-234.

[97] في م، أما في ط: التمسك. والصحيح ما أثبته.

[98] في م، وبياض في ط.

[99] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 202/3.

ما رق منها إلا أن يكون قد خلف من التركة ضعف قيمتها وضعف مهرها فيتم العتق في جميعها، ويتم مهرها، ولكن لا يكون لها ميراث، لأن توريثها يؤدي إلى إبطال توريثها، ومتى لم يتم العتق في جميعها بنقصان تركه السيد عن ضعف قيمتها ومهرها ولزمه بعض مهرها لوطئها. وقع في المسألة دور وكانت المسألة في باب الدور لا من أبواب مسائل الدور، وقد استقصينا مسائل الدور والوصايا، ولكن نذكر في هذا [الكتاب][100] مسألة وتدل على نظائرها من هذا الجنس، وهي: لو أن مريضا أعتق جارية قيمتها مئة دينار ومهرها مثْلِها خمسون دينارًا [ووطئها][101] ثم مات ولم يخلف على ورثته مالًا غيرها، فعلى قياس [قول][102] الشافعي رضي الله عنه يعتق سُبعاها ويرق خمسة أسباعها، ولها سُبعا عُقرها، وذلك مثل سبع رقبتها، فيباع من رقبتها مثل سُبعها منها أو من غيرها، ويُدفع ثمنه إليها [ويحصل][103] لورثة السيد أربعة أسباع رقبتها[104]، وذلك ضعف ما [عتق][105] [منها بالوصية][106]، ولو باعوا منها سُبع رقبتها عُتق سُبعها عليها ولها ولاء سُبعها ويكون ذلك لمولي أمها، [وسبعا][107]. فأما على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه فقد يجتمع الإرث والوصية متى كانت [الوصية][108] بشيء لا يجوز [فسخها][109] مثل أن يعتق جارية ويتزوجها في مرضه ويطأها، ثم يموت، وهي تخرج من الثلث، فإن عِتقُه في المرض وصية، والعتق لا يُفسخ، فإذا اجتمع لهذه العتق وإرث الزوجية ومهرها على سعاية عليها عند أبي حنيفة[110]؛ لأنه لو لزمتها السعاية لكانت لازمة لرد الوصية، وإذا لزمتها السعاية صارت مُكاتِبة؛ والمكاتِبة لا ترث، ومن لا يرث يستحق الوصية، وإذا استحقت الوصية بطلت [عنها][111] السعاية، فلا فائدة في إيجاب السعاية عليها لأن في إيجابها ابطالها، ولهذا المعنى صارت المسألة دائرة على أصل أبي حنيفة.

وفي قول صاحبيه[112]: لها المهر والميراث وعليها السعاية في قيمتها لأنه لا يجتمع لها الإرث والوصية عندهما، والمعتق بعضه عندهما حر كله، فلذلك أجابا في هذه المسألة بما حكينا عنهما والله أعلم. ومن جملة المسائل الدائرة في المواريث، ما يتعلق منها بالإقرار، مثاله: لو أن ميتًا خلف أخًا لأب وأم، فأقر هذا الأخ بابن للميت ثبت نسبه منه لم يرث في قول

---

(100) في م، أما في ط: الباب. والصحيح ما أثبته.

(101) + م.

(102) + ط.

(103) في م، أما في ط: يصل. والصحيح ما أثبته.

(104) عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، *الشرح الكبير على متن المقنع* (مطبوع مع المغني)، (بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 1983)، 315/6.

(105) في م، أما في ط: عقر. والصحيح ما أثبته.

(106) في م، وبياض في ط.

(107) + ط.

(108) + ط.

(109) في ط، وبياض في م.

(110) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، *الأصل*، تح: محمد بوينوكالن، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2012)، 469/5.

(111) في م، أما في ط: عتقها.

(112) هذا عند محمد بن الحسن، وأبي يوسف، انظر: محمد بن الحسن، *الأصل*، 496/5.

الشافعي رضي الله عنه وأكثر أصحابه، لأنه لو ورث لخرج الأخ المقِر عن أن يكون وارثًا [إذا خرج أن يكون وارثًا][113] لم يُقبل إقراره [بوارث][114] آخر، ولم يثبت بإقراره نسب الذي أقر به، وإذا لم يثبت نسبه لم يرثه فلما أدى توريثه إلى إبطال توريثه لم يرث[115]. والأصل في هذا الباب قول الشافعي رضي الله عنه: أن الورثة إذا أقر جميعهم بوارث يلحق نسبه بالميت نُظر فإن كان ممن لو أقر المورث [به][116] قبل موته ثبت نسبه منه صح نسبه منه بإقرار جميع الورثة إذا كان صدقهم ممكنًا وصدّقَهم المقِر به في ذلك، وإن أقروا بنسب لو أقر به الميت لم يُقبل إقراره لم يكن إقرار ورثته مقبولًا فيه، وإذا ثبت نسبه بإقرار الورثة؛ نُظر: فإن ورث معهم فشاركوه في الميراث فله حقه من الميراث، وإن كان ممن يحجب الورثة عن جميع الميراث فالصحيح على قول الشافعي رضي الله عنه: أن نسبه يثبت لكن لا يرث معهم[117]، لأنه لو وَرَثَ لسقط المقِرون عن الميراث، وإذا سقطوا عن الإرث لم يكن إقرارهم مقبولًا في نسبه، وإذا لم يثبت نسب المقِر به لم يرث، فلما أدى توريثه [إلى إبطال توريثه][118] لم يرث[119]. وكذلك لو أن إنسانًا ادعى على ورثة ميتٍ نسبًا فأنكروه ونكلوا عن اليمين، وحلف المدعي وثبت نسبه نُظر فيه؛ فإن شاركهم في الميراث ورث، وإن حجبهم عن جميع الميراث، فالصحيح أنه لا يرث، لأنه لو ورث كان وراثًا بيمينه مع نكول صاحبه وهو من ليس بوارث، وذلك مانع به من إرثه[120]. [وقال][121] بعض أصحاب الشافعي في هاتين المسألتين: أنه يرث لأن النسب قد ثبت بإقرار الورثة به أو بيمينه مع نكولهم[122]، والميراث تابع للنسب وإن كان في الأصل لا يثبت بإقرار من ليس بوارث كما تقبل شهادة النساء في الولادة، ثم ثبوت النسب وإن كانت شهادتهن لا تقبل في الابتداء في الأنساب[123]. [وقال][124] آخرون من أصحاب الشافعي في المسألة الثانية: أن المدعي لهذا النسب لا يحلف مع نكول الورثة لأنه لو حلف لثبت نسبه مع نكول الورثة من ليس بوارث وذلك غير جائز[125]. والجواب الأول هو المشهور [من][126] المذهب في المسألتين جميعًا والله أعلم.

---

(113) + ط.

(114) في م، أما في ط: لوارث.

(115) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 199/3.

(116) + ط.

(117) ابن قدامة، *المغني*، 319/7.

(118) + ط.

(119) الماوردي، *الحاوي الكبير*، 101/7.

(120) الماوردي، *الحاوي الكبير*، 102/7

(121) في م، وبياض في ط.

(122) الرافعي، *الشرح الكبير*، 365/5.

(123) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 199/3.

(124) في م، وبياض في ط.

(125) العمراني، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، 480/13.

(126) في م، أما في ط: في. والصحيح ما أثبته.

ومن المسائل الدائرة في الميراث [أيضًا][127]: [لو أن][128] امرأة أعتقت في مرضها عبدًا وتزوجها في مرضها والقيمة تخرج من الثلث صح النكاح ولا ميراث له منها؛ لأنه لو ورثها لبطلت وصيتها له وفي إبطالها إبطال حريته ورجوعه [إلى ملكها][129] وذلك يفسد نكاحها وفي فساده بطلان ميراثه منها، فلما كان توريثه منها يؤدي إلى إبطال توريثه منها بَطُل ميراثه[130] والله أعلم. ومن هذا الباب أيضًا: أنه لو أوصى له بابنه فمات قبل قبول الوصية وخلف إخوة فقبلوه ثبت عتقه على الموصي له بالملك ولم يصح ميراثه منه لأنه لو وَرَث لسقط من قبله عن الميراث، وإذا [سقطوا][131] عن الإرث لا يصح [قبولهم][132] عن الموصى له، وإذا لم يصح ذلك لم يُعتق هذا الموصى به ولم يرث، فكان توريثه مؤديًا إلى إبطال توريثه فلذلك لم يرث[133]، والله أعلم. ولو أقر في مرضه بأنه أعتق في صحته بعض من يرثه فإن قلنا: الإقرار للوارث في المرض صحيح؛ صح إقراره به وورث، وإن قلنا: لا يصح؛ صح العتق ولم يرث لأن ميراثه يبطل الإقرار له بالعتق، وإذا بَطُل عتقه بَطُل ميراثه[134]؛ هذا إذا كان وارث لا يعتق بالملك كأخ أو عم أو ابن عم.

الوصايا

ولو كان له عبد وللعبد أبٌ حُر، فقال صاحب العبد [له][135]: متى أَعتق أبوك عبده فأنت حُر، فأَعتق أبوه عبده [في مرضه][136] وهو أكثر من ثلثه عُتق هذا العبد لوجود الصفة، فإن مات أبوه من ذلك المرض؛ ورثه هذا الابن، ولم يكن له أن يرد عتق الأب ووصيته؛ من أجل زيادتها على الثلث، لأن رده يؤدي إلى إبطال رده، وبيان ذلك: أنه إذا رد ما يُزاد على الثلث لم يعتق العبد كله، وإذا لم يتم العتق في عبد الأب لم توجد الصفة في عتق هذا الابن، فإذا لم توجد الصفة لم يعتق، وإذا لم يكن يعتق لم يكن وارثًا لابنه، وإذا لم يكن وارثًا [لابنه][137] بَطُلت إجازته ورده، فلما كان رده مؤديًا إلى إبطال رده

---

(127) + م.

(128) + ط.

(129) في م، وبياض في ط.

(130) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3. وقال ابن القيم بعد أن ذكر هذه المسألة: "وهذا على أصل الشافعي، وأما على قول الجمهور فلا يبطل ميراثه ولا عتقه ولا نكاحه؛ لأنه حين العتق لم يكن وارثا، فالتبرع نزل في غير وارث، والعتق المنجز يتنجز من حينه، ثم صار وارثا بعد ثبوت عتقه، وذلك لا يضره شيئا".

(131) في م، أما في ط: سقط.

(132) في م، أما في ط: قبولهم.

(133) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3. وقال ابن القيم بعد أن ذكر هذه المسألة: "والصواب قول الجمهور أنه يرث، ولا دور؛ لأن العتق حصل حال القبول وهم ورثة، ثم ترتب على العتق تابعه وهو الميراث، وذلك بعد القبول، فلم يكن الميراث مع القبول ليلزم الدور، وإنما ترتب على القبول العتق وعلى العتق الميراث؛ فهو مترتب عليه بدرجتين".

(134) عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، *بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي*، تح: طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009)، 119/6.

(135) + ط.

(136) + ط.

(137) في م، أما في ط: له. والصحيح ما أثبته.

بَطُل رده. ولو قال رجل لعبدين له: متى أعتقت سالما فأنتما حران، فأعتق سالما في مرض موته، والثلث لا يحتمل عتق الثلاثة، فإنه يبدأ بعتق سالم بلا قرعة إن احتمله الثلث، وإن لم يحتمله الثلث عتق منه بمقدار الثلث، ولم يعتق من العبدين الآخرين شيء لأنه لم يكمل العتق في سالم وإن احتمله الثلث، وعُتق وفضل من الثلث شيء كان بين العبدين الآخرين بالقرعة[138]. ووجه الدور في هذه المسألة: أنا لو لم نبدأ في هذه المسألة بعتق سالم وبدأنا بعتق العبدين الآخرين بالقرعة لم توجد الصفة فيها فلم يعتقا وكان إعتاقهما [أولاً][139] يؤدي إلى إبطال عتقهما، فلذلك لم نبدأ بهما. وعلى هذا القياس لو قال لعبيده: متى حابيت فلانًا في بيع، أو وهبته منه هبة فأنتم أحرار، فوهب منه أو حاباه في مرض موته، والثلث لا يحتمل المحاباة والهبة والعتق، بُدئ بالمحاباة والهبة قبل العتق للمعنى الذي ذكرناه في المسألة التي قبلها وهي المسائل الثلاث وقد ذكرها ابن سريج في كتاب الوصايا. ولو قال لعبده: متى أوصيت بك لفلان فأنت حُر قبله بيوم وأوصى به؛ لم تصح الوصية لأنها لو صحت لعتق العبد، وعتقه يمنع صحة الوصية، فتصحيحها يؤدي إلى فسادها. وإن كان قال: إن أوصيت بك فأنت حُر بعد الوصية، وأوصى به؛ صحت الوصية وعُتق العبد، وكان إعتاقه رجوعًا عن الوصية [به][140]. وإن قال: إن أوصيت بك لفلان فأنت حُر في حال الوصية، وأوصى به لم تصح الوصية ولا الحرية لتدافعهما. ولو اشترى في مرض موته من يعتق عليه بالملك [ ][141] محاباة، وثلثه لا يحتمل المحاباة والعتق معًا بدأنا بالمحاباة لأن تقديم العتق عليها والتسوية بينهما يؤدي إلى إبطال تقديمه وإبطال التسوية بينهما.

الوديعة [وقسم الغنيمة والنكاح][142]

وإذا زوج عبده امرأة وجعل [رقبة][143] العبد مهرًا لها؛ لم يصح النكاح لأنه لو صح لصار مهرًا ولو [ملكته][144] بالمهر بَطُل النكاح[145]، فتصحيح النكاح يؤدي إلى فساده فلذلك فسد. ولو قال [لأمته][146]: متى أكرهتك على النكاح فأنت حرة قبل ذلك، أو أنت في حال النكاح حرة، فأكرهها على النكاح؛ لم يصح النكاح؛ لأنه لو صح بالإكراه لصارت حُرة، ولا يجوز إكراه الحُرة على النكاح من غير أبيها، فلما أدى صحة النكاح إلى إفساده أفسدناه[147]. ولو كان قال: إذا

---

(138) الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، *التهذيب في فقه الإمام الشافعي*، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997)، 389/8؛ البهوتي، *كشاف القناع*، 181/10.

(139) في ط، أما في م: له. والصحيح ما أثبته.

(140) + ط.

(141) يوجد تكرار تسعة أسطر في م.

(142) في ط، أما في م: الغنيمة وقسم النكاح. والصحيح ما أثبته.

(143) في م، أما في ط: بقية، والصحيح ما أثبته.

(144) في ط، أما في م: مَلَكَه. والصحيح ما أثبته.

(145) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3.

(146) في م: أما في ط: امرأته. والصحيح ما أثبته.

(147) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3.

أكرهتك على النكاح [ ][148] فأنت حُرة بعد ذلك، فأكرهها على النكاح؛ صح النكاح وعُتقت [بعده][149]. وكذلك لو قال لعبده: إذا أكرهتك على النكاح فأنت حُر في حال النكاح أو قبله، ثم أكرهه عليه فعلى القول الذي نقول: يجوز له قهر العبد على النكاح؛ لا يصح هذا الإكراه ولا ينعقد النكاح لأنه لو صح لصار حُرًا وامتنع إكراهه عليه. ولو كان قال: إذا أكرهتك عليه فأنت حُر ثم أكرهه، فعلى القول الذي نقول: أن الإكراه من السيد لعبده على النكاح؛ لا يصح ولا يُعتق، وإن قلنا بصحته عُتق بذلك. فإذا زوج أمته من عبد غيره وأخذ مهرها، ثم أعتق الأَمة في مرض موته وكانت قيمتها مثل ثلث ماله فحسب ولم يكن العبد قد دخل بها فلا خيار لها لأنها لو اختارت قبل الدخول سقط مهرها لأن الفسخ من قبلها، وإذا سقط وجب على السيد ردّ المهر الذي أخذه وإذا ردّ ذلك لم تخرج قيمتها من الثلث، ولم يتم عتق جميعها، [وإذا لم يتم عتقها بطل خيارها، وثبوت خيارها يؤدي إلى إبطال خيارها فلذلك][150]، [وإذا لم يتم جميعها][151] بَطُل خيارها[152].

الصداق

ولو قال الزوج لامرأته التي لم يدخل بها: متى استقر مهرك عليّ فأنت طالق قبله ثلاثًا ثم وطئها؛ فعلى مذهب ابن سريج وأبي بكر بن الحداد لا يستقر المهر بهذا الوطء لأنه لو استقر لبَطَل النكاح قبله، وإذا بَطَل قبله سقط نصف المهر؛ فاستقراره يؤد إلى إبطال استقراره، وعلى مذهب المزني يستقر المهر بالوطء، ولا يقع الطلاق لأنه معلق على صفة تقتضي حكما مستحيلًا[153]، ولو لم يطأها ولكن مات عنها قبل الدخول كان في استقرار مهرها هذان الوجهان. ولو زوج عبده امرأة وجعل [رقبة][154] العبد مهرًا لم يصح هذا المهر؛ لأنه لو صح لملكت زوجها ولو ملكته بطل النكاح، وإذا بطل النكاح بَطَل المهر[155].

الخلع

ولو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثًا قبل أن أخالعك بيوم على ألف يصح لي، ثم خالعها بعد ذلك على ألف. فقد اختلف أصحابنا في هذه المسألة، فقال المزني في مسائله المعروفة بالعقارب: أن الخلع يقع ويصح، والطلاق باطل. وقال عدّة من أصحابنا: الخلع غير صحيح، وهذه طريقة أبي بكر بن الحداد، وعلى كل واحد من القولين. أما على قول المزني؛

---

(148) توجد عبارة مكررة في م.

(149) + ط.

(150) + ط. وهو ما أثبته.

(151) + م.

(152) النووي، *الروضة*: 234/7؛ الغزالي، *غاية الغور*، (569)، 40ب.

(153) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3.

(154) في م، أما في ط: بقية، والصحيح ما أثبته.

(155) الرافعي، *الشرح الكبير*، 111/9.

[فإن][156] فالخلع يقع دون الطلاق؛ لأن الطلاق لو وقع عليها ثلاثًا لما صح بعدها الخلع، وإذا لم يصح الخلع لم [يصح][157] الطلاق لعدم الوصف الذي علق به الطلاق، فوقوع الطلاق منع وقوعه. وأما قول من قال: أن الخلع لا يقع، فوجهه أنه لو وقع لاقتضى وجود ثلاث طلقات قبله ووجودها يمنع من وجود الخلع بعدها، فلذلك تدافعا، فلم يقع الخلع ولا الطلاق. ولو قال لها متى خالعتك فأنت طالق ثلاثًا في حال الخلع وهي مدخول بها، أو قال: أنت طالق واحدة في حال الخلع وهي غير مدخول بها ثم خالعها؛ لم يصح الخلع ولا الطلاق لتدافعهما قولًا واحدًا.

باب الخيار

ولو زوج أمته من عبدٍ لغيره وأخذ مهرها قبل الدخول ثم أعتقها [في مرضه][158] ولم يخرج من الثلث إلا أن يكون المهر للسيد لم يكن لها الخيار وعتقت لأنها لو اختارت [لانفسخ النكاح والمهر][159]، وانتقض العتق وذلك يبطل الخيار[160].

الطلاق

ولو قال [لها][161]: إن طلقتك طلقة واحدة فأنت طالق قبله ثلاثًا، أو قبله بيوم، أو قال لها متى وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبل ذلك[162] [ثلاثًا][163]؛ فعلى ما حكينا عن المزني في مسألة الخلع؛ تقع الطلقة الواحدة ولا تقع الثلاث لأن الثلاث لو وقعن لم تقع الواحدة بعدها، وإذا لم تقع الواحدة لم تقع الثلاث لعدم الصفة التي علق بها الثلاث، فوقوع الثلاث يمنع من وقوعها، وعلى ما حكينا عن ابن الحداد لا تقع الواحدة ولا الثلاث، وقد ذكر ابن الحداد هذه المسألة في فروعه، فقال: لو قال لامرأته متى طلقتك بطلقة أملك فيها الرجعة فأنت [طالق][164] قبلها بيوم ثلاثًا فأمهلها يومًا ثم طلقها واحدة؛ لم [تقع][165] الواحدة؟ لأنها لو وقعت لاستدللنا بها على وقوع الثلاث قبلها، وذلك يمنع وقوع الواحدة، وإذا لم تقع الواحدة لم تقع الثلاث قبلها[166]. ولو قال لامرأته: إن لم يقع اليوم عليك طلاقي فأنت طالق، ولم يطلقها

---

(156) + ط.

(157) في م، أما في ط: يقع.

(158) + م.

(159) في ط، أما في م: الفسخ بَطَل المهر. والصحيح ما أثبته.

(160) النووي، الروضة، 234/7؛ ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 198/3.

(161) + ط.

(162) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 197/3.

(163) في م، أما في ط: ثلاث طلقات.

(164) + م، وهو ما أثبته.

(165) + ط. وهو ما أثبته.

(166) محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *الوسيط في المذهب*، تح: أحمد محمود إبراهيم، وآخرون، (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 1997)، 444/5؛ محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *غاية الغور في دراية الدور* (إسطنبول: مكتبة راغب باشا، 569)، 4أ.

[في][167] ذلك اليوم؛ لم تطلق بحال لعدم الإيقاع[168]، واليمين معلق على عدم الإيقاع، [فلو أوقعنا عليه في ذلك اليوم طلقة بالإيقاع المعلق على عدم الإيقاع][169]؛ [كان قد][170] وقع عليها طلقة، وهو إنما علق اليمين على عدم الوقوع فاقتضى ألا يكون الطلاق يقع مع الوقوع، فلذلك صارت دائرة. ولو قال لزوجته إن أعتقت [جاريتي][171] وأنت زوجتي فأنت طالق قبل ذلك بساعة ثلاثًا، ثم أعتق الجارية، فعلى قول المزني يقع العتق ولا يقع الطلاق، لأنه لو وقع الطلاق الثلاث خرجت عن أن تكون زوجته، وإذا خرجت عن ذلك ثم أعتق الأَمَة [وقع عتقها][172] وهي غير زوجته، فلم تطلق المرأة لعدم الصفة، وعلى قول ابن الحداد لا يقع العتق ولا الطلاق لأن وقوع العتق يقتضي وقوع الطلاق قبله، ولو وقع قبله خرجت عن أن تكون [زوجة][173] له فلم يقع الطلاق[174]. والصحيح في هذه المسألة: وقوع العتق دون الطلاق. ولو قال لامرأتين له: متى وقع على إحداكما طلاقي والأخرى امرأتي فهي طالق، ثم قال: إحداكما طالق وقع على إحداهما طلقة، وعليه تعيينها في أيتهما شاء ولم يقع على الأخرى الطلقة المعلقة بوقوع الأولى؛ لأن الأخرى على طلاقها تكون الأخرى امرأته، وقد خرجت بوقوع الطلقة الأولى عليها عن أن تكون امرأته، فلم يوجد الوصف في وقوع الطلقة المعلقة بالوقوع فكان إيقاعه يؤدي إلى إبطال وقوعه فلذلك لم يقع[175]. وكذلك لو قال في هذه المسألة لأحداهما: أنت طالق؛ وقع الطلاق على التي أشار إليها دون الأخرى لأن وقوع الطلاق على الأخرى يقتضي أن تكون الأولى زوجته لم يكن الطلاق الأول واقعًا عليها، وإذا لم يقع عليها الطلاق [الأول][176] لم يقع الطلاق الثاني لأنه معلق بوقوع الأول. ولو قال لامرأته: إذا طلقتك فأنت طالق قبلها واحدة فطلقها واحدة؛ [وقع طلقتان. ولو قال: كلما وقع عليك طلقة، فأنت حر قبله طلقة، ثم طلقها طلقة واحدة][177]، فقد اختلف أصحابنا؛ فمنهم من قال يقع الطلاق الذي أوقعه بالصفة أيضًا. ومنهم من قال: لا يقع واحد [منهما][178] لأن كل طلقة تقتضي وقوع واحدة قبلها؛ والتي قبلها لا تقع إلا بوقوع التي باشرها، والوجه الأول أصح. ولو قال لامرأته الصغيرة: إذا رضعتك امرأة وأنت زوجتي فأنت طالق قبل ذلك، فأرضعتها؛ لم يقع الطلاق لأنها لو طلقت لوقع الرضاع وهي غير زوجته وذلك يمنع وقوع الطلاق.

---

[167] في م، أما في ط: بعد.

[168] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3. الغزالي، *غاية الغور* (569)، 11ب.

[169] + م.

[170] في م، أما في ط: فلذلك.

[171] + م. وهو ما أثبته.

[172] + م. وهو ما أثبته.

[173] + ط. وهو ما أثبته.

[174] الرافعي، *الشرح الكبير*، 117/9-118.

[175] النووي، *الروضة*، 166/8. الغزالي، *غاية الدور*، (569)، 23أ.

[176] + ط، وهو ما أثبته.

[177] + م. وهو ما أثبته.

[178] في ط، أما في م: منهم. والصحيح ما أثبته.

كتاب الرجعة

ولو قال للتي طلقها طلقة رجعية وهي في العدة: متى راجعتك إلى نكاحي فأنت طالق قبل الرجعة بعدد ما بقي من طلاقي ثم راجعها، فعلى قول المزني: تصح الرجعة ولا يقع الطلاق قبلها[179]، وعلى قول ابن سريج، وابن الحداد: لا تصح الرجعة؛ لأنها لو صحت لوقع الطلاق قبلها، ووقوعه قبلها يمنع [صحة][180] الرجعة، فكان في تصحيح الرجعة إبطال الرجعة[181]. ولو قال: أنت طالق في حال الرجعة؛ لم تصح الرجعة ولا الطلاق لتدافعهما. ولو قال: إن راجعتك فأنت طالق، ثم راجع وقع الطلاق قولًا واحدًا. وكذلك لو قال للتي لم يطلقها: متى ثبت لي عليك حق الرجعة فأنت طالق قبله ثلاثًا، ثم طلقها بعد الدخول بها طلقة واحدة كانت بائنة لا رجعة فيها على قول ابن الحداد، وابن سريج، ولم يكن له بعدها رجعة لأن الرجعة لو ثبتت لطلقت قبلها ثلاثًا، ووقوع الثلاث يمنع من ثبوت الرجعة، وعلى قول المزني: يصح حق الرجعة ويبطل الطلاق المعلق بها. ولو قال لامرأته: إن وطئتك وطئًا حلالًا فأنت طالق قبله، ثم وطئها؛ لم يقع الطلاق، إذ لو وقع لصار الوطء بعده حرامًا وإذا كان حرامًا لم يقع الطلاق[182].

كتاب الإيلاء

إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها: إن آليتُ منك فأنت طالق قبله ثلاث طلقات، ثم آلى منها، ففي قول المزني: يصح إيلاؤه [منها لأنه لو صح آلى][183] دون الطلاق. وفي قول ابن سريج، وابن الحداد: لا يصح إيلاؤه منها؛ لأنه لو صح منها الإيلاء لوقع الطلاق قبل وقوعه، ووقوعه يمنع صحة الإيلاء[184]. وكذلك إن كان الطلاق ثلاثًا في المدخول بها، فأما إن كان واحدًا في المدخول بها؛ فالإيلاء صحيح لأن الإيلاء من المطلقة الرجعية يصح.

الظهار

ولو قال للتي لم يدخل بها: إن تظاهرت منك فأنت طالق قبله، ثم ظاهر؛ ففي قول المزني: يصح الظهار دون الطلاق، وفي قول ابن سريج وابن الحداد: لا يصح واحد من الطلاق والظهار لأنه لو صح الظهار لوقع قبله الطلاق، ووقوعه يمنع وقوع الظهار[185]، وإن كان مدخولًا بها وكان الطلاق المعلق بالصفة ثلاثًا فكذلك أيضًا، وإن كان الطلاق رجعيًا صح الظهار وعلمنا به وقوع طلقة قبله، والطلاق الرجعي لا يمنع صحة الظهار.

اللعان

---

(179) الرافعي، *الشرح الكبير*، 115/9.

(180) + ط. وهو ما أثبته.

(181) النووي، *الروضة*، 165/8.

(182) الغزالي، *الوسيط في المذهب*، 444/5.

(183) + م.

(184) النووي، *الروضة*، 164/8.

(185) النووي، *الروضة*، 163/8.

ولو قال لغير مدخول بها: إن التعَنْتُ منك فأنت طالق قبله؛ لم يصح لعانه في قول ابن سريج، وابن الحداد لأنه لو صح لمنع وقوع [طلاقه][186]، وإذا لم يوجد اللعان لم يوجد الطلاق، فوقوع اللعان يمنع وقوعه فكذلك لم يقع[187]، وإن كانت مدخولًا بها وكان الطلاق ثلاثًا فكذلك أيضًا، وإن كان الطلاق المعلق باللعان رجعيًا صح اللعان؛ لأن وقوع الطلقة الرجعية لا يمنع صحة اللعان بالقذف ما دامت في العدّة.

العدّة

ولو أقرّ رجل بأن امرأته التي [هي][188] تحته أخته من الرضاعة أو النسب، وادعى أنهما كانا يعلمان ذلك وقد وطئ المرأة، وفرق الحاكم بينهما، ثم جاء يدعي عليها العدّة؛ لم تصح دعواه، ولم يلزمها الاعتداد؛ لأن العدّة لو لزمتها أبطلنا إقراره بالرضاع والنسب، [والعمل][189] بهما، فإذا أبطلنا ذلك أبطلنا الفُرقة وثبت النكاح بينهما، وثبوته ينفي العدّة، فكان في إثبات العدّة نفيها فكذلك [انتفت][190]. وفي هذا المعنى لو أقرّ أنها محرمة بطلاق ثلاث قبله قد نكحها قبل زوج ثان، أو بأنه تزوجها [على][191] نكاح أختها وأنهما يعلمان ذلك، وفُرق بينهما، ثم ادعى بعد ذلك العدّة عليها؛ لم تجب عليها العّدة لما ذكرناه من أن إثباتها يؤدي إلى نفيها. وكذلك لو كان متزوجًا بأَمة فادعى أنها كانت لا تحل له بأن يقول: كنت خائف العنت، أو كانت [تحتي][192] حُرة، أو كنت واجدًا لطول حُرة، وإني تزوجت هذه الأَمة مع علمي بتحريمها عليّ وقد دخل بها، فلسيد الأَمة عليه أكثر الأمرين من مهر مثلها، أو من المهر المسمى إن طلب ذلك، ويُفرق بينهما، فإن ادعى بعد ذلك العدّة لم تصح دعواه، ولم يُحكم عليها بالعدّة للعلة التي ذكرنا قبل هذا. وإن كان هذا الإقرار من الزوج قبل دخوله بها فلسيدها عليه نصف المهر المسمى. ولو قال لأَمته المتزوجة: إن وجبت عليك عدّة الإماء من زوجك فأنت حَرة قبل ذلك فطلقها زوجها؛ فعلى قول المزني: يجب عليها عدّة الإماء ولا يقع العتق؛ لأنها لو عتقت قبل العدّة لزمتها عدّة الحرائر، وإذا لزمتها عدّة الحرائر [لم يوجد الوصف][193]، فلم تعتق، وإذا لم تعتق بطلت عدّة الحرائر، فعتقها يؤدي إلى إبطال عتقها، وعلى قول ابن سريج، وابن الحداد: يلزمها في هذه المسألة عدّة الحرائر دون الإماء ولا أَمة يلزمها عدّة الحرائر إلا هذه؛ لأنه لو لزمتها عدّة الإماء وقع العتق قبلها، ووقوع العتق قبل العدّة يمنع من عدّة الإماء، فكان إيجاب عدّة الأَمة عليها يمنع من عدّة الأَمة. ولو قال لامرأته: متى تبت لي عليك عدّة أملك فيها الرجعة، فأنت طالق قبله ثلاثًا، ثم طلقها طلقة رجعية؛ فعلى قول ابن الحداد: لا تكون العدّة رجعية، وفي قول المزني: تصح الرجعة ولا يثبت الطلاق المعلق بالوصف.

---

(186) في م، أما في ط: الطلاق.

(187) النووي، *الروضة*، 163/8.

(188) + م. وهو ما أثبته.

(189) في ط، أما في م: والعلم. والصحيح ما أثبته.

(190) في م، أما في ط: الفقه. والصحيح ما أثبته.

(191) في م، أما في ط: الفقه. والصحيح ما أثبته.

(192) + ط. وهو ما أثبته.

(193) + م. وهو ما أثبته.

الرضاع والنفقات

ولو قال لامرأته: متى وجبت عليّ نفقتك بالاستمتاع فأنت طالق قبل ذلك ثلاثًا، ثم وطئها؛ فالصحيح في هذه المسألة قول المزني: أنه يجب عليه النفقة ولا يقع الطلاق[194]. وكذلك لو قال: أنت طالق في حال وجوب النفقة، وأن يقال في هذه الحالة: أن النفقة تجب، ويقع الطلاق في حال وجوبها؛ لأنه علق الطلاق بوصف وقد وجده.

[الخراج، الديات، الحد، الصيد، الذبائح، الضحايا، السبق، الرمي، الأيمان][195]

وإذا [سُبي][196] المراهق من أهل الحرب ولم يكن قد أنبت؛ سُئل عن بلوغه؟ فإن قال: قد بلغت قبل إقراره بالبلوغ وأُجري عليه أحكام البالغين، وإن أنكر بلوغ نفسه لم يحلف على ذلك [لأن][197] إحلافَهُ يؤدي إلى إبطال إحلافِهِ، إذ لو حلفناه وحَلَفَ لحكمنا بصغره، والحكم [بالصغر][198] يمنع [الإحلاف][199]، فلما كانت يمينه تؤدي إلى إبطال يمينه [أبطلناها][200]. وكذلك لو ادعى على غلام مراهق ما يوجب القصاص، أو ادعى عليه قذفًا يوجب الحد، أو ادعى عليه مالًا من مبايعة، أو غيرها، أو ضمان، أو غير ذلك، وادعى أنه بالغ، وأنه يلزمه الحكم بذلك، فأنكر الغلام [ذلك][201]؛ فالقول قوله، ولا يمين عليه؛ لأنا لو حلّفناه لحكمنا بصغره، والحكم بالصغر [يُسقط][202] اليمين عنه، وإذا لم يكن في هذا الموضع يمين لم يكن [أيضًا][203] فيها ردّ يمين؛ لأن ردّ اليمين إنما يكون عند نكول من هو من أهل اليمين[204] [عنها][205]. ولو ادعى رجلٌ على رجلٍ مالًا فأنكره فأراد إحلافه، وادعى المدعى عليه أن المدعي قد أحلفه عند الحاكم على ما ادعاه عليه مرة، فأنكر المدعي ذلك، لم تُسمع دعوى المدعى عليه إحلاف المدعي له؛ لأنه يريد بهذه الدعوى، [إسقاط اليمين عن نفسه][206] وردها على المدعي، وإذا رجع إليه حَلَفَ أن صاحبه قد أحلفه، وهو من اليمين قد بَرّ. وقيل فيه وجه آخر: أن له إحلافه على ذلك، ويصح فيه الرد.

---

(194) النووي، *الروضة*، 164/8. نقل المسألة ولم ينسبها لأحد.

(195) في ط، وبياض في م.

(196) في م، وبياض في ط.

(197) في م، أما في ط: فإن. والصحيح ما أثبته.

(198) في م، أما في ط: بصغره. والصحيح ما أثبته.

(199) في ط، أما في م: الاختلاف. والصحيح ما أثبته.

(200) في ط، أما في م: أبطلناه. والصحيح ما أثبته. وانظر المسألة عند ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 202/3.

(201) + ط. وهو ما أثبته.

(202) في م، أما في ط: يبطل.

(203) + ط.

(204) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 202/3.

(205) + م.

(206) يوجد تكرار لهذه الجملة في م فقط.

الشهادات والقضاء

لو شهد شاهدان على عتق [عبدين][207] فحُكِم بشهادتهما بعد تعديلهما، ثم ادعى إنسان [بملك][208] الشاهدين بأنهما عبدان له، وشهد له العبدان المعتقان لهذا المدعي على [رِقّ][209] الشاهدين، أو كان في حكم آخر فشهدا على جرحه؛ لم تقبل شهادتهما؛ لأنها لو قُبلت لردت شهادة الشاهدين بعتقهما، وفي ذلك بطلان عتقهما، وفي بطلانه بطلان شهادتهما. [وكذلك لو شهدا برِقّ أحد الشاهدين على عتقهما أو بجرحه][210]، وكذلك لو ادعى [هذان][211] المشهود بعتقهما أو أحدهما بملك الشاهدين الأولين، وأنهما رقيقان لهما أو لأحدهما لم تسمع دعواهما لما ذكرنا. وكذلك لو [شهدا][212] بأن معتقهما كان مملوكًا، أو بحيث لا يصح عتقه؛ لم تقبل شهادتهما [كذلك][213]، إذا ادعياه لم تُسمع دعواهما؛ لأن في تحقيق هذه الدعوى تمحيق [لها][214]، ولو ولي أحد هذين العبدين القضاء فتحاكموا إليه في دعوى رِقّ الشاهدين على عتقهما، أو على جرحهما، أو [على][215] جرح أحدهما، أو رِقّه، أو رِقّ السيد الذي شهدا على [إعتاق رِقّه له][216] لم يجز قضاؤه بذلك، ولا استماعه إلى الشهادة عليه؛ لأنه لو نَفَذَ قضاؤه لبطلت الشهادة على عتقه، وبَطُلت حريته؛ وفي إبطال حريته بطلان قضائه، فلذلك [يبطل][217] قضاؤه. وإذا اخرج الرجل زكاة ماله فاشترى المدفوع إليه به أو مع غيره عبدًا، [أو أعتقه][218]، أو اشترى بعينه عبدين فأعتقهما، فجاء إنسان وادعى ذلك المال بعينه على هذا المزكي وشهد [له][219] هذان المعتقان بذلك؛ لم تُقبل شهادتهما، ولو كان أحدهما قاضيًا وشهد على ذلك عنده شاهدان لم يصح قضاؤه [فيه][220]، لأن تصحيح قضائه وشهادته فيه يؤدي إلى إبطالهما، [إذ][221] لو صح ذلك لبطُل شراؤهما بذلك، وفي بطلان شرائهما بطلان عتقهما، وفي بطلان عتقهما بطلان شهادتهما وقضائهما. [لو][222] أعتق عبدين في مرض موته،

---

(207) في م، أما في ط: عبد. والصحيح ما أثبته.

(208) في م، أما في ط: على ذلك. والصحيح ما أثبته.

(209) في م، أما في ط: هذا. والصحيح ما أثبته.

(210) + ط.

(211) في ط، أما في م: هذه. والصحيح ما أثبته.

(212) في م، أما في ط: شهد المعتقان.

(213) في ط، أما في م: في ذلك. والصحيح ما أثبته.

(214) في ط، أما في م: لهما. والصحيح ما أثبته.

(215) + ط.

(216) في م، أما في ط: إعتاقه أنه. والصحيح ما أثبته.

(217) في م، أما في ط: لا يبطل. والصحيح ما أثبته.

(218) + م.

(219) + م.

(220) + ط.

(221) + م.

(222) + ط.

وهما بكمال ثلثه، فشهدا على المعتِق بعد موته بدين عليه، أو بزكاة، أو عُشر لا يخرج قيمتها مع وجود ذلك من ثلث ماله؛ لم تصح شهادتهما[223]، ولو ولي أحدهما القضاء فشهدوا عنده بذلك لم ينفذ قضاؤه؛ لأن [في][224] تصحيح شهادته وقضائه [ما][225] يؤدي إلى إبطالهما. وكذلك لو قال رجل لعبدين له: متى أَعتق فلانٌ عبدَهُ فأنتما حُران، فأَعتق فلانٌ عبدَهُ في مرضه، وهو تمام ثلثه، وعُتِقَ هذان العبدان وشهدا على ذلك المريض الذي أَعتق عبده؛ مات عن وجوب دَيْنٍ عليه، أو عُشْرٍ، أو زكاة، أو ما يمنع خروج من أعتقه عن ثلثه لم تصح شهادتهما، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح قضاؤه [به][226]، والعلة فيه ما ذكرناه في المسألة التي قبلها. ولو قال لعبده في ليلة الشك من شهر رمضان: إن لم يُر الليلة هلال [شهر][227] رمضان فأنت حُرّ، ولم يره الناس، وحكمنا بحرية العبد، فجاء رجل من الغد وشهد على رؤيته؛ فعلى القول الذي يقول: إن [الحرية][228] شرط في الشهادة على رؤية الهلال؛ لا يجوز الحكم بشهادته؛ لأنا لو حكمنا [من أجل][229] شهادته لم يعتق، وفي بطلان عتقه بطلان شهادته، فأما على القول الذي تُقبل فيه شهادة العبد [على][230] رؤية الهلال، فإنما تصح؛ لأن عتقه وإن بَطَلَ فشهادته في ذلك صحيح مع رِقِّهِ. وكذلك لو أَعتق في مرضه عبدين هما ثلث ماله، فشهدا بعد ذلك عليه بوجوب حجه مع إخراجه من ماله لا يتم عتقهما لم تُقبل شهادتهما، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهد عنده شاهدان بذلك؛ لم يصح قضاؤه [به][231] لأن صحته تؤدي إلى إبطال عتقهما. و[إبطال][232] ذلك يؤدي إلى إبطال شهادتهما وقضائهما. وكذلك لو اشترى عبدين بمال معين وأعتقهما، فجاء إنسان وادعى ذلك المال الذي [كان][233] ثمنًا لهما، فشهد [له][234] العبدان بذلك؛ لم تُقبل شهادتهما[235]، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهد بذلك عنده شاهدان؛ لم يصح قضاؤه للعلة التي ذكرناها من قبل. وكذلك لو ادعى بائِعُهُما أن بيعهما وقع فاسدًا فشهد له العبدان بذلك؛ [أو ولي أحدهما القضاء فحكم بشهادة من شهد بذلك][236]، لم تصح فيه الشهادة ولا القضاء. وكذلك لو أسلم في عبدين موصوفين إلى أجل، فأخذهما وأعتقهما، ثم ادعى إنسان أن الثمن الذي أسلم فيهما كان له وشهد له

(223) أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، ابن الرفعة، *كفاية النبيه في شرح التنبيه*، تح: مجدي محمد سرور باسلوم (بيروت: درا الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2009)، 150/19.

(224) + م.

(225) + م.

(226) + ط.

(227) + م.

(228) في م، أما في ط: حريته. والصحيح ما أثبته.

(229) + م.

(230) في م، أما في ط: في. والصحيح ما أثبته.

(231) + ط.

(232) + ط.

(233) + ط.

(234) + م.

(235) النووي، *الروضة*، 237/7.

(236) + ط.

[المعتقان][237] بذلك، أو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهد عدلان عنده بذلك؛ لم تصح فيه الشهادة ولا القضاء للعلة التي ذكرناها. وكذلك لو بيع العبد المرهون في الدين ثم شهد على أن المرتهن كان قد أبر الراهن عن دينه بعد أن أعتق هذا الشاهد، أو شهد بأن الراهن كان قد غصبه أو وَلِي القضاء فشهدوا عنده بذلك فقضى به؛ لم يصح قضاؤه به ولا شهادته. وكذلك لو كان الرهن أَمة فبيعت في الرهن فأُعتقت، فولدت ولَدَيْن وبلغا، فشهدا ببعض ما ذكرنا، أو وَلِيا القضاء فحكما بذلك، أو أَعتقت الأَمة عبدين فشهدا بذلك أو قضيا به؛ لم يصح قضاؤهما [ولا شهادتهما][238] للمعنى الذي ذكرناه. وكذلك لو شهد [الابنان][239] أن أمهما كانت أم ولد [للراهن][240] قبل رهنه لها، أو قضيا بذلك إن كانا قاضيين لم يتم قضاؤهما، ولا شهادتهما. وكذلك لو بيع عليه في إفلاسه عبدان فأعتقهما المشتري فشهدا بأن صاحب الدَّيْن كان أبرأ المفلس من دَينه قبل البيع، أو كان قد استوفاه، أو قبل حوالة، أو نحو ذلك؛ لم تقبل شهادتهما فيه، وإن وَلِيَ أحدهما القضاء فشهد عنده شاهدان بذلك؛ لم يجز قضاؤه؛ لأن تصحيح الشهادة والقضاء بذلك يؤدي إلى أبطال بيعهما على المفلس، وبطلان بيعهما يُبطل عتق المشتري لهما، وفي بطلان عتقهما بطلان شهادتهما وقضائهما. وكذلك لو أَعتق الرجل عبدين فشهدا على أنه كان محجورًا عليه قبل العتق، أو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهدوا عنده بذلك؛ لم ينفذ القضاء والشهادة به للعلة التي ذكرناها[241]. وكذلك لو أخذ عبدين صلحًا [على خصومة][242] وأعتقهما، أو أُعتقا عليه بالملك إن كانا من الذين يُعتقون عليه بالملك، فشهدا بان الصلح وقع على الإنكار، أو بأن أحد المصالحين في وقت الصلح كان [ممن لا يصح عتقه][243]، أو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهدوا عنده بذلك، لم يصح فيه القضاء، ولا الشهادة للعلة التي ذكرناها. وكذلك لو كان العبدان قد أخذهما معتقهما عن حوالة [اشتراهما][244] بالمال الذي أحدهما عن الحوالة [بعينه][245]، فشهدا بأن المحتال كان [أبرأ][246] المحيل عن دينه، أو بأنه كان قد استوفاه قبل ذلك، أو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهدوا [بذلك][247]؛ لم يصح القضاء والشهادة. وكذلك لو كان دَيْنُ المحتال قد ثبت بشاهدين، فشهد العبدان المعتقان على جرح شاهدي الدين، أو كان أحدهما قاضيًا، فشهدوا عنده على جرح الشاهدين؛ فالدّيْنُ الأول الذي وقعت به الحوالة كان شهادتهما في ذلك، وقضاؤهما بالشهادة على ذلك مردودتين للعلة التي ذكرناها. وكذلك لو كان العبدان قد أخذهما معتقهما بدلًا عن مال

---

[237] في م، أما في ط: العبدان.

[238] + م.

[239] في م، أما في ط: هذان العبدان. والصحيح ما أثبته.

[240] + م.

[241] النووي، *الروضة*، 236/7.

[242] + ط.

[243] في م، أما في ط: كان أعتقهما لا يصح صلحه. والصحيح ما أثبته.

[244] في م، أما في ط: شراهما. والصحيح ما أثبته.

[245] + م.

[246] في ط، أما في م: أبرّ. والصحيح ما أثبته.

[247] في م، أما في ط: عنده به. والصحيح ما أثبته.

مضمون عن ضامن للمال، فشهدا بأنه قد أبَرَّ المضمون عنه من ذلك، أو استوفاه منه [أو استوفاه][248] من ضامن آخر أو منه، أو شهدا بوجه يوجب فساد الضمان، أو وَلِيَ القضاء أحدهما، فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح القضاء ولا الشهادة [به][249] لأن تصحيح ذلك يؤدي إلى رجوعهما إلى الرِق، و[كذلك][250] يوجب ذلك بطلان شهادتهما وقضائهما. وكذلك الشريكان في عبد إذا أَعتق أحدهما نصيبه منه وهو موسر، فعتق العبد كله بالسراية، ثم شهد مع آخر بأنه كان جميعًا ملكًا للذي لم يعتقه، أو شهد بما يوجب فساد الشركة، أو يوجب ألا ينفذ العتق في جميعه، أو وَلِيَ القضاء، فشهدوا عنده بذلك؛ لم ينفذ القضاء ولا الشهادة في ذلك منه، لأن تنفيذه [يؤدي][251] إلى إبطال تنفيذه. وكذلك لو وكله ببيع عبدين فباعهما، وأعتقهما المشتري، فجاء إنسان وادعى أنه قد اشتراهما قبل ذلك التوكيل، وشهد له العبدان بذلك، أو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا بذلك عنده؛ لم ينفذ فيه القضاء ولا الشهادة منهما. وكذلك لو شهد بأن الموكل كان قد عزل الوكيل عن الوكالة قبل أن باعهما ممن أَعتقهما، فإنه باعهما قبل علمه بعزله على القول الذي يقول: إن تصرف المعزول عن الوكالة بعد العزل وقبل علمه بالعزل باطل؛ لم تصح هذه الشهادة، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء وأدى اجتهاده إلى إبطال هذا التصرف لم يكن له أن يقضي بهذا الاجتهاد لأن نفوذ قضائه يؤدي إلى إبطال عتقه، و[في إبطال عتقه][252] إبطال قضائه، وشهادته. ولو وكل عدلين في خصومة وادعى حق الموكل على خصمه، فأنكر فشهد الوكيلان عليه بذلك الحق، لم يجز الحكم [عليه][253] بشهادتهما؛ لأنهما خصمان في هذه الحالة للمدعى عليه، ولا تقبل شهادة الخصم على خصمه، ولأن [قبول][254] شهادتهما يبطل وكالتهما، وبطلان وكالتهما يُبطل دعواهما، وإذا ارتفعت الدعوى منهما [استُغني][255] عن الشهادة، بأن أخرجا أنفسهما على المدعى عليه. ولو أقرّ بعبده في يده لإنسان فأَعتقه المُقَرُّ له، ثم ادعى المقران إقراره الأول وقع [منه][256] في حال حياته، [أو جنونه][257]، أو قبل بلوغه، فشهد له العبد بذلك، أو وَلِيَ القضاء فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح قضاؤه فيه، ولا شهادته؛ لأن تصحيحهما يؤدي إلى فسادهما. وكذلك لو اشترى عبدًا بثمن معين فأعتقه [صح][258]، فشهد على أن المشتري كان قد غصب ذلك الثمن، أو على البائع بأنه كان غاصبًا له قبل البيع، أو [على][259]

---

(248) + ط.

(249) + م.

(250) + ط.

(251) في م، أما في ط: مؤديًا.

(252) + ط.

(253) + ط.

(254) + م.

(255) في م، وبياض في ط.

(256) + ط.

(257) + ط.

(258) + ط.

(259) + ط.

وجه يؤدي إلى فساده. وكذلك لو كان معتق العبد [قد اشترى العبدَ][260] بمال أخذه بالشفعة، أو بالأجرة في عقد الإجارة، فشهد بما يوجب فساد ذلك العقد الأول، وبررت رجوع الشاهد إلى الرِق؛ لم تصح شهادته، ولو وَلِيَ القضاء فشهدوا عنده بذلك لم يصح قضاؤه [بها][261]؛ لأن قضاءه يؤدي إلى إبطال قضائه. [وكذلك][262] مريضًا أعتق في مرضه [عبدًا][263]، أو أحيا مواتًا بغير إذن الإمام، والعبد يخرج من ثلثه إذا أحيا الموات في ملكه، ولا يُخرج من ثلثه إذا لم يدخل ما أحياه في ملكه، فأدى [اجتهاد][264] هذا العبد المعتق إلى أن الملك بالإحياء لا يقع [ولو أن][265] دون إذن الإمام وكان قاضيًا لم يجزِ له أن يقضي بذلك؛ لأن قضاءه يؤدي إلى أن [لا][266] يُعتق جميعه، ومن لم تكمل فيه الحرية لم يصلح للقضاء. ولو أَعتق في مرضه عبدين هما ثلث ماله ومات، فشهدا بأنه كان قد أعتق قبلهما عبدًا آخر ادعى على الورثة الحرية فشهد له المعتقان بذلك؛ ولم يخرج الجميع من الثلث لم تصح شهادتهما، ولو ولي [أحدهما][267] القضاء فشهدوا عنده بذلك لم يصح قضاؤه للعلة التي ذكرناها. وكذلك لو وهب عبدًا لإنسان وأقبضه الموهوب [له][268] وادعى إنسان [أن][269] الواهب قد غصب العبد [منه][270]، وادعى الواهب أنه كان [في][271] وقت الهبة مجنونًا، أو صبيًا، أو محجورًا عليه، فشهد العبد بذلك، أو وَلِيَ القضاء فشهدوا عنده بذلك؛ لم تصح شهادته، ولا قضاؤه؛ لأن تصحيحهما يؤدي إلى فسادهما. وكذلك لو أن رجلًا وجد لَقْطةً وله عبد، فقال للعبد: متى ملكتها فأنت حُرّ، وعرَّفها سنة، واختار تمليكها، أو قلنا: أنه يملك بمضي السنة، فحكمنا بعتق العبد في الظاهر، وكان الواجد للقطة موسرًا، فأدى اجتهاد هذا العبد إلى أن الغني ليس له أن يملك اللقطة وادعاها إنسان [لم يجز أن][272] يقضي له بها لا على سبيل الرد ولكن على سبيل أنه جعلها أمانة في يده؛ لم يصح قضاؤه [به][273]؛ لأن تصحيحه يؤدي إلى فساده، ولو كان الواجد للقطة قد ملكها بعد حول عندنا فاشترى [بعينها][274] عبدًا فأعتقه، فجاء إنسان وادعى اللقطة، وشهد له العبد بذلك، أو وَلِيَ القضاء فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح قضاؤه ولا

---

(260) + م.

(261) + م.

(262) في م، أما في ط: ولو أن.

(263) + ط.

(264) في ط، أما في م: اجتهاده. والصحيح ما أثبته.

(265) + م.

(266) + ط.

(267) في ط، أما في م: أحد. والصحيح ما أثبته.

(268) في م، أما في ط: أو. والصحيح ما أثبته.

(269) + ط.

(270) + م.

(271) + م.

(272) في ط، أما في م: وأراد. والصحيح ما أثبته.

(273) + في م.

(274) في ط، أما في م: بعينه. والصحيح ما أثبته.

شهادته [فيه][275]؛ لأن أحدهما يؤدي إلى إبطال الشهادة والقضاء. وكذلك لو ورث الرجل عبدين يعتقان عليه بالملك فعُتقا عليه، وكانا لا يعتقان بالملك، ولكنه أعتقهما، فشهد المعتقان بأن الميت الموروث مات مرتدًا، أو شهدا بأن الوارث قتله، أو شهدا بما يبطل ميراثه عنه [لم تقبل][276] شهادتهما، أو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا عنده بذلك، لم يصح قضاؤه [به][277]؛ لأن تصحيح ذلك يؤدي إلى أن يكونا غير داخلين في ملك الوارث، وإذا لم يرثهما لم يصح عتقه لهما، وفي بطلان عتقهما بطلان قضائهما وشهادتهما. وكذلك لو كان قد ورث العبدين عن زوجته، أو ورثته الزوجة من زوجها، فشهدا بأن الوارث كان قد أبتَّ طلاقها قبل موته، أو بأنها كانت قد خالعته لم تصح هذه الشهادة[278]، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح قضاؤه. وكذلك لو أصدق [امرأة][279] عبدين وأقبضهما، فأعتقتهما المرأة بعد الدخول، فشهدا على أن المرأة كانت قد ارتدت قبل الدخول، [أو على أن زوجها طلقها قبل الدخول][280] أو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهدوا عنده بذلك، لم تصح الشهادة، ولا القضاء للعلة التي ذكرناها. ولو وصّى بعتق عبدين مخرجان [من ثلثه][281]، [فعتقا][282] بعد موته، ثم شهدا عليه بدَيْن أو بوصية يؤدي إلى أن الثلث لا يحتمل العتق والوصية، وقلنا: أن الوصية بالعتق لا تقدم على سائر الوصايا؛ لم تصح [شهادتهما][283]، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا بذلك عنده؛ لم يجزِ استماع الدعوى منه [بذلك][284]، ولا استماع الشهادة عليه، ولا قضاؤه [فيه][285]؛ لأن تصحيح ذلك يؤدي إلى إبطاله. وكذلك لو كان [الموصى][286] بهما لإنسان، فقبلهما وأعتقهما، ثم شهدا بدَيْنٍ على الموصي يمنع صحة الوصية بهما، أو بوصية أخرى يمنع نفوذ الوصية في جميعها، لم تقبل شهادتهما، ولو ولي أحدهما القضاء، فشهدوا بذلك [عنده][287]، لم يصح قضاؤه فيه للعلة التي ذكرناها. وكذلك لو أصابه بسهم من الغنيمة عبدان، فأعتقهما فولي أحدهما القضاء فشهدوا عنده: أن الذي أعتقهما كان غائبًا عن القتال لم يجزِ قضاؤه بذلك، ولو شهدا بذلك عند قاض آخر لم تقبل شهادتهما؛

---

[275] + م.

[276] + ط.

[277] + م.

[278] النووي، *الروضة*، 237/7.

[279] في ط، أما في م: امرأته. والصحيح ما أثبته.

[280] + ط.

[281] في م، أما في ط: ثلث ماله. والصحيح ما أثبته.

[282] + م.

[283] في م، أما في ط: الشهادة. والصحيح ما أثبته.

[284] + ط.

[285] + م.

[286] في م، أما في ط: أوصى. والصحيح ما أثبته.

[287] + ط.

لأن قبولها يؤدي قبول إبطال قبولهما. [ولو][288] أخذت [المرأة][289] بصداقها عبدين فأعتقهما فشهدا [بعد][290] بذلك: أن الزوج كان قد تزوجها [في عدّة][291] أو على أربع سواها، أو على وجه لا يصح معه النكاح، أو بأنها كانت قد أبرأته من [مهرها][292]؛ لم تصح شهادتهما، أو وَلِيَ أحدهما القضاء، فشهدوا عنده بذلك؛ لم يصح قضاؤه [فيه][293]؛ لأن تصحيح ذلك يؤدي إلى فساده. وكذلك لو كانت قد اختلعت على عبدين وأعتقهما، فشهدوا بما يوجب فساد الخلع، أو بما يوجب الرجوع إلى [إعادة الملك][294]؛ لم تصح شهادتهما، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء لم يصح قضاؤه بذلك. ولو قال لعَبْدَيه: مهما قتل فلان عبده، ولم يلزمه القصاص، فأنتما حُران، فقتل فلان عبده، وحكمنا بعتق هذين العبدين في الظاهر، فشهدا بأن ذلك القاتل كان قد أعتق عبده قبل قتله له، فاستحق القصاص عليه لم تقبل شهادتهما، ولو وَلِيَ أحدهما القضاء فشهدوا عنده بذلك لم ينفذ قضاؤه فيه لأن تصحيحه يؤدي إلى فساده، وقس على هذه المسائل نظائرها.

الدعوى والبيانات

ولو شهد شاهدان على رجل: أنه كاتَبَ عبده في مرضه، وادعى العبد ذلك، فأدى نجومه إلى رؤيته وعتق، ثم ادعى على سيده أنه [قد][295] أتلف له مالًا بعد عقد الكتابة بحيث لا يبقى بملكه، لم تُقبل دعواه لأن قبولها يؤدي إلى [إثبات المال على السيد وصار به مديونًا وذلك يؤدي إلى][296] إبطال صحة الكتابة، وإبطالها يؤدي إلى إبطال دعواه، فلذلك بطلت الدعوى. ولو زوج أَمته من حُر وادعى عليه مهرها قبل الدخول، وادعى الزوج الإعسار، فادعى سيد الأَمة أنه كان قد ورث مالًا قبل نكاح الأَمة، لم تُسمع دعواه هذه؛ لأنه لو ثبّت دعواه لبطل النكاح إذ لا يصح [نكاح الأَمة][297] مع وجود الطول، وإذا بطل النكاح بطل دعوى المهر[298]. ولو تزوج بأَمة فادعت الأَمة: أن الزوج [عِنّين][299]؛ لم تسمع دعواها؛ لأنه لو ثبتت دعواها لعُدم خوف العَنَت الذي هو شرط في نكاح الأَمة، وذلك يبطل النكاح، وبطلانه يوجب بطلان الدعوى منها، فلما كانت [صحة][300] دعواها تؤدي إلى فسادها أفسدناها[301]، وهذا إذا ادعت أنه عِنّين عنها

---

[288] في م، أما في ط: وكذلك.

[289] في م، أما في ط: روحة. والصحيح ما أثبته.

[290] + ط.

[291] في م، وبياض في ط.

[292] في م، أما في ط: صداقها.

[293] + ط.

[294] في ط، أما في م: مهر المثل. والصحيح ما أثبته.

[295] + م.

[296] + ط.

[297] في م، أما في ط: النكاح في الأَمة. والصحيح ما أثبته.

[298] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

[299] في ط، أما في م: عتيق. والصحيح ما أثبته.

[300] + م.

[301] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3-202.

مطلقًا، فإما إذا ادعت أنه عِنّين عنها دون غيرها فتصح دعواها؛ يُحكم فيها بما يُحكم في دعوى الحرة [في][302] عِنَّة زوجها. وكذلك لو تزوج حُر بأَمة وادّعت عِنَّته، فقال: إن كنتُ عَنّينًا فأنت طالق، فكذبته المرأة، وقالت: أنت عَنّين لم [يكن لها][303] أن تخاصمه في هذا الطلاق؛ لأنه لو ثبت دعواها العِنَّة خرج الزوج بالطلاق عن أن يكون زوجًا لها وإذا لم يكن زوجًا لم يكن لها تحقيق العِنَّة عليه. وكذلك المرأة إذا ادعت على سيد زوجها: أنه باعه منها قبل الدخول؛ لم تصح دعواها؛ لأنها لو سقط نصف المهر وبطل البيع في العبد[304]، فدعوى البيع على هذا الوصف يؤدي إلى إبطال الدعوى [فيه][305]، ولو شهد الشاهدان على عتق عبدٍ فحكم بعتقه، ثم ادّعى بعد الحرية على أحد الشاهدين أنه مملوكه؛ لم تُسمع في ذلك دعواه؛ لأن تحقيق دعواه يؤدي إلى إبطال الشهادة على العتق، وفي ذلك إبطال دعواه الملك فيه[306].

العتق

ولو قال لأَمته: إن صليت ركعتين مكشوفة الرأس، فأنت حُرة قبل ذلك، فصلت ركعتين مكشوفة الرأس؛ ففي قول ابن سريج، وابن الحداد: لا يقع العتق؛ لأنها لو عتقت قبل الصلاة لم تصح صلاتها مكشوفة الرأس، وإذا لم يوجد هذا الوصف لم [يقع][307] العتق المعلق به، فلما كان وقوع العتق يؤدي إلى إبطال وقوعه، [بطل وقوعه][308]، وفي قول المزني: تصح الصلاة ولا يقع العتق بالوصف أيضًا[309]، وهذا هو الدليل على ترجيح قول ابن سريج على قول المزني في مسائل الخلع والطلاق، فإن كانت المسألة بحالها فصلت ركعتين مكشوفة الرأس وهي قادرة على ستر رأسها [لم تصح][310] الصلاة ووقع العتق قبلها. [قال][311] لعبده: إن لم تجب عليك صلاة الجمعة في يوم الجمعة الأولى فأنت حُر قبله، فدخل وقت الجمعة لم يُعتق وإن وجد الوصف وهو عدم الوجوب لأنه لو عُتق قبل وقت الجمعة لوجبت الجمعة عليه، ووجوبها يمنع وقوع العتق، فإن دخل وقت الجمعة [لا يُعتق، وإن وجد الوصف وهو عدم الوجوب إلى][312] والعبد مريض أو على وصف لا تجب الجمعة عليه لو كان حُرًا عُتق ولم تلزمه الجمعة. ولو اشترى عبدًا بأَمة، ثم قال في المجلس، أو في مدة الخيار المشروط: هما حُران؛ فقد اختلف أصحابنا في هذه المسألة، وقد ذكرها ابن الحداد في فروعه، وقال: إن العتق يقع فيما اشتراه دون ما

---

(302) + م.

(303) + م.

(304) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 202/3.

(305) + م.

(306) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 202/3.

(307) في م، أما في ط: يوجد. والصحيح ما أثبته.

(308) + ط.

(309) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

(310) في ط، أما في م: صحت. والصحيح ما أثبته.

(311) في ط، وبياض في م.

(312) + م.

باعه، لأنه لا يحتاج في إعتاقه إلى تقديم [شيء][313] عليه، [ويحتاج فيما باعه إلى تقديم الفسخ عليه][314]، وقال آخرون من أصحابنا: إن العتق يقع فيما باعه؛ وهذا على القول الذي يقول: إن ملكه عما باع لا يزول إلا بالتفرق، أو بانقضاء مدة الخيار، وعلى القول الذي يقول: إن الملك موقوف؛ فإن طرأ عليه [الفسخ][315] قبل الافتراق علمنا أنه لم يكن زائلًا، وهذا اختيار ابن سريج، فعلى هذين [القولين ينفذ][316] العتق فيما باعه، ولا تكون المسألة دائرة على هذين الوجهين. [ومن أصحابنا من قال][317]: لا ينفذ العتق فيهما وجعل المسألة دائرة، وهو الجواب الصحيح؛ لأن حال إيقاع العتق حال وقوع الفسخ، والفسخ في أحدهما فسخ في الآخر، وإذا انفسخ فيما اشتراه لم ينفذ عتقه فيه، وإذا أَعتق ما اشتراه بعد البيع وفي نفوذ العتق في أحدهما رد العتق فيه. ولو قال لعبده: متى بعتك [وانبرم][318] البيع فأنت حُر قبله، فباعه، ففي قول المزني: يصح البيع ولا يقع العتق؛ لأن وقوعه يمنع وقوع بيعه، وإذا لم يقع البيع لم يقع العتق، فوقوع العتق يمنع وقوع العتق، [البيع][319] كلاهما، وكان أعدل الأمور وقوع أحدهما وهو البيع. وفي قول ابن الحداد: لا يصح؛ لأنه لو صح لعُتق قبله، وعتقه يمنع صحة بيعه، فكان [في][320] وقوع البيع فساده. ولو قال لعبده: متى جنيت جناية، أو جُنِيَ عليك وكنت مملوكي، أو أنا الخصم في ذلك، فأنت حُر قبله بيوم، فوجدت الجناية؛ لم يقع العِتق قبلها؛ لأنه لو وقع لم يوجد الوصف المعلق به العتق، ولم يُعتق وكان إيقاع العتق مؤديًا إلى إبطال وقوعه[321]، ولا يمكن أن يقال: إن وجود الجناية غير حاصلة، وفي هذه المسألة ترجيح لقول المزني على قول ابن الحداد في مسائل الخلع والطلاق. وكذلك لو قال له: متى زنيت، أو سرقت، أو وجب عليك حَدُ الزنا فأنت حُر قبل ذلك بيوم، ثم وجد الوصف، [في الحد، ولم يقع العتق المعلق، لأنه لو عُتق عليه قبل ذلك لم يكن وجوب الحد][322] عليه في ملكه، ولم يوجد الوصف الذي علق به العتق؛ لم يعتق[323]. وكذلك لو قال: متى جاز لي إقامة الحد عليك فأنت حُر قبل ذلك، فصار بحيث يجب عليه الحد جاز له الإقامة، ولم يقع العتق قبله في قول المزني، وفي قول ابن الحداد: يجب الحد ولا يجوز للسيد إقامته عليه؛ لأن إجازته تمنع إجازته له. ولو قال: إن أعتقتك غدًا؛ فأنت اليوم حُر، فأعتقه من [غدٍ][324] لم ينفذ العتق في قول ابن الحداد، ونفذ في قول المزني على ما بيناه في مسألة الطلاق

---

[313] في ط، أما في م: الفسخ. والصحيح ما أثبته.

[314] + ط.

[315] في م، أما في ط: فسخ. والصحيح ما أثبته.

[316] في م، أما في ط: الوجهين فقال. والصحيح ما أثبته.

[317] في م، أما في ط: من يقول أنه. والصحيح ما أثبته.

[318] في ط، أما في م: وابنه من. والصحيح ما أثبته.

[319] في ط، أما في م: البيع. والصحيح ما أثبته.

[320] + ط.

[321] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

[322] في ط، أما في م: وحُد الحد. والصحيح ما أثبته.

[323] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

[324] + ط.

من قوله لها: إن طلقتك غدًا فأنت طالق اليوم ثلاثًا[325]. ولو قال لأَمته: إن أعتقتك في حال حيضتك فأنت حُرة في حال الطهر الذي قبله، [ولو قال لامرأته: إن طلقتك في حال حيضتك فأنت طالق في الطهر الذي قبله، أو إن طلقتك في حال الطهر فأنت طالق في حال الحيض الذي قبله][326]، ثم أعتق، أو طلق في حال وجود الصفة وقع الطلاق بالإيقاع وعتقه، ولم يقع الطلاق ولا عتق الصفة في قول المزني، ولم يقع في واحد منهما في قول ابن سريج، وابن الحداد؛ والعلة في ذلك ما تقدم في نظائره. ولو قال لمملوكَين: لو أعتقت أحدكما والآخر مملوكي فالآخر حُر قبل ذلك، فأعتق أحدهما وقع الإعتاق دون الصفة في قول المزني، ولم يقع واحد منهما في قول ابن الحداد. ولو كان عبدان بين شريكين موسرين قال كل واحد منهما لصاحبه: متى أعتقتَ نصيبك منه فنصيبي منه حُرّ قبل ذلك، فأَعتق أحدهما نصيبه؛ لم ينفذ العتق فيه؛ لأنه لو نفذ لوجب عتق نصيب صاحبه قبله، وذلك يوجب السراية إلى نصيب هذا الذي باشر العتق، والسراية تمنع من المباشرة بالعتق، فكان وقوع العتق مانعًا من وقوعه[327]، وهذا على القول الذي يقول: إن السراية تقع بنفس الإعتاق؛ فأما على القول الذي يقول: إن نصيب الشريك يُعتق بأداء قيمته، فإنه إذا عتق أحدهما [نصيبه منه عُتق وعُتق نصيب شريكه ولم يقدم أحدهما][328] على الآخر، وكذلك إذا كانا معسرين، والمسألة بحالها عتق نصيب كل واحد منهما على انفراده من غير سراية التدبير. ولو قال لعبده: إن دبّرتك فأنت حُرّ قبله، ثم دبّره؛ صح التدبير في قول المزني، ولم يقع العتق قبله؛ لأن وقوعه يمنع صحة التدبير، وعدم التدبير يمنع وقوع العتق قبله، ففي وقوع العتق مَنْعٌ من وقوعه[329]، وفي قول ابن الحداد: لا يصح وقوع التدبير؛ لأنه لو صح لوقع العتق قبله، وذلك يمنع التدبير، فكان [في][330] وقوعه ما يمنع وقوعه[331]. و[كذلك][332] لو قال لمدبّره: متى فسخت تدبيرك فأنت حُرّ قبله، ثم فسخ؛ صح الفسخ على قول المزني ولم يقع العتق المعلق به؛ لأن وقوعه يمنع وجود الفسخ، وعدم الفسخ يمنع وقوع العتق، وفي قول ابن الحداد: لا يصح الفسخ؛ لأنه لو وقع [لعتق][333]، ولا يتوهم فسخ التدبير عن حُرّ، وكان في وقوع العتق عدم الفسخ[334]. [كذلك][335] لو قال لمدبره: إن بعتك فأنت حُرّ قبله[336]؛ لكنه يكون الكلام في صحة بيعه على الجوابين اللذين ذكرناهما في باب البيوع، وفي باب العتق، وغيره.

---

(325) الغزالي، *غاية الدور*، (569)، 16/أ.

(326) في ط، أما في م: أو قال لامرأته: إن طلقتك في حال حيضتك فأنت طالق في حال الحيض الذي قبله. والصحيح ما أثبته.

(327) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3. الغزالي، *غاية الغور*، (569)، 44ب.

(328) + ط.

(329) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

(330) + ط.

(331) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3. لكنه نسب هذا القول لابن سريج.

(332) + ط.

(333) في ط، أما في م: العتق. والصحيح ما أثبته.

(334) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3. لكنه نسب القول لابن سريج بدل ابن الحداد.

(335) + ط.

(336) ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 201/3.

الكتابة

لو قال لعبده: إن كاتبتك غدًا فأنت اليوم حُرّ، ثم كاتبه من غده على قول المزني: تصح الكتابة ولا يقع العتق المعلق بها، وفي قول ابن الحداد: لا تصح الكتابة؛ والعلة فيها ما ذكرنا في التدبير. و[كذلك][337] لو قال لمكاتبه: إن عجّزْتُك عن كتابتك فأنت حُرّ قبله، فعجز عن بعض نجومه؛ صح تعجيزه له في قول المزني، ولم يقع العتق المعلق به، ولم يصح تعجيزه في قول ابن الحداد؛ لأنه لا يوجب عتقه قبله، وذلك يغني عن فسخ الكتابة ولا يكون بعده فسخ؛ فكان [في][338] تصحيح الفسخ مما يؤدي إلى فساده، فلذلك فسد. وإذا جنى المكاتب جناية وقال السيد: أرْشُها ألف، وقال المكاتب: أرْشُها ألفان، فأداهما المكاتب وبقي عليه من نجومه ألف، فعجز عنها، فأراد السيد تعجيزه؛ فقد قيل له ذلك، وإذا عجّزه رجع على الآخذ بألف؛ على هذا الجواب لا تكون المسألة دائرة، وقيل: ليس له تعجيزه؛ لأنه لو عجّزه لكان له أخذ الألف، وإذا أخذ الألف لم يكن العبد عاجزًا عن الباقي من نجومه، فلم يكن له تعجيزه وبقي على كتابته، والسيد يستحق الألف، فكان أولى الأمور إبطال التعجيز؛ لأن تصحيحه يؤدي إلى إبطاله، والله أعلم. فهذه مسائل مشهورة في الدائرة وقد ذكر أكثرها طائفة من أصحابنا، وزدنا في إثباتها نوعًا [من نوادرها ما لم يذكروه؛ ومن جملته مسألة أنكر أصحابنا كونها من الدائرات، وهي][339] في الحقيقة منها، وصورتها: رجل تزوج أَمَةً لرجل، فقال لامرأته [الأَمَة][340]: إن مات مولاك وأنا وارثه فأنت طالق، أو قال: إن ملكتك فأنت طالق، ثم ورثها بأن يكون هو وارثُ سيدها، أو اشتراها، أو وهبت منه لم يقع الطلاق؛ لأنه لو وقع الطلاق لم يكن في حال وقوع الطلاق ملكًا له، وإذا لم يكن ملكًا لم يقع الطلاق، فكان وقوع الطلاق مانعًا من وقوعه، فلذلك كانت دائرة[341]. والله أعلم. تمت المسائل الملقبة بالدائرات. [والحمد لله رب العالمين][342].*

النتائج

يُعدُّ الإمام عبد القاهر البغدادي أول من صنف كتابًا في مسائل الدّوْر بهذا التفصيل والترتيب والتدقيق.

احتوى كتابه هذا على مسائل لم يسبق إليها أحد قبله ولم أجد مَن تطرق إليها أحد بعده.

بعض مسائل الدّوْر المذكورة هي مسائل افتراضية تقديرية؛ ولهذا فهي نادرة الحدوث.

رتّب المؤلف المسائل على أبوب الفقه.

بنى جميع استنباطاته واستنتاجاته على قواعد أصولية مقاصدية، ومقدمات سليمة وصحيحة.

---

[337] + م.

[338] + ط.

[339] + م.

[340] + ط.

[341] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 200/3.

[342] في م، أما في ط: بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

* يوجد على جوانب اللوحة الأخيرة من النسخة م من المخطوط بعض الأشعار، وأثر عن ابن عباس. أهملت ذلك كله لأنه لا علاقة له بموضوع المخطوط البتة.

Kaynakça/Referances/المصادر

Ibn al-Rifa'a, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali al-Ansari. Kifayat al-Nabih fi Sharh al-Tanbih. Edited by Majdi Muhammad Surur Basloum. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 2009).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Sa'ad Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah. I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin. Edited by Muhammad Abdul Salam Ibrahim. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1991).

Ibn Qadi Shuhba, Abu Bakr ibn Ahmad ibn Muhammad al-Asadi al-Dimashqi. Tabaqat al-Shafi'iyyah. Edited by Al-Hafiz Abdul Alim Khan. (Beirut: Alam al-Kutub, 1st Edition, 1987).

Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah al-Maqdisi. Al-Mughni. Edited by Abdullah ibn Abdul Mohsen al-Turki and others. (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 3rd Edition, 1997).

Ibn Kathir, Isma'il ibn Umar ibn Kathir al-Qurashi al-Basri. Tabaqat al-Shafi'iyyin. Edited by Ahmad Umar Hashim and others. (Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah, 1993).

Al-Babani, Isma'il Pasha ibn Muhammad Amin ibn Mir Salim al-Baghdadi. Hadiyat al-'Arifin Asma' al-Muallifin wa Athar al-Musannifin. (Istanbul: Wakala al-Ma'arif, 1951).

Al-Baghawi, Al-Husayn ibn Mas'ud ibn Muhammad ibn al-Farra. Al-Tahdhib fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i. Edited by 'Adil Ahmad Abdul Mawjud and others. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1997).

Al-Buhuti, Mansur ibn Yunus al-Hanbali. Kashshaf al-Qina' 'an al-Iqna'. Edited by a specialized committee from the Ministry of Justice. (Saudi Arabia: Ministry of Justice, 1st Edition, 2000), Vol. 10, p. 510.

Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad ibn Ali al-Zain al-Sharif. Kitab al-Ta'rifat. Edited by a group of scholars. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1983).

Al-Juwayni, Abdul Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad. Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab. Edited by Abdul 'Azim Mahmoud al-Dib. (Beirut: Dar al-Minhaj, 1st Edition, 2007).

Haji Khalifa, Mustafa ibn Abdullah. Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun. Edited by Rifat Bilkah Kilisi. (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, n.d.).

Al-Dawudi, Muhammad ibn Ali ibn Ahmad, Shams al-Din al-Dawudi. Tabaqat al-Mufassirin. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1983).

Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman. Siyar A'lam al-Nubala'. Edited by Muhammad Ayman al-Shibrawi. (Cairo: Dar al-Hadith, 2006).

Al-Rafi'i, Abdul Karim ibn Muhammad ibn Abdul Karim, Abu al-Qasim. Al-'Aziz Sharh al-Wajiz. Edited by Ali Muhammad 'Awad and others. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1997).

Al-Ruyani, Abdul Wahid ibn Isma'il. Bahr al-Madhhab fi Furu' al-Madhhab al-Shafi'i. Edited by Tariq Fathi al-Sayyid. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 2009), Vol. 6, p. 119.

Al-Subki, Abdul Wahhab ibn Taqi al-Din. Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra. Edited by Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi and others. (Beirut: Hijr li al-Tibaa wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2nd Edition, 1413 AH).

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. Al-Umm. (Beirut: Dar al-Fikr, 2nd Edition, 1983).

Al-Siqilli, Muhammad ibn Abdullah ibn Yunus al-Tamimi. Al-Jami' li Masa'il al-Mudawwanah. Edited by a group of researchers. (Beirut: Dar al-Fikr li al-Tibaa wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1st Edition, 2013), Vol. 21, p. 578.

Abdul Rahman ibn Abi Umar Muhammad ibn Ahmad ibn Qudamah al-Maqdisi. Al-Sharh al-Kabir 'ala Matn al-Muqni' (Printed with Al-Mughni). (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi li al-Nashr wa al-Tawzi', 1983).

Al-Amrani, Yahya ibn Abi Khayr ibn Salim al-Amrani al-Yamani al-Shafi'i. Al-Bayan fi Madhhab al-Imam al-Shafi'i. Edited by Qasim Muhammad al-Nuri. (Jeddah: Dar al-Minhaj, 1st Edition, 2000).

Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad, Abu Hamid al-Ghazali al-Tusi. Ghayat al-Ghur fi Dirayat al-Dur (Istanbul: Maktabat Raghib Pasha, 569 AH), Manuscript.

Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad al-Tusi. Al-Wasit fi al-Madhhab. Edited by Ahmad Mahmoud Ibrahim and others. (Cairo: Dar al-Salam, 1st Edition, 1997).

Al-Ghaznawi, Umar ibn Ishaq ibn Ahmad al-Hindi al-Ghaznawi. Al-Ghurrat al-Manifa fi Taqqiq Ba'd Masa'il al-Imam Abi Hanifa. (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyyah, 1st Edition, 1986).

Al-Kaludhani, Mahfuz ibn Ahmad ibn al-Hasan, Abu al-Khattab. Al-Hidayah 'ala Madhhab al-Imam Abi Abdullah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani. Edited by Abdul Latif Hamim and others. (Kuwait: Mu'assasat Ghras li al-Nashr wa al-Tawzi', 1st Edition, 2004).

Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi. Al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhhab al-Imam al-Shafi'i. Edited by Ali Muhammad Mu'awad and others. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Edition, 1999).

Muhammad ibn al-Hasan ibn Farqad al-Shaybani. Al-Asl. Edited by Muhammad Buyunokalan. (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st Edition, 2012).

Al-Manawi, Abdul Rauf ibn Taj al-'Arifin ibn Ali al-Haddadi. Al-Tawqif 'ala Muhimmat al-Ta'arif. (Cairo: Alam al-Kutub, 1st Edition, 1990).

Al-Nawawi, Muhyiddin Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. Rawdat al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin. Edited by Zuhair al-Shawish. (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 3rd Edition, 1991).

Çankırı Karatekin Üniversitesi
darulhadis
İslami Araştırmalar Dergisi

Sayı / Issue: 7
Aralık / December
2024

Telefon: 03762189500
e-posta: darulhadis@karatekin.edu.tr
Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI