



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

18

2020

Sayı | Issue | العدد | 18

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات  
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2020

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

18

2020

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Şevket TOPAL, [s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr](mailto:s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey  
Dekan | Dean | عميد الكلية

Baş Editör | Editor-in-chief | المنسق العام

Doç. Dr. Süleyman TURAN, [suleyman.turan@erdogan.edu.tr](mailto:suleyman.turan@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Arş. Gör. Ersin ÇELİK, [ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحررون

Arş. Gör. Ersin ÇELİK, [ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, [yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr](mailto:yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Zahide KESKİN, [zahide.keskin@erdogan.edu.tr](mailto:zahide.keskin@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Alan Editörleri | Field Editors | مجال محريير

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER, [abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr](mailto:abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, [nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr](mailto:nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr)  
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN, [abdullahaygun@yahoo.com](mailto:abdullahaygun@yahoo.com)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, [ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr](mailto:ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL, [emine.battal@erdogan.edu.tr](mailto:emine.battal@erdogan.edu.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN**, [enver.sahin@erdogan.edu.tr](mailto:enver.sahin@erdogan.edu.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Dr. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ**, [hilal.menkuc@istanbul.edu.tr](mailto:hilal.menkuc@istanbul.edu.tr)

*İstanbul University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Dr. Abdurrahman HARBİ**, [abdurrahman.harbic@erdogan.edu.tr](mailto:abdurrahman.harbic@erdogan.edu.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Arş. Gör. Mustafa YÜCE**, [mustafa.yuce@erdogan.tr](mailto:mustafa.yuce@erdogan.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU**, [zehrabetul.ustaoglu@erdogan.tr](mailto:zehrabetul.ustaoglu@erdogan.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Arş. Gör. Büşra ÇETİN**, [busra.cetin@erdogan.tr](mailto:busra.cetin@erdogan.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

قراءة النهائية باللغة العربية | Arabic | Arapça

**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SULAIMAN**, [ims969@hotmail.com](mailto:ims969@hotmail.com)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ**, [ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr](mailto:ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

قراءة النهائية باللغة الإنجليزية | English | İngilizce

**Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR**, [emineenise.yakar@erdogan.edu.tr](mailto:emineenise.yakar@erdogan.edu.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

**Arş. Gör. Esra TUYSUZ**, [esra.tuysuz@erdogan.tr](mailto:esra.tuysuz@erdogan.tr)

*Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey*

## Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

**Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR**

[ahmetishak@gmail.com](mailto:ahmetishak@gmail.com)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN**

[bekirzakir@hotmail.com](mailto:bekirzakir@hotmail.com)

Ege University, Faculty of Islamic Sciences  
İzmir, Turkey

**Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU**

[yakupcostu@hitit.edu.tr](mailto:yakupcostu@hitit.edu.tr)

Hitit University, Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey

**Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU**

[muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr](mailto:muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. Latif TOKAT**

[latif.tokat@asbu.edu.tr](mailto:latif.tokat@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences  
Ankara, Turkey

**Doç. Dr. Muhammet YILMAZ**

[muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Doç. Dr. Hümeýra ÖZTURAN**

[humeyrakaragozogl@gmail.com](mailto:humeyrakaragozogl@gmail.com)

Marmara University, Faculty of Theology,  
İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU**

[bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr](mailto:bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Doç. Dr. İhsan ARSLAN**

[ihsan.arслан@erdogan.edu.tr](mailto:ihsan.arслан@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN**

[haticedogan@neosehir.edu.tr](mailto:haticedogan@neosehir.edu.tr)

Neoşehir Hacı Bektaş Veli University, Divinity Faculty,  
Neoşehir, Turkey

**Dr. Amanullah De SONDY**

[amanullah.desondy@ucc.ie](mailto:amanullah.desondy@ucc.ie)

University College Cork, Study of Religions Department,  
Cork, Ireland

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ**

[mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr](mailto:mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR**

[tubaerkoc@gmail.com](mailto:tubaerkoc@gmail.com)

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,  
İstanbul, Turkey

**Arş. Gör. Ersin ÇELİK**

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

[mustafa.yuce@erdogan.edu.tr](mailto:mustafa.yuce@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Büşra ÇETİN

[busra.cetin@erdogan.edu.tr](mailto:busra.cetin@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Sümeyye ŞEN

[sumeyye.sen@erdogan.edu.tr](mailto:sumeyye.sen@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

[suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr](mailto:suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

[omer.dursun@erdogan.edu.tr](mailto:omer.dursun@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

[ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr](mailto:ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ersin ÇELİK

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

[gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr](mailto:gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,  
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: [ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr)

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

## Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Makale kabulü Haziran sayısı için 1 Ocak-15 Nisan, Aralık sayısı için 1 Temmuz-15 Ekim tarihleri arasında gerçekleşmektedir. Makale kabul sistemi bu tarih aralıkları haricinde kapalıdır.
3. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap incelemesi, bilimsel toplantı değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır. RTEÜİFD'ne sadece lisansüstü çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları kabul edilmektedir.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
7. Tercüme türünde gelen yazıların işleme alınabilmesi için yazardan izin alındığına dair belge "İzin Belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
8. Tercüme ve sadeleştirme yazılarında metinlerin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle gönderiye eklenmelidir.
9. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
10. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, Türkçe-İngilizce dil kontrolü ile hakem değerlendirmesi aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
11. Hakem raporlarında gizlilik esastır; bu sebeple derginin künyesinde hakem isimlerine yer verilmez.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez. Yazarlardan yayınları için ücret talep edilmez.
14. RTEÜİFD gönderilen yazılarda düzeltme yapma ve yayımlanmayan yazıları dergi arşivinde saklama hakkını saklı tutar.
15. RTEÜİFD'nde yayımlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup RTEÜİFD Yayın Kurulu ile ilişkilendirilemez.
16. RTEÜİFD'nde tüm politikalar ve süreçler Yayın Kurulu tarafından belirlenir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar verme yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

## Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir. Yazar bilgileri ayrı bir dosya halinde gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimizde isnad atfı sistemi kullanılmaktadır.

**NOT:** Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız.

[www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

### Yayın Takvimi

20 Haziran ve 20 Aralık tarihlerinde yayımlanan dergiye Haziran sayısı için 01 Ocak-15 Nisan arasında; Aralık sayısı için ise 01 Temmuz-15 Ekim tarihleri arasında makale kabul edilmektedir. Makale, inceleme ve raporlama işleminin yetişmemesi durumunda bir sonraki sayıda yayınlanır.

## DİZİNLENME BİLGİLERİ

- ✓ ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)
- ✓ ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)
- ✓ SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)
- ✓ OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)
- ✓ BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)
- ✓ IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)
- ✓ SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)
- ✓ ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)
- ✓ RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)
- ✓ SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ DRIJ:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

*Editörden | Editorial* ..... 11.

**Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Reviewed Research Articles**

**Şeyh Şâmil'in Nakşibendiliği Meselesi**

The Matter Of Sheikh Shâmil's Naqshbandiyyah

*İbrahim EROL* ..... 13-37

**Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi**

Analysis And Assesment Of The 34th Verse Of Surah Nisa In The Context Of The Qur'an Interpretation With The Quran

*İrfan ÇAKICI* ..... 38-67

**Erzurumlu Gögsügür Lütfullah Efendi ve Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis Adlı Risalesi**

Gögsügür Lutfullah Efendi of Erzurum and His Treatise Tahrir fi Fenni Mustalahi'l-Hadith

*Fuat KARABULUT* ..... 68-92

**Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu**

Reading The Quran With Taganni According To Muhammad Abû Zahra

*Muhammet YILMAZ* ..... 93-111

**Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı**

Ebu'l-Leys As-Semerkandî's Approach To Recitations In His Commentary

*Kadir TAŞPINAR* ..... 112-148

**Kullanımı Haram veya Şüpheli Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi**

Subjecting Gold -that are Undemanding or Suspect to Use- to Legal Transactions

*Yusuf Erdem GEZGİN* ..... 149-167



**Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı"nda Fitne Kavramına Yaklaşımı**

Muhammed Asad's Approach to the Concept of Fitnah in the "The Message of the Qur'an"

*Ahmet ÖZDEMİR*..... 168-195

**İbn Ammâr'ın Hayatı, Siyasî Kişiliği ve Haçlılara Karşı Mücadelesi**

Ibn 'Ammâr's Life, Political Personality and Struggle against the Crusaders

*Erdem ALADA-Recep ERKOCAASLAN*..... 196-223

**Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku**

The Rights of The Parents and Children In The Family In Terms of the Prophet Examples In the Quran

*Abdussamet VARLI* ..... 224-247



## EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 18. sayımızı sizlere takdim etmenin sevincini yaşıyoruz. Öncelikle çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz. Bu hususta gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek istiyoruz.

Bu sayımızda; Tefsir alanında üç, Kıraat alanında iki, Hadis, İslam Hukuku, Tasavvuf ve İslam Tarihi alanlarından ise birer adet olmak üzere alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı toplam 9 araştırma makalesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli alan editörlerimiz Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU, Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ ve Arş. Gör. Zahide KESKİN başta olmak üzere editör ekibimizin diğer bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiye değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz okurlarımıza şükranlarımızı arz ediyoruz.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 18. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

**20 Aralık 2020**

HAKEMLİ  
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

---

*PEER-REVIEWED  
RESEARCH ARTICLES*

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

### Şeyh Şâmil'in Nakşibendîliği Meselesi

The Matter Of Sheikh Shâmil's Naqshbandiyyah

**İbrahim EROL**

Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fa., Arap Dili Anabilim Dalı  
PhD., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Arabic  
Language  
Rize/Turkey

[ibrahim.erol@erdogan.edu.tr](mailto:ibrahim.erol@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-1349-2561](http://www.orcid.org/0000-0003-1349-2561)

**Atıf:** Erol, İbrahim. "Şeyh Şâmil'in Nakşibendîliği Meselesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 13-37

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.785126>

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved**

## Şeyh Şâmil'in Nakşibendîliği Meselesi

Öz: XIX. yüzyılın başlarında Kuzey Kafkasya'da Ruslara karşı verilen özgürlük mücadelesi bölge Müslümanları tarafından "gazavât", Ruslar ve batılılar tarafından "Müridizm" olarak adlandırılmıştır. Ruslarla Müslümanlar arasındaki bu mücadele aynı zamanda Nakşibendîliğin Kafkaslarda yayılma dönemine rastlamıştır. Bu hareketin en önemli liderlerinden biri hiç şüphesiz Şeyh Şâmil'dir. Pek çok kaynak ve araştırmada Müridizm Hareketi'nin üçüncü imamı sayılan Şâmil'in hayatı ve Ruslara karşı mücadelesi farklı açılardan incelenmiştir. Özellikle Şâmil'in askerî alandaki kabiliyetleri ve başarıları ön planda anlatıla gelmiştir. Bununla birlikte, pek çok araştırma Şeyh Şâmil'in bir Nakşibendî şeyhi olduğu bilgisi vermiş olsa bile onun tasavvufî yönü, sûfilerle ilişkisi ve manevî sülûküne dair bir açıklama yapmamıştır. Bu makalede İmam Şâmil'in Nakşibendî Tarikatı'na intisap edip etmediğini inceleyeceğiz. Müridizm hareketi esnasında Kafkaslarda irşad vazifesinde bulunan Nakşibendî şeyhleri hakkında da kısaca malumat verip Şâmil'in bunlarla olan ilişkilerini tarihî kronolojiye dikkat ederek ele alacağız. Bunun yanı sıra Nakşibendîliğin Müridizm hareketine kazandırdığı tasavvufî karaktere de kısmen vurgu yaparak bu karakterin tarikatın kurucu ilkeleriyle ilişkisini sorgulayacağız. Bölgede faaliyet gösteren farklı tarikatlara rağmen Şâmil'in niçin Nakşibendîliği tercih ettiği ve onun bölge tasavvufu üzerindeki etkileri de çalışmamızın kapsamı dahilindedir. Kendisine en çok isnat edilen şeyh lakabının tasavvufî anlamda kullanılıp kullanılmadığı meselesini de o dönemde bölgede tertip edilen silsilenâme ve Şâmil'in kullandığı lakapları dikkate alarak yorumlayacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şeyh Şâmil, Nakşibendîlik, Kafkasya, Müridizm.

### The Matter Of Sheikh Shâmil's Naqshbandiyyah

**Abstract:** The struggle for freedom against the Russians in the North Caucasus in the early 19th century was named "gazavât" by Muslims in the territory and "Muridism" by the Russians and westerners. That struggle between the Russians and Muslims also coincided with the spread of Naqshbandî in the Caucasus. Sheikh Shâmil who named third Imam is undoubtedly one of the most prominent leaders of this movement. Especially, the abilities and achievements of Shamil in the military field are explained in the foreground. In many sources and researches, his life and his struggle against the Russians were examined from different perspectives. However, although a lot of research gave the information about the fact that Sheikh Shâmil was a Naqshbandî sheikh, they made no explanation for his mystical aspect, his relationship with the Sufis, and his spiritual tranquillity. In this article, we will examine whether Imam Shamil was subject to the Naqshbandî tariqa or not. We will briefly give information about Naqshbandî sheikhs, who served as a guide in the Caucasus during the Muridism movement, and discuss Shâmil's relations with them. Besides, we will also partially emphasize the Sûfî character brought by the Naqshbandî to the Muridism movement. Despite the different tariqas operating in the region, the reason why Shâmil preferred Naqshbandiyyah and his effects on the Sûfism of the region are also within scope of our study. We will interpret the question of whether the "sheikh" nickname that was most attributed to him was used in the Sufistic sense, taking into account the nicknames used by the silsilename and Shâmil organized in the region at that time.

**Keywords:** Sûfism, Sheikh Shâmil, Naqshbandiyyah, Caucasus, Muridism.

### مسألة النقشبندية للشيخ شامل

**خلاصة:** أطلق المسلمون على جهاد الحرية ضد الروس في بداية القرن التاسع عشر في القوقاز اسم الغزوات، الروس والغربيون سموه الموردم. صادفتُ صفحة انتشار النقشبندية في القوقاز دورة المكافحة بين المسلمين والروس. الرائد الأهم هذه حركة الحرية في القوقاز هو الإمام شامل الذي سمّي الإمام الثالث لحركة المريدسم. بُجئتُ حياةً الحربية شامل ضد الروس من ناحية شتى في المصادر المختلفة التاريخية. وخاصةً قد أُفيدتُ مهارات شامل ونجاحاته في المجال العسكري والسياسي. ومع ذلك بالرغم من بعض البحوث قد أفادتُ أن شامل هو الشيخ النقشبندية هم لم يشرحوا وجهه التصوفي، و علاقاته مع الصوفيين، ووتسليكه المعنوي في الطريقة. نحن نبحتُ هذه المقالة أنه قد انتسب إلى الطريقة النقشبندية أم لا. أنبّه المعلومات على شيوخ النقشبندية الذين يرشدون الناس في ذلك الوقت وعلاقة شامل معهم ونحن نعنتي بتاريخ كرونولوجي. ونأكد الشخصية الصوفية التي غلبها النقشبندية على حركة المريدسم ونستوجب علاقة هذه الشخصية الصوفية مع المبادئ الأساسية النقشبندية. تشتمل مقالتنا على أن شامل لماذا فضّل الطريقة النقشبندية من طرق أخرى وتأثيره في التصوف الإقليمي. ونعلّق على لقب الشيخ الذي لُقّب به شامل أكثر واستعمال هذه اللقب في مجال الصوفي أم لا ونحن نهتم باللقاب الأخرى التي استعمالها شامل، والسلاسل الطريقة النقشبندية.

**كلمات مفتاحية:** التصوف، الشيخ شامل، النقشبندية، القوقاز، المريدسم.

## GİRİŞ

Kafkaslarda “Müridizm Hareketi” olarak anılan imamlar dönemi Rusların sıcak denizlere inmeye teşebbüs ettikleri tarihe rastlamaktadır. Çarlık rejimi Kafkasların dağınık etnik yapısından istifade ederek ve askerî gücüne güvenerek Kafkasya’yı işgal etmek istediği<sup>1</sup> XIX. yüzyıl başlarında, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden biri olan İsmâil Sirâceddîn-i Şîrvânî-i Kürdemîr' nin (ö. 1265/1848)<sup>2</sup> tarikatı yaymak için Şîrvan'a<sup>3</sup> dönmesiyle birlikte Nakşibendî-Hâlidîlik Kafkaslarda hızla yayılmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Nakşibendîlik, Molla Muhammed Yerağî (ö. /1254/1838) ve Cemâleddin Gazikumukî (ö. 1285/1869) ile Dağıstan'a, Hamza Nigârî (ö. 1303/1886) ile Kârabağ'a, Yahya Bey Kutkaşını (Dağıstânî) (ö. 1285/1869) ile Kuzey Batı Azerbaycan'a yayılarak üç ayrı kol ortaya çıkmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Tâhir el-Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, trc. Cafer Barlas (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 88.

<sup>2</sup> İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal, *Son Sadrazamlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 1, 436.

<sup>3</sup> Şîrvan'ın tarihî sınırları için bk. Abbâskulu Bakihanov, *Gülistân-ı İrem* (Bakü: Azerbaycan Respublikası Medeniyet ve Turizm Nazirliği, 2010), 9; Elnur Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 55; Sara Aşurbeyli, *Şîrvanşahlar Devleti* (Bakü: Azərneşr, 2006) 17-25. Bazı kaynaklar adı geçen bu yerleşim yerlerini Cenûb-i Dağıstan olarak adlandırmıştır. bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, hzr. Mehmed İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), I, 297.

<sup>4</sup> Mehmed Rıhtım ve Fariz Halilli, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şîrvânî* (Bakü: Adiloğlu Neşriyyatı, 2011), 71-72; Arif Beşirov, “Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir”, I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu (Amasya: 2012), 33-38.

<sup>5</sup> Cemâleddîn b. Abdurrahmân el-Gâzîgumukhî, *el-Âdâbu'l-mardıyya fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, Mohaçkale: Muhammed Mirzâ Mavrayev Matbaası, 1905, 80, 81; Şuayb Efendi b. İdrîs el-Bâknî,

Nakşibendîliğin Dağıstan kolu yukarıda isimleri zikredilen önemli müşidler Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil gibi Müridizm hareketinin imamlarını Nakşibendîlik'le buluşturarak bu hareketin tasavvufî bir karakter kazanmasına sebep olmuşlardır. Dağıstan'ın üçüncü imamı olan Şâmil böylesi bir dönemde hem askerî başarılarıyla hem de tasavvufî kimliğiyle tanınmıştır.

Ruslara karşı mücadele dönemi incelendiğinde Dağıstanlıların Şâmil'i, şairlerin-romancıların Şâmil'i ve savaş tarihçilerinin Şâmil'i gibi farklı Şâmil portreleri karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup> Fakat Şâmil'in mücadele hayatındaki motivasyonlarının en önemlilerinden biri olan tasavvufî yönü ve Nakşibendîliği meselesi onun askerî hayatının gölgesinde kalmıştır. Şâmil'in Nakşibendîliğe intisabı, bölgedeki Nakşibendî şeyhleriyle olan ilişkisi Müridizm hareketi üzerine yapılan araştırmalarda bilerek veya bilmeyerek göz ardı edilmiştir. Şâmil'in Nakşibendîliği kabul etmesi ve tarikattaki konumu, tarikata intisabına vesile olan şartlar ve müşidleri, seyrüsülûkü ve halvet tecrübesi gibi konular henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Oysaki Şâmil'in tarikata girmesine vesile olan Nakşibendî şeyhleri direk veya dolaylı olarak Kafkas cihadına maddî-manevî katkı sağlamış, bu müşidlerin bulunduğu mekânlar en zor zamanlarda Şâmil'in manevî motivasyonunu sağladığı yerler olmuştur.

## A. NAKŞİBENDİLİĞİN DAĞISTAN'DA YAYILMA SÜRECİ

XIX. yüzyılda Şirvan olarak bölgesinde bulunan Şamahı Hanlığı'na bağlı Bölüket Mahalı'nın<sup>7</sup> Kürdemir Kasabası'nda doğan Kürdemir 1817 yılında Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den (ö. 1242/1827) hilâfet alarak tekrar Şirvan'a dönmüş ve Nakşibendî-Hâlidî müşidi olarak tarikatı yaymaya başlamıştır.<sup>8</sup> Kürdemir'ye intisap edenlerin en önemlilerinden biri de Molla Muhammed Yeragî'dir.<sup>9</sup>

*Tabakâtü'l-havâceğân-ı Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*, Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014, 541; Rıhtım-Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 82, 101, 124.

<sup>6</sup> Rebecca Gould, *Imam Shamil*, ed. Stephen M. Norris, Willard Sunderland, *Russian's People of Empire* (İndiana: 1992), 118.

<sup>7</sup> Şamahı Hanlığı o tarihlerde Mahal adı verilen bölgelere ayrılmış olup bu mahallardan biri de Bölüket'tir. 1820'lerde Şirvan hanlığını en büyük mahalı sayılan Bölüket'e bağlı on kasaba olup bunlardan biri de Kürdemir'dir. bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, 205.

<sup>8</sup> Beşirov, "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir", 36.

<sup>9</sup> Cemâleddin b. Abdurrahman Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-Marziyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, Tıpkı Basım (Mohaçkale: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905), 81; Hasan Alkadarî, *Dîvanu'l-memnûn* (Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913), 4; a.mlf, *Âsâr-i Dağıstan*, 112; Bâkinî, *Tabakât*, 420; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, trc. Sedat Özen (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1995), 284; Meşhedî Hanım Nimet, "Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası



Nakşibendiliğin Hâlidiyye kolu, Yeragî'nin yetiştirdiği müridler sayesinde Dağıstan'dan başlayarak Kafkasların farklı bölgelerine yayılmıştır. Yeragî'ye intisap edenler arasında Cemâleddin Gazikumukî (ö. 1286/1869) kendisinden sonra Dağıstan'ın Hâlidî şeyhi olmuştur. Şeyh Cemâleddin'in âlim, zahit bir şahsiyet oluşunun yanı sıra son derece güzel bir ahlaka sahip olması hüsn-i hat, hitabet ve şairlik gibi pek çok özelliği cem etmesi sebebiyle bölgenin manevî hayatı üzerinde ve Hâlidîliğin Dağıstan halkıyla bütünleşmesinde etkili olmuştur.<sup>10</sup>

Hâlidîliğin şeriat eksenli tasavvufî duruşu tarikatın Kafkaslarda hızla yayılması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte Kafkaslarda Hâlidîliğin, halkın itibar ettiği âlimlerin rehberliğinde ve medreseler zemininde yayılması da oldukça dikkat çekicidir. Bu yeni tarikatın ısrarla şeriat vurgusu daha sonra bölgede "imamlar hareketi" şeklinde anılacak olan Müridizm hareketinin önderlerinin bir sloganı haline gelecektir.

## B. ŞEYH ŞÂMİL'İN TASAVVUFÎ KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA ETKİLİ OLAN ŞAHSİYETLER

### 1. Gazi Muhammed

1793 yılında Dağıstan'ın Gimri kasabasında doğan Gazi Muhammed emsalleri gibi klasik medrese tahsili görmüş, Dağıstan'ın meşhur âlimlerinden ders alarak molla unvanını kazanmıştır.<sup>11</sup> Kaynaklar Gazi Muhammed ile Şâmil'in birlikteliklerinin henüz küçük yaşlardan itibaren başladığını ifade etmiştir. Durkilî her ikisinin öğrencilik dönemlerini beraber geçirdiklerini hatta Gazi Muhammed'in Şâmil'e hocalık yaptığını da eklemiştir.<sup>12</sup> Baddeley ise Gazi Muhammed ile Şâmil'in aralarındaki yaş farkını Rus kaynaklarına dayanarak ortaya koymaya çalışmış, Şâmil'in ondan iki, dört veya beş yaş küçük olabileceğini ifade ederek ikisinin birbirleriyle kapı komşusu olduklarını beyan etmiştir.<sup>13</sup> Dönemin tabakâtını ele alan Alkadarî'de Gazi Muhammed ve Şâmil'in Harakunili (Harakunî) Saîd'den birlikte

---

ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri", *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (1997): 1183-1195.

<sup>10</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 500; Alexandre Benningsen ve C. Lemercier Quelquejay, *Sûfi ve Komiser, (Rusya'da İslâm Tarikatları)*, trc. Osman Türer, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 300-309; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 87; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 91-92.

<sup>11</sup> Hocası Harakunili Saîd Gazi Muhammed'e cihad nedir diye sorduğunda o; "Ruslar'a karşı savaş" cevabını vermiştir. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 33; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 238; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74.

<sup>12</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 482.

<sup>13</sup> Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 238.

ders aldıklarını ifade etmiştir.<sup>14</sup> Baddeley, Şâmil'in; "Gazi Muhammed'den öğrendiğimi hayatta başka hiç kimseden öğrenmedim". Sözü nü naklederek aralarındaki yakınlığa dikkat çekmiştir.<sup>15</sup>

Gazi Muhammed Rusların Dağıstan halklarını zorla Hristiyanlaştırma politikası uyguladığını görmüş, bu ortamda "ferdî Müslümanlığın" toplumu kurtaramayacağını anlamış, bu şekilde dinin gereklerinin yerine getirilemeyeceğini halka anlatmaya başlamıştır. Bununla birlikte şeriatın uzaklaşmaları sebebiyle Dağlıların başlarına Rus istilası gibi felaketlerin geldiğini söyleyen Gazi Muhammed 1823-1830 yılları arasında halka vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur.<sup>16</sup>

Bu yedi yıllık vaaz ve irşad dönemi içinde Gazi Muhammed'in hangi tarihte Nakşibendîliğe intisap ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmalar Gazi Muhammed'in tarikata giriş tarihini 1823-24 olarak vermektedirler. Bu tarihe gerekçe olarak da Gazi Muhammed'in, yaşadığı Gimri beldesinde halkı açıktan irşat etme faaliyetine başlamasını göstermişlerdir.<sup>17</sup> Kaynaklar 1824'ten sonra Gazi Muhammed'in isminin halk arasında iştihar ettiğini ve vaazlarının halk arasında etkili olduğundan bahsetmiştir.<sup>18</sup> Gazi Muhammed isminin Dağıstan halkları arasında iştihar etmeye başlamasından sonra Gazikumuk'ta ikamet eden Nakşibendî şeyhi Cemâleddin Gazikumukî, Gazi Muhammed'i birkaç kez kendisini ziyaret etmesi için davet etmiş, onun mutlaka tasavvuf yolunu bilmesi ve başkalarına da öğretmesi gerektiğini söylemiştir. Şeyh Cemâleddin ayrıca şeyhi olmayanın şeyhinin şeytan olacağını da eklemiştir. İlk başlarda sûfilerin pasif ve korkak kimseler olduğunu düşünen Gazi Muhammed bu davete icabet etmemiştir. Bir müddet sonra 1823-24 tarihlerinde bu davete icabet eden Gazi Muhammed, Şeyh Cemâleddin'den etkilenmiş ve yanında birkaç gün kalarak tarikata girmiştir. Daha sonra Şeyh Cemâleddin, Gazi Muhammed'e aynı zaman da kendi üstadı da olan Molla Muhammed Yeragî'yi de ziyaret etmesini, tarikatı bir de ondan almasını söylemiştir. Bir müddet kendi köyünde kalan Gazi Muhammed hem tarikat zikirlerini eksiksiz yerine getirmiş hem de Nakşibendîliği halk arasında yaymaya başlamıştır. Aynı yıl

<sup>14</sup> Alkadarî, *Âsâr-ı Dağıstan*, 112. Ayrıca bk. Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 235.

<sup>15</sup> Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 235.

<sup>16</sup> Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74-75.

<sup>17</sup> Shauket Mufti, *Heroes and Emperors in Circassian History* (Beyrût: 1972), 159; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 237.

<sup>18</sup> *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, hzr. Fahrettin Kırzioğlu, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), 5; Ayrıca bk. Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 236; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 76.

içinde Molla Muhammed Yerağî'yi de ziyaret eden Gazi Muhammed, Yerağî'nin yanında üç gün kalarak tarikatı bir kez de ondan almıştır.<sup>19</sup>

Bu bilgiler ışığında 1830'da Ruslara karşı cihada başlamasından altı veya yedi yıl önce Gazi Muhammed'in hem Şeyh Cemâleddin hem de Molla Muhammed Yerağî gibi Dağıstan'da yaşayan dönemin iki büyük Nakşibendî-Hâlidî şeyhinden ders alıp tarikata intisap ettiğini söylemek mümkündür. Şehit oluncaya kadar şeyhi Yerağî'den hiç ayrılmayan Gazi Muhammed Nakşibendliği ve sûfleri öven şiirler yazmış, sûfler de şiirlerinde Gazi Muhammed'i övmüşlerdir.<sup>20</sup>

## 2. Molla Muhammed Yerağî ve Şeyh Cemâleddin Gazikumukî

Yerağî'nin ve Şeyh Cemâleddin'in<sup>21</sup> Dağıstan'daki irşad dönemleri aynı zamanda İmam Mansûr'dan sonra ikinci kez Dağıstan halklarının Ruslarla mücadele dönemine denk gelmektedir. Dağıstan'da İmam Mansûr'la başlayan özgürlük hareketi Molla Muhammed Yerağî ile Nakşî-Hâlidî bir karakter kazanmaya başlamıştır. O, Ruslara karşı verilen özgürlük mücadelesinde "gazavat" kelimesini sürekli dillendirerek Kafkaslardaki mücahitlere destek olmuştur.<sup>22</sup>

Müridizm tarihini yazan bazı kaynaklar Gazi Muhammed ve Şâmil'i Nakşibendilik'le buluşturan ilk şeyhin Cemâleddin Gazikumukî olduğunu belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Durkilî, Şeyh Cemâleddin'in, mürşidi Yerağî'ye gönderdiği mektubunda; Gazi Muhammed'in kendisinden tarikatı aldığını, kendisini üstadı olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Yine aynı mektupta Şeyh Cemâleddin'in, Gazi Muhammed için; "Kahramanların Efendisi, günahkârların üzerindeki kılıç, fazileti, akli ve ilmi bol gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.<sup>24</sup> Fakat Molla Muhammed Yerağî 'nin Gazi Muhammed ve Şâmil'in asıl mürşidi olduğu hususunda tüm kaynaklar müttefiktir.<sup>25</sup> Gammer, Gazi Muhammed'in tarikata Şeyh Cemâleddin sayesinde girdiğini, sülûkünü ise Yerağî'nin yanında tamamladığını belirtmiştir.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Karakî, Şeyh Cemâleddin'le sohbet ettikten sonra Gazi Muhammed'in kalbinde bir baygınlık hissi oluştuğunu ve onda mutlaka tarikata girmesi yönünde bir kanaatin ortaya çıktığını rivayet etmiştir. Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 46; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 482; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 81.

<sup>20</sup> Şiirler için Bk. Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 114; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 485.

<sup>21</sup> Her iki şeyhin biyografileri için bk. Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 479, 499.

<sup>22</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 93; Cafer Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74.

<sup>23</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 48; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 237.

<sup>24</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503.

<sup>25</sup> Bâknî, *Tabakât*, 421-422; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 112; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 50; *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, 9; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 482.

<sup>26</sup> Moshe Gammer, *Muslim Resistance to The Tsar* (London: Frank Cass, 1994), 48.

Hatta Durkilî, Gazi Muhammed'in tarikata girdikten bir müddet sonra şeyhi Yerağî'den tarikatı yayma icazeti aldığını da eklemiştir.<sup>27</sup>

Yerağî ve Şeyh Cemâleddin hem Gazi Muhammed'e hem de imamlığı döneminde Şâmil'e Ruslara karşı mücadelelerinde her konuda destek olmuşlardır. Özellikle Yerağî 1828'in sonlarına doğru Gazi Muhammed'i Dağıstan halklarının imamı olarak seçtirmek için büyük çabalar sarf etmiştir. Kendisi ve halifesi Şeyh Cemâleddin bizzat Unsokol kentine gelmiş ve tüm bölgelerdeki kanaat önderlerini cuma namazına çağırılmışlardır. Tüm Dağıstan'da büyük bir nüfûza sahip olan Yerağî ve Şeyh Cemâleddin'in daveti üzerine Dağıstan'daki pek çok âlim, ileri derecedeki medrese öğrencileri ve halkın saygısını kazanmış kimseler Unsokol'da Büyük Camii'de toplanmıştır.<sup>28</sup> Cuma namazından sonra Yerağî, gelen halka şöyle hitap etmiştir. *"Halk dinden uzaklaşarak kâfirlere doğru yaklaşıyor. Çar'ın askerleri ise Dağıstan'ı azar azar işgal ediyor. Şeriat kanunları ancak bunlarla uğraşıp karşı koyacak, problemleri bildiği gibi çözümlerini de bilen birinin buyruğunda yürütülebilir. Şeriat kanunlarının temelini İslâm'ın aslı Kur'ân oluşturur. Yalnız şeriat kanunlarına uygun yaşamının dışında, kendi topraklarımızı da sağlamlaştırmak önem arz eder. Kimse şüphe içinde olmasın ki bizim sevgili işimiz düz gidecektir. Bizim ümidimiz ve kastımız gâvurlara karşı koyacak önemli bir kuvvet oluşturmaktır. Allah'ın yardımı bizimle olacaktır. Bu düşüncelerimizi hayata geçireceksek bizler aramızdan bir baş, bir imam seçmek zorundayız. Ancak o, âlim, yiğit, akıllı kişiliğiyle öne çıkmış, insanların kendisine edep ve hürmet gösterdikleri biri olmalıdır. Aramızda sevgili Peygamberimiz'in yeşil sancağını Âhiret'e kadar taşıyacak olan biri var. Bu kişi Genuplu Gazi Muhammed'dir."* Bu hutbeden sonra Yerağî, Gazi Muhammed'i yanına çağırarak askıdan indirdiği kılıcı Dağıstan'ın ilk imamına kuşatmıştır.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 482.

<sup>28</sup> Tam net olmasa da doğum tarihinin 1777 olduğunu belirten bazı araştırmalara istinaden Yerağî'nin bu sıralarda 51 yaşlarında olduğu söylenebilir. Rihtım ve Halilli, *Mövlana İsmayıl Şirvani*, 83. Yerağî'nin yaşı hakkındaki diğer görüşler için bk. Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 86.

<sup>29</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 96; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 86-87. Yerağî'nin söylemleri ve vaazları Kafkas halklarını Müridizm'e motive etmiştir. Grigorantz, Yerağî'nin, bir Rus generale şöyle dediğini rivayet etmiştir: *"Size Peygamberimiz'in yasalarındaki kutsal gerçekleri açıklamak için en uygun anı seçmekten ve şu anda bulduğum en uygun hükümlere başvurmaktan başka bir şey bilmiyorum. Yaşam tarzımıza göre ne Müslüman ne Hristiyan ne de putperestiz; bununla birlikte insan bu dünyada her şeyin en iyisi olduğuna inandığı şeye tutunmalıdır, bu da atalarımızın en yüce inancıdır. Bu inancın ilk buyruğu en geniş özgürlüktür. Hiçbir Müslüman bir başkasının kölesi veya uyuğu olamaz, hele hele dinimizi güçlendirmek ve yaymak yerine onu sadece baskı altında tutan bir yabancı halkın hizmetinde hiç yaşayamaz. Bu yasanın ikinci buyruğu birinciyle özdeşdir, çünkü ikisi birbirine bağlıdır: Bu yasa gazavat, inançsızlara karşı savaşmayı ve bunun şeriat yani İslâm hukuku ile tamamlanmasını emreder. Şeriatı gözetmeyen ve inançsızlara kılıç çekmeyen kim olursa olsun, Allah'ın Peygamberi'nin bize söz verdiği selametin ışığını asla göremeyecektir. Şeriatın kuralını izlemeyi benimseyen kişi bu dünyanın nimetlerinden isteyerek*

Gazi Muhammed ve Şâmil'in mürşidi olan Yeragî, Gazi Muhammed'i Dağıstan'ın imamı seçtirerek Kafkaslardaki Müridizm hareketine tasavvufî bir karakter kazandırmıştır. Yeragî bu hutbeden sonra Gazi Muhammed ve Şâmil ile eş zamanlı hareket ederek pek çok savaşa katılmış ve onlarla eş zamanlı hareket etmiştir.<sup>30</sup> Bu seferler sırasında Gazi Muhammed'in hem dünyevî hem de şer'î meselelerde Yeragî'nin görüşlerini esas aldığı kaynaklardan anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Gazi Muhammed'in tarikat ehli olması ve Yeragî ile olan bu birlikteliği Dağıstan halkının ona "şeyh" diye hitap etmesi<sup>32</sup> sonucunu doğurmuştur ki; bu unvan daha sonra Şâmil'le anılır olmuştur.

Gazi Muhammed'in ve de Şâmil'in manevî hayatlarında ve Ruslara karşı yürüttükleri cihad hareketinde Molla Muhammed Yeragî'nin etkisi oldukça önemlidir. Kaynaklar 1830'lardan sonra şehit oluncaya kadar Gazi Muhammed'in savaşlarda Yeragî'yi yanından hiç ayırmadığını ve bu ikisinin birlikte hareket ettiklerine işaret etmektedir.<sup>33</sup> Bu düşünce yanı zamanda Gazi Muhammed'i kendisine rehber edinen Şâmil'in de bu ikisiyle birlikte olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Şeyh Cemâleddin Gazikumukî ise hem Gazi Muhammed'i hem de Şâmil'i tarikatla ilk tanıştıran mürşid olması açısından önem arz etmektedir. Gazi Muhammed'i ve Şâmil'i Yeragî'ye yönlendirip tarikatı bir kez de ondan almalarını söyleyen de yine Şeyh Cemâleddin olmuştur. Durkilî, Şeyh Cemâleddin'in Gazi Muhammed'in ilk şeyhi olduğunu, onun manevî terakkisi için gece gündüz çalıştığını rivayet etmiştir. Durkilî ayrıca Şâmil'in, küçük yaşlarda Şeyh Cemâleddin'in öğrencisi olduğunu ekleyerek aralarındaki ilişkinin daha eskiye dayandığını göstermiştir.<sup>34</sup> Nakşibendiliğin Dağıstan halklarına tebliği konusunda son derece başarılı olan Şeyh Cemâleddin, tarikatı yaymaması konusunda dönemin Avar hanı olan Aslan Han tarafından uyarılarak ölümle tehdit edilmiştir. Özellikle Gazi Muhammed ve Şâmil'in tarikata girmesinden sonra Aslan Han'ın hem Yeragî

---

*vazgeçmelidir. Servetini kanunu tanrısının zaferine adamalı, savaş çağrısına kulak vererek, evini, karısını, çocuğunu terk etmelidir.* Geniş bilgi için bk. Alexandre Grigorianz, *Kafkasya Halkları Tarihi ve Etnografik Bir Sentez*, trc. Doğan Yurdakul (İstanbul: Sabah Yayınları, 200), 74.

<sup>30</sup> Bâknî, *Tabakât*, 421; *Târihçe-i Gazavât*, 8-9; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 480.

<sup>31</sup> Rus kuvvetlerinin fazlalığı ve askerinin çekinmesi sebebiyle hem Gazi Muhammed hem de halk, Yeragî'nin, "sulh yapmak caizdir". Ruhsatına uymuştur. Geniş bilgi için bk. *Târihçe-i Gazavât*, 8-9.

<sup>32</sup> Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 121.

<sup>33</sup> Bâknî, *Tabakât*, 421.

<sup>34</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 499.

hem de Şeyh Cemâleddine yönelik tehditleri giderek artmış ve bu ikisini tarikattan çıkarmaları için şeyhlere emir vermiştir.<sup>35</sup>

Şâmil'in hem şeyhi hem de kayın pederi olan Şeyh Cemâleddin, Gazi Muhammed ve Şâmil'in Dağıstan'ın gayr-i İslâmî geleneklerine karşı yürüttükleri şer'î ve manevî tecdîd hareketini desteklemekle birlikte Ruslara karşı topyekûn bir kıyamın henüz erken olduğu kanaatinde olmuştur. O, bu durumu aynı zamanda kendi şeyhi olan Yeragî'ye bir mektupla bildirmiş<sup>36</sup>, Dağlıların Ruslarla yapılan anlaşmalara alıştıklarını söyleyerek onların Ruslara karşı cihada hazır olmadıklarına işaret etmiş, Gazi Muhammed'in ve Şâmil'in Ruslara karşı savaşmak yerine halk arasında şeriati yaymaya gayret etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Aksi halde topyekûn bir cihad fikrinin bölge halklarını felakete sürükleyeceğinden endişe ettiğini de eklemiştir. Fakat hem Şeyh Cemâleddin'in hem de Yeragî'nin müridlerinin Gazi Muhammed ve Şâmil'in etrafında toplanıp silahlı mücadeleye girişmesi Hâlidî şeyhlerinin özellikle de Şeyh Cemâleddin'in herhangi bir engellemesinin olmadığını göstermektedir.<sup>37</sup>

Şeyh Cemâleddin, Yeragî'ye gönderdiği adı geçen mektupta Gazi Muhammed ve Şâmil için "kardeşlerim" kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Fakat yine o ikisini kastederek Yeragî'ye hitaben "senin evlatların ve gözünün iki nuru" ifadelerini kullanarak hem Gazi Muhammed hem de Şâmil'i Nakşibendîyye'nin müntesipleri ve Molla Muhammed Yeragî'nin müridleri olarak vasfetmiştir.<sup>38</sup> Gazi Muhammed'in 1832'de Yeragî'nin de 1838 de vefatından sonra Şeyh Cemâleddin Kafkas'ın şeyhi olarak 1859'da Şâmil'in teslim oluşuna kadar onunla maddi-manevî ilişkisini devam ettirmiştir.

### C. ŞEYH ŞÂMİL ve NAKŞİBENDİLİK

#### 1. Şeyh Şâmil'in Tarikata İntisabı

Şâmil'in Nakşibendîliğin Hâlidîyye koluna intisabı Gazi Muhammed'le aynı dönemde olmakla birlikte Gazi Muhammed'in Şeyh Cemâleddin'i ziyaret edip Nakşibendîliğe intisap ettiği sırada Şâmil'in de beraberinde olup olmadığı konusu

<sup>35</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 51-52; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, 299 (Cemâleddin Gazikumûkî'nin oğlunun *el-Âdâbü'l-marziyye* adlı esere yazdığı önsözden).

<sup>36</sup> Mektubun aslı için bk. Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503.

<sup>37</sup> *Durkilî, Nüzhetü'l-ezhân*, 503; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 92; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 237; G. M. Gurbanova, "Problem Cihada vı Dagestanskı Religioznı Misli XIX. Naçala XX. yy", *İslamovedeniye* 2 (2009): 48-58; İbrahim Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendîlik* (İstanbul: Ser Kitap, 2020), 312.

<sup>38</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503.

tam net değildir. Karakî, Gazi Muhammed'in, Şeyh Cemâleddin'e ilk kez gittiği sırada yanında Saidlerin Hasan'ı adlı bir kimsenin olduğundan söz etmektedir. Fakat kaynaklar onun Yeragî'yi ziyaret ettiğinde yanında Şâmil'in de olduğunu ve hem Gazi Muhammed'in hem de Şâmil'in aynı anda Yeragî'den ders alıp Nakşibendiliğe intisap ettiklerini rivayet etmişlerdir. Aynı kaynaklar Şâmil'in henüz on iki yaşlarında Şeyh Cemâleddin'den dinî ilimleri öğrenmeye başladığını belirterek Şâmil'in Şeyh Cemâleddin'le münasebetlerinin daha eskiye dayandığına vurgu yapmışlardır.<sup>39</sup>

İsmâil Kürdemirî'nin 1817'de Mevlânâ Hâlid'in izniyle tarikatı yaymak için Şirvan'a dönmesi, üç yıl sonra da Nakşibendî/Hâlidî halifesi olduğunu gösteren yazılı bir hilâfetnâmenin kendisine gönderilmesi Yeragî ve Şeyh Cemâleddin'in 1820'nin başlarında tarikata intisap ettikleri şeklinde yorumlanabilir. St. Petersburg'da Şâmil'le röportaj yapma fırsatı bulan Azerbaycanlı Profesör Mirza Kazım Bey, Şâmil'in 27 yaşında Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'nin tarikat halkasına dâhil olduğu ve bu halkada sıradan bir mürid olarak derslerini takip ettiği bilgisini vermektedir.<sup>40</sup> Bu bilgiler ışığında Şâmil'in 1809'dan tarikata intisap ettiği 1823-24'e kadar Şeyh Cemâleddin'le aralarında hoca-öğrenci, 1823'ten sonra da şeyh-mürid ilişkisi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Şâmil'in, Gazi Muhammed'in şehit edildiği 1832 yılına kadar hocası ve dostu olan Gazi Muhammed'den hemen hiç ayrılmadığı göz önünde bulundurulduğunda tüm meselelerde tam bir meşveret halinde olan bu ikilinin tasavvuf konusunda da birlikte hareket etmediğini söylemek zor bir ihtimaldir. Şeyh Cemâleddin'le 1824'te görüşen Gazi Muhammed'in aynı yıl, Yeragî'ye giderken Şâmil'le birlikte gitmesi her ikisinin ondan tarikatı alması buna işaret etmektedir. Bu bilgiler tarihleriyle birlikte dikkate alındığında Şâmil'in henüz 27 yaşında Gazi Muhammed'le birlikte Nakşibendiliğin Hâlidiyye koluna intisap ettiği anlaşılmaktadır.

Bu ziyaretten sonra Gazi Muhammed ve Şâmil'in birer Nakşibendî müridi olarak memleketleri olan Gimri'ye dönerek hem tarikatı yaymaya hem de manevî eğitimleriyle meşgul olmaya başlamışlardır. Kaynakların verdiği tarihler farklı olsa da Şâmil'in Gazi Muhammedle birlikte 6 yıl Gunip'te kaldığı ve sık sık

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 482; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 236; Rebecca Gould, "Imam Shamil", *Russia's People Of Empire* içinde, ed. Stephen M. Norris, Willard Sunderland (Indiana: Indiana university Press, 2012), 117-128.

<sup>40</sup> İsmayıl Umudlu, "Şeyh Şâmil", *Edebiyyat Qazeti* (11 Haziran 2015), 10. (Mirza Kazım Bey'in *Müridizm ve Şâmil* adlı eserinden).

Gazikumuk'taki Şeyh Cemâleddin'i ziyaret ettikleri, onun manevî terbiyesini aldıklarını, bu sırada tarikat derslerine devam ettikleri görülmektedir.<sup>41</sup> Baddeley, Şâmil ve Gazi Muhammed'in tarikata girdikten sonra eski günahları sebebiyle<sup>42</sup> birbirlerine 40'ar sopa vurarak kendilerine had cezası uyguladıklarını rivayet etmiştir.<sup>43</sup>

Şeyh Cemâleddin'in Yeragî'yle mektuplaşmaları dikkate alındığında Şâmil'in ve Gazi Muhammed'in tarikatın inceliklerini Şeyh Cemâleddin'den öğrendiklerini, kendilerine mürid olarak hitap edildiğini söylemek mümkündür. Fakat aynı mektuplarda dikkat çeken bir husus da Şâmil'in ve Gazi Muhammed'in asıl mürişidlerinin Yeragî olduğudur. Şeyh Cemâleddin kendisinin onlar için bir hoca mesabesinde olduğunu Yeragî'nin ise "manevî baba" yerinde olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup>

## 2. Şeyh Şâmil'in Bölgedeki Nakşibendî Şeyhleriyle İlişkisi

1826'dan sonra Gazi Muhammed ve yardımcısı Şâmil'in şeriatı yaymak düşünceleri bağımsız Dağıstan ülküsüyle birleşerek şeriat, tarikat ve özgürlük ekseninde silahlı mücadeleye doğru kaymaya başlamıştır. Müridlerindeki bu değişimi fark eden Şeyh Cemâleddin halkın buna hazır olmadığı gerekçesiyle onları silahlı mücadeleye girişmemeleri konusunda uyarılmış ve sadece Şeriatı ve tarikatı yaymaya çalışmaları gerektiğini tavsiye etmiştir. Şeyh Cemâleddin'in bu tavsiyelerine uymayan Gazi Muhammed, hocasını korkaklıkla suçlamış ve onu mürişidi Yeragî'ye şikâyet etmiştir. Bu şikâyetten sonra Yeragî Şeyh Cemâleddin'in değil Gazi Muhammed'in haklı olduğuna karar vermiş böylece Nakşibendîler fiilî olarak cihada iştirak etmeye başlamıştır. Kundukh, Yeragî'nin bu kararı verirken Azerbaycan'ın Kürdemir beldesinde yaşayan şeyhi İsmâil Sirâceddîn-i Şirvânî el-Kürdemirî'yle istişare ettiğini eklemiştir.<sup>45</sup> 1829'de Nakşibendî şeyhleri başta olmak üzere Dağıstan'ın tanınmış din âlimlerinin ittifakı ile "imam" seçilen Gazi Muhammed Ruslara karşı başlattığı "gazavât" hareketi, Yeragî'nin desteği ve hatta

<sup>41</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 93; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 88;

<sup>42</sup> Baddeley bu günahın içki olduğunu eklemiştir. Bk. Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 236.

<sup>43</sup> Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 236-237.

<sup>44</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503; Gammer, *Muslim Resistance to The Tsar*, 50.

<sup>45</sup> Aytek Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, Hrz. Tarık Cemal Kutlu (İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987), 42.



teşviki ile dindar halk arasında yayılarak Nakşibendiliğin yeni yorumu olarak kabul edilmiştir.<sup>46</sup>

1830 yılında Gazi Muhammed ve Şâmil, Khunzakh beldesinde yaşayan ve han soyundan gelen soyluların şeriatı uygulamak istememeleri sebebiyle ilk olarak buradaki kaleye hücum etmişlerdir. Fakat beldenin kadın idarecisi Bâhu Bike ve halk Rusların da desteğiyle Gazi Muhammed ve Şâmil'in askerlerini bozguna uğratmış, Şâmil'i de yakalayıp öldürmeye çalışmışlarsa da bunu başaramamışlardır.<sup>47</sup> Gazi Muhammed ve Şâmil bu başarısızlıklarını nefis tezkiyelerinin eksik oluşuna bağlamış bu sebeple Gimri'de kendi paralarıyla satın aldıkları bir tepede hücreler yapmak suretiyle halvete girerek bir müddet kimseyle görüşmemişlerdir. Gazi Muhammed ve Şâmil halvetteyken müridleri Yerağî ile Şeyh Cemâleddin yanlarında pek çok müridle ziyarete gelerek onlara maddî manevî desteklerini yinelemişlerdir.<sup>48</sup> Silahlı mücadeleye karşı çıktuktan sonra Gazi Muhammed'le araları bozulan ve korkaklıkla suçlanan Şeyh Cemâleddin'in de bu süreçte kendi müridleriyle birlikte halvet hücrelerine kadar gidip ona ve Şâmil'e destek vermesi aralarındaki şeyh-mürîd dayanışmasının devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Gazi Muhammed ve Şâmil'in, askerî alandaki mücadelelerinin sonuçlarıyla tasavvufî terminolojide önemli bir kavram olan nefis tezkiyesini doğru orantılı olarak düşünmeleri onların tasavvufu hayatlarının merkezine aldıklarını göstermektedir.

1832 yılında Gazi Muhammed'in şehit edildiği çarpışmadan Şâmil ağır yaralı olarak kurtularak yakın arkadaşları tarafından 25 gün bir mağarada saklanmış burada yaraları tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bu hadiseden yaklaşık üç ay sonra ancak toparlanıp evine dönebilen Şâmil hiç vakit kaybetmeden o sırada Balaken<sup>49</sup> vilayetinde ikamet eden müridi Yerağî'yi ziyaret etmiş ve ramazan ayının bir kısmını onun yanında geçirmiştir.<sup>50</sup> Savaşta hem dostlarını ve en yakın arkadaşı Gazi

<sup>46</sup> Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 56.

<sup>47</sup> *Tarihçe-i Gazavât*, 5; Alkadarî, *âsâr-i Dağistan*, 113.

<sup>48</sup> Halvet hücrelerinin önüne gelen Yerağî, Şeyh Cemâleddin ve müridler Gazi Muhammed ve Şâmil'le görüşmek için izin istemişlerdir. Şâmil'in halvetten çıkmasına rağmen Gâzi Muhammed, "izin yok" diyerek önce çıkmamış, bir müddet sonra o da şeyhleriyle görüşmek için hücreden çıkmıştır. Kaynaklar onun çıkışıyla birlikte Yerağî'nin bayıldığını, ayıldıktan sonra da Gâzi Muhammed'in yanında Hz. Peygamberi gördüğünü bu sebeple hayretinden ve heyecanından bayıldığını rivayet etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. *Tarihçe-i Gazavât*, 6; Karakî, *Dağistan Kılıçlarının Parlaması*, 62; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 93.

<sup>49</sup> Günümüzde Kuzey batı Azerbaycan'da bir şehirdir.

<sup>50</sup> *Tarihçe-i Gazavât*, 11; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 123.

Muhammed'i kaybeden hem de ciddi yaralar alan Şâmil'in, iyileşir iyileşmez ilk gittiği yerin Yerağ'ın bulunduğu dergâh olması onun Nakşibendî müridleriyle ilişkisinin sadece örgütsel anlamında destek değil aynı zamanda moral-motivasyon ve manevî destek bağlamında da üst seviyede olduğuna işaret etmektedir. Gazi Muhammed'in şehadetinden iki yıl sonra Şâmil, "imam" seçilerek hareketin yeni lideri olmuş ve Yerağ'ın vefat ettiği 1838'e kadar onunla alakasını sürdürerek onun maişetini temin etmeye çalışmış hatta onun için bir ev bile satın almıştır.<sup>51</sup>

Dağıstan'da Nakşibendîliğin ilk müridi olan Molla Muhammed Yerağ Şâmil'in imametinin dördüncü yılında vefat etmiştir. Yerağ'den sonra Müridizm hareketinin devam ettiği coğrafyada Şeyh Cemâleddin, Nakşibendîliğin tek ve en önemli müridi olarak faaliyet göstermiştir. Başlangıçta halkın Ruslara karşı topyekûn bir savaşa hazır olmadığını gerekçe göstererek Gazi Muhammed'den ve Şâmil'den sabırlı olmalarını ve bir müddet halkı sadece şeriata davet etmeleri gerektiğini söyleyen Şeyh Cemâleddin, fiilî cihadın içerisinde aktif rol oynamamış gözükse bile Şâmil'in Ruslara teslim olduğu 1859 yılına kadar Şâmil'in hep yanında olmuştur. Özellikle Cemâleddin Gazikumug'ın Dağıstan'ın üçüncü imamı Şâmil'le yakın alaka kurması, kızını onunla evlendirip, Şâmil'in de iki kızıyla oğullarını evlendirmesi şeyhin Şâmil'in yanında olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>52</sup> Ayrıca Şâmil'e destek bulmak için Osmanlı Şeyhülislam'ına mektup yazması, bu mektupta Şâmil'i Allah'ın kendileri üzerindeki bir nimeti, onu ve arkadaşlarını İslâm'ın yok olmasını engelleyen kimseler olarak betimlemesi Şeyh Cemâleddin'le Şâmil arasındaki bağlılığa işaret etmektedir.<sup>53</sup>

Kaynaklara göre Şeyh Cemâleddin Dağıstan'daki bazı bölge halklarının Şâmil'le irtibat kurmasına yardımcı olmuştur. Bu irtibat vesilesiyle Khaydak ve Tabarasan bölgelerindeki halktan pek çok kimsenin Şâmil'e askerî destek verdiği bir gerçektir.<sup>54</sup> Bâknî, Şâmil'in en yakınında bulunan bazı sûflerin de Şeyh Cemâleddin'in vasıtasıyla tarikata girdiğini, hatta Şeyh Cemâleddin'in bazı meclislerinin Şâmil'in evinde yapıldığını haber vermiştir.<sup>55</sup> Kaynaklar Şâmil'in imameti döneminde Şey Cemâleddin'in yeri geldiğinde onun halkla olan

<sup>51</sup> *İmam Şamil'in Hatıratı*, hzr. H. Ahmet Özdemir (İstanbul: Semerkand Yay. 2002), 66.

<sup>52</sup> Cemâleddin Gâzikumug'ın oğlunun *el-Âdâbü'l-marzûyye* adlı esere yazdığı önsöz için bk. Bennigsen-Quelquejey, *Sûfi ve Komiser*, 300.

<sup>53</sup> Şâmil'in ve Şeyh Cemâleddin'in yardım mektupları için bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 330-335; Bennigsen-Quelquejey, *sûfi ve Komiser*, 342; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 246-248.

<sup>54</sup> *Târihçe-i Gazavât*, 60.

<sup>55</sup> Bâknî, *Tabakât*, 422, 446; Bennigsen-Quelquejey, *Sûfi ve Komiser*, 331.

problemlerini çözmede yardımcı olduğunu<sup>56</sup> yeri geldiğinde de Şâmil'i ve yanındaki askerleri sert bir dille eleştirdiğini belirtmiştir.<sup>57</sup>

Bâkînî ve Durkilî gibi kaynaklar Dağıstan'ın hem âlim hem de sûfî olup Şâmil'in yanında cihada iştirak eden pek çok Nakşibendî halifesinin ve müridinin adlarını sıralamıştır. Bunlar içerisinde Debîr Hacı el-Henukhî el-Karakhî (ö. 1276/1859), Hacı Ali el-Kukhdî el-Avârî (ö. 1317/1899), Memma Debîr er-Rûcî, Muhammed Tâhir el-Karakhî (ö. 1297/1880) meşhur Nakşibendîlerdendir. Bu isimler içindeki er-Rûcî Şeyh Cemâleddin'in en önemli halifelerinden ve Dağıstan'daki Nakşibendî silsilesinin Abdurrahman es-Sugûrî'den sonraki mürididir.

Şeyh Şâmil'in, o sıralarda Nakşibendîliğin Kafkaslarda (Azerbaycan'da) devam eden bir diğer kolu olan Câr-Balaken koluna müntesip sûfîlerle de irtibatlı olduğu görülmektedir. Şâmil'in cihad çağrısına Azerbaycanlı bazı Nakşibendîler olumlu cevap vererek Dağıstan'a hicret etmişler bazıları da tarihte "Câr-Balaken İcmâsı" olarak anılan bölgede Ruslara karşı savaşmışlardır. Bunlar içerisinde Halîl el-Cinîgî, Hacı Yûsuf el-Hınavî (ö. 1276/1859), Hacı İsmâil Suvagilî (ö. 1302/1884) ve Hacı Hamzat Efendi (ö. 1308/1890) gibi önemli sûfîler Şâmil'e katılarak Müridizm hareketine destek vermişlerdir. Bu isimlerden Hacı İsmâil Suvagilî önce Şeyh Cemâleddin'e intisap etmiş sonra da Şâmil'e katılmıştır. Bir diğer sûfî Hacı Hamzat ise Müridizm hareketine destek verdiği için Ruslar tarafından İlisu'da bulunan evi yakılmıştır.<sup>58</sup>

Azerbaycan'da Nakşibendîliğin XIX. Yüzyıldan sonra en önemli temsilcisi olan ve tarikatın Mahmûdiyye kolunun pîri sayılan Almalılı Mahmûd Efendi de (ö. 1294/1876) o sıralar yanında kâtip olarak çalıştığı İlisu Hanı Dânyâl Bey'in, Şâmil'in tarafına geçip Müridizm hareketine destek vermesinden sonra aktif olarak cihada katılmıştır. Günümüzde Gah ilinin sınırları dâhilinde olan Sarıbaş, Senger

<sup>56</sup> Şâmil'in askerleri ile halk arasında bazen anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Kaynaklar o dönemde Dağıstan halkının Ruslarla Şeyh Şâmil'in arasında kalıp her iki taraftan da şiddet gördüğünü belirtmektedirler. Özellikle Şâmil'in askerlerinin, kendilerine destek vermeyen bazı kimseleri mürtet olarak nitelendirip onların mallarını yağma etmeleri halkın ayaklanıp Şeyh Cemâleddin'den yardım istemelerine sebep olmuştur. Artan şikayetler ve yardım talepleri üzerine Dargo şehrine intikal eden Şeyh Cemâleddin halk tarafından, "Lâ ilâhe İllellâh Cemâleddîn veliyyullâh". Nidâlarıyla büyük bir sevinç ve coşkuyla karşılanmıştır. Bu karşılama esnasında Şâmil'in de meydana geldiği ve Şeyh Cemâleddin'in önünde eğilip elini öptüğü rivayet edilmiştir. Bk. Bennigsen-Quellejey, *Sûfî ve Komiser*, 338-339.

<sup>57</sup> *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, 60; Bâkînî, *Tabakât*, 449; Bennigsen-Quellejey, *Sûfî ve Komiser*, 338, 345.

<sup>58</sup> Hacı Osman es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fi şerhi'l-kasîdeti'l-Mahmûdiyye* (Temîhanşûrâ: Muhammed Mirzayev Matbaası, 1914), 147.

bölgelerinde ve Zakatala sınırlarında kalan Câr gibi bölgelerde Ruslarla yapılan savaşlarda Dânyâl Bey'in ordusu içinde Almalı Mahmûd Efendi de bir asker olarak bulunmuş ve bu savaşların birinde yaralanmıştır. Mahmûd Efendi'nin kimya ilmiyle ilgilenmesi sebebiyle silah, top ve barut yapımında Dânyâl Bey'e yardım etmesi de onun Müridizm hareketinin içinde olduğunu göstermektedir.

Mahmûd Efendi'yle birlikte tarikata aynı dönemlerde intisap eden ve daha sonra Mahmûd Efendi'nin halifelerinden biri olan Hacı Molla Baba, Şeyh Şâmil, Dânyâl Bey ve Osmanlı idaresi arasında haberleşmeyi sağlamıştır. Osmanlı arşivlerine göre Molla Baba Ruslarla savaş esnasında Şâmil'in ve Dânyâl Bey'in haberciliğini yapmış, İstanbul'a gönderilen mektupları bizzat kendi getirip götürmüştür. Ayrıca bu zat daha sonra Mahmûd Efendi gözetiminde Azerbaycan'da sülûkünü tamamlayıp ondan irşad izni alarak Mahmûdiyye kolu şeyhleri arasında yer almıştır.<sup>59</sup> Bu bilgiler ışığında Şâmil'in bölgedeki Nakşibendîler tarafından ihvan olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Şâmil'in sûfî kimliğini pekiştiren meselelerden biri de 1859'da teslim oluşundan on yıl sonra Osmanlı Devleti üzerinden gittiği Hicaz'da Ahmed er-Rıfâî (ö. 578/1182) ve evlatlarına tahsis edilen dergâhta Rıfâî müridleri tarafından misafir edilmesidir. Hicaz'da kaldığı dönem içerisinde Şam'a giderek İbn-i Arabî'nin kabrini ziyaret ettiği, akabinde Bağdat'a giderek Abdülkadîr-i Geylânî'nin de kabrini ziyaret ettiği son dönem araştırmaları tarafından ifade edilmiştir. İbn-i Arabî'nin ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin kabirlerinin birbirlerine oldukça yakın mesafede oluşları sebebiyle Nakşibendî/Hâlidî müridi olan Şâmil'in Şam ziyaretinde el-Bağdâdî'nin kabrini ziyaret etmediğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

### 3. Şâmil'in Şeyhliği

Şuayb b. İdrîs el-Bâknî'nin eserinde belirttiği ve halen Azerbaycan'ın kuzey batısında bazı evlerde varlığını sürdüren silsilenâmelerde<sup>60</sup> Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolunun Dağıstan silsilesi Molla Muhammed Yeragî, Cemâleddin Gazikumukî, Abdurrahman es-Sugûrî ve Memma Debîr er-Rûçî... olarak devam etmektedir.<sup>61</sup> Silsilede geçen Nakşibendî halifeleri arasında Şâmil'in adının

<sup>59</sup> Bâknî, *Tabakât*, 551; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163; Komisyon, *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri* (1687-1908), (Ankara: TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayınları 3, 1992), 80.

<sup>60</sup> Bk. Ek-1.

<sup>61</sup> Bâknî, Şeyh Cemâleddin'den sonra Sugûrî'nin değil er-Rûçî'nin adını zikretmektedir. Tartışmalar için bk. Bâknî, *Tabakât*, 446.

olmaması Bâkinî'nin de Şâmil'i Nakşibendî/Hâlidî şeyhleri arasında saymaması onun bilinen manada şeyh olmadığını göstermektedir.

Kemper de Şâmil'in şeyhliği meselesini ele almış ve onun Nakşibendiliği yayma ve tarikatın zikir telkinlerini müridlere verme vazifesi olmadığını belirtmiştir. O ayrıca Şâmil'in hayatını ele alan ilk dönem kaynaklarda onun Şeyhliğine dair bir bilginin yer almadığını da eklemiştir.<sup>62</sup> Şâmil'in kullandığı unvanlar arasında da el-Fakîr, el-Miskîn, ez-Zelîl, Emîrû'l-mü'minîn ve el-Kâtip gibi sıfatlar bulunmakla birlikte o, "Şeyh" lakabını kendisi için kullanmamıştır.<sup>63</sup> Şâmil'in kâtibi olarak da tanınan Karakî'nin, Şâmil'in yazdığı veya ona yazılan mektuplarda şeyh ifadesinin kullanıldığına dair bir ifadesi mevcut değildir. O sadece Gazi Muhammed'e yazılan bazı mektuplarda kendisine "hürmetli ve yüce şeyh" olarak hitap edildiğini belirtmiştir. Kemper de, Şâmil'in kendisi için "şeyh" lakabını kullanmadığını sadece 1854 yılında bir Nakşî olan Muhammed Emin adlı bir âlimin Şâmil'e yazdığı mektupta ona şeyh olarak hitap ettiği bilgisini vermektedir.<sup>64</sup> Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ne Gazi Muhammed ne de Şâmil için kendi dönemlerinde şeyh ifadesinin kullanılmadığını söyleyebiliriz. Şâmil'in şeyh olduğuna dair ilk ifade en erken 1930'lu yıllarda Durkilî tarafından ortaya atılmış olmalıdır. Durkilî, Şâmil'in ve Gazi Muhammed'in, Yeragî'den tarikatı yayma, zikir telkini verme ve seyrüsülûk yaptırma gibi tarikatın farklı alanlarında faaliyet gösterme izni anlamına gelen icâzet aldığını iddia etmiştir.<sup>65</sup>

Durkilî'nin verdiği bilgileri, silsilenâmeler ve Bâkinî'nin malumatları eşliğinde yorumladığımızda, Şâmil'e tarikatı yayma izni verildiğini fakat mutlak hilafet verilmediğini söyleyebiliriz. Şâmil'in tarikat ehli olduğunu ifade etmek için kullanılan mürid kelimesi Şâmil isminin sosyal, siyasî ve dinî arenada iştihar etmesiyle şeyh ifadesine evrilmiş olması ihtimali de yüksektir. Konu hakkında araştırma yapanların genelde tarihçi olmaları ve tasavvufî ıstıhlardan bîhaber oluşları da devletin başkanı anlamındaki "imam" unvanıyla "şeyh" kelimelerinin çoğunlukla birbirinin yerine kullanılması gibi bir yanılsa sebep olmuş olabilir.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> "Michael Kemper, "Khâlidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihâd", *Die Welt des Islams* 42/1, (2002), 41-71.

<sup>63</sup> Fikret Efe, "Şeyh Şâmil'in Mektuplarının İçerik Analizi", *İslâmî Araştırmalar Merkezi Dergisi*, c. 16, s. 2 (2003), 263-280.

<sup>64</sup> Kemper, "Khâlidiyya Networks in Daghestan", 43-44.

<sup>65</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 480-488.

<sup>66</sup> İmam ve Şeyh kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı örnekler için bk. Naz Penah ve Elchin Shakirov, "Kafkasya'da Özgürlük Mücadeleleri ve Müridizm", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Merkezi*, 12/66, (2019), 413-420.

Osmanlı döneminde yazılan bir kısım Tabakât kitaplarında da Şâmil'in Nakşibendî halifelerinden sayılması<sup>67</sup> halk arasında zaman içerisinde onun Nakşibendî tarikatı şeyhi olduğu kanısının yerleşmesine de yol açtığı ihtimali de dikkate alınmalıdır.

#### 4. Şeyh Şâmil ve Nakşibendîlik Etkileşimi

Çocuk yaşlardan itibaren dinî ilimleri tahsil eden ve Gazi Muhammed'le birlikte Dağıstan'da gayri İslâmî adet ve geleneklerin yerine şeriatı uygulamak isteyen Şâmil'in Nakşibendîlik'ten etkilenip tarikata intisap etmesi câlib-i dikkattir. Aynı şekilde Şâmil'in de Nakşibendî tefekkürünün millî-manevî değerleri koruma hassasiyetinin harekete geçmesine sebep olması Nakşibendîlik ile Şâmil arasındaki çok yönlü etkileşime işaret etmektedir.<sup>68</sup>

XIX. yüzyılın başlarında Rusların tüm Kafkasya'yı işgal etme politikasını uygulamaya koyduğu dönemde Gazi Muhammed ve Şâmil'in ilk başlarda manevî tekâmül için girdikleri tasavvuf yolu daha sonra millî-manevî özgürlüğün motivasyon kaynaklarından biri olmuştur.<sup>69</sup> Dağıstan'daki bir kısım âlimlerin -kendi hocaları Saîd el-Harakunî de dâhil- gayri İslâmî eğlenceleri meşru görmeleri, şer'î hassasiyetlerinin olmayışları ve toplumun içinde bulunduğu manevî bunalımlarla ilgilenmemeleri<sup>70</sup> bu ikisini başka arayışlara sürüklemiş olması muhtemeldir. İlk başlarda sûfîlerin geri planda kalan ve aksiyondan kaçan kimseler olduklarını düşünen Gazi Muhammed ve Şâmil'e aradıkları tasavvufî destek Kürdemirî ve Yeragî'nin, Nakşibendîliği Kafkas cihadının amaçlarına uygun şekilde yorumlamaları şeklinde gelmiştir. Yeragî bununla da kalmayıp tüm ailesiyle bu cihada iştirak etmiş, diğer bir mürşid olan Şeyh Cemâleddin de bazı çekinceleri olsa bile Şâmil'e desteğini esirgememiştir.

<sup>67</sup> Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, hzr. Osman Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2015), 2, 363.

<sup>68</sup> Nakşibendî yolunun esasları her ne kadar "Kelimât-ı kutsiyye" adı verilen Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ve Hâce Bahâeddîn Nakşibend tarafından konulan toplam 11 prensip etrafında şekillense de bu kurallar Nakşibendîliğin çok yönlü kimliğini tanımlamaya yetmez. Bazı araştırmalar Nakşibendîliğin gerçek kimliğini ve ifadesini anlamak için tarikatın yayılma fırsatı bulunduğu çevrelerle etkileşimine bakmanın daha doğru olacağını söylemiş ve bu etkileşimin en büyük unsurunun siyasî yapı ve sosyal şartlar olduğunu vurgulamıştır. Hamit Algar, *Nakşibendîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 66.

<sup>69</sup> Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 234.

<sup>70</sup> *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, 6; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 103; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 245; Ali Kayayev, *Terâcim-i ulemâ-yı Dağıstan*, hzr. Hasan Orazayev, Tuba İşinsu Durmuş (Ankara: Grafiker Yay. 2012), 143.

Gerek Müceddidîlik gerekse de Hâlidîlik olsun içinde bulunduğu toplumu organize etme becerisi ve Müslümanların manevî dinamiklerini koruma hassasiyeti<sup>71</sup> olan Nakşibendîlik<sup>72</sup>, Müridizm liderlerini özellikle de Şâmil'i etkilemiş ve onun için hem dinî hem siyasî açıdan güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştur. Bazı kaynaklar Kafkaslardaki bu durumu Nakşibendîliğin en saf hali olarak yorumlamışlardır.<sup>73</sup>

Kur'ân ve Sünnet ekseninde gelişen şeriat hassasiyeti ve sahabeden bu yana inisiyatif geleneği olduğu iddiasındaki Nakşibendîlik<sup>74</sup>, Şâmil'in şeriat-tarikat birlikteliğini sağlayabildiği ve bunu bağımsızlık için aksiyona dönüştürebildiği yegâne tasavvuf ekolü olmuştur. Şâmil'in herhangi bir Kafkasyalıdan fark edilmeyen hayat tarzı, zâhidâne yaşantısı ve süs kullanmayışı sûfiler de dahil olmakla geniş bir halk kitlesini etkilemiştir.<sup>75</sup> Ayrıca Şâmil'in, mektuplarında kendisini "el-Fakîr, el-

<sup>71</sup> Ergün Yıldırım, "Nakşibendîliğin sosyolojik Muhayyilesi", *Akademik Platform Dergisi* 1/2, (2017), 1-8.

<sup>72</sup> Modern bazı araştırmalar Müridizm hareketinin Nakşibendîliğin hem Müceddidiyye hem de Hâlidîyye tefekküründen etkilendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre; Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürgeleştirilmeye başladığı ve Bâbü İmparatorluğu'nun zayıfladığı dönemde yaşayan İmâm-ı Rabbânî, Müslümanların yaşantısı hususunda endişe etmiş ve problemi dönemin Bâbü hânına iletmiştir. İmâm-ı Rabbânî mektubunda kâfirlerin toplum içinde İslâm'a açıkça dil uzatabildiğini, çarşı pazarda kendi propagandalarını yapabildiğini ve Müslümanların zayıf duruma düşüp dinin hükümlerini yerine getirmekten aciz olduklarını ifade etmiştir. Buna ek olarak o, dinin muhafazasının kılıçların koruması altında olduğunu da vurgulamış ve şeriatın yaşanma derecesinin iktidarın Müslümanların elinde olup olmamasıyla ilişkili olduğunu belirtmiştir. Yine İmâm-ı Rabbânî toplum ve birlik olma halinin bir üstünlük olduğunu belirtmiştir. Ona göre insanoğlunu diğer varlıklardan üstün kılan vasıf onun cemiyet kurma özelliğidir ki insanın iç dünyasının cemiyete kavuşması gerektiği gibi dış dünyasının da cemiyete kavuşması gerekmektedir. İnsan tüm yaratılmışlar içinde cemiyete en çok muhtaç olan varlıktır. İmâm-ı Rabbânî, cemiyetin Hz. Muhammed'i de Ebû Cehil'i de çıkardığına işaret etmiş ve Nakşibendî dervişlerin toplumun zâhirdeki kefilleri olduğunu vurgulamıştır. Kırım'ın Ruslar tarafından, Mısır'ın da Fransızlar tarafından işgal edildiği bir dönemde yaşayan ve Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolunu tesis eden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ise Müslümanların içine düştüğü bu durumu ümmetin ve idarecilerin Kur'ân'dan ve sünnetten ayrılması ile açıklamıştır. Mevlânâ Hâlid'in bu düşüncesi sebebiyle Hâlidîyye müntesipleri dönemin Müslüman idarecileri ile yakın temas kurmayı ve onları uyarıyı kendilerine vazife edinmişlerdir. Mevlânâ Hâlid'in tarikata ulemâ dışında kimseyi bağlamamayı tavsiye ettiği, hatta Şam'da çok sayıda âlimin ve devlet adamının Hâlidîliğe bağlandığı, büyük-küçük farklı rütbelerde pek çok ileri gelenin Mevlânâ Hâlid'e inandığı da araştırmalarda mevcuttur. Geniş bilgi için bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 254-255, 307-308; Gammer, *Muslim Resistance*, 42; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk yayınları, 2008), 276; Abdullah Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizm'i", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9/2, (2009),165-190; Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 200-215.

<sup>73</sup> Algar, *Nakşibendîlik*, 89.

<sup>74</sup> Ali b. Hüseyin es-Safî, *Reşahât*, hzr. Naci Bayraktaroğlu vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 29; Muhammed b. Abdullah Hânî, *Behcetü's-Seniyye*, trc. Sirâceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yay. 2013), 53.

<sup>75</sup> Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 127.

Miskîn<sup>76</sup> gibi tasavvufî istilahta sûfilere ve hallerini ifade eden terimlerle ifade etmesi de onun tasavvufî terbiye sahibi olduğuna işaret etmektedir. Alkadarî, onun Şeriat kurallarını tesis ettikten sonra Nakşibendî Tarikatı'nın düzenli ve kurallara uygun olarak yürütülmesi için çaba sarf ettiğinden bahsederek şeriat ile tarikatı birleştirdiğinden bahsetmiştir.<sup>77</sup> Karakî'nin atf yapmış olduğu Şâmil'e ait bir şiirde onun, tarikat ehlini ibadetleri en temiz yapanlar ve şeriatı koruyanlar olarak nitelendirdiğini rivayet etmiştir.<sup>78</sup>

Şâmil'in Nakşibendî tarikatının zikirlerini yaptığı ve hafî zikir uygulamasını benimsediği de kaynaklarda ifade edilmiştir. Klasik Nakşibendî usûllerine uymadığı ve sesli zikir yaptırdığı için Şeyh Cemâleddin'in müridlerinden olan Abdurrahman es-Sugûrî ile aralarının bozuk olduğu hatta Sugûrî'nin bu sebeple Şâmil'in imameti döneminde Müridizm hareketine destek vermediği de rivayet edilmiştir. Bâkını de buna benzer bir rivayette bulunmuş ve aynı sebeplerden dolayı Sugûrî ile Şeyh Cemâleddin'in de aralarının bozuk olduğunu beyan etmiştir.<sup>79</sup> Durkilî Şâmil ve müridlerinin bir yerden başka bir yere intikalleri sırasında atları üzerinde veya yaya oldukları halde sesli şekilde zikrettiklerini söylese bile<sup>80</sup> bunun koro halinde veya tarikat evradı olarak ifa ettiklerine dair bir ifadesi yoktur. Son dönem bazı araştırmalar da Müridizm hareketinden sonra Çeçenistan'da ortaya çıkan Kâdirî Tarikatı şeyhi Kunta Hacı ile Şâmil'in cehrî zikir sebebiyle aralarının bozuk olduğu değerlendirmelerine yer vermiştir.<sup>81</sup> Bu bilgiler Şâmil'in Nakşibendîliği aslına ve geleneklerine uygun şekilde sürdürmeye çalıştığına işaret etmektedir.

## SONUÇ

Araştırmamızda XIX. yüzyılda Kafkaslarda başlayan Müridizm hareketinin üçüncü imamı sayılan Şâmil'in 1823-24'lü yıllarda Nakşibendî tarikatına intisap ettiği tespit edilmiştir. Şâmil'in Nakşibendî tarikatına intisap etmesinde Gazi Muhammed, Şeyh Cemâleddin Gazikumukî ve Molla Muhammed Yeragî önemli rol oynamışlardır. Bu isimler içinde Gazi Muhammed tarikata Şâmil'den önce girmiş ve ona bu konuda rehberlik etmiştir. Yeragî ise Şâmil'in tarikattaki mürşidi, Şeyh

<sup>76</sup> Bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, hzr. Süleyman Uludağ (İstanbul: dergâh Yayınları, 1991), 440; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 437; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 222, 678.

<sup>77</sup> Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 121.

<sup>78</sup> Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 75.

<sup>79</sup> Bâkını, *Tabakât*, 447; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 515; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 88.

<sup>80</sup> Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 515.

<sup>81</sup> Ziyaüddin Makhaev, *Kafkasya'da Kunta Hacı* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2005), 87.



Cemâleddin de Nakşibendîliğin usûl-âdâbını ona öğreten ve onun manevî gelişimini takip eden hocası olmuştur. Şâmil 1830 yılında Gazi Muhammed'in silahlı mücadeleye başlamasına kadar Şeyh Cemâleddin'in sohbet meclislerinde bulunmuş ve bu süre zarfında tarikat derslerini yerine getirerek bir mürid olarak manevî sorumluluklarını yerine getirmiştir. Araştırmamızda ayrıca Şâmil'in halvet gibi tasavvufî bir uygulamayı da bildiği görülmektedir.

Çalışmamız Şâmil'in Nakşibendî tarikatına müntesip bir mürid olduğunu, tarikatın usulüne uygun olarak zikirlerini yerine getirdiğini ortaya koymakla birlikte onun şeyh olmadığını, kendisinin şeyhlik iddia etmediğini ve yazışmalarında da şeyh lakabını kullanmadığını ortaya koymaktadır. Bölgedeki Nakşibendî halifelerini gösteren silsilenâmelerde de Şâmil'in adının bulunmaması onun şeyh olmadığını göstermektedir. Fakat ilk defa Gazi Muhammed için kullanılan şeyh lakabının sonraki dönemlerde Şâmil içinde kullanıldığı ve bu lakapla onun idarecilik ve devlet başkanlığı yönüne işaret edildiği anlaşılmaktadır.

Gazi Muhammed ve Şâmil'in Ruslara karşı silahlı mücadele düşüncesi Yeragî tarafından desteklenerek bu durumun hem dinî hem de tasavvufî bir zorunluluk olduğu savunulmuş böylece Müridizm hareketi Nakşibendîlik tarafından karakterize edilmiştir. Şeyh Cemâleddin ise sürecin sıkıntılarını dile getirerek silahlı mücadeleye karşı çıksa bile 1859'a kadar Şâmil'den maddî-manevî desteğini esirgememiş, başka bölgelerden pek çok sûfinin bölgeye intikal etmesine sebep olmuştur. En yakınındaki bazı isimlerin bölgedeki tanınmış Nakşibendîlerden olması ayrıca Azerbaycanlı Nakşibendîlerin de Şâmil'in çağrısına icabet etmeleri bölgedeki Nakşibendî organizasyonunun ve ihvan dayanışmasının Müridizm hareketinde aktif olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızda, Kafkas halklarının gayri İslâmî geleneklerinin yerine şer'î kanunları uygulamak isteyen Şâmil'in Nakşibendîliğin şeriat hassasiyetinden etkilendiğini, içinde yaşadığı toplumun inşasında Nakşî adap ve aktörlerden destek aldığını anlaşılmıştır. Bu bağlamda Şâmil bölgedeki Nakşibendî tefekküründen hem etkilemiş hem de vatanın bağımsızlığıyla aynı derecede önem verdiği dinin özgürlüğü adına bölge sûfilerini etkilemiştir. Şâmil ve önceki imamların tüm Kafkas halklarını Kur'ân ve Sünnet etrafında toplama fikri, farklı Müslüman toplumlarda önemli bir kardeşlik ağı/ihvan dayanışması oluşturarak aralarında sınırlar oluşturmasını engelleyen Nakşibendîliğin kurucu ilkeleri sayesinde ilerleme kaydetmiştir. Bu nedenle daha çok Kafkasya özgürlük mücadelesindeki

kahramanlıklarıyla iştihar eden Şâmil Nakşibendî kimliğiyle sûfleri yanından ayırmamış, tasavvufî bir hayat tarzı benimsemiş, hayatının son dönemlerini geçirdiği Medîne’de sûfler tarafından ilgi görmüş, kendisi de Şâm ve Bağdat’ta bulunan büyük sûflerin kabirlerine ilgi duymuştur.

### Ek-1: Şâmil Dönemi Dağistan Nakşibendî Silsilesi Örneği



**KAYNAKÇA**

- Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*, trc. Cüneyt Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Alkadarî, Hasan. *Âsâr-i Dağıstân*, trc. Musa Ramazan. İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2000.
- Aşurbeyli, Sara. *Şirvanşahlar Devleti*. Bakü: Azərneşr, 2006.
- Baddeley, John F. *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, trc. Sedat Özen. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdrîs. *Tabakâtü'l-havâcegân-ı Nakşibendiyye ve sâdâtü'l-meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, 2014.
- Bakihanov, Abbâskulu. *Gülistân-ı İrem*. Bakü: Azərbaycan Respublikası Medeniyyət ve Turizm Nazirliğı, 2010.
- Barlas, Cafer. *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Benningsen, Alexandre– Quelquejay C. Lemerrier. *Sûfi ve Komiser*, (Rusya'da İslâm Tarikatları), trc. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Beşirov, Arif. "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir". *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet Rıhtım vd. 33-39. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Tarih-i Cevdet*, hzr. Mehmed İpşirli. 5 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *Sirâcü's-se'âdât fi siyeri's-sâdât*. Dağıstan: Dârü'r-risâle 2011.
- Durkilî, Nezîr. *Nüzhëtü'l-ezhân fi terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*. Dağıstan: Dârü'l-âsârî'l-ilmîyyeti'l-İslâmiyye, t.y.
- Efe, Fikret. "Şeyh Şâmil'in Mektuplarının İçerik Analizi", *İslâmî Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 16/2 (2003), 263-280.
- el-Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Behcetü's-seniyye*, trc. Sirâceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- el-Karakî, Muhammed Tâhir. *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, trc. Cafer Barlas. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Erol, İbrahim. *Azerbaycan'da Nakşibendîlik*. İstanbul: Serkitap, 2019.
- es-Sâfi, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşehât*, nşr. Nâci Bayraktaroğlu ve Nizâmettin Arslan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- es-Sakhûrî, Osman Efendi. *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fi şerhi'l-kasîdetü'l-Mahmûdiyye*. Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914
- Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to The Tsar*. London: Frank Cass, 1992.

- Gazigumukî, Cemâleddîn b. Abdurrahmân. *el-Âdâbu'l-mardıyya fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*. Mohaçkale: Muhammed Mirzâ Mavrayev Matbaası.
- Gould, Rebecca. "Imam Shamil", ed. Stephen M. Norris, Willard Sunderland, Russian's People of Empire İndiana: 1992.
- Grigorianz, Alexandre. *Kafkasya Halkları Tarihi ve Etnografik Bir Sentez*, Trc. Doğan Yurdakul. İstanbul: Sabah Yayınları, 2000.
- Hacıyev, M. M. Solnitse Nastavlenia Şeyh Mahmûd Efendi ego Nastavniki i Premniki. Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed es-Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Taha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmed Hamdi Yıldırım. 3 cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- İnal, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl. *Son Sadrazamlar*. 4 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifü'l-a'lâm fi işaret-i ehli'l.-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulemâ-i Dağıstan*. hzr. Hasan Orazayev ve Tuba Işınsu Durmuş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kemper, Michael. "Khâlidıyya Network in Dagestan and the Question of Jihad". *Dien Welts des İslâms* 42 (2002): 41-71.
- Kırzioğlu, Fahreddin. *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Komisyon, *Osmanlı Devleti İle Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)*. Ankara: TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayınları 3, 1992.
- Kundukh, Aytek. *Kuzey Kafkasya Müridizm'i, (Gazavat Tarihi)*, hzr. Tarık cemal Kutlu. İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Makhaev, Ziyauddin. *Kafkasya'da Kunta Hacı*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. ed. Zafer Erginli, (İstanbul: Kalem Yayınevi).
- Mustafazâde, Tovfik. *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*. Bakü: 2011.
- Nasirov, Elnur. *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Alimler*. Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2011.

- Nimet, Meşhedî Hanım. "Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri". *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (1997): 1183-1195
- Özdemir, H. Ahmet. *İmam Şamil'in Hatıratı*. İstanbul: Semerkand Yayınları. 2002.
- Rıhtım, Mehmet ve Fariz Halilli. *Mövlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şirvânî*. Bakü: Adiloğlu Neşriyyatı, 2011.
- Temizkan, Abdullah. "Kuzey Kafkasya Müridizm'i, Müridizm'in Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (2009): 165-190.
- Umudlu, İsmayıl. "Şeyh Şâmil", *Edebiyyat Qazeti*. (11 Haziran 2015, 10).
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Senfîne-i Evliya*, hzr. Mehmed Akkuş ve Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi yayınları, 2015.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

## Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin

### Tahlil ve Değerlendirmesi

Analysis And Assesment Of The 34th Verse Of Surah Nisa In The Context Of The  
Qur'an Interpretation With The Quran

**İrfan ÇAKICI**

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üni. İlahiyat Fa., Kur'an'ı Kerim Okuma  
ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Karamanoglu Mehmetbey Uni. Divinity Faculty, Department of Qur'an  
Reading and Qur'an Science

Karaman/Turkey

[irfancakici@gmail.com](mailto:irfancakici@gmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-3079-465X](http://www.orcid.org/0000-0003-3079-465X)

**Atıf:** Çakıcı, İrfan. " Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin  
Tahlil ve Değerlendirmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dergisi* 18 (2020): 38-67

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.791893>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 08 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Kasım /November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a  
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep  
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

## Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin

### Tahlil ve Değerlendirmesi

Öz: İlk nesil kendi dilleriyle gönderilen Kur'an'ı belli ölçüde anlasalar da özellikle uygulamaya dair bazı âyetleri anlamada zorluk yaşamış ve bu zorlukların aşılması için de Hz. Peygamber'in açıklamalarına ihtiyaç duymuştur. Rasûlullah da bazen anlamı kapalı olan kimi âyetleri açıklamış bazen de kimi hükümleri bizzat tatbik ederek ashabına göstermiştir. Doğrusu zamanla şartlar değişse de nübüvvet döneminde yaşanan bu durum benzer şekilde her dönemde yaşanmıştır. Bu anlamda kimi âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında her dönemde farklı problemlerle karşı karşıya kalınmış ve bunların çözüme kavuşması için yeni araştırmalara ihtiyaç duyulmuştur. Bunlardan biri de aile içinde kadının eşine karşı olumsuz tutumundan kaynaklanan bir problemin çözümünüyle ilgili *وَاصْرَبُوهُنَّ* "onları darpedin" âyetinin anlaşılması noktasında yaşanmıştır. Âyette geçen *صَرَبَ* kelimesinin hem manasının kapalı olması hem de cümle içindeki durumuna göre farklı anlamlara gelmesi söz konusu ifadenin farklı şekillerde anlaşılmasına yol açmış, özellikle de günümüzle geçmiş dönem araştırmacıları arasında ciddi bir yorum farklılığının oluşmasına sebep olmuştur. Biz de bu çalışmada bir yandan bütün bu farklı görüşleri analiz ettik bir yandan da âyeti Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ilkesine göre tahlil ve değerlendirmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Kadın, Vurmak, Mesafe Koymak

### Analysis And Assesment Of The 34th Verse Of Surah Nisa In The Context Of The Qur'an Interpretation With The Quran

**Abstract:** The first generation understood Qur'an which was revealed in their own language. Human being need to make a certain amount of effort for understanding and practicing a revelation. As a matter of fact, while sometimes human attempt was sufficient to understand the messages, sometimes even the individual effort alone couldn't be sufficient to reach the message of the revelation. In this case, they would need the guidance of Allah almighty through His prophet. The last example of this case was experienced during the prophethood period with the revelation of the Quran. however, they needed the guidance and explanations of the Prophet when come to implementation of some messages. Thus, the prophet explained and read between lines to clarify certain verses and sometimes he personally implemented the message of verses in his life as a demonstrator. In fact, despite of changing conditions and times, this situation remain similar in subsequent periods. In this sense, different problems were encountered in each period in terms of understanding and interpreting some verses and new researches were needed to resolve them. One of a considerable example has been experienced at the point of understanding the verse *وَاصْرَبُوهُنَّ* "beat them" about the solution of a problem arising from the negative attitude of the woman towards her husband in the family. Its reason is that is that the word *صَرَبَ* mentioned in the verse has a closed and varied meanings depending of its usage in the sentence. Therefore, this cause the message of the verse has been understood differently and lead significant interpretation differences between past and today's investigators. In this study, we analysed all these different views and further tried to make an assessment as in the context of the Quran's interpretation with the Quran.

**Key Words:** Qur'an, Tafseer, Women, Beat, Distantiation

## تحليل وتقييم الآية 34 من سورة النساء في سياق تفسير القرآن بالقرآن

**ملخص :** على الرغم من أن الجيل الأول فهموا أن القرآن أنزل بلغتهم الخاصة إلى حد ما ، إلا أنهم واجهوا صعوبات خاصة في فهم بعض آيات المعاملات والتغلب على هذه الصعوبات احتاجوا إلى بيانات النبي. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرح أحياناً بعض الآيات التي معاندها مغلقت ، وأحياناً يبيّن بعض الأحكام لأصحابه بطريق خاص به. في الواقع ، إن تغيرت الظروف بمرور الوقت فإن هذا الوضع الذي حدث في فترة النبوة تحقق في كل فترة مشابهة به. وبهذا المعنى ، ظهرت مشاكل مختلفة في كل فترة من حيث فهم وتفسير بعض الآيات ، ولحلها حاجة إلى أبحاث جديدة. أحدهم متعلق بفهم آية "وَاضْرِبُوهُنَّ" في حل مشكلة ناجمة عن موقف المرأة السلبي تجاه زوجها في الأسرة. إن حقيقة أن كلمة "ضرب" المذكورة في الآية مغلقة ولها معان مختلفة وفقاً لموقفها في الجملة أدت في فهم العبارة إلى أشكال مختلفة ، وتسببت بشكل خاص في اختلاف كبير في التفسير بين باحثي اليوم والماضي. في هذه الدراسة ، قمنا بتحليل كل هذه الآراء المختلفة ومن ناحية أخرى حاولنا تحليل الآية وتقييمها وفقاً لمبادئ تفسير القرآن.

**الكلمات المفتاحية :** القرآن ، التفسير ، المرأة ، الضرب ، المسافة

## GİRİŞ

Arap yarımadasının en önemli merkezi olan Mekke vahiyle tanışmadan önce dînî, ahlâkî, sosyal ve siyasi açılardan kendine has bir yapıya sahipti. İnsanların inanç ve ibadet anlayışlarında Yahudiliğin, Hristiyanlığın, putperestliğin ve buna benzer pek çok unsurun etkisi vardı. Toplum hür-köle, zengin-fakir, kadın-erkek ilişkisi bakımından katı hiyerarşik yapıya sahipti. Bu yapı içinde özellikle kadın erkek ilişkilerinde erkek her yönüyle imtiyazlı bir konuma sahipken, kadın toplumun ezilen, horlanan en değersiz varlığı konumundaydı.<sup>1</sup> Genel itibarıyla manzara böyleyken vahyin inzal süreci başlamış ve pek çok hikmete binaen<sup>2</sup> yirmi üç yıl devam etmiştir. Kur'an bu süre içinde toplumda hâkim olan pek çok alışkanlığı, örf ve âdeti vahyin ruhuna uygun olarak belli bir plan dâhilinde dönüşüme tabi tutarken özellikle kavmiyet ve asabiyete dayalı hâkim otoriter yapı<sup>3</sup> bu değişime ciddi şekilde ayak diremiştir. Bu süreçte toplumun genelinin kabullenmekte direnç gösterdiği alışkanlıklardan biri de kadın algısı konusu olmuştur. Zira Kur'an kadınları tıpkı erkekler gibi toplumun en seçkinlerinden biri olarak kabul ederken cahiliye anlayışı kadını âdeta alınıp satılan, kullanılıp atılan bir eşya olarak görmüştür. Genel itibarıyla böyle bir kabulün hâkim olduğu toplumda Kur'an, hak ve sorumluluk dengesine dayalı yeni bir anlayışı uygulamaya koymuştur.

İslam'a göre aile, toplumun en gözde kurumudur. Toplumun huzur ve mutluluğu bu kurumun huzur ve mutluluğuna bağlıdır. Bunun sağlanabilmesi ise eşler arasında kurulacak sağlıklı ilişkiyle mümkündür. Bu anlamda bireylerin, toplumların ve hatta dünyanın mutluluğu için aile, her şeyin başladığı ve bittiği

<sup>1</sup> Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebi Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Esat Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzar, 1419/1998), 3/902-903; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kâdir* (Beirut: Dârü İbn Kesir, 1414/1994), 1/507.

<sup>2</sup> Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Darü's-sevâ, 1407/1987), 69-83; Mennâ Halil el-Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 106-110; Nûreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatü't-tıbak, 1993), 29.

<sup>3</sup> Duran Ali Yıldırım, "Cahiliyeden İslam'a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2019): 444.



yerdir. Zira bireylerin ve bireylerden oluşan toplumların yapısı büyük ölçüde aile kurumu içinde şekillenir. Bundan dolayı da İslam hiçbir konu üzerinde durmadığı kadar aile ve bu yapının iki temel unsuru olan eşler üzerinde durmuştur.<sup>4</sup> Kur'an'ın eşlere yaklaşımı tamamen fitrat eksenslidir. Şöyle ki Kur'an erkek ve kadına yaradılış özelliklerine, bireysel farklılıklarına göre bir takım görev ve sorumluluk yükler ve buna paralel olarak da bazı haklar verir. Bu denklem içinde hiç kimse, cahiliye döneminde ya da başka dönemlerde olduğu gibi peşinen ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Taraflar birbirlerine karşı verilen görevleri yerine getirir, birbirlerinin gönüllerini hoş tutarsa aile eşler için âdeti cennet olur.<sup>5</sup> Aksi takdirde eşler çekilmez, aile ortamı yaşanılmaz hale gelir. Eşler arasındaki ilişkinin bir yandan bu denli büyük beklenti ve umutlara kaynaklık etmesi diğer taraftan bir o kadar da potansiyel risk taşıması sebebiyle İslam taraflara uygulanabilir pek çok emir ve tavsiyede bulunur.<sup>6</sup> Zira farklı tabiatlara sahip bireylerden oluşan bir ortamda her türlü problemin yaşanması mümkündür. Bu bazen kolaylıkla üstesinden gelinebilir küçük çaplı bir problem olurken, bazen de ailenin temellerini sarsabilecek büyük çaplı bir problem olabilir. Bazen erkekten bazen kadından, bazen de eşlerin yakınlarından ve çevreden kaynaklanabilir. Sonuç itibarıyla ne olursa olsun bu tür problemlerin büyütülmemesi ve iki tarafın razı olacağı şekilde çözüme kavuşturulması eşler arasındaki ilişkinin selameti açısından son derece önemlidir. Bu gibi problemlerin çözümünde eşlerin neye göre ve nasıl hareket etmeleri gerektiği ise Kur'an'ın öncelikli konuları arasında yer alır. Zira Kur'an her konuda olduğu gibi karı koca ilişkisinde de ihtimal dâhilinde olabilecek her türlü ilişki biçimine ve bunların çözümüne yer verir. Sorunların çözümünde problem odaklı bir hareket tarzı takip eder. Eşlerin onuruna, şahsiyetine değer verir. Buna göre ortaya çıkan problemin kaynağı erkeğe dayanıyorsa kadına, kadına dayanıyorsa da erkeğe birtakım görev ve sorumluluklar yükler. Bu da yeterli olmadığında aile yakınlarını devreye sokar.

Bilindiği üzere Kur'an eşler arasında yaşanabilecek pek çok probleme ve bunların çözümüne yer vermektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlarından biri de Nisâ Sûresinin otuz dördüncü âyetinde yer almaktadır. Âyette kocasına karşı nâşize<sup>7</sup> olan bir kadın profilinden bahsedilmektedir. Böyle bir durumla karşı karşıya kalındığında meselenin çözüme kavuşturulması için ilgili âyet erkeğe üç aşamadan oluşan bir çözüm planı önermektedir.<sup>8</sup> Bunlar önce erkeğin eşine öğüt vermesi, ardından eşini yatağında yalnız bırakması ve nihâyet onu darp etmesi şeklinde

<sup>4</sup> el-Bakara 2/187; en-Nisâ 4/19, 129; Tâhâ 20/132; er-Rûm 30/21; et-Tahrîm 66/6; Buhârî, "Cuma", 10.

<sup>5</sup> Tirmizî, "Rada", 10.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/19; Buhârî, "Nikah", 43, 80, Müslim, "Fezâil", 68, "Rada", 60; Tirmizî, "Rada", 1; İbn Mâce, "Nikah", 3, 50, "Edep", 3; Ebû Dâvud, "Zekat", 45.

<sup>7</sup> Nâşize, nüşûz eylemi içinde olan anlamında neşeze sülâsî fiilin ismi failidir. Geniş bilgi için bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, "nşz", *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (B.y.: Dârü ve mektebetü'l-hilal, ts.), 6/232.

<sup>8</sup> Muhammed b. Abdullah Ebu Bekir İbnü'l-Arabî el-Mâliki, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 1/536; Hayerettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/60.

sıralanmaktadır. Doğrusu ilk iki emir son derece anlaşılır iken üçüncü emir, âyette yer alan ضَرْب fiilinin çok anlamlı ve mücmel bir kelime olmasından dolayı net değildir. Bundan dolayı da müfessirler söz konusu kavramla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Şöyle ki bu ifadeyi kimileri erkeğin şiddetli ve yaralayıcı olmamak kaydıyla eşini dövmesi,<sup>9</sup> kimileri bu eylemin kadının onurunu, haysiyetini kırarak şekilde olmaması,<sup>10</sup> kimileri misvak ya da terlik<sup>11</sup> gibi birtakım nesnelere olması,<sup>12</sup> kimileri eşlerin birbirinden uzaklaşması<sup>13</sup> şeklinde yorumlamışlardır. Bunun yanında kimileri ise erkeğin eşini dövmesini örfe<sup>14</sup> ve kültürel bağlama göre değişebileceğini belirtmiştir.<sup>15</sup> Biz de gerek ortaya konan bu gibi görüşler ve gerekse kimi âyetlerden hareketle<sup>16</sup> ضَرْب kelimesine; “iki şeyin (karı-kocanın) birbirinden ayrılması”, “araya mesafe konması” şeklinde bir mana vermeyi tercih ettik ve ilerleyen bölümlerde de bunun gerekçelerini ortaya koymaya çalıştık.

Bu kadar farklı yaklaşımın ortaya çıkmasında geçmişte ve günümüzde telif edilen tefsirler, müstakil çalışmalar, makaleler ve benzeri çalışmalar etkili olmuştur. Bütün bu çalışmalar, ortaya konan farklı görüşler, konunun güncelliği gibi hususlar bizim de ilğimizi çekmiş ve bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada içerik olarak pek çok klasik ve güncel çalışmadan istifade edilmiş, usul ve yöntem açısından özellikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsir tarzına bağlı kalınarak hareket edilmiştir. Buna göre ilgili âyet önce müstakil olarak, sonra siyâk ve sibâkı bağlamında ve sonra da diğer âyetler bağlamında tefsir edilmiştir. Bu arada yeri geldikçe kimi hadislerden ve Arap dilinin birtakım inceliklerinden de istifade edilmiştir. Ayrıca “ضرب” kelimesinin Kur'an, sünnet ve Arap dilindeki kullanımı tahlil edilmiş ve buradan hareketle kelimenin anlamı ve kullanım özelliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y.: Müessesetür'r-risâle, 1420/1999), 8/313; Muhâmmmed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Darü'l-fikr, 1420/1999), 3/628; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ahmed ez-Zemahşerî Carullah, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407), 1/507.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/314; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Berdûnî (Kahire: Darü'l-kütübi'l-musriyye, 1384/1964), 5/173.

<sup>11</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005), 3/164.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/315; Ebû'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü'l- mensûr fi tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 2/523.

<sup>13</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 5/135-136; Osman Kaya, “Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi” *Route Educational and Social Science Journal*, 4/6 (Ekim 2017): 331; Zeynel Abidin Aydın, “Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden “Darb” a Dair”, *Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/27 (Ankara 2017), 98.

<sup>14</sup> Muhammed Tahir Muhammed b. Muhammed b. Aşur et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr* (Tunus: Daru Tunusiyye, 1984), 5/42.

<sup>15</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/62.

<sup>16</sup> el-Hadîd 57/13; el-Bakara 2/60; eş-Şuarâ 26/63.

## 1. Nisâ Sûresi 34. Âyetinin Siyak Sibak Bağlamında Tefsiri

Bilindiği üzere “tefsir usulü” ve klasik tefsir kaynaklarında Kur’an’ın tefsiriyle ilgili bazıları içeriğe, bazıları da yönteme dair olmak üzere pek çok usul ve kaideye yer verilir. Bu kaidelerden biri de öncelikle âyetin kendi bütünlüğü içinde müstakil olarak ele alınması ve tefsir edilmesidir. Buna göre herhangi bir âyet manası açık muhkem bir âyetse, verilen mana ile yetinilir, başka bir arayış içine girilmez. Ancak âyetin anlaşılmasında kapalılık söz konusu ise bu takdirde âyetin siyâk ve sibâkına bakılır ve bu yolla kapalılık giderilmeye çalışılır.<sup>17</sup> Buna rağmen kapalılık devam ederse bu durumda Kur’an’ın tamamı göz önünde bulundurulur ve mümkünse ilgili âyet başka âyetlerden istifade edilerek tefsir edilir. Doğrusu bu uygulama Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri olarak bilinir ve bu usul, tefsirde en muteber ve en önemli yöntem olarak kabul edilir.<sup>18</sup> Kur’an sınırları içinde kalınarak istenen sonuca ulaşılamazsa bu durumda sünnete başvurulur. Âyetin tefsiri sünnetle de mümkün olmazsa bu durumda Rasûlullah’ın tedrisinden geçmiş olan sahâbe kavillerine başvurulur. Burada da bulunamazsa tâbiûn âlimlerinin görüşlerine, ehli kitaba ait kaynaklara, Arap şiirine, akla ve bunun gibi tefsire kaynaklık edebilecek başka kaynaklara müracaat edilir. Biz de bu kaideye göre öncelikle çalışmamızın odağında olan âyeti kendi bütünlüğü içinde tefsir etmeye çalışacağız, sonra da ihtiyaç duyuldukça diğer yöntemlere başvuracağız, elde edeceğimiz bilgilere göre kadının darp edilmesi ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Araştırmanın konusunu teşkil eden Nisâ Sûresinin otuz dördüncü âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah’ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi koruyucudurlar. Nüşûzünden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (eğer bunlarla sonuç alamazsanız) onları darp edin. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere âyette eşler arasında kadından kaynaklanan bir probleme ve bu problemin çözümüne yönelik bazı önerilere yer verilmektedir.<sup>20</sup> Aile hayatına

<sup>17</sup> İhsan el-Emin, *Menhec en-nektufi’t-tefsir* (Beyrut: Darü’l-hadiye, 1468/2007), 340.

<sup>18</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve’l-müfessirun* (Kahire: Mektebe, ts.), 1/31; Halit Abdurrahman el-Akk, *Usulu’t-Tefsir ve Kavaiduhü*, (Dımeşk: Darü’n-nefais, 1406/1986), 79.

<sup>19</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>20</sup> Evlilikte problemler bazen kadından bazen de erkekten kaynaklanabilir. Burada kadından kaynaklanan bir problemden bahsedildiğinden problemin halli için erkeğe görev verilmiş, erkekten kaynaklanan bir problem olduğunda ise bu sefer görev kadına verilmiştir. en-Nisâ 4/128; Rıza Savaş, *İslâm’ın Işığında Kadın* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008): 108; Raziye Bozova, *Naslar Çerçevesinde Kadının Dövme*

dair önemli bir hükmü içeren bu ve buna benzer âyetleri doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle âyette geçen ve kritik öneme sahip olan kavramların doğru anlaşılması gerekir. Bunun için ilgili kavramların hem sözlük anlamları hem de Kur'an, sünnet ve Arap dilindeki kullanımları dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede biz de âyette geçen ve doğrudan âyetin anlaşılmasına etki eden kavramlar üzerinde duracağız ki şüphesiz bunlar içinde en önemli olanı “ضرب” kelimesidir. Bundan dolayı da bu kelime araştırmanın başından sonuna kadar geniş çerçevede tahlile tabi tutulacak. Bunun yanında âyette bahsedilen problemin boyutlarının daha net bir şekilde anlaşılması için yine kilit bir öneme sahip olan نُشُوز kelimesi üzerinde de durulacak.

Sözlükte nüşûz kelimesi isyan etmek, yükselmek, yükselti, yükseklik gibi anlamlara gelir.<sup>21</sup> Müfessirler bu kelimeye kadının kocasına karşı üstünlük taslaması,<sup>22</sup> başkaldırması,<sup>23</sup> isyan etmesi, eşinin haklarını hafife alması, ona itaat etmemesi,<sup>24</sup> ondan hoşlanmaması,<sup>25</sup> ondan yüz çevirmesi, ona bütçetmesi<sup>26</sup> gibi anlamlar yüklemiştir. Bunun yanında nüşûz kelimesi Kur'an'da üçü fiil, ikisi de isim olmak üzere dört farklı âyette beş yerde geçmektedir. Nüşûz kavramı söz konusu âyetlerde ayağa kalkmak<sup>27</sup> birbirinin üzerine bina etmek, kaldırmak,<sup>28</sup> geçimsiz olmak,<sup>29</sup> serkeşlik etmek<sup>30</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu bilgilere istinaden âyette geçen nüşûz kavramı, normal şartlar altında bir erkeğin asla tahammül edemeyeceği şekilde kadının eşine karşı olumsuz tutumunu ifade etmektedir. Bunun bilinen ve bilinmeyen pek çok sebebi olabilir. Bu anlamda kadının kocasını küçük görmesinden dolayı ona itaate yanaşmaması, kendisini kocasından üstün görmesi, eşinden ayrılmak istemesi<sup>31</sup> ya da daha önce olmayan ancak zamanla ortaya çıkan başka sebeplerden söz edilebilir. Sebep ne olursa olsun âyette açıkça kadından kaynaklanan bir geçimsizlikten bahsedilmektedir. Böyle bir durumda Cenâb-ı Hak, bu meseleyi halletme ve aileyi bir arada tutma görevini öncelikle kocaya vermiştir. Burada kocaya, aşamalı olarak birbiriyle ilişkisi bulunan üç farklı

*Meselesi ve Kadının Dövülmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 93-94.

<sup>21</sup> Halil b. Ahmed, “nşz”, 6/232; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü Sâdır, 1414/1994), “nşz”, 5/417.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/299.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Saffan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1412/1991), “nşz”, 806.

<sup>24</sup> Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dârü'l-kütübî't-tayyib, 1419/1998), 1/355; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/170-171.

<sup>25</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 2/558.

<sup>26</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 1/434; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dârü'l- kütübî'lilmîyye, 1421/2000), 2/294.

<sup>27</sup> el-Mücâdele 58/11.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/259.

<sup>29</sup> en-Nisâ 4/128.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/300.

çözüm yolu önerilmektedir. Kimileri kocanın bu önerilerden herhangi biriyle başlayabileceğini ifade etse de<sup>32</sup> çoğu âlime göre burada âyetin tertibi dikkate alınarak bir yol takip edilmelidir<sup>33</sup> ki bize göre de isabetli olan görüş budur. Zira bu aşamalardan her biri tahammül edilebilirliği itibarıyla bir öncekine göre daha ağırdır.<sup>34</sup> Buna göre erkek önce nâşize olan eşine öğüt verir. Bu elbette içi boş, kuru bir öğüt değildir ki böyle olması durumunda bunun hiçbir faydası olmaz. Dolayısıyla eşler arasında öğüdün işe yarayabilmesi için bu süreçte kocanın tatlı dil, güzel söz, hoş bir eda ile eşine yaklaşması gerekir.<sup>35</sup> Bu anlamda erkeğin hanımına öğüt vermesi onunla dertleşmesi, ona karşı yapıcı olması, gönül alıcı bir dil kullanması ve bu tutumunu sonuna kadar sabırla devam ettirmesi gerekir.<sup>36</sup> Haddizatında evliliklerde gerek nüşûzden gerekse başka sebeplerden kaynaklanan problemlerde sıklıkla başvuru ve en fazla sonuç alınan çözüm yöntemi de budur. Zira öğüt faslı daha sonraki uygulamalara göre işin en rahat ve en katlanılabilir aşamasıdır. Burada henüz ilişkiler yıpranmamış, gönüller kırılmamış, birlikteliğin nezaketi kaybolmamıştır. Fakat buna rağmen kadın söylenenleri dikkate almaz aynı tutum ve davranışına devam ederse bu durumda erkek eşini yatağında yalnız bırakır, eşine mesafeli davranır ve böylelikle eşinin davranışlarını değiştirmeye dönük bir tutum içine girer. Zira bir kadının yatakta yalnız bırakılması ona has birtakım duyguları üzerinde etkisi olabilecek en önemli tepkilerden biridir. Erkek eşile kurduğu iletişim diline göre bu uygulamada da eşine karşı belli inceliklere dikkat etmeli, gün içinde eşine karşı sevgi ve saygıya özen göstermeli, birtakım hediyelerle eşinin gönlünü hoş tutmaya çalışmalıdır.<sup>37</sup> Doğrusu bu iki uygulama nüşûz temelli problemlerin yaşandığı pek çok evlilikte aktif şekilde uygulanmakta ve büyük ölçüde işe yaramaktadır. Bu iki yöntemin denendiği fakat sonuç alınmadığı durumlarda ise Kur'an üçüncü yol olarak kadının darp edilmesini önermektedir. Esasında buraya kadar her şey büyük ölçüde anlaşılır olsa da üçüncü aşamada uygulanması tavsiye edilen darb'ın tam olarak ne anlama geldiği ve bununla ne kastedildiği ihtilaflıdır. Dolayısıyla âyetin net bir şekilde anlaşılmasında *ضَرْبَ* kelimesi oldukça kritik bir öneme sahiptir. Bundan dolayı kelimenin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesine ihtiyaç vardır.

<sup>32</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 3/627; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec en-Nisâbüri, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriya Amîrat (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995), 2/410.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 2/48; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 3/627; Ebû Muhammed el-Hüseyin, b. Mesud el-Begavî eş-Şâfi, *Meâlimü't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1420/1999), 2/208.

<sup>34</sup> Şihâbüddîn Muhammed b. Abbas el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ali Abdülbari (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995), 3/25.

<sup>35</sup> en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/44.

<sup>36</sup> Fahri Demir, "İslam ve Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1994), 11.

<sup>37</sup> Süleyman Ateş, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5/4 (Ekim 1991), 323.

ضَرَبَ kelimesi misal vermek, seyahat etmek, bir şeye el, avuç, asa, kılıç, çekiç ve benzeri bir şeyle vurmak, rüzgarın ya da soğğun bitkiyi vurması,<sup>38</sup> bir şeyi bir şey üzerine düşürmek,<sup>39</sup> yüz çevirmek, engel olmak, mahrum etmek, tutmak, terk etmek, ayırmak, ayırmak, kovmak, bırakmak, terk etmek, vazgeçmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>40</sup> Âyetlere bakıldığında ise bu kelime, mücerret olarak gelmesi ya da herhangi bir nesne ile birlikte gelmesine göre farklı anlamlar kazanmaktadır.<sup>41</sup> Bunun yanında ضَرَبَ kelimesi cümle içindeki durumuna göre bazen hakîkî bazen de mecâzî manada kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Kelimenin geçtiği âyetler incelendiğinde bu manaların bir kısmının çalışmamızın odağında bulunan âyetin bağlamıyla doğrudan ilişkisinin olmadığı görülmektedir. Ancak bazı âyetlere bakıldığında bunların ilgili âyetle hem içerik hem de üslup yönüyle benzer taraflarının olduğu gözlenmiş ve bundan dolayı da bu gibi âyetlerden istifade yoluna gidilmiştir. Bu anlamda ضَرَبَ kelimesi âyetlerde kulaklara perde vurmak (araya engel koymak),<sup>43</sup> araya sur çekmek (iki şeyi birbirinden uzaklaştırmak),<sup>44</sup> sert bir şekilde ayakları yere vurmak<sup>45</sup> asa ile<sup>46</sup> elle vurmak<sup>47</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Tefsir ve meallere bakıldığında ise ağırlıklı olarak bu kelimeye dövmek, ayrılmak, uzaklaştırmak ve göndermek anlamlarının verildiği görülmüştür.<sup>48</sup> Doğrusu bu kadar anlam çeşitliliği içinde ضَرَبَ kelimesine bunlardan hangisinin verilmesi gerektiği meselesi işin en zor kısmını oluşturmaktadır. Zira âyetin manası ve ortaya çıkacak olan hüküm de buna göre olacaktır. İşin bu denli hassasiyet gerektirmesi hasebiyle biz de çalışmamızda doğrudan bu anlamlardan birini tercih etmek yerine ağırlıklı olarak kelimeye verilen “dövmek” ve “uzaklaşmak/ uzaklaştırmak/ araya mesafe koymak” şeklindeki iki manayı dikkate alacağız ve buna göre de âyeti ayrı ayrı inceleyeceğiz. Sonra da deliller ekseninde bu manalardan hangisi bize daha yakın gelirse onu tercih edecek ve âyeti buna göre yorumlayacağız.

### 1.1. Vurma Manasına Göre Âyetin Tefsiri

ضَرَبَ kelimesine dövmek anlamı verildiğinde âyetin manası şöyle olur: *“Kadınlara/eşlerinize öğüt verin, (bu fayda vermezse) onları yataklarda yalnız bırakın ve (bu da fayda vermezse) onları dövün.”*<sup>49</sup>

<sup>38</sup> Halil b. Ahmed, “zrb”, 7/30-32.

<sup>39</sup> Râgıb el-İsfahânî, “zrb”, 505.

<sup>40</sup> İbn Manzûr, “zrb”, 1/543-551.

<sup>41</sup> Bu genel kaideye dair pek çok örnekten söz edilebilir. Mesela, فَكُنَّا اضْرَبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ (el-Bakara 2/60) âyetinde geçen ضَرَبَ kelimesiyle hakiki manada vurmak kastedilirken, إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ (Âl-i İmrân 3/156) âyetinde ise seyahat etmek anlamı kastedilmiştir.

<sup>42</sup> el-Kehf 18/11; Sâd 38/44.

<sup>43</sup> el-Kehf 18/11.

<sup>44</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>45</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>47</sup> es-Sâffât 37/93.

<sup>48</sup> Kaya, “Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur’an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi”, 326-327.

<sup>49</sup> en-Nisâ 4/34.

Normalde kelimenin sözlük manası âyeti bu şekilde anlamaya müsaittir. Bununla birlikte âyeti tefsir ederken kelimenin salt sözlük manalarından birini tercih etmek bazen isabetli bazen de yanıltıcı olabilir. Bunu test etmek için meseleye tefsir mantığı açısından bakmak gerekir. Buna göre tefsir ederken âyetin bağlamı, siyâk ve sibâkı, Kur'an bütünlüğü içindeki yeri, sünnet ve Arap dilindeki kullanımı gibi daha pek çok unsur dikkate alınmalıdır. Şöyle ki şâyet ضَرْب ile dövmek kastedilmişse bunun tüm yönleriyle delillendirilmesi ve mahiyetinin açıklanması gerekir. Zira burada dövmek mutlak anlamda kullanılmış ve Kur'an'da bunu takyide yönelik herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu belirsizlik sebebiyle dövmek elle, ayakla olabileceği gibi herhangi bir cisimle de olabilir. Hafif olabileceği gibi şiddetli de olabilir. Ele, ayağa vurulabileceği gibi göğüs, sırt ya da karın bölgesine de vurulabilir. Dolayısıyla bu ve buna benzer her türlü vurma şekli ve çeşidi dövme fiilinin uygulama alanına girer. Âyetin bağlamından hareketle buradaki dövme eylemine, belli bir sınırlama getirme ya da bunu belli bir şekle uyarılma durumu mümkün değildir. Öte yandan dövmenin insandan insana, toplumdans topluma algılanma biçimi de birbirinden farklıdır. Şöyle ki dövme bir kültürde ürkütücü bir fiil, kadına karşı barbarca bir şiddet olarak algılanabilirken, kimi toplumlarda bu uygulama bir çeşit ıslah şekli olarak da algılanabilir. Yine bir yerde küçük bir fiske ya da benzeri bir şey dövme kabul edilmezken başka bir toplumda en küçük bir dokunuş dövme olarak algılanabilir. Dolayısıyla ضَرْب kelimesine dövme manası verildiğinde vurmanın şeklinden, algılanma biçimine kadar her ihtimal dikkate alınmalı ve buna göre bir hükme varılmalıdır.

Öte yandan tefsir kaynaklarında ve diğer çalışmalarda âyetin yorumlanmasıyla ilgili pek çok farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu anlamda bazı âlimler Hz. Peygamber'in yüze vurmaya yasaklaması<sup>50</sup> sebebiyle vurmanın yüz dışında diğer azalara olması,<sup>51</sup> bazıları dürü'lü ya da sarmal mendil gibi yumuşak bir nesneyle olması<sup>52</sup> bazıları misvak gibi küçük bir cisimle olması ve yaralayıcı olmaması,<sup>53</sup> bazıları da vurmanın küçük düşürücü olmaması<sup>54</sup> gerektiğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere bu görüşlerin her birinde vurma eyleminin hafif olmasına vurgu yapılmıştır.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da vurma eylemi ile âyetin tasvir ettiği ortamın uyumlu olması meselesidir. Zira âyetin bağlamı düşünüldüğünde yaşanan sıkıntılardan dolayı belli ki eşlerin psikolojik durumu iyi değildir ve buna dayalı olarak ev içinde gergin bir atmosfer vardır. Bu gerginlik

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-hadis, 1416/1995), 33/217; Ebû Dâvûd, "Nikah", 41.

<sup>51</sup> Begâvî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/613.

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dârü ihyâi't-türâs, 1420/1999), 10/72; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/371.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/314-315; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/173.

<sup>54</sup> Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhat (Beirut: Dârü ihyâi't-türâs, 1423/2003); 1/371; Begâvî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/613.

elbette başta erkek olmak üzere eşlerin söz ve davranışlarına etki eder. Özellikle erkeğin böyle bir ortamda birtakım kitâbî kurallara bağlı kalarak ölçülü hareket etmesi oldukça zordur. Erkek orantısız güç kullandığında ise ta'zir cezası gibi başka bir yaptırımla karşı karşıya kalır<sup>55</sup> ki bu durumda ilişkinin boyutu çok daha dramatik bir hal alır. Dolayısıyla erkeğin o kızgınlık haliyle eşine mesela küçük bir misvakla ya da bunun muadili dış fırçasıyla<sup>56</sup> hafifçe vurması ve bununla bir sonuç alması mümkün değildir. Ne nüşûz eylemine maruz kalan öfkeli bir erkek böyle bir anda öfkesini kontrol edip ölçülü hareket edebilir ne de eşine isyan eden bir kadın küçük bir misvak darbesiyle yaptığından vazgeçip eşine itaat eder. Kaldı ki günümüzde aile içi ilişkilerde nüşûz vâri birtakım sıkıntılar olduğunda çoğu erkek hiçbir şekilde teenni ile hareket edememekte ve çoğu zaman da kadına karşı aşırı şiddet uygulamaktadır. Doğrusu böyle durumlarda dinî kaygısı olmayan kimi erkeklerin eşlerini dövmesi ya da dövmemesi kendi insafına ve toplum vicdanına kalmış bir durumdur. Bu ayrıca tartışılabilir. Ancak bir kimsenin eşini dövmesini dinî bir referansa bağlayarak buna meşruiyet kazandırması çok daha tartışmaya açık bir konudur. Bu itibarla böyle bir uygulamanın ne kadar sağlıklı sonuç vereceği ve insanlığın gönlünde ne kadar karşılık bulacağı iyice düşünülmeli ve buna göre bir yargıya varılmalıdır.

Diğer taraftan kadının eşi tarafından dövülmesinin kanıksandığı, bunun normal karşılandığı bazı toplumlardan da söz edilebilir. Bu yapıdaki toplumlarda erkek nüşûz ya da başka bir sebepten dolayı eşini dövebilir ve bununla da yaşadığı problemi çözebilir. Bu tür toplumlarda başta dövülen kadın olmak üzere toplumda hiç kimse erkeği kınamayabilir.<sup>57</sup> Ancak kabul etmek gerekir ki bu durum belli dönemlerde, belli çevrelerde ve kimi eşler arasında görülebilecek örneklerdir. Hâlbuki Kur'an bütün zamanlara ve bütün insanlara hitap etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan hükümlerin uygulama alanı evrensel nitelikte olmalı ve bütün Müslümanların vicdanında karşılık bulmalıdır.

Bir başka husus da âyete; "(yapılanlar fayda vermediğinde) onları dövün" manası verilmesi durumunda âyette geçen "dövme" ile "itaat" arasındaki ilişkinin birbiriyle uyumlu olması gereğidir. Şöyle ki acaba erkek, nâşize olan eşini dövdüğünde, dayak yiyen kadın kocasına itaat eder mi? Problem yaşanan bir ilişkide bu uygulama ne kadar işe yarar? Bunu anlamak için itaat kavramını biraz daha yakından tanımak gerekir. İşin terminolojik tahlili bir yana itaat kelimesi Kur'an'da

<sup>55</sup> Saffet Köse, "Kavvam-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış", *BÜİF Dergisi* 2/2 (2015), 117.

<sup>56</sup> Şükrü Özbuğday, "Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz", *Diyanet İlmi Dergisi* 2/35 (Nisan Mayıs-Haziran, 1999), 38.

<sup>57</sup> İbn Âşûr âyete verilecek olan mananın toplumdaki topluma değişeceğini belirtmiştir. Buna göre kadınların dövülmesinin normal karşılandığı bir toplumda erkeğin hanımını dövmesine izin verilir ancak bunun anormal karşılandığı toplumlarda ise erkeğe böyle bir izin verilemez. Geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 5/41-43.



اِكْرَاهَا “zorlama” kelimesinin zıddı olarak gönülden gelen kabulü ifade eder.<sup>58</sup> Bir kimsenin gönülden gelerek değil de baskı sebebiyle karşındakine boyun eğmesi ise itaat değil teslimiyettir.<sup>59</sup> Bu bağlamda kadının kocasına saygı göstermesi ya da bir bakıma boyun eğmesini itaat olarak değerlendirebilmek için bunun gönülden gelmesi gerekir. Dövme ise oluşturacağı duygu ile kadını bu şekilde tepki vermeye sevk edecek bir uygulama değildir. Her şeye rağmen dövmeyle kadının itaat altına alınabileceği zannı varsa bunun da çok kısa süreli olacağı muhakkaktır. Zira gördüğü muamele karşısında mecburen itaat eden kadın bu işi gönülden yapmadığı için, erkeğin uyguladığı baskının tesiri geçince her şey eski haline döner ve hatta problemler katlanarak daha da artar. Dolayısıyla burada kadından itaat bekleniyorsa onun gönlüne, psikolojisine, aklına hitap edecek yöntemler kullanmak gerekir. Bu anlamda kadına öğüt verme ve onu yatakta yalnız bırakma şeklindeki ilk iki uygulamayı takip edecek olan üçüncü uygulama hem âyetin insicamına hem de insan fıtratına uygun olmalıdır. Zira âyetlerde konuların anlatımında birbiriyle uyumlu ve kademeli bir yol takip edilir. Buna göre öğütle başlayan süreçte öğüdün fonksiyonu son bulduğunda evde sessizlik hâkim olur. Bu durum beden en aynı ortamda bulunan eşleri ruhen yalnızlaştırır. Sonuç alınmadığında ise yataklar ayrılır böylelikle yalnızlık bir kademe daha arttırılır. Doğrusu bir sonraki aşamada da bu akışa uygun bir uygulama devreye sokulmalıdır ki taraflar mevcut durumu, gidişatı ve evliliklerini iyice düşünebilsinler. Bunun olabilmesi için de yalnızlığı ve araya konacak mesafeyi, kişilerin psikolojileri üzerinde daha etkili hale getirecek bir seviyeye taşımak gerekir. Doğrusu buna en uygun olanı eşlerin birbirlerinden biraz daha uzaklaşmaları ve araya daha fazlasıyla mesafe koymalarıdır. Bu süreçte dayağa başvurulması ise bir anda dengeleri alt üst eder, aşamalı olarak yapılan uyarıları işlevsiz hale getirir. Dövme eyleminin devreye sokulmasıyla birlikte artık eşler arasındaki ilişkinin eski haline dönme ihtimali zayıflar ve belki de ortadan kalkar.

Genel durum böyle olsa da yukarıda değinildiği gibi özellikle kadına dayanın geleneğe ve örfe dayandırıldığı ve toplumsal olarak da normal karşılandığı bazı toplumlarda<sup>60</sup> bu uygulama belki işe yarayabilir ya da öyle olduğu düşünülebilir. Bu anlamda tıpkı nübüvvet döneminde olduğu gibi farklı zamanlarda buna dair bazı örneklerle karşılaşmak da mümkündür. Bilindiği üzere cahiliye döneminde kadının itilip kakılması, aşağılanması,<sup>61</sup> ölçüsüzce dövülmesi toplumun son derece alışıktı olduğu bir durumdu.<sup>62</sup> Ancak İslam'ın gelişiyile birlikte kadının statüsünde köklü değişiklikler yaşanmıştı. Bununla birlikte sahâbeden bazıları cahiliye döneminden kalma bir alışkanlık olarak zaman zaman hanımlarını dövmeğe devam etmişti.<sup>63</sup> Bu

<sup>58</sup> er-Ra'd 13/15.

<sup>59</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, “slm”, 423.

<sup>60</sup> Ayşe Gül Altınay – Yeşim Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet* (İstanbul: Metris Yayınları, 2007), 73; İbrahim Kutluay, “Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/2 (Kış 2018), 441.

<sup>61</sup> Buhârî, “Libas” 31.

<sup>62</sup> Ateş, “İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar”, 323.

<sup>63</sup> Hayrettin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile* (İstanbul: 1994), 186.

gibi haberler Hz. Peygamber'e ulaşınca Allah Rasûlü bu tür davranışları kınamış ve Allah'ın emaneti olan hanımlara böyle davranılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştur.<sup>64</sup> Dolayısıyla gerek ilk dönemde ve gerekse farklı zaman dilimlerinde yaşanan sıkıntılar karşısında eşini döven ve kendince bundan bir sonuç elde etmeye çalışan bazı insanlar olabilir. Ancak bir bakıma dayanın kanıksandığı kimi toplumlarda, kısmî olarak elde edilebilecek bazı sonuçların varlığı âyete, kadınların dövülebileceği gibi genele şamil bir mana verilmesine delil olmaz.

Üçüncü olarak ضَرَبَ fiiline dövme manası verildiğinde bu mananın âyetin siyâk ve sibâkiyla da uyumlu olması gerekir. Âyetin sibâkına bakıldığında burada miras paylaşımından bahsedilmektedir<sup>65</sup> ki bunun kelimeye verilen dövme ya da uzaklaştırma manalarına aykırı bir yönü yoktur. Siyaka, yani bir sonraki âyete bakıldığında ise burada hakemlikten bahsedilmektedir. İki âyet birlikte düşünüldüğünde özetle mana şöyle olur: "... Onları dövün. Şâyet size itaat ederlerse artık onların aleyhine olacak başka bir hesap içine girmeyin.<sup>66</sup> Bununla birlikte şâyet eşlerin ayrılmalarından korkarsanız bu durumda aralarını düzeltmek üzere her iki taraftan birer hakem seçin."<sup>67</sup>

Bilindiği üzere âyetler arasında mana bakımından bir ahenk ve bir bütünlük olmalıdır. Öyle ki sırf bu durumu araştırmak üzere Kur'an İlimleri içinde tenâsübü's-süver ve tenâsübü'l-âyât diye bir konu ihdas edilmiştir.<sup>68</sup> Buna göre her bir âyet bir önceki ve bir sonraki âyetle birbirinin devamı ve tamamlayıcı mahiyetinde olmalıdır. Âyetler arası geçişlerde mana akışında anlık dalgalanmalar, alakasız değişimler yaşanmaz.<sup>69</sup> Bu kaide çerçevesinde ضَرَبَ kelimesine verilecek olan mana otuz dört ve otuz beşinci âyetler arasındaki tenasübe uygun olmalıdır. Buna göre erkeğin eşini dövmesi sonucu kadın gönülsüz olarak kocasına itaat ederse bir zaman için niza bitmiş ve ayrılma riski ortadan kalkmış olur. Bu durum aile yakınlarının tedirginlik duymasına ve olaya müdahale etmesine gerek bırakmaz. Bu denkleme göre ضَرَبَ fiiline dövme manası verildiğinde bir sonraki âyette önerilen hakem seçme olayına ihtiyaç kalmaz. İkinci bir ihtimale göre, erkeğin eşini dövmesi işe yaramadığında doğal olarak itaat de olmaz ve aile dağılmaya doğru gider. Bu takdirde eşler, her iki aileden birer hakemin devreye sokulmasına ihtiyaç duyar. Burada erkek ve kadın açısından şöyle bir tablo söz konusudur. Bir tarafta eşinden dayak yiyen, gönlü kırılan ve her şeye rağmen kocasına itaat etmeyen bir kadın, diğer tarafta ise nasihati, yatakları ayırmayı ve

<sup>64</sup> Buhârî, "Edep", 90; Tirmizî, "Menâkib", 63.

<sup>65</sup> en-Nisâ 4/33.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/559.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/34-35.

<sup>68</sup> Ebu Abdurrahman Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fađl İbrahim (Beyrut: Daru ihyâi'l-kütüb, 1376/1957), 1/35; Ebû'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fađl (B.y.: Heyetü'l-Mısıryye, 1394/1974), 3/369.

<sup>69</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/13-14.

dövmeyi deneyen buna rağmen sonuç alamayan ve eşinden ayrılmayı düşünen bir erkek bulunmaktadır. Burada hakemler devreye girse de eşler arasında sağlıklı bir ilişkinin olma ihtimali zayıftır. Hâlbuki Kur'an'ın temel hedefi birlikliklerin sağlıklı ve huzurlu olmasını temin etmektir. Dolayısıyla âyete verilecek olan anlamın âyetler arası mana akışına uygun olup olmadığı dikkate alınmalıdır.

Buraya kadar ضَرَبَ fiiline dövme manası verilerek âyet tefsir edildi ve bu manadan yola çıkılarak bazı değerlendirmelerde bulunuldu. İkinci aşamada ise bu kelimeye “araya mesafe koyma, uzaklaşma” manası verilerek âyet tefsir edilecektir.

## 1.2. Araya Mesafe Koyma Manasına Göre Âyetin Tefsiri

ضَرَبَ kelimesine araya mesafe koyma anlamı verildiğinde âyetin manası şöyle olur: *“Kadınlara öğüt verin, (bu fayda vermezse) onları yataklarda yalnız bırakın ve (bu da fayda vermezse) onlarla aranıza mesafe koyun.”*

ضَرَبَ fiilinin sözlük anlamına ve bazı âyetlerdeki kullanımına bakıldığında kelimeye böyle bir mana verilebilir. Fakat kaynaklarda kelimenin daha başka anlamları olduğu düşünüldüğünde verilen manayı tekit edecek başka delillere ihtiyaç vardır. Binaenaleyh meselenin tüm yönleriyle ele alınması ve değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda biz de ilk olarak âyet bütünlüğünü dikkate alarak araya mesafe koyma, uzaklaşma manasının uygun olup olmadığını incelemeye tabi tuttuk. Buna göre âyette, erkeğin önce eşine öğüt vermesi, sonra onu yatakta yalnız bırakması, sonra da araya mesafe koyması ondan uzaklaşması tavsiye edilmiştir. Bu hükmün uygulanması ise farklı zaman, imkân ve şartlara göre değişebilir. Burada önemli olan erkeğin eşine karşı gösterdiği tepkiyi bir şekilde ona göstermesidir ki Hz. Peygamber de eşleriyle yaşadığı sıkıntılı bir durumun ardından onlarla arasına mesafe koymuş ve bir ay kadar onlardan uzaklaşmıştır.<sup>70</sup> Dolayısıyla ضَرَبَ kelimesine araya mesafe koyma, uzaklaşma ya da uzaklaştırma şeklinde verilecek bir mana, anlam yönüyle âyetin akışına daha uygun bir tercihtir. Zira üçüncü aşamada erkeğin eşiyile arasına mesafe koyması, kadın üzerinde psikolojik açıdan daha yapıcı bir etkiye sahiptir. Şöyle ki yatakların ayrılmasıyla eşlerin bir miktar birbirlerinden uzaklaşmaları ve ardından üçüncü aşamada bu mesafenin daha da açılması kadının, eşini ve yuvasını kaybetme ihtimalini daha fazlasıyla hissetmesine vesile olur. Eşler arasında oluşan bu mesafe sayesinde kadın, işin ciddiyetini bilfiil anlamış olur. Nihâyet yalnız kalan erkek ve kadın bütün bu olup bitenler üzerine düşünür, iç muhasebe ve öz eleştiri yapar. Şâyet evliliği devam ettirme düşüncesi ağır basarsa ona göre hareket edilir. Özellikle de işin bu safhaya gelmesine sebep olan kadın tutumundan vazgeçer ve eşine karşı saygılı olursa sıkıntılar son bulur ve evliliğin devamı sağlanmış olur.

<sup>70</sup> Süyûfî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/220.

Buna rağmen problemlerin aşılamayacağı kanaati varsa bu durumda bir sonraki aşamaya geçilir.

Gelinen noktada aileler, çocuklarının evliliğinde işlerin yolunda gitmediğini ve tehlikeli bir sürecin yaşandığını fark ederler. Zira bir ilişkide yaşanan sıkıntılar evin içinde kaldığı ve şiddete dönüşmediği sürece evliliğin devamı sağlanır, ancak problemler evin dışına taşdığı ve işin içine dövme gibi tabi olmayan tutum ve davranışlar girdiği andan itibaren ailelerin de endişe duyacağı sıkıntılı bir süreç girilmiş demektir. Bu aşamada her iki tarafın ailesinden bu işe katkısı olabilecek tecrübeli birer hakem seçilir ve bu kişiler erkek ve kadına rehberlik ederler. Eşlerin birbirinden uzak kalarak kendilerini dinlemeleri, evliliği kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmaları, ailelerin yapıcı bir şekilde devreye girmeleri ve hakemlerin aktif rol almaları gibi hususlar tarafları ikna ederse evliliğin devamı sağlanır. Fakat her şeye rağmen bütün bunlar bir sonuç vermezse bu durumda yine hakemlerin öncülüğünde hiç kimse zarar görmeden, güzel bir anlayış içinde evlilik akdi sona erdirilir.<sup>71</sup>

Buraya kadar ضَرَبَ kelimesine verilen dövme ya da uzaklaşma manasına göre âyet önce müstakil olarak, sonra da siyâk ve sibâkı bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır. Doğrusu sadece sözlük manası dikkate alındığında ضَرَبَ kelimesi için yukarıda verilen manalardan herhangi biri tercih edilebilir. Bunun yanında ayrıca bu manalardan her biri için doğrudan ya da dolaylı olarak birtakım naklî deliller de bulunabilir. Ancak bütün bunlar âyete bu iki anlamdan birini vermek için yine de yeterli değildir. Dolayısıyla biz de konuyu daha geniş çerçevede ele alarak bir sonuca ulaşma çabası içinde olduk. Bu çerçevede buraya kadarki veriler ışığında ضَرَبَ kelimesine, “eşlerin birbirinden uzaklaşması, araya mesafe konması” manası verilerek âyetin tefsir edilmesi hem ortaya konan hükmün daha uygulanabilir olması hem de âyetin bağlamı açısından daha uygun bulunmuştur. Bundan sonraki adımda ise ilgili âyet Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri bağlamında incelenecektir.

## 2. Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Bağlamında Âyetin Tefsiri

Kur’an hem içerik hem de üslup bakımından kendine has bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda hiçbir konu baştan sona bir yerde müstakil olarak ele alınmaz. Konulara ait bilgiler Kur’an’da dağınık bir halde bulunur. Bir yerde konunun bir yönüne başka bir yerde ise başka bir yönüne yer verilir. Bu yönüyle Kur’an’ın bir bölümü bir bölümünü açıklar.<sup>72</sup> Bu durum bazen olay bazında bazen de kelime bazında gerçekleşir. Bu itibarla araştırmacı Kur’an’da bir olayı ya da bir kelimeyi araştırırken mutlaka Kur’an’ın bütününe dikkate almak durumundadır.<sup>73</sup> Aksi takdirde parçacı bir yaklaşım ve nokta tayini bir tercihle kimi âyet ve kelimeleri Allah Teâlâ’nın

<sup>71</sup> en-Nisâ 4/35.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/175; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 1/95; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevzâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1415/1995), 2/52.

<sup>73</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve’l-müfessirun* (Kahire: Mektebe, ts.), 1/31.

muradına uygun şekilde anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla biz de bütün bu hassasiyetleri dikkate alarak çalışmanın bu aşamasında ضَرْب fiilini ve ilgili âyeti Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ilkesine göre ele alacak ve buradan bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

### 2.1. Kur'an'da ضَرْب Fiilinin Kullanımı

Kur'an'da geçen bir kelime, bulunduğu âyetin bütünlüğüyle uyum içindeyse ve müfessirler söz konusu kelimededen aynı manayı anlıyorsa bu durumda yeni bir arayışa girmeye gerek kalmaz. Fakat kelimenin manası üzerinde ihtilaf ediliyor, farklı yaklaşımlara göre farklı manalar ortaya çıkıyorsa bu durumda kelimenin başka âyetlerdeki kullanımına da bakmak gerekir. Bunun pek çok örneği olmakla birlikte bunlardan biri de ضَرْب fiilidir. Bu fiil Kur'an'da yirmi yedi farklı sîga ile elli sekiz âyette geçmektedir.<sup>74</sup> Bu kelime tıpkı أَمَّا، جَعَلَ، أَخَذَ fiilleri gibi cümle içindeki kullanımına ve diğer öğelerle ilişkisine göre anlam kazanır. Dolayısıyla özellikle çok anlamlı kelimelerde bir yandan kelimenin sözlük anlamına bakılırken diğer taraftan kelimenin manasına etki eden diğer unsurlara da bakmak gerekir. Bu anlamda ضَرْب kelimesiyle ilgili bütün bu özellikler dikkate alındığında, nihâyetinde kelimenin Kur'an'da hakîkî ve mecâzî manada kullanıldığı<sup>75</sup> anlaşılmaktadır.

#### 2.1.1. Hakîkî Anlamda Kullanılması

Cümle içinde yer alan bir kelimenin hakîkî manada mı yoksa mecâzî manada mı kullanıldığını tespit edebilmek için öncelikle söz konusu kelimenin cümle içindeki durumuna, hangi eklerle kullanıldığına diğer öğelerle arasındaki ilişkiye ve buna benzer bazı hususlara bakmak gerekir. Bu bağlamda ضَرْب kelimesi gibi çok anlamlı ve müphem kelimelerde doğru manayı tespit etmek için bu gibi kriterler mutlaka gözetilmelidir. Buna göre ضَرْب kelimesinin hakîkî manası olan "vurma" anlamında kullanımına dair bazı temel kaidelerden söz edilebilir. Birincisi bu kelime asa, sopa, kamçı, mızrak, sap gibi herhangi bir aletle birlikte kullanılmalıdır. İkincisi bu kelimeyle birlikte el, yüz, boyun, göğüs gibi dövmenin yapılacağı yer cümle içinde belirtilmelidir. Üçüncüsü vurma eylemini ifade eden fiilin faili insan gibi fizik dünyada karşılığı olan bir varlık olmalıdır. Kur'an'da, bir âyette iki defa olmak üzere bu kaidelere uyan sekiz âyet yer almaktadır<sup>76</sup> ki aşağıda bunlardan birkaçına yer verilmiştir.

<sup>74</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfessir li el-fâzı'ıl-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-kütübü'l-misriyye, 1364/1994), 418-419.

<sup>75</sup> Kutluay, "Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi", 447.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/60, 73; eş-Şuarâ 26/63; el-A'raf 7/160; en-Nûr 24/31; es-Sâffât 37/93; Sâd 38/44; Muhammed 47/4.

فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا *“Biz de Mûsâ’ya (as), “Asanı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fıskırdı.”*<sup>77</sup>

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا *“Haydi, şimdi (öldürülen) adama, (kesilen ineğin) bir parçasıyla vurun dedik.”*<sup>78</sup>

Bu iki örnekte görüldüğü üzere ضَرَبَ fiili, “asa” ve “baldır, but”<sup>79</sup> kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Âyetlerin bağlamı ve ضَرَبَ kelimesiyle ilgili kaideler dikkate alındığında burada söz konusu kelimeyle hakîkî mana kastedilmiştir. Bu örneklerle Nisâ 34. âyet karşılaştırıldığında burada ضَرَبَ kelimesiyle birlikte asa, but gibi belli bir alet kullanılırken, ilgili âyette herhangi bir alet ya da el, yüz, sırt gibi herhangi bir yer zikredilmemiştir. Dolayısıyla burada ضَرَبَ fiiline hakîkî bir mana yüklemek kaide gereği uygun değildir.

Bir başka örnek ise şöyledir: فَخَذَ يَدَاكَ ضَعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ *“Eline bir demet sap al, onunla (eşine) vur ve yeminini bozma.”*<sup>80</sup>

Siyak ve sibâkıyla birlikte düşünüldüğünde burada Eyyûb’un (as) yaşadığı ağır bir hastalıktan bahsedilmektedir. Pek çok ibret yönü olan bu kıssaya tefsir kaynaklarında genişçe yer verilmiştir<sup>81</sup> ki kıssanın bir yönü de kadının dövülmesiyle ilgilidir. Bu sebeple de burada olaya özetle yer verilmiş ve buradan bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Bilindiği üzere Hz. Eyyûb mal, mülk, evlat bakımından büyük bir imkâna sahipken Allah Teâlâ onu büyük bir hastalıkla imtihan etmiştir. Bir zaman sonra Eyyûb (as) başta sağlığı olmak üzere sahip olduğu pek çok şeyi kaybetmişti. Bu süreçte kendisine büyük destek olan hanımı, şartlar ağırlaşınca bir ara eşini isyana teşvik edecek bazı ifadeler sarf etmişti. Bu durum Eyyûb’u (as) öfkelenirmiş ve iyileştiği zaman eşine yüz sopa vuracağına yemin etmişti. Cenâb-ı Hakk’ın dilemesiyle belli bir zaman sonra Hz. Eyyûb iyileşmiş ve eski haline kavuşmuştu. Artık sıra yapılan yeminin gereğini yerine getirmeye gelmişti. Şâyet kendisine ilâhî bir uyarı gelmeseydi doğal olarak Hz. Eyyûb eşine yüz sopa vuracaktı. Fakat Allah Teâlâ böyle bir şeye razı olmamış ve elçisine bu konuda ne yapması gerektiğini bildirmiştir. Eyyûb (as) da kendisine gelen vahiy çerçevesinde, yüz adet yumuşak sapı bir araya getirmiş ve dövme kastı olmayan sembolik bir dokunuşla eşine vurmuştur. Böylelikle de hem eşini incitmemiş hem de yemininin gereğini yerine getirmiştir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki âyetlerde ضَرَبَ fiili belli bir aletle birlikte kullanılmışken فَادَا لَأَقِيمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فاضْرِبْ الرِّقَابَ *“Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığımızda boyunlarını vurun.”*<sup>83</sup> âyetinde ise kelime boyun gibi insana ait özel bir yerle birlikte kullanılmıştır. Buna göre

<sup>77</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/73.

<sup>79</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/115.

<sup>80</sup> Sâd 38/44.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 15/212-215; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhit*, 9/159-161.

<sup>82</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü’l-Kâdir* (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1414/1994), 4/501.

<sup>83</sup> Muhammed 47/4.

kaide gereği burada geçen ضَرَبَ fiiliyle yine hakîkî mana kastedilmiştir. Zira savaş meydanında düşmanla yaşanan bir savaşta ضَرَبَ fiiliyle birlikte kullanılan boyun kelimesinden tabii olarak hakîkî manada boynun kılıçla vurulması ve bununla da kişinin öldürülmesi kastedilir.<sup>84</sup> Burada ayrıca bir kılıç ya da benzeri bir aletin kullanılmasına gerek yoktur. Zira akıl zorunlu olarak burada bir aletin kullanıldığını var sayar. Dolayısıyla hem vurmanın gerçekleşeceği yerin hem de zımnen bir aletin zikredilmesi sebebiyle bu âyette de ضَرَبَ fiili hakîkî manada kullanılmıştır.

## 2.1.2. Mecâzî Anlamda Kullanılması

Kur'an'da sıklıkla başvurulmuş oldukça etkili anlatım yöntemlerinden biri olan mecâzın en yaygın kullanım şekillerinden biri de bir kelimenin bir yerde hakîkî başka yerde mecâzî anlamda kullanılmasıdır.<sup>85</sup> Bunu tespit etmenin en kolay yolu ise cümlenin akışına ve mana bütünlüğüne bakmaktır. Buna göre ضَرَبَ kelimesinin geçtiği âyetler incelendiğinde bu kelimenin çoğu âyette mecâzî anlamda kullanıldığı görülür. Aşağıda buna dair bazı örnekler yer verilmiştir.

“*Nihâyet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir.*”<sup>86</sup> Âyette kıyamet gününde insanların kalabalıklar halinde karanlıklar içinde hesap yerine doğru hareket etmesinden bahsedilmektedir. Böyle bir ortamda müminler kendilerinden yansıyan bir nurun etkisiyle aydınlık bir yolda yürürken karanlıkta ilerleyen münafıklar müminlerden kendilerine yönelme talebinde bulunur ve nihâyet bu iki grubun arası bir engelle ayrılır.<sup>87</sup> Bu durumu ifade etmek üzere burada kullanılan ضَرَبَ fiili “iki grubu “birbirinden ayırmak, uzaklaştırmak”, “araya engel koymak” anlamında mecâzî manada kullanılmıştır.

Bir başka örnek ise şöyledir: “*Bunun üzerine biz nice yıllar mağarada onların kulaklarına (perde) vurduk.*”<sup>88</sup> Ashab-ı Kehf'in sığındıkları mağaradaki hallerinden bahseden bu âyette, kulaklara perde vurmaya, kulakları sese kapatmaya,<sup>89</sup> derin uykuya daldırmaya<sup>90</sup> gibi anlamlara gelen ضَرَبَ kelimesi, اَنْن kelimesinin çoğulu olan اَنْن kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Normalde bu cümlede ضَرَبَ kelimesi insan bedeninde bulunan bir yerle birlikte kullanıldığı için

<sup>84</sup> Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Dımeşk: Daru dayyibeti lin'neşr, 1420/1999), 7/307.

<sup>85</sup> Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna el-Basri, *Mecâzî'l-Ku'an*, thk. Muhammed Fuvvat (Kahire: Mekebetü'l-hanci, 1381/1961), 1/18; Muhammed b. Abdurrahman Ebü'l-Muâli el-Kazvini, *el-İzah fi ulumi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im (Beyrut: Dârü'l-cil, ts.), 1/80; Süyuti, *el-İtkân*, 3/120; İhsan el-Emin, *Menhec en-nektu fi't-tefsir* (Beyrut: Darü'l-hadiye, 1468/2007), 163-164.

<sup>86</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>87</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 4/476; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*, 10/105; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/17.

<sup>88</sup> el-Kehf 18/11.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/429.

<sup>90</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 2/705.

gerçek anlamda vurma manasına gelir. Ancak cümlede fail Cenâb-ı Hakk olunca burada vurma fiiliyle mecâzî anlam kastedilmiş olur.

Bütün bunlardan sonra ضَرَبَ kelimesinin âyetlerdeki kullanımıyla ilgili aşağıda bazı kaidelere ve istatistikî bilgiye yer verilmiştir.

- ضَرَبَ kelimesi on sekiz yerde 16 âyette امثال<sup>91</sup> on âyette امثال<sup>92</sup> kelimeleriyle “misal vermek”; bir âyette “الحق و الباطل” kelimeleriyle “karşılaştırmak”;<sup>93</sup> bir âyette جدال kelimesiyle “örnek vermek”;<sup>94</sup> bir âyette صفا kelimesiyle “vazgeçmek”<sup>95</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Beş âyette الارض kelimesiyle “sefere çıkmak, dolaşmak”;<sup>96</sup> bir âyette طريق kelimesiyle “yol açmak”,<sup>97</sup> bir âyette de سبيل kelimesiyle “cihada çıkmak”<sup>98</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere ضَرَبَ kelimesi bu örneklerin tamamında mecâzî anlamda kullanılmıştır.

- ضَرَبَ kelimesi dört âyette yüz, sırt, parmak, boyun kelimeleriyle birlikte vurma anlamında kullanılmıştır.<sup>99</sup> Ancak bu cümlelerde ضَرَبَ fiilinin faili melekler olduğundan dolayı kelime mecâzî manada kullanılmıştır. Üç âyette المسكنة، الذلة kelimeleriyle,<sup>100</sup> bir âyette سور kelimesiyle<sup>101</sup> ve bir âyette اذن kelimesiyle<sup>102</sup> birlikte aynı cümlede yer almıştır. Bu cümlelerde de fail ya da naibi fail Allah Teâlâ olduğundan dolayı ضَرَبَ kelimesiyle mecâzî mana kastedilmiştir.

- ضَرَبَ kelimesi araştırmamıza konu olan âyette ise هُنَّ kelimesiyle birlikte kullanılmış cümle içinde vurma ile ilgili ne bir alet ne de vurma eyleminin gerçekleşeceği özel bir yer kullanılmıştır. Dolayısıyla bu âyette ضَرَبَ kelimesi iki şeyin birbirinden uzaklaşması, araya mesafe konması anlamında mecâzî manada kullanılmıştır.<sup>103</sup>

- Diğer taraftan ضَرَبَ kelimesi Kur’an’da dokuz âyette hakîkî manada kullanılmıştır. Kelime üç âyette “asa”,<sup>104</sup> bir âyette “inekten bir parça”,<sup>105</sup> bir âyette

<sup>91</sup> el-Bakara 2/26; İbrâhîm 14/24; en-Nahl 16/75, 76, 112; er-Ra’d 13/28; el-Kehf 18/32, 45; el-Hac 22/73; er-Rum 30/58; Yâsîn 36/13, 78; ez-Zümer 39/27, 29; ez-Zuhruf 43/18, 57; et-Tahrîm 66/10, 11.

<sup>92</sup> en-Nahl 16/74; İbrâhîm 14/25, 45; el-İsrâ 17/48; en-Nûr 24/35; el-Furkân 25/9, 39; el-Haşr 59/21; el-Ankebût 29/ 43; Muhammed 47/3.

<sup>93</sup> er-Ra’d 13/17.

<sup>94</sup> ez-Zuhruf 43/58.

<sup>95</sup> ez-Zuhruf 43/5.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/273; Âl-i İmrân 3/156; en-Nisâ 4/101; el-Müzzemmil 73/20; el-Mâide 5/106.

<sup>97</sup> Tâhâ 20/77.

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/94.

<sup>99</sup> el-Enfal 8/12, 12, 50; Muhammed 47/27.

<sup>100</sup> el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112, 112.

<sup>101</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>102</sup> el-Kehf 18/71.

<sup>103</sup> İki şeyin birbirinden uzaklaşması, araya mesafe konmasına anlamına gelen Kur’an’da daha âyetlerden de söz edilebilir. Bkz. el-Bakara 2/60; eş-Şuarâ 26/63; el-Hadîd 57/13.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/60, eş-Şuarâ 26/63; 73; el-A’raf 7/160.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/73.



“başörtüsü”,<sup>106</sup> bir âyette “ayak”,<sup>107</sup> bir âyette “sağ el”,<sup>108</sup> bir âyette “bir demet sap”<sup>109</sup> ve bir âyette “boyun”<sup>110</sup> kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere ضَرْب kelimesi Kur'an'da kırk dokuz âyette mecâzî anlamda dokuz âyette ise hakîkî anlamda kullanılmıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında ضَرْب fiiline, kaide itibariyle uzaklaşma, araya mesafe koyma şeklinde mecâzî bir mana verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü ضَرْب kelimesi bu âyette olduğu gibi herhangi bir alet ya da vurma eyleminin gerçekleştirileceği yer olmaksızın Kur'an'da hiçbir yerde mücerret halde hakîkî anlamda kullanılmamış, istisnasız mecâzî anlamda kullanılmıştır.

### 3. Arapçada Vurma Manasına Gelen Kelimeler

Oldukça zengin bir dil olan Arapça'nın en önemli özelliklerden biri de bazı kelimelerin birtakım eklerle birlikte farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Bu özellik Arapçanın bütün özelliklerini kendinde bulunduran Kur'an'da da mevcuttur. Öyle ki bazı kelimeler aldıkları eklerle bazen birbirine yakın bazen de zıt anlamlar kazanabilmektedir. Bundan dolayı da özellikle usul âlimleri Kur'an'ı anlamak ve doğru bir şekilde tefsir edebilmek için diğer bazı ilimler yanında<sup>111</sup> Arapçanın da ileri seviyede bilinmesini şart koşmuşlardır.<sup>112</sup> Bu itibarla ilgili âyete doğru mana verebilmek için âyette geçen ضَرْب kelimesinin tüm yönleriyle bilinmesi gerekir. Bundan dolayı biz de bu kelimeyi Kur'an, hadis ve sözlüklerdeki kullanımı bağlamında incelemeye tabi tuttuk.

#### 3.1. Kur'an'da Vurma Manasına Gelen Kelimeler

Yukarıda tüm yönleriyle ele alınan ضَرْب kelimesi dışında Kur'an'da hakîkî manada vurma anlamına gelen daha başka kelimeler de vardır ki aşağıda buna dair bazı örneklerle yer verilmiştir.

فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ “Mûsâ (as) da ötekine (Kıptîye), bir yumruk vurup ölümüne sebep oldu.”<sup>113</sup> Âyette geçen وكز kelimesi göğüse ya da göğüs boşluğuna yumrukla vurma anlamına gelir.<sup>114</sup> Tefsirlerde ayrıntısına yer verilen bu olayda Mûsâ (as) iki kişinin kavga ettiğine şahit olur. Kavga da yer alan İsrailoğullarından birinin yardım istemesi üzerine olaya müdahil olur ve Kıptî olduğu bildirilen şahsın göğsüne sert

<sup>106</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>107</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>108</sup> es-Sâffât 37/ 93.

<sup>109</sup> Sâd 38/44.

<sup>110</sup> Muhammed 47/4.

<sup>111</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/43-44.

<sup>112</sup> Süyuti, *el-İtkân*, 4/213-215; Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'ân*, 322; Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ *Lemhât fi ulumî'l-Kur'an* (Beyrut: Meketbetü'l-İslamiyye, 1410/1990), 192-194.

<sup>113</sup> el-Kasas 28/15.

<sup>114</sup> İbn Manzûr, “vkz”, 5/430.

bir yumruk vurarak ölümüne sebep olur.<sup>115</sup> Buna göre Kur'an'da göğüs kısmına yumrukla vurmaya ifade etmek üzere *وَكْر* kelimesi kullanılmıştır.

فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَءٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ *(İbrâhîm'in karısı çığlık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: "Ben kısır bir kocakarıyım" dedi.)*<sup>116</sup> Bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde âyet, sıra dışı haber duyan İbrahim'in (as) yaşlı eşi Hz. Sâre'nin büyük bir şaşkınlıkla ellerini yüzüne çarpmasından bahsetmektedir.<sup>117</sup> Bu durum "sert bir şekilde çarpmak" anlamına gelen *صَكَ* kelimesiyle ifade edilmiştir. Aynı şekilde kapının sert bir şekilde kapatılması için de *صَكَ* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>118</sup> Dolayısıyla bir kimsenin ellerini sert bir şekilde yüzüne çarpması ya da yüzüne kapaklaması anlamını karşılamak üzere Kur'an'da *صَكَ* kelimesi kullanılmıştır.

الرَّزَانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ *"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun."*<sup>119</sup> Âyette geçen *جَلَدَ* kelimesi asa ya da değnekle cilde vurma manasına gelir.<sup>120</sup> Burada diğer bir husus da *فَاجْلِدُوا* fiilinin çoğul olarak gelmesidir. Buna göre âyet söz konusu had cezasının birey tarafından değil de devlet tarafından yerine getirilmesi gerektiğini emretmektedir.<sup>121</sup>

Görüldüğü üzere âyetlerde geçen *وَكْر*, *صَكَ* ve *جَلَدَ* kelimelerinden her biri hakîki manada vurma anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir kişinin bu kelimelerle kastedilen vurmaya ifade etmek üzere *صَرََبَ* ya da başka bir kelimeyi kullanması Kur'an'ın dil mantığı ve kelime tercihi bakımından uygun değildir.

### 3.2. Hadislerde Vurma Manasına Gelen Kelimeler

Vurma manasına gelen kelimelerin Kur'an'dan sonra hadislerdeki kullanımının da bilinmesi önemlidir. Zira böylelikle hangi anlamları karşılamak üzere ne tür kelimelerin tercih edildiğini tespit etme imkânı olur. Bu anlamda hadis metinlerine bakıldığında *صَرََبَ* kelimesinin yanında vurma anlamına gelen daha başka özel kelimelerin kullanıldığı da görülmüştür. Aşağıda buna dair bazı örneklere yer verilmiştir.

ما ضرب بيده شيئاً قط إلا أن يجاهد في سبيل الله ، وما ضرب امرأة ولا خادماً قط *"Hz. Peygamber, Allah yolunda cihat hariç eliyle ne eşlerinden birine ne de herhangi bir hizmetçiye vurmamıştır."*<sup>122</sup> Görüldüğü üzere hadiste *صَرََبَ* fiili *يد* "el" kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Buna göre daha önce "Mûsâ'nın (as) asa ile taşa vurması", "Eyyûb'un (as) bir demet sap

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/538; Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Daru ihyâ't-tûras, 1422/2002), 3/241.

<sup>116</sup> ez-Zâriyât 51/29.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/428.

<sup>118</sup> İbn Manzûr, "şkk", 10/456; İsmail b. Hammad el-Cevherî, "şkk", *es-Sihah Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Ğafur (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1407/1987), 4/1596.

<sup>119</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>120</sup> Râgıb el-İsfahânî, "cld", 199.

<sup>121</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/182; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/170.

<sup>122</sup> Müslim, "Fezâil", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/37.

ile eşine vurmaşı" âyetlerinde geçtiği üzere ضَرَبَ fiili bir aletle ya da insana ait bir uzuvla birlikte kullanıldığında bununla hakîkî mana kastedilir. Bu anlamda yine ضَرَبَ kelimesi مِنَ الْقِيَامَةِ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "Bir kimse haksız yere bir kimseye bir kamçı/kırbaç vurursa kıyamet günü o kimseye kısas uygulanır."<sup>123</sup> hadisinde kamçı ve kırbaç gibi bir aletle birlikte kelime yine hakîkî anlamda kullanılmıştır. Bunun yanında نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْمِ فِي الْوَجْهِ، وَالضَّرْبِ فِي الْوَجْهِ "Hz. Peygamber yüze dövme yaptırmayı ve vurmaşı yasaklamıştır."<sup>124</sup> hadisinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber yüze vurulmasını yasaklamıştır. Bu hadiste de ضَرَبَ kelimesi hakîkî manada kullanılmıştır.

Aynı şekilde içinde ضَرَبَ kelimesi kullanılan ve farklı ifadelerle<sup>125</sup> birlikte pek çok kaynakta geçen مَرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ "Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namazı emredin. On yaşına geldiklerinde (şâyet kılmazlarsa) onları darp edin ve artık yataklarını ayırın."<sup>126</sup> hadisine gelince görüldüğü üzere burada çocuklara verilecek namaz ve mahremiyet eğitiminden bahsedilmektedir. Buna göre hadiste geçen وَاضْرِبُوهُمْ ifadesiyle âyette geçen وَاضْرِبُوهُمْ ifadesi aynı cümle yapısına sahiptir. Âyette "kadınları darp edin" emri, hadiste ise "çocukları darp edin" emri şeklinde yer almaktadır. Bu yönüyle araştırmanın başından itibaren dil açısından ضَرَبَ kelimesiyle ilgili söylenen özellikler hadiste geçen ضَرَبَ kelimesi için de aynen geçerlidir. Dolayısıyla burada da ضَرَبَ kelimesiyle hakîkî manada dövmek değil, mecâzî anlamda ceza uygulamak kastedilmiştir. Günümüzde eğitim cezası olarak da ifade edilen bu uygulamanın pek çok çeşidinden bahsedilebilir. Çocuğun sevdiği şeyleri yapmasına sınır getirilmesi, harçlığının kesilmesi, kontrollü bir şekilde küserek araya mesafe konması, dışarıya çıkmasına müsaade edilmemesi bu tür cezalardan bazıları olarak sayılabilir.

Bir başka hadiste; لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الْخُدُودَ "Yüze vuran bizden değildir"<sup>127</sup> ifadesiyle Hz. Peygamber yanağa vurulmasını yasaklamıştır. Bu ifadede geçen لَطَمَ kelimesi avuç içi açık olduğu halde kişinin eliyle yüze vurmaşı anlamına gelir.<sup>128</sup>

"فَلْيَهْدِنِي فِي صَدْرِي لَهْدَةً أَوْجَعْتَنِي"<sup>129</sup> rivâyetinde Hz. Peygamber ile Hz. Aişe arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmektedir. Buna göre Resûlullah Hz. Aişe'nin sergilediği bir davranışından hoşlanmaz ve onu uyarır. Hz. Aişe de gördüğü muameleyi yukarıdaki sözleriyle ifade eder. Burada kullanılan لَهَدَ fiili bir kimsenin elini

<sup>123</sup> Süleyman b. Ahmed Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsağ*, thk. Tarık b. İvaz (Kahire: ts., Darü'l-haremeyn), 2/112; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 8/82.

<sup>124</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/316.

<sup>125</sup> Tirmizî, "Salat", 299; Dârimî, "Salat", 140.

<sup>126</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/369; Ebû Dâvud, "Salat", 26.

<sup>127</sup> Buhârî, "Cenaiz", 34.

<sup>128</sup> Halil b. Ahmed "İtm", Kitâbu'l-ayn, 7/433; İbn Manzûr, "İtm", 12/542.

<sup>129</sup> Müslim, "Cenaiz", 35; Nesâî "Nisâ", 4.

muhatabının göğsüne dokundurarak tembih maksadıyla onu uyarması anlamına gelir.<sup>130</sup>

Görüldüğü üzere hadis metinlerinde ضَرَبَ kelimesi hem hakîkî hem de mecâzî anlamda kullanılmaktadır. Bunun yanında لطم fiili hakîkî anlamda vurma manasına kullanılmakta, لهَدَ fiili ise tembih manasına yine hakîkî anlamda elle dokunma manasına kullanılmaktadır.

Kur'an ve hadis metinleri dışında Arapçada vurma manasına gelen daha başka kelimeler de vardır. Bu kelimelere sadece sözlük manalarıyla birlikte aşağıda yer verilmiştir.

- اللكم : Eli yumruk yaparak göğse vurmak.<sup>131</sup>
- الصفع : Enseye tokat vurmak.<sup>132</sup>
- الطعن : Mızrak, kılıç gibi ucu sivri bir şeyle yaralamak.<sup>133</sup>
- الركل : Bir kimseye ayakla vurmak.<sup>134</sup>
- الرفس : Göğüs bölgesine ayakla vurmak.<sup>135</sup>

Buraya kadar, Kur'an'da, hadis metinlerinde ve bunun dışında Arapçada vurma ya da dövme manasına gelen kelimelere yer verilmiştir. Görüldüğü üzere Arap dili vurma ile ilgili kelime kullanımında oldukça zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Buna göre herhangi bir vurma eylemi söz konusu olduğunda nasıl, ne şekilde ve hangi bölgeye vurulacaksa ona göre bir kelime tercihinde bulunulur. Mesela genel anlamda bir kadının ya da bir çocuğun herhangi bir aletle dövülmesinden bahsediliyorsa ve bunu ifade etmek üzere de ضَرَبَ kelimesi kullanılacaksa burada ya sopa, değnek, kamçı ve benzeri bir kelimenin kullanılması ya da ضَرَبَ kelimesi dışında vurma ile ilgili bu anlamı karşılayacak başka bir kelimenin kullanılması gerekir. Bunun yanında yine ضَرَبَ kelimesiyle hakîkî manada vurma kastedilecekse burada ya baş, yüz, ense, göğüs, sırt gibi vücudun herhangi bir bölgesi cümle içinde yer almalı veya özel anlamda bu bölgelere vurma ifade eden başka bir kelime kullanılmalıdır. Diğer taraftan vurma eylemi yumruk, tokat, ayak gibi uzuvlarla gerçekleştirilecekse burada ضَرَبَ kelimesi değil de doğrudan "yumruk vurma", "tokat vurma", "tekme vurma" anlamlarına gelen özel kelimelerin kullanılması gerekir.

<sup>130</sup> Halil b. Ahmed, "lhd", 3/394.

<sup>131</sup> Halil b. Ahmed, "lkm", 5/379; İbn Manzûr, "lkm", 12/547.

<sup>132</sup> Halil b. Ahmed, "şf", 1/308; İbn Manzûr, "şf", 8/200.

<sup>133</sup> Halil b. Ahmed, "t'n", 2/15; İbn Manzûr, "t'n", 13/265-266.

<sup>134</sup> Halil b. Ahmed, "rkl", 5/353; İbn Manzûr, "rkl", 11/294.

<sup>135</sup> Halil b. Ahmed, "rfs", 7/246; İbn Manzûr, "rfs", 6/100.

## SONUÇ

Kadının eşi tarafından “darp edilmesi”, bireysel ve sosyal boyutu olan dînî bir mesele olarak nübüvvet döneminden itibaren her dönemde insanların gündeminde olmuştur. Konunun bu denli gündem olmasında ilgili âyetin farklı şekillerde yorumlanmaya müsait olması, konuyla ilgili birbirine zıt görüşlerin ortaya konması, ehil olan ya da olmayan pek çok kişinin konu hakkında fikir beyan etmesi, kimi insanların konuyu İslam’a karşı propaganda malzemesi olarak kullanması gibi pek çok sebepten söz edilebilir. Bunun yanında özellikle de gün geçtikçe kadının toplum içindeki statüsünün ve rolünün değişmesi âyete bakışı etkilemiş ve farklı branşlara mensup araştırmacı ve akademisyenin konuya ilgi duymasına vesile olmuştur. Bu anlamda gerek klasik kaynaklarda ve gerekse güncel bazı araştırmalarda konu enine boyuna tartışılmış bazı yönleriyle birbiriyle örtüşen bazı yönleriyle de tamamen birbirine zıt görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşlerin bir kısmı art niyetli insanlar tarafından ortaya konan ve ilmî değer taşımayan yaklaşımlar olsa da önemli bir kısmı tamamen meseleyi çözümlenmeye dönük, iyi niyetle ortaya konmuş değerlendirmelerdir. Biz de bütün bu görüş ve tartışmaları belli bir ilmî disiplin çerçevesinde ele aldık ve bu çerçevede bazı sonuçlara ulaştık.

Bu çalışmada bizim temel önceliğimiz ilgili âyeti doğru bir şekilde anlamak ve tefsir etmek olmuştur. Bunun için de âyet önce Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri yöntemine göre ele alınmış, konuyla ilişkisi olan bazı hadislerden istifade edilmiş ve bunun yanında bazı dilsel tahlillere yer verilmiştir. Buna göre ilk olarak âyetin anlaşılmasında kilit bir öneme sahip olan ضَرْب kelimesi üzerinde durulmuş, kavram enine boyuna incelenmiştir. Yapılan araştırmaya göre söz konusu kelime sözlük anlamı itibariyle çok farklı manalara gelse de bunlar içinden “uzaklaşmak” ve “araya mesafe koymak” kelimeye verilebilecek olan en doğru manadır ki bu tercihi destekleyecek pek çok aklî ve naklî delilden bahsedilebilir. Bu anlamda âyetin bağlamı, bir sonraki âyetle ilişkisi, ضَرْب kelimesinin mana ve kaide açısından Kur’an’daki kullanımı, Hz. Peygamber’in uygulamaları bunlardan bazıları olarak sıralanabilir. Bu mana dikkate alındığında âyetten, “eşlerinle aranıza mesafe koyun” şeklinde bir hüküm çıkarmak mümkündür. Bu hükmün pratik anlamda uygulanması ise içinde bulunulan şartlara göre değişebilir. Mesela günümüzde karı kocanın ayrı katlarda ya da evlerde kalması, kadının bir müddet için babasının evine gönderilmesi, Hz. Peygamber’in yaptığı gibi erkeğin bir müddet evden ayrılıp farklı bir mekânda kalması bu uygulamalardan bazıları olarak zikredilebilir. Burada önemli olan iki tarafın daha sakin bir şekilde düşünme, değerlendirme yapma ve daha sağlıklı karar verebilmelerine zemin hazırlamaktır.

Bilindiği üzere Kur’an kendi içinde bir bütünlük arz eder ve bu bütünün parçaları arasında birbirini tamamlayan bir uyum ve ahenk vardır. Bu gerçeklikten hareketle biz de ضَرْب kelimesinin geçtiği âyetleri teker teker inceledik. Elli sekiz yerde geçen kelimenin kullanımından hareketle bazı kaideler belirledik. Kelimenin nerede “vurmak ya da dövmek” şeklinde hakikî anlamda kullanıldığı nerede mecâzî

anlamda kullanıldığını tespit ettik. Buna göre ضَرْب kelimesi sopa, asa, kamçı gibi herhangi bir alet ya da el, yüz, sırt gibi herhangi bir özel yer ile birlikte kullanıldığında vurma manasına hakîkî anlamda kullanılmakta, bu özellikler olmaksızın kelime mücerret bir halde kullanıldığında ise farklı anlamlara gelecek şekilde mecâzî anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla وَاضْرِبُوهُنَّ âyetine “eşlerinizle aranızda mesafe koyun, onlardan uzaklaşın” şeklinde mecâzî bir mana vermek hem dil açısından hem de mana açısından daha uygundur. Zira ضَرْب kelimesi Kur’an’da hiçbir âyette وَاضْرِبُوهُنَّ âyetinde olduğu gibi mücerret bir halde yer alıp da hakîkî anlamda kullanılmamıştır.

Diğer taraftan ضَرْب kelimesini daha farklı açılardan değerlendirebilmek için söz konusu kelimenin Arap dilindeki müterâdif kullanımlarını da incelemeye tabii tuttuk. Bu anlamda âyetlerde, hadislerde ve genel itibarıyla Arapçada hakîkî anlamda vurma manasına gelen ya da mecâzî anlamda kullanılan ne kadar kelime varsa bunların hepsini tespit etmeye çalıştık. Buna göre gerek âyet ve hadislerde gerekse diğer Arapça metinlerde vurmanın tarzı ve çeşidiyle ilgili çok sayıda özel kelime kullanılmaktadır. Mesela vurma eylemi el, ayak, sopa, asa, kamçı, mızrak gibi aletlerle olacaksa ona göre; tokat ya da yumruk şeklinde olacaksa ona göre; yüze, enseye, göğse, sırtta, ayağa olacaksa ona göre kelime tercihinde bulunmaktadır. Buna göre ضَرْب kelimesi hakîkî anlamda kullanılacaksa Arapçadaki vurma anlamına gelen diğer kelimelerin dikkate alınması gerekir. Bu itibarla kaide gereği ضَرْب kelimesi yalın haliyle yüze, göğse, sırtta veya herhangi bir yere vurma anlamında kullanılamaz. Bunu söyleyebilmek için ya vurulacak alet ya da vurulacak yerin belirtilmesi gerekir. Yoksa Arapçada ضَرْب kelimesiyle kadının ya da çocuğun hakîkî anlamda dövülmesini ifade etmek üzere اضربوا النساء ya da اضربوا الاولاد şeklinde cümlelerin kullanılması uygun değildir. Dolayısıyla bu tür ifadelerde söz konusu kelime hakîkî manada değil mecâzî manada kullanılmıştır.

Öte yandan Kur’an’da hakîkî anlamda kadına vurmanın kastedildiği iki yer vardır. Bunlardan biri zina eden kadına yüz sopa vurulması diğeri ise Hz. Eyyûb’un bir demet başakla eşine vurmasıdır. Bilindiği üzere Kur’an’da zina işleyen kadına اِجْلِدُوا fiiliyle yüz sopa vurulması emredilmekte ve bu emri uygulama görevi de kamu otoritesine verilmektedir. Koca, eşini böyle bir fiili işlerken görse dahi onu dövme yetkisine sahip değildir. Hz. Eyyûb’un eşini dövmesine gelince burada gerçek anlamda bir dövme/vurma değil sembolik bir vurmaktan söz edilmektedir. Haddizatında bu uygulama zımnen de olsa kadının dövülmesini yasaklayan bir hüküm içermektedir. Bu iki örnek dışında kadının dövülmesi hakkında herhangi bir âyet mevcut değildir.

Sonuç itibarıyla oldukça önemli bir hükmü ihtiva eden ve sonuçları her dönemde bütün insanları ilgilendiren Nisâ Sûresinin otuz dördüncü âyeti, öncelikle Kur’an sınırları içinde kalınarak ve sonra da ihtiyaç duyulduğu kadarıyla diğer aklî ve naklî delillere başvurularak tefsir edilmiş, buradan bazı sonuç ve değerlendirmelere ulaşılmıştır. Buna göre eşler arasında kadından kaynaklanan bir

problem çıkması durumunda ilgili âyet kocaya üç aşamalı bir çözüm önerisi sunmaktadır. Erkek önce eşine öğüt verir, bu girişim sonuç vermezse, eşini yatağında yalnız bırakır. Bu da sonuç vermezse üçüncü aşamada erkek hanımıyla arasına mesafe koyar ve bir müddet ondan uzaklaşır. Bu uygulama erkeğin eşini döverek elde edeceği çözüme nispetle eşler arasında huzursuzluğu ve geçimsizliği gidermeye dönük çok daha sağlıklı ve daha kalıcı bir çözüm yoludur.

**KAYNAKÇA**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li el-fâzı'ıl-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1364/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-hadis, 1416/1995.
- Akk, Hâlit Abdurrahman. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhû*. Dimeşk: Darü'n-nefais, 1406/1986.
- Altınay, Ayşe Gül – Arat, Yeşim. *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*. İstanbul: Metris Yayınları, 2007.
- Ateş, Süleyman. "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5/4 (Ekim 1991): 320-327.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden Darb'a Dair", *Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/27 (Ankara 2017): 97-100.
- Bayraktar, Bayraklı. *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin, b. Mesud eş-Şafîî. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâs, 1420/1999.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bozova, Raziye. *Naslar Çerçevesinde Kadının Dövme Meselesi ve Kadının Dövülmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdü'l-Ğafur. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1407/1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen-ü Dârimî*. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-muğni, 1412/2000.
- Demir, Fahri. "İslam ve Kadın". *Diyanet İlmi Dergi* 30/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1994): 2-14.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî-. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhâmmed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Darü'l-fikr, 1420/1999.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Darü's-sevâ, 3. Basım, 1407/1987.
- Emin, İhsan. *Menhec en-nektu fi't-tefsir*. Beyrut: Darü'l-hadiye, 1468/2007.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdi el-Mahzûmî. B.y.: Dâru ve mektebetü'l-hilal, ts.



- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İtr, Nûreddin. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbaatü't-tubak, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. 30 Cilt. Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b.Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Ebi Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esat Muhammed et-Tayyib. 11 Cilt. Suud: Meketebetü'n-Nezzâr, 1419/1998.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. 8 Cilt. Dimeşk: Daru dayyibeti lin'neşr, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad. B.y.: Darü ihyâi'l-kütüb, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensâri. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Darü Sâdir, 3. Basım, 1414/1994.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: 1994.
- Kattân, Mennâ Halil. *el-Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Kaya, Osman. "Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi" *Route Educational and Social Science Journal*, 4/6 (Ekim 2017): 326-327
- Kazvini, Muhammed b. Abdurrahman Ebü'l-Muâli. *el-Îzah fi ulumi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im. Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.
- Köse, Saffet. "Kavvam-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış". *BÜİF Dergisi* 2/2 (2015): 84-126.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Darü'l-kütübi'l-musriyye, 1384/1964.
- Kutluay, İbrahim. "Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 182 (Kış 2018): 439-467.
- Ma'mer b. el-Müsenna, Ebu Ubeyde el-Basri. *Mecâzü'l-Ku'an*. thk. Muhammed Fuvvat. Kahire: Mekebetü'l-hanci, 1381/1961.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. *Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/ 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhat. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423/2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, 1363/1943.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdu'l-Mün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, b. Mahmud. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî't-tayyib, 1419/1998.
- Özbuğday, Şükrü. "Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz". *Diyanet İlmi Dergisi* 2/35 (Nisan Mayıs-Haziran, 1999): 35-40.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü ihyai't-türâs, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ahmet b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Aşur. 10 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türâs, 1422/2002.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi. *Lemhât fi ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Meketbetü'l-İslamiyye, 1410/1990.
- Savaş, Rıza. *İslâm'ın Işığında Kadın*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. B.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kâdir*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1414/1994.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Tarik b. İvaz. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-haremeyn ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. B.y.: Müessesetür'r-risâle, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşar Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Yıldırım, Duran Ali. "Cahiliyeden İslam'a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019): 423-459.
- Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve ihrabihi*. thk. Abdülcelil. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. 3 Clit. Kahire: Mektebe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ahmed Carullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 1407/1987.

Zerkeşî, Ebu Abdurrahman Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Şur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fađl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Daru ihyai'l-kütüb, 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1415/1995.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

Erzurumlu Gögsüğü Lütfullah Efendi ve *Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis Adlı Risalesi*

Gögsüğü Lütfullah Efendi of Erzurum and His Treatise Tahrir fi Fenni Mustalahi'l-Hadith

**Fuat KARABULUT**

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üni. İlahiyat Fa., Hadis Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Ataturk Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith

Erzurum/Turkey

[fuat.karabulut@atauni.edu.tr](mailto:fuat.karabulut@atauni.edu.tr)

**ORCID ID:** [www.orcid.org/0000-0002-1714-4479](http://www.orcid.org/0000-0002-1714-4479)

**Atıf:** Karabulut, Fuat. "Erzurumlu Gögsüğü Lütfullah Efendi ve Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis Adlı Risalesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 68-92

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.795939>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Kasım /November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

**Erzurumlu Göğsügür Lütfullah Efendi ve *Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis* Adlı Risalesi**  
**Öz:** 18. yüzyıl (1712-1788) Osmanlı âlimlerinden olan Erzurumlu Göğsügür Lütfullah Efendi, yaşadığı dönemde tefsir, hadis, fıkıh, kalam, tasavvuf, siyer, mantık, dil ve edebiyat gibi alanlarda eser yazan önemli âlimlerindendir. Hadis ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan ilmî yolculukları kendi döneminde sürdürmeye gayret eden Lütfullah Efendi, bu gaye ile birçok ilim merkezine zorlu ilmî yolculuklar yapmıştır. Lütfullah Efendi, yukarıda sayılan ilim dallarında telif ettiği eserlerle beraber, hadis alanında ise "*Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis*" adıyla bir risale yazmıştır. Lütfullah Efendi bu risalesinde, risalenin yazılış amacı ve metoduyla ilgili kısa bir girişten sonra, hadis ilmiyle ilgili kavramların tanımlarını vermektedir. Hadis Usûlü'nün kavramlarının genelini risalesine almaya gayret ederken, konuyu fazla uzatmamak kastıyla genel olarak örnek vermeksizin sadece tanımları vermekle yetinmektedir. Risalenin sonunda ise, yolculuk yaptığı ilim merkezlerinde hadis dersleri aldığı dönemin önemli hocalarının isimlerini vermektedir. Bu çalışmada risalenin, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa koleksiyonunda yer alan nüshası esas alınarak tercümesi de verilmektedir. Risalenin tercümesi verilirken, Lütfullah Efendi'nin Hadis Usûlü'nün temel kaynaklarına vukûfiyetinin bir göstergesi olarak, benzer tanımların yer aldığı Hadis Usûlü kaynaklarına dipnotlarda işaret edilmektedir.  
**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Erzurumlu Lütfullah Efendi, Göğsügür, Mustalahu'l-Hadis, Osmanlı'da Hadis, Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadis.

#### **Göğsügür Lutfullah Efendi of Erzurum and His Treatise Tahrir fi Fenni Mustalahi'l-Hadith**

**Abstract:** Göğsügür Lutfullah Efendi, who was one of the 18<sup>th</sup> century (between 1712 and 1788) Ottoman scholars, is one of the important scholars who wrote works in areas such as tafsir, hadith, fiqh, kalam, sufism, siyer, logic, language and literature during his lifetime. Lutfullah Efendi, who strived to continue his scientific journeys, which had an important place in the tradition of hadith science, made hard scientific journeys to many scientific centers in his own time. Lutfullah Efendi wrote a treatise in the field of hadith called "*Tahrir fi Fenni Mustalahi'l-Hadith*" along with the works he copyrighted in the branches of science mentioned above. In this treatise, Lutfullah Efendi gives the definitions of the concepts related to the science of hadith, after a brief introduction about the writing purpose and method of the treatise. While trying to treat the general concepts of Hadith Method, he is content with giving only the definitions without giving examples in general, in order not to extend the subject too long. At the end of the treatise, he gives the names of the important teachers of the period he took hadith lessons in the science centers he travelled to. In this study, the translation of the treatise is also given based on the copy contained in the collection of the martyr Ali Pasha of the Suleymaniye Library. In the translation of the treatise, the sources of the Hadith procedure with similar definitions are mentioned in the footnotes as an indication of the occurrence of Lutfullah Efendi in the basic sources of the Hadith procedure.

**Key Words:** Hadith, Erzurumlu Lutfullah Efendi, Göğsügür, Mustalahu'l Hadith, Hadith in the Ottoman Empire, Tahrîr fî Fenni Mustalahu'l Hadith.

### لطف الله الأضرومي كوكسي كور و رسالته " تحرير في فن مصطلح الحديث "

**ملخص:** إن السيد لطف الله الأضرومي كوكسي كور هو من علماء الدولة العثمانية الذي عاش بين عامي 1712-1788، وهو من علماء عصره المهمين وله آثار كثيرة في مجالات عدة مثل التفسير والحديث والفقه والكلام والتصوف والسير والمنطق واللغة والبلاغة. وإن السيد لطف الله الأضرومي سافر إلى العديد من البلاد التي لها مكانتها في علم الحديث بإذلا قصارى الجهد في متابعة الرحلة الحديثية التي تعتبر من أهم أصول طلب الحديث. وإن من بين العديد من مجالات العلوم التي ألف بها لطف الله والتي مر ذكرها أعلاه علم الحديث فقد ترك لنا به رسالة وهي "تحرير في فن مصطلح الحديث". وفي هذه الرسالة قام لطف الله الأضرومي بتعريف سريع وموجز في مقدمتها عن مراده ومنهجه في الرسالة، ومن ثم ذكر لنا تعريفاً لأهم مصطلحات علم الحديث. ومن أجل أن لا يطيل كما بين مراده قام باستيعاب معظم اصطلاحات الفن تعريفاً دون التمثيل لها. وفي نهاية الرسالة ذكر سنده والشيوخ الذين أخذ عنهم الحديث في رحلته الحديثية. وهذه الرسالة توجد في المكتبة السليمانية في مجموعة الشهيد علي باشا ونحن متخذين هذه النسخة أساساً سنقوم بتقديمها مترجمة. وفي أثناء الترجمة قمنا بالعطف على مصادر هذا الفن في الحاشية مبرزين اطلاع لطف الله على مصادر هذا العلم وتمكنه منه.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث, لطف الله الأضرومي, كوكسي كور, مصطلح الحديث, تحرير في فن مصطلح الحديث, الحديث في الدولة العثمانية

## GİRİŞ

### 1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

18. yüzyılda Osmanlı âlimlerinden olan müellifin ismi bütün kaynaklarda, Lütfullah b. Muhammed olarak geçmektedir. Nesebi, doğum yeri olan Erzurum'a nispetle Erzurumî, Hanefî mezhebine mensubiyeti sebebiyle el-Hanefî ve Hz. Hasan'ın soyundan gelmesi sebebiyle de el-Hasenî'dir. Meşhur lakabı Göğsügür olmakla birlikte Kazıkkoparan lakabı ile de tanınmaktadır.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in soyuna mensup olduğu için eserlerinde Seyyid unvanını da kullanmaktadır.<sup>2</sup>

Kaynaklar Göğsügür'ün tahsil hayatı, hocaları ve talebeleri hakkında bize yeterli bilgi vermemektedir. Hayatıyla ilgili kaynaklarda yeterli bilgiye ulaşamamak; ya müellifin çok seyahat etmesinden dolayı bir yerde fazla durmaması, ya hayatının önemli bir bölümünü doğduğu topraklardan uzakta gurbette geçirmesi ve Türk müellifleri tanıtan eserlerin yazarlarının kendisiyle ilgili yeterli bilgiye sahip olmamaları ya da son dönemlerde yaşayan âlimlerden olması sebebiyle hayatıyla ilgili fazla bilginin müellifleri tanıtan eserlerde yer almamasından olabilir.<sup>3</sup> Ancak kendisinin eserlerinden yararlanarak bu konuda bazı bilgilere ulaşılmıştır.

<sup>1</sup> Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumî Göğsügür, *Ramûzu't-tahrir ve'tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halit Efendi Bölümü, 20), 1b.; İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyetu'l-ârifin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/840; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 2/675; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, try.), 1/383; Ömer Kara, "Göğsügür Lütfullah Efendi", *Erzurum'un Yüzleri*, ED. Necati Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 11-13.

<sup>2</sup> Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumî Göğsügür, *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2812), 11b; Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumî Göğsügür, *Risale fi't-tefsir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2812), 22a; Halis Ören, *Göğsügür Lütfullah el-Erzurumî {1202/1788} ve Ramûzu't-Tahrir Adlı Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 49.

<sup>3</sup> Mansûr Necîb Sıdkî Ebû Hasan, *Risâletun fi usûli't-tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm li'l-Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumî tahkîkun ve dirâsetun* (Nablus/Filistin: Camiatu'l-Necâhi'l-Vataniyye Kuliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yükseklikans Tezi, 2014), 18.

Lütfullah Efendi, *Tahrîr fi fenni mustalahi'l-hadis* adındaki risalesinin sonunda hadis ilmini Medine-i Münevvere'de Muhammed Hayât Sindî'den (v. 1163/1750), Yemen-San'a'da es-Seyyid Muhammed Emîr'den (v. 1182/1768), Mekke'de eş-Şeyh Abdullah el-Kettân'dan,<sup>4</sup> Mısır'da Muhammed el-Hafnâvî'den (v.1181/1767) okuduğunu bildirmektedir.<sup>5</sup> Müellifin eserlerindeki bu kayıtlardan onun ilim tahsili için dönemin Osmanlı toprakları içinde bulunan birçok ülkeyi dolaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisi, ömrünün sonlarına doğru Hicri 1195 yılında Zevrâ'ya (Bağdat) gitmek üzere yola çıkıp Bitlis'e uğradığını ve bir yılı burada geçirdiğini, tefsirini yazmaya burada başladığını bildirmiştir.<sup>6</sup> Ancak Bağdat'a gidip gitmediğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.<sup>7</sup> Kaynaklar onun 1788/1202 yılında Halep'te vefat ettiğini bildirmektedirler.<sup>8</sup>

Gögsüğü Lütfullah Efendi, çocukluğunda Kur'ân okuma konusundaki devamlılığı, Kur'ân'ı derinlemesine düşünmesi ve ona ihtimam göstermesiyle bilinmektedir.<sup>9</sup> Gögsüğü'ün itikadda Maturîdî, amelde ise Hanefî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

## 2. İlmî Yolculukları

Lütfullah Efendi'nin, Hadis tarihinde büyük bir değere sahip olan ilmi yolculuklar (er-rihle fi talebi'l-hadîs) geleneğini devam ettiren bir âlim olduğu ve bu yolculuklarında döneminin önemli âlimlerinden ders almaya çalıştığı görülmektedir. Bu yolculuklarda rahle-i tedrisinde bulunduğu ve ilmî gelişiminde büyük değere sahip olan âlimlerin isimlerini, mustalahu'l-hadis konusundaki risalesinde vermektedir.<sup>11</sup> Kendisinden bahseden eserler de onun birçok bölgeye ilim için yaptığı yolculuklara işaret etmektedir.<sup>12</sup> Lütfullah Efendi'nin hangi tarihlerde yolculuk yaptığı konusunda bir bilgiye sahip olmamakla beraber hocalarının ölüm tarihlerinden yola çıkarak tahmini bir tarih verilebilir. Kendisinden Medine'de ilim aldığını ifade ettiği Muhammed Hayât Sindî'nin 1163/1750 tarihinde vefat ettiği düşünülecek olunursa bu tarihten önce ilmî yolculuklara başladığı ve ömrünün sonuna kadar ilim yolundaki bu yolculukların devam ettiği söylenebilir.

<sup>4</sup> Fuat Karabulut –Mücahit Elhut, “Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lütfullah Efendi ve Tefsîrinde Rivayetleri Sunma Metodu”, *İlahiyat Tetkikler Dergisi*, 51 (Haziran 2019), 165.

<sup>5</sup> Gögsüğü, *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis* (Şehit Ali Paşa, 2812), 10b-11a.

<sup>6</sup> Gögsüğü, *Ramüzu't-tahrir* (Halit Efendi Bölümü, 20), 1b.

<sup>7</sup> Sadrettin Gümü, “Erzurumlu Gögsüğü Lütfullah'ın (1020/1788) Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Türk İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 26-28 Haziran 2006* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2006), 1/304.

<sup>8</sup> Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/840; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/155; Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed ed-Dımeşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 5/243; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhidî's-Sekâfiyye, 1988), 2/447.

<sup>9</sup> Gögsüğü, *Ramüzu't-tahrir* (Halit Efendi Bölümü, 20), 2b; Gögsüğü, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumî, *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis*, thk. Hasan b. Ali er-Rahhâlî, ty., 4.

<sup>10</sup> Kara, *Gögsüğü Lütfullah Efendi*, 19-20.

<sup>11</sup> Gögsüğü, *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis* (Şehit Ali Paşa, 2812), 10b-11a.

<sup>12</sup> Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/840; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirin*, 2/747.

İlim aldığını ifade ettiği Yemen-San'alı âlim es-Seyyid Muhammed Emîr 1182/1768 yılında vefat ettiğine göre Yemen'e bu tarihten önce gitmiş olması, Mısırlı âlim Muhammed el-Hafnâvî de 1181/1767 tarihinde vefat ettiğine göre bu tarihten önce de Mısır'a gitmiş olması gerekmektedir. Ayrıca Lütfullah Efendi, *Meâricu'l-envâr* isimli eserini 1184 yılında Merakeş'te yazdığını ifade ederken,<sup>13</sup> İbn Âşûr, hukemâdan ve sufilerden biri diye nitelendirdiği Lütfullah Efendi'nin 1185 yılında Tunus'a geldiğini bildirmektedir.<sup>14</sup> 1195 yılında Bağdat ve civarındaki ilim erbabını ziyaret etmek için yola çıkan Lütfullah Efendi, bu yolculuk esnasında uğradığı Bitlis'te bir yıl kaldıktan sonra<sup>15</sup> Halep'e gidip orada 1202/1788 tarihinde vefat etmiştir.<sup>16</sup> Bağdat'ta uğradıktan sonra Halep'e gittiği söylenebilir.

Dolayısıyla 1163/1750 tarihinden önce Medine ile başlayan, Yemen-San'a, Mısır, Tunus, Bitlis ve Bağdat'a ulaşan ilim yolculuğu vefat ettiği son durağı Halep'te nihayete ermiştir.

### 3. Eserleri

Oldukça velûd bir müellif olan Göğsügür, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, Fars Dili, Mantık ve Matematik alanlarında eserler vermiştir.<sup>17</sup> Ancak bu eserlerin birçoğu kaynaklarda zikredildiği halde kütüphanelerimizde bulunmadığı gibi mevcut olanları da basılmamıştır.<sup>18</sup> Esrelerinden bazıları şunlardır:

1- *Meâricu'n-nûr fî şerhi esmaillahi'l-husnâ*: Eserin; birisi 07142 numarasıyla 146 varak, diğeri ise 08529 numarasıyla 82 varak olmak üzere iki nüshası Tunus'taki Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye'de bulunmaktadır.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Kara, *Göğsügür Lütfullah Efendi*, 15-16.

<sup>14</sup> Muhammed b. Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyetu li'n-Neşri, 1984), 17/55-56.

<sup>15</sup> Göğsügür, *Ramûzu't-tahrîr* (Halit Efendi Bölümü, 20), 1b.

<sup>16</sup> Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/840; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/155; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin*, 2/447.

<sup>17</sup> Göğsügür, *Tahrîr fî fenni mustalahi'l-hadis*, thk. Hasan b. Ali er-Rahhâli, 11-15; Ören, *Göğsügür Lütfullah el-Erzurumî (1202/1788) ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Tefsiri*, 78-105; Gümüş, *Erzurumlu Göğsügür Lütfullah'ın (1020/1788) Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Türk İslam Düşüncesindeki Yeri*, 1/305-306; Mücahit Elhut, *Lütfullah el-Erzurumî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 varakları arası) Edisyon Kritik*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 17-27. Tespit edilen eserlerinin sayısının 38 olduğu görülmektedir. (Karabulut –Elhut, "Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lütfullah Efendi ve Tefsirinde Rivayetleri Sunma Metodu", 165.)

<sup>18</sup> Tefsir usûlü ile ilgili eserinin tahkiki, 2014 yılında Filistin'nin Nablus kentinde bulunan en-Necâhu'l-Vatanî Üniversitesi ed-Dirâsâtu'l-Ulyâ Fakültesi'nde Mansûr Necîb Sıdkî Ebû Hasan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Hadis usûlü ile ilgili risalesi ise, Hasan b. Ali er-Rahhâli tarafından tahkiki yapılmış, ancak hazırlanma yılını ve herhangi bir yayınevi tarafından basılıp basılmadığını tespit edemedik. *Ramûzu't-tahrîr ve't-tefsîr* adlı tefsirinin bir bölümünün tahkiki ise, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde Mücahit el-Hût tarafından doktora tezi olarak 2019 yılında hazırlanmıştır.

<sup>19</sup> Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fî usûli't-tefsîr*, 28.



2- *İhtisâru'l-mevâkıf*: Bu kitap el-Kâdî Aduddin el-Îcî'nin Kelam ilmi konusunda yazdığı *el-Mevâkıf* isimli eserinin ihtisarıdır.

3- *el-Metâlibu'l-mevûde ve'l-mekâsibu'l-mahmûde*: Eserin; birisi 07142 numarasıyla 15 varak, diğeri ise 08529 numarasıyla 7 varak olmak üzere iki nüshası Tunus'taki Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye'de bulunmaktadır.<sup>20</sup>

4- *Râmûzu't-tahrîr ve't-tefsîr*: Bir cilt halinde yazılan bu Kur'ân tefsirinin; birisi müellifin kendi hattıyla 228/55 numarasıyla Medine'de bulunan Arif Hikmet Kütüphanesi'nde 341 varak, diğeri de es-Seyyid Muhammed b. Es-Seyyid Muhammed Vesîm hattıyla 00020 numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesi. Halit Efendi Bölümü'nde 589 varak olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır.<sup>21</sup>

5- *Tahrîr fi fenni mustalahi'l-hadîs*: Eserin üç nüshası bulunmaktadır: Birincisi müellifin kendi hattıyla 2812 numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü'nde bulunan ve 6-11. sayfalar arasında bulunan 6 varaklık tam nüshasıdır. Biz de bu çalışmamızda bu nüshayı esas aldık.

İkincisi, yine müellifin hattıyla Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü'nde bulunan ve 224-228 sayfalar arasında bulunan 5 varaklık eksik nüshasıdır.

Üçüncüsü ise, Rıbât'da bulunan Mahfûzatu'l-Hazeneti'l-Hasane'de 11082 numarasıyla Ali b. Mihnân hattıyla 60-65. sayfalar arasında yer alan 5 varaklık tam nüshasıdır.<sup>22</sup>

6- *Şerhu salâti'l-fethi ve'l-kurbi'l-mensûbe li ibn meşîş el-mağribî*: Her biri 4 varak olan iki nüshası bulunmaktadır.<sup>23</sup>

7- *Risâletun fi usûli tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

8- *Risâletun fi usûli'l-fıkhi*: 16 varaktan oluşan bir eserdir.<sup>24</sup>

Farklı alanlarda yazılmış olan eserlerinden bazısını verdiğimiz Lütfullah Efendi'nin diğer eserleriyle ilgili olarak bu konuda yapılan çalışmalara müracaat edilebilir.<sup>25</sup>

#### 4. 18. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Hadis

<sup>20</sup> Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fi usûli't-tefsîr*, 29.

<sup>21</sup> Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fi usûli't-tefsîr*, 29.

<sup>22</sup> Göğsügür, *Tahrîr fi fenni mustalahi'l-hadîs*, thk. Hasan b. Ali er-Rahhâlî, 20-21.

<sup>23</sup> Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fi usûli't-tefsîr*, 30.

<sup>24</sup> Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fi usûli't-tefsîr*, 33.

<sup>25</sup> Ören, *Göğsügür Lütfullah el-Erzurumî (1202/1788) ve Ramûzu't-Tahrir Adlı Tefsiri*, 78-105; Mansûr Necîb Sıdkî, *Risâletun fi usûli't-tefsîr*, 29-34; Göğsügür, *Tahrîr fi fenni mustalahi'l-hadîs*, thk. Hasan b. Ali er-Rahhâlî, 10-15; Karabulut – Elhut, "Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lütfullah Efendi ve Tefsirinde Rivayetleri Sunma Metodu", 165.

18. yüzyıl, Osmanlı eğitim tarihinde geleneksel eğitimle beraber Batı düşüncesinin de etkilerinin görüldüğü bir dönemdir. Ancak Batı düşüncesinin etkilerinin her alanda görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Hatta dinî alanda bir karşı duruştan da bahsedilebilir. Bu asırda İslamî ilimlerde özellikle de hadis alanında geleneksel eğitim metodu devam ettirilmekte, hadis kitaplarıyla ilgili şerh ve haşiye çalışmaları önemini korumaktadır.<sup>26</sup>

Osmanlı medreselerinde hadis usulü dersleri de okutulmakta ve konuda genelde İbn Hacer'in *Nuhbetu'l-fiker*'i tercih edilmektedir.<sup>27</sup> Ancak yazılan vakfiyeler ve medreselerde okutulan hadis kitapları, ağırlıklı olarak temel hadis kaynaklarının okunduğunu göstermektedir.

Fatih Sultan Mehmet, Sahn-ı Semân Medreselerinde okutulacak derslerle ilgili vakfiyesinde; her müderrisin dersten önce, *Mesâbih* ve *Meşârik* veya Buhârî ve Müslim'den bir miktar hadis-i şerif naklettikten sonra derse başlamasını ferman buyururken<sup>28</sup>, Kanûnî de Süleymaniye külliyesine ait vakfiyede, Daru'l-Hadis'e müderris olacak kişinin *Mesâbih*, *Meşârik*, Müslim ve Buhârî konularında yetkin birisi olması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla Osmanlı medreselerinde hadisle ilgili okutulan kitapların Kütüb-i Sitte merkezli olduğu görülmektedir. Zira Kütüb-i Sitte dışında okutulan kitaplardan; Sağâni'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı ve Beğâvî'nin *Mesâbihu's-sünne*'si Kütüb-i Sitte'den derlenen hadislerden oluşmaktadır.<sup>30</sup> Gögsügür Lütfullah Efendi de; "*Günümüz hadisçisi için en önemli olan husus; Sâhihayn gibi sıhhati konusunda ittifak edilen metinleri veya Tirmizî'nin Sünen'i ve Şemâil'i, Ebû Dâvud'un Sünen'i, Nesâî'nin Sünen'i, (el-Hatîb et-Tebrîzî'nin) el-Mişkât'ı, (Kâdî İyâz'ın) eş-Şifâ'sı, (el-Kastalânî'nin) el-Mevâhib'i, Nevevî'nin el-Ezkâr'ı, Riyazu's-Sâlihîn'i ve el-Erba'ın'ı gibi kuvvetli oluşları ve zayıflıklarının azlığı ile bilinen kitaplardaki metinleri öğrenmektir*"<sup>31</sup> ifadeleriyle 18. yüzyıl Osmanlı medreselerinde de hadis alanında okutulacak derslerde aynı anlayışın devam ettiğini ortaya koymaktadır.

18. yüzyıl, hadis alanında yazılan eserlerin niceliğiyle de kendisinden önceki ve sonraki asırlara üstünlük sağlamaktadır.<sup>32</sup> Mesela; 14. yüzyılda hadis alanıyla ilgili 10, 15. yüzyılda 50 civarında, 16. yüzyılda 60, 17. yüzyılda 70'e yakın, 19. yüzyılda 80'e yakın eser telif edilmişken, 18. yüzyılda bu rakam 118'dir.<sup>33</sup>

18. yüzyılda hadis alanında yapılan çalışmalarda, Osmanlı hadis çalışmalarında da asıl zenginliği teşkil eden "Kırk Hadis – Erbaûn" ile ilgili tercüme ve şerhler en

<sup>26</sup> Selahattin Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015), 8.

<sup>27</sup> Salih Karacabey, "XV. Ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4 (1992) 231.

<sup>28</sup> Karacabey, "XV. Ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", 230.

<sup>29</sup> Karacabey, "XV. Ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", 233.

<sup>30</sup> Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 153.

<sup>31</sup> Gögsügür, *Tahrir fi Fenni Mustalahi'l-Hadis* (Şehit Ali Paşa, 2812), 10a.

<sup>32</sup> Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 9.

<sup>33</sup> Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 9-11.

büyük oranı oluşturmaktadır.<sup>34</sup> Tek hadis üzerine yapılan anlama çalışmaları da oran olarak ikinci sırada sayılabilir. Ayrıca *Nuhbetu'l-fiker* üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmaları, konulu hadis çalışmaları, temel hadis kaynaklarının şerhleri, tahrir çalışmaları, bazı hadis usulü konuları ile ilgili çalışmalar bu asırda yapılan teliflerdeki çeşitliliği göstermesi açısından kayda değer bir özelliktir.<sup>35</sup> Ancak eserler incelendiğinde müstakil telif eserlerin oranının çok düşük olduğu görülmektedir.<sup>36</sup> 18. yüzyılda hadis usulü konusunda müstakil telif eser yazan âlimlerden biri de Göğsügür Lütfullah Efendidir.<sup>37</sup>

## 5. Lütfullah Efendi'nin Tahrîr fi Fenni Mustalahi'l-Hadîs Adlı Risalesi

18. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Göğsügür Lütfullah Efendi tarafından yazılan risalenin tercümesine geçmeden önce, risalenin telif amacı ve kullanılan metot risaleden istifade ederek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 5.1. Risalenin Telif Amacı

Yazılan her eserin telif edilmesinde; bu eserin yazılmasına sebep olan faktörler ve eserin yazılmasının gayeleri vardır. Lütfullah Efendi de, kendi döneminde yaşayan hadisçilerin usul ilmini gerekli görmediklerini, ancak bu ilmi bilmenin önemi göz önünde bulundurulduğunda, muhtasar bir eserin telif edilmesini zorunlu bir ihtiyaç haline getirdiğini şöyle ifade etmektedir: *"Bu konuda derinleşmek isteyen kişilerin de bu ıstıtlahları bilmeleri zorunlu bir ihtiyaç haline geldi. Bundan dolayı ben de bu ilmi öğrenmeye koyuldum ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla da öğrenmem kolaylaştı."* Ayrıca günümüzde artık yazının ezbere dayalı ilim geleneğine göre daha muteber olduğunu, bundan dolayı da bu eseri yazdığını şöyle dile getirmektedir: *"Ancak ezbere güvenilemeyeceğini, yazının ise daha güvenilir olduğunu görünce, bu konuda ilim elde etmek isteyenler için öğrendiklerimin bir kısmını yazdım."* Müellif, bu eserini sadece Allah'ın rızasını kazanmak için telif ettiğini şöyle dile getirmektedir: *"Allah Teâlâ'dan bu çabamın sadece kendi rızası için olmasını ve beni Na'im cennetine ulaştırmasını istiyorum."*

Sonuç olarak Lütfullah Efendi'nin bu risalesini telif etmesindeki amaçlarını; bu ilimde derinleşmek isteyenlere yardımcı olmak, bu ilmi bilmenin önemine rağmen dönemin hadisçilerinin bunu zorunlu bir gereklilik olarak görmemesinden dolayı yazılı muhtasar bir kitabın varlığına duyulan ihtiyaç ve Allah rızasını kazanmak şeklinde özetleyebiliriz.

<sup>34</sup> Yıldırım, Selahattin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2004), 154.

<sup>35</sup> 18. Yüzyılda telif edilen eserler ve müellifleri için bkz., Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 13-25.

<sup>36</sup> Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risaleleri ve Nuhbetu'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeleler", *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* (Aralık 1975), 127.

<sup>37</sup> Yıldırım, "18. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 24.

## 5.2. Risalenin Telif Metodu

Göğsügür Lütfullah Efendi, risalesinin girişinde hangi konuları ele alacağına delalet etmek üzere “berâat-i istihlâl”<sup>38</sup> sanatı yaparak dikkat çekici bir üslup kullanmaktadır. Müellif, bu alanda derinleşmek isteyen bir ilim öğrencisinin bilmesi gerektiğine inandığı kavramları kısa tanımlarla vermekte, ancak zaman zaman kavramlarla ilgili tartışmalara ve farklı görüşlere işaret etmekte ve tercih ettiği görüşü de belirtmektedir.<sup>39</sup> Bu durum da müellifin bu konudaki yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Daha sonra “خاتمة في فوائد” başlığı altında hadis usulünde kullanılan bazı kavramlara ve konulara işaret etmektedir. Risalesinin sonunda ise, hadis ilmini aldığı hocalarının isimlerini ve memleketlerini vermektedir.

Lütfullah Efendi'nin eserini oluştururken en çok faydalandığı hadis usulü eserlerinin İbnu's-Salâh'ın “*Ulûmu'l-hadis*”i, Suyutî'nin “*Tedribu'r-râvî*”si ve Sehâvî'nin “*Fethu'l-muğîs*”i olduğu söylenebilir. Aşağıda eserin tercümesinde yaptığı alıntılara dipnotlarda dikkat çekilecek, ayrıca her başlığın sonunda mahtût nüshadaki varak numarası köşeli parantez içinde verilecektir.

## 5.3. Tahrîr fî Fenni Mustalahi'l-Hadîs Tercümesi

Her türlü hamd, vahdaniyeti konusunda şüphe bulunmayan, samedâniyeti ile (herşeyin Allah'a muhtaç olması, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmaması) bilinen Zât'a mahsustur. Salât ve selâm; değeri yüksek olan ve övgüsü nesilden nesile aktarılan Efendimiz Hz. Muhammed'in –*sallallahu aleyhi ve sellem*–, nerede olurlarsa olsunlar hakkı ikâme etmede ve batılı ortadan kaldırmada birbirlerini takip edip, Allah'ın katındaki ecri elde eden alinin ve ashâbının ve karada - denizde sünneti ihya etme gayretinde zayıf ve kimsesiz kalanların üzerine olsun.

Bu (risâle), Hadis usûlü konusunda bir araya getirdiğim değerli bir eserdir. Bu risaleyi, Allah Teâlâ'dan beni de kendi katında nimetlerine ve sonsuzluk tahtına güzellikle kavuşturduklarının arasına katmasını ümit ederek, ifadelerinde sıkıntı, hata ve değişiklik olmaksızın aktardım. O buna kadirdir ve dualara icabet etmeye de layık olandır.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Berâat-i istihlâl, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslupla başlama sanatıdır. Bk. Nasrullah Hacımuftuoğlu, “Berâat-i istihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470. Şâirin, yazarın sözünün başında kasidedeki veya kitaptaki muradına delalet eden bir karineyi getirmesidir. Bk. Abdülbaki Turan, “Kur’ân-ı Kerîmdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur’ân)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1986/2), 108.

<sup>39</sup> Örnek olarak; mütevatir, meşhur, sahih, mevkûf, mursal kavramlarına bakılabilir.

<sup>40</sup> Lütfullah Efendi, girişteki hamdele, salvele ve dua kısmında; mütevatir, meşhur, merfû', mu'an'an, müselsel, zayıf, munkatî', müztarib, musahhaf, munkalib, müdrec hadis çeşitlerine isim olan kelimelerin müştaklarını kullanmak suretiyle ele alacağı konuya işaret edecek şekilde ilk iki paragrafta “berâat-i istihlâl” sanatı yapmıştır.

Bil ki, sahâbe *-radiyellâhu anhum-*, O *-sallallahu aleyhi ve sellem-* hayatta iken bakışlarını semâvî vahye ve onun yolunu gözlemeye hasretmiş, bütün çabasını kendilerine gelen vahyi kavramaya yöneltmiş ve Peygamber'den *-sallallahu aleyhi ve sellem-* süzülen nebevî nurları almanın gayretinde olagelmıştır.

Peygamber *-sallallahu aleyhi ve sellem-* vefat edip vahiy kesilince ve akıp giden zamanla (sahabenin) birçoğu ölünce, Malik ve Sufyân gibi ikinci tabakadaki bazı âlimler, ortaya koydukları kendilerine özgü metodlarla hadisleri tedvin etmeye başladılar. Böylece müsnedler, sünenler ve bunların dışındaki türler telif edildi. Bu çabalarını, çok sayıda farklı ıstılahı ortaya koyuncaya kadar da devam ettirdiler. Bu ıstılahları derlemede, ortak özellikleri de olan farklı metotlara yöneldiler. Bu konuda derinleşmek isteyen kişilerin de bu ıstılahları bilmeleri zorunlu bir ihtiyaç haline gelince, ben de bu ilmi öğrenmeye yoğunlaştım ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla da öğrenmem kolaylaştı.

Ancak ezberin nankörlüğünü, yazının ise daha isabetli olduğunu gürünce, bu konuda ilim elde etmek isteyenler için öğrendiklerimin bir kısmını yazdım. Allah Teâlâ'dan bu çabamın sadece kendi rızası için olmasını ve beni Na'ım cennetine ulaştırmasını istiyorum. [6a-6b]

### Fasıl

Resûlullah'a (sas) izafe edilen sünnet; ya kavli, ya fiilî, ya takrîrî, ya vasfî ya da hilkî (yaratılışla ilgili özellikleri) özelliğe sahipti. Geliş yollarına göre sünnet/hadis türleri şunlardır:

Mütevâtir, Meşhûr, Sahîh, Hasen, Sâlih, Zayıf, Muza'af, Müsned, Merfû', Mevkûf, Mevsûl, Mürsel, Maktû', Munkatî', Mu'dal, Mu'an'an, Muennen, Mu'allak, Mudelles, Mudrec, Âli, Nâzil, Muselsel, Garîb, Mu'allel, Ferd, Şazz, Münker, Muztarib, Mevzû', Maklûb, Murekkeb, Munkalib, Musahhaf, Nasih, Mensûh ve Muhtelif. [6b]

### Mutevatir Hadîs

Her tabakasında yalan üzere birleşmeleri adeten mümkün olmayan sayıdaki ravilerin birbirlerinden rivayet ettikleri hadis çeşididir. Nevevî'nin de ifade ettiği gibi<sup>41</sup> " من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده في النار " <sup>42</sup> hadisi bunun örneğidir. Mutevatir hadis,

<sup>41</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti suneni'l-beşîr'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1987), 90.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004), "Cenâiz", 33; Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî, *Sahihu Müslim*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010), "Mukaddime", 4; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Davûd*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşîrûn, 2015), "İlim", 4; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002), "İlim", 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşîrûn, 2013), "Mukaddime", 4.

zaruri ilim ifade eder<sup>43</sup> ve inkâr edeni de kafir olur. Hadisçilere göre mutevatirin dışındakilere âhâd denilmektedir. Bunu (âhâd haberi) araştırmak ve kendisiyle istidlal yapmak ravilerinin durumlarının araştırılmasına bağlıdır. Tercih edilen görüşe göre (âhâd haber) ancak karinelerle ilim ifade eder. [6b]

### Meşhûr Hadîs

İki raviden fazla ravi tarafından rivayet edilen ve tevatür (mutevatir hadis) derecesine ulaşamayan hadislerdir. "...إتّما الأعمال بالنیّات" <sup>44</sup> hadisi bunun örneğidir. İbn Hacer; hadisin senedinin başlangıcı (sahabi ravisi) itibarıyla ferd bir hadis olduğunu, ancak Yahya b. Saîd'den itibaren şöhret bulduğunu ifade etmektedir.<sup>45</sup> Bu hadis meşhur hadislerin en kuvvetli olanıdır. Meşhur hadisler, nazarî bilgi ifade ederler ve inkâr edeni dalâlette olmuş olur.<sup>46</sup> [6b-7a]

### Sahîh Hadîs

Adalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şazz ve muallel olmayan hadistir. Sahihlik, sahip olduğu özellikleri itibarıyla derece olarak farklılık arz edebilmektedir. Bunun içindir ki, Buhârî ve Müslim'in sahihleri ve ortaya koydukları şartları diğer kitaplardan üstündür.

Doğru olan bakış açısı, bütün ravilerin durumunu tam bilmenin zorluğu sebebiyle hiçbir sened için mutlak olarak "esahhau'l-esânîd" hükmünü vermemektir.<sup>47</sup> Ancak bir kayda bağlı olarak "esahhu'l-esânîd" ile ilgili şunlar söylenebilir:<sup>48</sup>

1- Ehl-i Beyt'in esahhu'l-esânîdi; Ca'fer b. Muhammed (b. Ali b. Hüseyin) – Babası (Muhammed b. Ali b. Hüseyin) – Dedesi (Ali b. Hüseyin) – Ali (ra),

<sup>43</sup> Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuḥbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehlî'l-Eser*, thk. Nûruddîn İtr (Dimeşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019), 44.

<sup>44</sup> Buhârî, "Bedu'l-vahy", 1; "İmân", 41; "İtk", 6; "Menâkıbu'l-Ensâr", 45; "Nikâh", 5; "Eymân ve Nezâir", 23; "Hiyel", 1; Müslim, "İmâret", 156; Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 16; Ebû Dâvud, "Talâk", 11; Nesâî, "Tahâret", 60; "Talâk", 24; "Eymân ve Nezâir", 19; İbn Mâce, "Zühd", 26.

<sup>45</sup> Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Abdurrahmân b. Muḥammed es-Seḥâvî, *Fethu'l-muḡîs bi-şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîs li'l-Irâkî*, nşr. Ali Ḥuseyn Ali. (Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003), 4/ 8; Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, thk. Hasan Şelbî – Mâhir Muhammed Sellâvî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşîrûn, 2014), 370. Ancak her iki kaynakta da İbn Hacer'den bahsedilmemektedir.

<sup>46</sup> Meşhur hadisi, âhâd heberin bir türü olarak değil de müstakil bir tür olarak ele alarak Hanefilerin taksimini esas almakla beraber, tanımda muhaddislerin görüşlerini esas almıştır. Ayrıca inkâr edenlerin dalâlette olacağını beyanla bilgi değeri açısından da Hanefilerin görüşlerini tercih etmektedir. (Hanefilerin tanımı ve meşhur hadisi inkâr edenin durumu için bkz.: Abdulmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menhaci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015), 140-147.)

<sup>47</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 40-41.

<sup>48</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 46-47.

- 2- Hz. Ebû Bekir es-Siddîk'in (ra) esahhu'l-esânîdi; İsmail b. Ebî Halid – Kays b. Ebî Hâzım – Ebû Bekir (ra),
- 3- Ömer'in (ra) esahhu'l-esânîdi; ez-Zuhrî – Sâlim (b. Abdullah b. Ömer) – Babası (Abdullah b. Ömer) – Dedesi– Ömer (ra),<sup>49</sup>
- 4- Ebû Hureyre'nib (ra) esahhu'l-esânîdi; ez-Zuhrî – Saîd b. el-Müseyyeb – Ebû Hureyre (ra),
- 5- İbn Ömer'in (ra) esahhu'l-esânîdi; Malik – Nâfi' – İbn Ömer (ra),
- 6- Âişe'nin (r.anhâ) esahhu'l-esânîdi; Ubeydullah b. Ömer – Kasım – Âişe (r.anhâ)'dır.

Hadisle ilgili sahihlik hükmünü veren kişinin, hadis tenkidini derinlemesine bilen bir hafız olması şart değildir. Bilakis köklü bilgisi ve güçlü kavrayışı olan birisi olması yeterlidir. Bu yeterli değildir diyenler de vardır. [7a]

### Hasen Hadis

Kaynağı bilinen ve adalet sahibi olup zabtı sahih hadis ravisinin zabtından daha düşük olan hadise hasen hadis denir.<sup>50</sup> Hasen hadis sahih hadisten derece olarak daha düşük iken her ikisi de derece olarak hasen-sahih hadisten daha düşüktür. Hasen-sahih hadis, senedi açısından sahih, başka bir durumu itibarıyla da hasendir. Şayet sadece zabtının azlığı (sahih hadise oranla) söz konusuysa hasen li zatihi, başka bir hadis tarafından desteklenerek (hasen olmuşsa) hasen li gayrihi adını alır. [7a]

### Sâlih Hadis

Derece olarak hasen hadisin altında bulunan hadis çeşididir. Ebû Dâvud şöyle demektedir: “*Sünen'imde yer alıp kendisinde şiddetli zayıflık bulunan hadisleri açıkladım. Hakkında bir şey söylemediklerim ise salihdir ve bazıları bazısından daha sahihtir.*”<sup>51</sup> [7a-7b]

### Zayıf Hadis

<sup>49</sup> Sondaki “an Ömer” ibaresi sehven yazılmış olmalıdır. Zira dedesi derken kastedilen Sâlim'in dedesidir ki, o zaten Ömer b. el-Hattâb'ın (ra) kendisidir.

<sup>50</sup> Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrîrî İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nurettin İtr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986), 30; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 92.

<sup>51</sup> Abdulfettah Ebû Gudde, “Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sünenihi”, *Selâsu resâil fî ilmi mustalahi'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 2005), 38-44. Burada yer alan “...bazısı bazısından daha sahihtir...” ifadesi zahiri itibarıyla bazısının sahih bazısının ise onlardan da daha sahih oldukları gibi anlaşılmasına müsaittir. Ancak Ebû Dâvud burada kelimeyi sözlük anlamında kullanmıştır. Hadisçiler iki zayıf hadis arasındaki mukayeseyi kast ederek tercih edilen zayıf hadise işaret etmişlerdir. İbn Kayyim, “*Tehzîbu Süneni Ebî Dâvud*” adlı eserinde, bu kullanımın ilk dönem âlimler tarafından çokça yer aldığını, istilâh olarak kullanılmayıp, mutlak manada sıhate de delalet etmediğini, zira iki hasta için “bu, bundan daha sağlamdır” dediğinde, bu ifadenin onun sağlıklı olmasına işaret etmediğini söylemektedir. (Ebû Gudde, *Selâsetu resâil*, 41-44). İbn Salah ise, bu ifadeyle Ebû Dâvud'a göre hasen olan hadisin kastedildiğini ifade etmektedir. (İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 36.)

Hasen hadisin derecesinden daha düşük olan hadistir.<sup>52</sup> Sıhhat şartlarına yakınlığı veya uzaklığına göre farklı isimler alır. [7b]

### **Muza'af Hadis**

Sened veya metni açısından bazı âlimlerin zayıf kabul ettikleri bazılarının da kuvvetli kabul ettikleri hadis çeşididir. Buhârî'de bu tür hadis vardır. Zayıf hadisin en üst mertebesinde yer alan hadis çeşididir.<sup>53</sup> [7b]

### **Musned Hadis**

Merfû' olsun mevkûf olsun senedi başından sonuna kadar muttasıl olan hadis çeşididir.<sup>54</sup> [7b]

### **Merfû' Hadis**

Muttasil veya munkatı' olarak Hz. Peygamber'e (sas) izafe edilen hadistir. Merfû' hadis, mursel veya zayıfı da kapsar.<sup>55</sup> [7b]

### **Mevkûf Hadis**

Senedinde kopukluk bulunsa da söz ve fiil olarak sahabide son bulan hadis çeşididir.

Mevkûf hadise eser denilebilir mi? Evet denilebilir.<sup>56</sup> Sahabenin Hz. Peygamber'e (sas) izafe etmeden "biz şöyle yapardık" sözleri de mevkuf hadise örnektir. Ancak Cabir b. Abdillâh'ın; "Biz Resûlullah (sas) zamanında azil yapardık"<sup>57</sup> sözü merfû' kabul edilse de,<sup>58</sup> bunun merfû' olmadığı da söylenmektedir. Sahabenin; "sünnette şöyledir", "şöyle emrolunduk", "emrolunduk", "nehyedildik", "bize mubah kılındı" gibi ifadeleri hükmen merfû'dur.<sup>59</sup> Ancak tabiînin sahabe dönemine izafe etmeden söylediği sözleri mevkuf değil maktû' sayılır. Şayet sahabe dönemine

<sup>52</sup> Tekeyyüddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Alî b. Vehb b. Mu'î' İbn Dakîk el-Îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-İstîlâh*. (Şirketu Dâri'l-Meşârî, 2006), 13; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *el-Mûkâza fi ilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs* (Haleb: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1412), 33.

<sup>53</sup> Seḥâvî, *Fethu'l-muḡîs*, 1/131.

<sup>54</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 42-43; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 112. Ancak genelde sadece Hz. Peygamber'e (sas) izafe edilen muttasıl hadisler için kullanıldığı belirtilmektedir.

<sup>55</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 45; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 114. Ancak İbnu's-Salâh ve Suyûtî zayıfı da kapsamından bahsetmemektedirler.

<sup>56</sup> Horâsân fukahâsi mevkuf hadisi eser olarak isimlendirmektedirler. Horâsân fukahâsından Ebû'l-Kâsım el-Fevrânî şöyle demektedir: Horâsân fukahâsına göre; Hz. Peygamber'den (sas) rivayet edilenlere haber denilirken, sahabeden rivayet edilenlere ise eser denilmektedir. (Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, s. 46) Suyûtî de Horasan fukahâsının; mevkuf hadisi "eser", merfû' hadisi ise "haber" diye isimlendirdiğini, ancak hadisçilerin ise hepsi için "eser" isimlendirmesini kullandıklarını bildirmektedir. (Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 114).

<sup>57</sup> Buhârî, "Nikâh", 97; Müslim, "Nikâh", 136.

<sup>58</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 116. İbnu's-Salâh da, Hz. Peygamber'in (sas) zamanına izafe edilen rivayetlerin merfû' olduğunu bildirmektedir. (İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 48)

<sup>59</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 117.



izafe ederek söylerse mevkuf olması muhtemel olur. Tabîi veya daha aşağıdaki bir tabakada yer alan birisi, hadisi ref' ederek rivayet ederse hadis merfû' olmuş olur.

İbn Mes'ûd'un: "Kim sihirbaza veya kâhine/müneccime gelir ve onun dediğine inanırsa Hz. Muhammed'e (sas) nazil olan dini inkâr etmiş olur"<sup>60</sup> sözü de hükmen merfû'dur.

Mevsûl ve muttasıl kelimeleri musnedin eşanlamlısıdır. Zührî'ye nisbetle muttasıldır denilmesi doğru olandır. [7b]

### Mürsel Hadis

Tabîinin merfû' rivayetidir. Ebû Hanife, Malik ve Ahmed (b. Hanbel) mürsel hadisi delil olarak kabul etmektedirler. Şafiî ise, başka tariklerden muttasıl şeklini rivayet ettiği için sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel rivayetlerini delil olarak kabul etmektedir.<sup>61</sup>

Doğru olan bakış açısı şudur: Şayet mürsel hadis Zührî, Nâfi' gibi bilinen sıkı ravilerden geliyorsa kabul edilir, değilse kabul edilmez.

Sahabe mürseli konusunda ise, hiç kimsenin ihtilafı söz konusu değildir. Mutlak olarak delil kabul edilmektedir.<sup>62</sup> Şayet muttasıl ile mürsel arasında tearuz söz konusu olursa, başka bir tarikten takviye edilmediği sürece muttasıl olan tercih edilir. [7b-8a]

### Maktû' Hadis

Tabîiden gelen söz ve fiillerdir.<sup>63</sup> Hücçet değildir. [8a]

### Munkatı' Hadis

Sahabiden önce olmak üzere bir, iki ve daha fazla ravisi düşmüş olan hadistir. Ancak düşen bu raviler birden fazla ve peş peşe olursa bu durumda *mu'dal* ismini alır. Hz. Peygamber (sas) ve sahabinin hazfedilmesi sonucu söz konusu metnin tabîiye ait olduğu görüntüsü veren hadis de mu'dal adını alır. el-'Ameş'in eş-Şa'bî'den naklettiği şu rivayet bunun örneğidir:

"Kıyamet günü bir adama: "Sen şunları şunları yaptın" denilecek. O da: "Ben bunları yapmadım" diye cevap verecek. Bunun üzerine organları konuşacak."<sup>64</sup> [8a]

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999), 15/331; Müslim, "Selâm", 125.

<sup>61</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 53-54.

<sup>62</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 56; Suyûti, *Tedribu'r-hâvî*, 133.

<sup>63</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 47; Suyûti, *Tedribu'r-hâvî*, 123.

<sup>64</sup> 'Ameş bu hadisi mu'dal olarak rivayet etmektedir. Ancak Şa'bî'nin Enes'ten onun da Resûlullah'tan (sas) naklen muttasıl rivayeti bulunmaktadır. Ayrıca Müslim'in *Sahîhi*'nin Zühhd bölümünün 16. Hadisinde de organların kişinin ameliyle ilgili şahitlikte bulunacağı konusunda sahih bir rivayet bulunmaktadır. (İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 60).

### Mu'an'an Hadis

Sema' ve bilinen benzer rivayet lafızları olmaksızın senedinin başından sonuna kadar "فلان عن فلان" şeklinde düzenlenmiş olan hadis çeşididir. Cumhura göre; bir kere de olsa karşılaşmanın sabit olması ve ravinin de tedlis yapan biri olmaması şartıyla senedi muttasıl kabul edilmektedir.<sup>65</sup> Buhârî'nin görüşü de bu şekildedir. Ancak Müslim Sahîhi'nin mukaddimesinde sübûtü'l-likâyı gerekli görmez.<sup>66</sup> Bazı âlimlere göre ise; uzun süre beraber olmak ve an'ane ile rivayet eden ile kendisinden aynı şekilde rivayet edenlerin rivayetinin bilinen bir rivayet olması gerekir. [8a]

### Mu'en'en Hadis

Ravinin "أَنَّ" eda sigasını kullanarak, "حَدَّثَ فلان أَنَّ فلانا" şeklinde rivayet ettiği hadistir. Görüşme, aynı ilim meclisinde oturma, sema'nın olması ve tedlîsin bulunmaması bakımından "mu'an'an" hadisle aynı hükümdedir.<sup>67</sup> [8a]

### Mu'allak Hadis

Senedinin baş tarafında bir veya birden fazla ravinin düşürüldüğü hadistir.<sup>68</sup> Mesela; Tabînin Resûlullah (sas) şöyle buyurdu veya şöyle yaptı demesi gibi. Buhârî'de olduğu gibi başka bir tarikle muttasıl rivayetini vermesi veya kendi hocasını zikretmemesi şeklindeki ta'likleri<sup>69</sup> dışındaki mu'allak hadisler merdûddur. [8a-8b]

### Müdelles Hadis

Tedlis üç çeşittir:

1- Şeyhinin ismini düşürmesi ve ondan önceki raviden –kendisiyle aynı asırda bulunsa veya kendisiyle karşılaşa da kendisinden hadis işitmediği ravi- "عن فلان" diyerek kendisinden sema yoluyla rivayet ettiğini vehmettiren bir şekilde rivayette bulunmasıdır.<sup>70</sup> Müdelles hadis ancak "سمعتُ" gibi (hocasından doğrudan aldığına delalet eden) açıkça beyan varsa kabul edilir.<sup>71</sup>

Sahihayn'da an'ane ile yapılan rivayetler ise başka tariklerle rivayet edilmeleri sebebiyle semâ'nın sübutuna hamledilmişlerdir.<sup>72</sup>

2- İki sıkı ravi arasında bulunan zayıf ravinin düşürülmesidir ki bu tedlîsin en kötü olanıdır.<sup>73</sup>

<sup>65</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 140; Seḥâvî, *Fethu'l-muḡîs*, 1/208.

<sup>66</sup> Müslim, "Mukaddime", 6.

<sup>67</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 142.

<sup>68</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 24.

<sup>69</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 68.

<sup>70</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 73.

<sup>71</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 75.

<sup>72</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 152.

<sup>73</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 148-149.

3- Ravinin hocasını bilinen isminin dışında bir isimle veya bilinmeyen bir özelliğiyle zikretmesidir.<sup>74</sup> Bu özelliğiyle bilinen bir ravinin rivayeti açıkça senedin ittisalinin ortaya koymadıkça kabul edilmez. [8b]

### **Müdreç Hadis**

Metnin aslından olmayan bir kısmın, dinleyenin metnin aslındanmış gibi zannetmesini sağlayacak şekilde nakledilmesidir. Terkedilmesi tercih edilir. [8b]

### **Alî İsnad**

Mutlak 'alî isnad, söz konusu hadisin, diğer bir senede göre daha az raviyle ulaşması sebebiyle Resûlullah'a (sas) daha yakın olan senedir.<sup>75</sup>

Nisbî 'alî isnad ise, ya mutlak olarak senedlere nisbetle, ya Malik, Şafiî, Şeyhain ve sünen müelliflerine yakınlıkla, ya vefat tarihi daha önce olan birisinden hadis dinlemekle ya da başkasının dinlemesinden önce bir hocaya yakınlıkla (hocayı ondan rivayette bulunanlara göre daha önce dinlemek suretiyle) gerçekleşmektedir.<sup>76</sup>

Nazil isnad da 'alî isnada göre tanımlanır.<sup>77</sup> [8b]

### **Muselsel Hadis**

Ravileri, rivayet edilmesi ve "semi'tu, ahberanî, haddesenî, enbeeni ve kar'etu aleyhi" gibi eda sığaları açısından tek bir şekilde nakledilmiş olan hadistir.<sup>78</sup> [8b]

### **Garib Hadis**

Ravinin rivayetinde veya ziyade lafzın rivayetinde yalnız kalmasıdır.<sup>79</sup> Sahîhân'da yer alan garib hadisler sahihtir. Sahîhân'ın dışındaki kitaplarda yer alanlar ise zayıftır. Ancak Tirmizî'nin Cami'i bu kapsamın dışındadır. Zira Tirmizî'de yer alan hadisler, tek kalan ravi sıkı olduğundan onun ıstılahı olarak garib-hasen hadis olarak adlandırılmaktadır. [8b-9a]

### **Azîz Hadis**

Kendisinden rivayette bulunulan hafızın diğer ravileri dışında, iki veya üç ravinin rivayetinde yalnız kaldığı hadistir.<sup>80</sup> [9a]

<sup>74</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 151.

<sup>75</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, s. 256; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 361.

<sup>76</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, s. 257-258; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 364.

<sup>77</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, s. 263; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 368-369.

<sup>78</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 275; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 384-385.

<sup>79</sup> İbnu's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 270; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 378.

<sup>80</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 378.

### Mu'allel Hadis

Zahiri itibarıyla sıhhat şartlarına sahip olduğu için sahih olan, ancak münekkid âlimlerce bilinen gizli bir kusuru bulunan hadistir. Bu gizli kusur; ravisinin hıfzı kendisinden daha iyi olan bir raviye muhalefet etmesi, mutabaat olmaksızın rivayetinde yalnız kalması, mürsel hadisin vaslı, mevkuf hadisin ref'i veya sened veya metinde idrac yapılması şekillerinden biriyle olmaktadır. Bu, en karmaşık olan hadis çeşididir.<sup>81</sup> Muallel hadisi anlayan âlim de, âlimlerin en yetkin olanıdır.<sup>82</sup> [9a]

### Munferid Hadis

Sıka olsun-olmasın bir ravinin yine tek bir raviden veya bir belde bulunan ravilerden rivayet ettiği hadistir. İnfirad senedin bizatihi kendisinde olursa ferd-i mutlak, senedin dışında meydana gelmişse ferd-i nisbî olur.<sup>83</sup> Bu hadis ile ilgili hüküm, başka bir hadis ile ortaklık konusunda tam bir mutâbaatın bulunup bulunmamasından sonradır. Mutâbaat da ya lafzen ya da manen olur. Mutâbaat lafzen olursa hadis, mutâbi', manen olursa da şahid adını alır. Mutâbi' veya şahidle ferdlik ortadan kalkar. Bu ikisinin (mutâbi' ve şahidin) ravilerinin durumu dikkate alınmamaktadır. Bundan dolayı Sahihayn'da bu tür hadis çoktur. [9a]

### Şâz Hadis

Sıka bir ravinin, rivayetinde fazlalık veya noksanlık yapmak suretiyle bir grup sıkı raviye muhalefet etmesidir. Tanım şöyle açıklanabilir: Şayet muhalefet kendisinden hıfzı ve zabtı daha iyi olan bir raviye ise, şâz hadis merdûd olur. Şayet adalet ve zabt sahibi bir ravi, arada muhalefet söz konusu olmaksızın başkasının rivayet etmediğini nakletmiş ise hadis, sahih olur. Zabtı biraz eksik ise (sahih hadis ravisine kıyasla) hadis, hasen olur. Şayet zabtı çok eksikse bu şâz hadis de munker olur.<sup>84</sup> [9a]

### Munker Hadis

Metni sadece ravisinin rivayetiyle bilinen ve kendisinin herhangi bir mutabi ve şahidi olmayan hadistir. Kendisiyle ilgili doğru olan açıklama, şâz hadiste yapılan açıklamadır. [9a]

### Muztarib Hadis

Bir raviden veya aralarında sıkı ravilerin de bulunduğu birçok senedle aralarında aykırılık bulunarak farklı şekillerde rivayet edilen denk rivayetlerdir.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/187; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 173.

<sup>82</sup> İbnü's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 90; İbn Hacer, *Nüket*, 2/187; Zerkeşî, *Nüket*, 217; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 173.

<sup>83</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 170.

<sup>84</sup> İbnü's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 78-79.

<sup>85</sup> İbnü's-Salâh da rivayetlerdeki ihtilafa ve denklige dikkat çekmektedir. (İbnü's-Salâh, *Ullûmu'l-hadis*, 93-94).

Muztarib hadis, zabtın yokluğuna delalet ettiği için zayıftır.<sup>86</sup> [9a-9b]

### **Mevzû Hadis**

Hız. Peygamber'e (sas) yalan olarak isnad edilen hadistir. Hakkında bilgi verilmesi durumu hariç mevzu olduğunu bilerek rivayet edilmesi, ve kendisiyle amel edilmesi mutlak olarak haramdır.<sup>87</sup> Uyduranın itiraf etmesi, rivayette veya mervide bulunan bir karine v.b. yollarla (uydurma rivayetler) bilinirler.<sup>88</sup> Tabîilerin büyüklerinden Rebî' b. Huseym'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Hadisin gündüzün aydınlığı gibi bir aydınlığı vardır ki bununla tanınır. Gecenin karanlığı gibi bir karanlığı vardır ki bununla da inkar edilir."<sup>89</sup> [9b]

### **Maklûb Hadis**

Karışıklıktan dolayı veya hadise rağbeti artırmak için Sâlim'in kendisiyle aynı tabaka bulunan Nâfi' ile değiştirilmesinde<sup>90</sup> olduğu gibi ya senedde olur, ya da imtihan amacıyla bir hadisin senedini diğer bir hadisin senediyle değiştirilmesiyle olur.<sup>91</sup> Birinci durumda hadis merdud iken ikincisinde övgüye layıktır. [9b]

### **Murekkeb Hadis**

Sâlim'i Nâfi' ile veya Nâfi'i Sâlim ile değiştirerek ya da bir metnin senedini diğerine, diğerinin senedini de o metne ekleyerek rivayet edilen hadistir. Karışıklık sonucu olmuşsa hadis merdud olur. Sahih bir amaçla (imtihan gibi) olmuşsa merdud olmaz. [9b]

### **Munkalib Hadis**

Ravi tarafından; lafzi benzerlik, ezberlemeye gerekli önemi vermeme veya unutkanlık sebebiyle hadisin manasını değiştirecek şekilde lafzı değiştirilen hadistir. Hiçbir şekli makbul değildir. [9b]

### **Musahhaf Hadis**

Harfin noktası değiştirilen veya düşürülen ya da sakin harfi harekelenen veya tam tersi söz konusu olan (yani, harekeli harfi sakin kılınan) hadistir. Cabir'in rivayet ettiği; "*Ubeyy Hendek günü (kolundaki can damarından) vuruldu*"<sup>92</sup> hadisinde Çunder; "أبي" kelimesini izafetle "أبي" şeklinde okuyarak tashîf yapmıştır. Oysa ki Cabir'in babası bundan önce Uhud'da şehit olmuştu.<sup>93</sup> [9b]

<sup>86</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 94.

<sup>87</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 98.

<sup>88</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 99; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 194.

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/305; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 195.

<sup>90</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 101. Lütfüllah Efendi de İbnu's-Salâh gibi tanımlı vermek yerine örnekle tanımlı verme metodunu seçmektedir. (İbn Hacer, *Nüket*, 2/322).

<sup>91</sup> Buhârî'yi imtihan etmek maksadıyla uygulanan örnek için bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 101.

<sup>92</sup> Müslim, "Selâm", 74.

<sup>93</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 280.

### Nâsîh ve Mensûh

Nâsîh ve mensûh, "Ben size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık onları ziyaret ediniz"<sup>94</sup> hadisinde olduğu gibi şâri'in nassı, sahabinin sonralığı veya tarihinin bilinmesiyle tespit edilmektedir. Şayet nesh bilinmiyorsa, hadisin metni veya senedi açısından tercih imkânı varsa tercih uygulanır. Tercih imkânı da yoksa rivayetlerin arası cem' edilir. Cem' imkânı da yoksa amel konusunda tevakkuf edilir.<sup>95</sup> [9b]

### Muhtelif Hadis

Aralarında anlam bakımından zıtlık bulunan hadistir. Aralarında bulunan zıtlığın giderilmesiyle araları cem' edilir. "Uğursuzluk ve hastalığın bulaşması yoktur"<sup>96</sup> hadisi ile "Cüzzamlıdan kaç"<sup>97</sup> hadisi buna örnektir. İki hadisin arası şöyle cem' edilmiştir: Hastalık bizzat tabiatı itibarıyla bulaşmaz, bulaşmanın sebebi temas etmektir. [9b-10a]

### Önemli Notlar

1- Bahsi geçen konular günümüz hadisçisi için gerekli olan hususlardan biri değildir. Bu selef uleması tabakalarının özelliğidir. Ancak söz konusu ilmi bilmek bilmemekten daha değerlidir. Günümüz hadisçisi için en önemli olan husus; Sâhihayn gibi sıhhati konusunda ittifak edilen metinleri veya Tirmizî'nin *Sünen'i* ve *Şemâil'i*, Ebû Dâvud'un *Sünen'i*, Nesâî'nin *Sünen'i*, (el-Hatîb et-Tebrîzî'nin) *el-Mişkât'ı*, (Kâdı İyâz'ın) *eş-Şifâ'sı*, (el-Kastalânî'nin) *el-Mevâhib'i*, Nevevî'nin *el-Ezkâr'ı*, *Riyazu's-Sâlihîn'i* ve *el-Erba'în'i* gibi kuvvetli oluşları ve zayıflıklarının azlığı ile bilinen kitaplardaki metinleri öğrenmektir.

Sonuç olarak bu ilim bir ihtiyacı karşılamaktadır. Günümüzde bu ilmi talep edenler için gerekli olan şey, önde gelen selef ve halef ulemasının kitaplarına özen göstermesidir. İhtiyaç duyulduğunda yapman gereken de budur. [10a]

2- Sen hadisçilere göre **müsned**<sup>98</sup> ne demek olduğunu öğrendin. Müsned; her sahabiden gelen rivayetlerin onun isminin altında, başka bir amaç olmaksızın, senedleriyle verildiği eserlere isim olarak da verilmektedir. Örneğin; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Ebû Bekir el-Bezzâr'ın *Müsned'i* ve bu ikisinin dışındaki diğer müsnedler gibi.

**Sünen**, hadislerin delil olarak kullanıldıkları konularda verilmek suretiyle tertip edilen eserlerdir. Örneğin; namazla ve zekatla ilgili hadisler ilgili bölümlerde verilmişlerdir. İmam Malik'in *Muvattâ'sı* ve Tirmizî'nin *Sünen'i* örnek olarak

<sup>94</sup> Müslim, "Cenâiz", 106; "Edâhî", 37.

<sup>95</sup> Lütfullah Efendi, hadisler arasındaki ihtilafın çözümünde hadisçilerin öngördüğü çözüm sistemi olan; Cem ve te'lif -nesh- tercih- tevakkuf şeklindeki sıralama yerine, Hanefilerin öngördüğü çözüm sistemi olan; Nesh-tercih-cem ve te'lif-tasâkut (tevakkuf) şeklindeki sıralamayı tercih etmektedir. (Bilgi için bkz.: İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV, 2016), 179-180).

<sup>96</sup> Buhârî, "Tıbb", 19; Müslim, "Selâm", 102.

<sup>97</sup> Buhârî, "Tıbb", 19.

<sup>98</sup> Hadis çeşidi olarak daha önce tanımı verilen kavram kastedilmektedir.

verilebilir. Faydalarının çokluğu ve öğrenilmelerinin güzelliği sebebiyle bu tür eserler çokça telif edilmiştir.

**Mu'cem**, ise, senedleri hazfedilerek alfabetik olarak tertip edilen eserlerdir. Taberânî'nin eserleri ile iki câmi (Suyûtî'nin *Camiu's-Sağîr*'i ve *Camiu'l-Kebîr*'i) bunun örnekleridir.<sup>99</sup> [10a]

**3-** Kendisinde çok sayıda zayıf hadisin bulunması ve Kazvin'i övme ile ilgili mevzû hadislerin varlığından dolayı İbn Mâce'nin *Sünen*'i hariç, Küttüb-i Sitte'nin değer görmesinin sebepleri; vahyin indiği döneme yakınlıkları, müelliflerinin dikkatli bakış açıları, sünnete ittiba konusundaki tavizsiz duruşları, hafızalarının iyiliği, zabtlarının kuvveti, onları takip eden münekkid âlimlerin onlarla ilgili güzel düşünceleri, sahip oldukları ilmi kavrayışları, ravilerinin güvenilirlikleri ve sağlamlıklarıyla bilinen kişiler olmalarıdır. [10a]

**4-** (Âlimler) Dediler ki: "Bu ilim dalının (hadis ilminin) âlimleri, hocalarının rahle-i tedrislerinde hadis öğrenmek konusunda isteklidirler."

**Muhaddis**; lafzını ve manasını iyice öğrendikten sonra hadis rivayetine başlayan ve buna özen gösteren kimsedir. Suyûtî gibi.

**Hafız**; farklı tarikler ve senedlerle de olsa yüz bin hadis ezberleyen kişidir. Mizzî ve İbn Hacer gibi. İhtiyaç duyulan şeyleri rivayet eden ve ezberleyen kimse olduğu da söylenmektedir.

**Huccet**; üç yüz bin hadis ezberlemiş olan kimsedir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Davud gibi.

**Hâkim**; araştırmak suretiyle bütün hadisleri bilen kimsedir. *el-Mustedrek* müellifi Hâkim (en-Neysâbü'rî) gibi. [10a-10b]

**5- Sened**; bizzat rivayet etmeleri bakımından hadis metninin ravilerinin bulunduğu kısım veya birbirlerinden rivayette bulunmalarının kendisidir. "Senedinde zayıflık vardır" sözlerinde her iki ihtimal de söz konusudur.

**Metin**; Hz. Peygamber'e (sas) isnad edilen kısımdır.

**Haber**; Hadisin eş anlamlısıdır. Selef âlimlerinin büyüklerinden nakledilenlerdir veya bunun dışında bir anlamı vardır da denilmiştir. [10b]

**6- Adâlet**; sahibinin takvalı olmasını sağlayan melekedir.

<sup>99</sup> Lütfüllah Efendi, mu'cemin pek tercih edilmeyen tanımını vermektedir. Kaldı ki örnek olarak verilen Taberânî'nin mu'cemleri hadisleri alfabetik olan eserler olmayıp, *el-Mu'cemu'l-kebir*'de sahabi ravileri, *el-Mu'cemu'l-evsat* ile *el-Mu'cemu's-sağîr*'de ise hocaları alfabetik olarak verilmektedir. (Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 192; Seyyid Abdulmacid el-Çavri, *Mevsu'atu ulûmi'l-hadis ve funûnihi*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2012), 3/348-351; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Ebediyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 65-69).

**Zabt;** her istediğinde hafızasında olanı sunabilme gücüne sahip olmaktır. Zabtı zayıf, mestur, irsal yapan veya tedlis yapan biri olarak tenkid edildiğinde hadisi hasen olur.

**Bid'at;** şayet küfrü gerektiren bid'at ise, rivayet kabul edilmez. Fıskı gerektiren bid'at ile ilgili ise farklı görüşler vardır. En doğru olan anlayışa göre, itham edildiği şeyden dolayı rivayetinin kabul edilmemesidir. [10b]

7- Buhârî'nin ve Müslim'in şartı; hadisin, sıkı olan âlimler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaksızın muttasıl bir senedle meşhur olan bir sahabiye ulaşarak sıkı ravilerden rivayet edilmesidir. Şayet kendisinin sıkı ravilerden oluşan iki rivayeti varsa daha üstün olur. Mu'an'an rivayetle ilgili bilgi daha önce geçmişti.

Biz bu ilmi (hadis ilmini), Medine'de –ki en değerli ve en güzel selam onun sahibine (Hz. Peygamber kastediliyor) olsun- Muhammed Hayât Sindî'den aldık. O da Ebû'l-Hasan es-Sindî'den almıştır. Bu ikisinin bulunduğu sened 'âli, muttasıl bir seneddir.<sup>100</sup>

Yemen'in San'â şehrinde, büyük âlim Muhammed Emîr'den<sup>101</sup> bu ilmi aldık. O da, tam anlamıyla bir güvene sahip olmasıyla bilinen Seyyid Abdullah el-Basrî'den almıştır. Bu ikisinin bulunduğu sened de 'âli, muttasıl bir seneddir.

Mekke'de ise – ki Allah onu şerefli kılmıştır- Şeyh Abdullah el-Kattân'dan aldık. O da erdemli olan bir topluluktan almıştır.

Mısır'da da, Şeyh Muhammed el-Hafnâvî'den aldık. Orada (Mısır'da) onun dışındaki âlimlerden de hadis dinledik.

Dayanağımız, fehm-i selim ile her şeyi bilen, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ın yardımudur.

Bu risale, aciz müellifi Seyyid Lütfullah el-Erzurûmî tarafından 3 Cemaziye'l-Ahir 1171 Cuma günü tamamlandı. [10b-11a]

## SONUÇ

18. yy. Osmanlı müelliflerinden olan Göğsügür Lütfullah Efendi, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi alanlarda onlarca eser yazmıştır. Araştırmamıza konu olan *Tahrîr fî fenni mustalahi'l-hadîs* adlı risalesine, “berâat-ı istihlâl” sanatı yaparak dikkat çekici bir giriş yapan Lütfullah Efendi, bu risalesinde, hadis ilminde sahabenin ve tabiûnun

<sup>100</sup> Buhârî'ye kadar muttasıl bir senedle ulaşmaktadır. (Göğsügür, *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis*, thk. Hasan b. Ali er-Rahhâlî, 42).

<sup>101</sup> Emir es-San'ani diye meşhur olan Muhammed Emir'in, 200'den fazla eser kaleme aldığı belirtilmektedir. Döneminin önemli âlimlerinden olan Emîr es-San'ânî, İbn Hacer el-Askalanî'nin “*Bulûğu'l-merâm*”ına yazdığı “*Sübülü's-selâm*” adlı şerhiyle şöhret bulmuş ve “*Sübülü's-Selâm* sahibi” diye anılmıştır. Bkz. Mustafa Bakır, “Emîr es-San'ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 144-145.



önemli rolüne dikkat çektikten sonra, hadis ilmi konusunda telif edilen eser türlerine ve bu sürecin tabii bir neticesi olarak ıstılahların ortaya çıkışına vurgu yapmaktadır.

Lütfullah Efendi, hadis alanında derinleşmek isteyenlerin hadis ıstılahları ilmini (hadis usulünü) bilmeleri gerektiğini ve eserini de böyle bir ihtiyacı gördüğü için kaleme aldığını belirtmektedir. Yaşadığı dönemde yazının sözlü geleneğe bariz üstünlüğüne dikkat çeken Lütfullah Efendi, kendisinin de bu anlayışın bir sonucu olarak hadis ilmi konusundaki bu eserini yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir.

Lütfullah Efendi, bu girişten sonra, farklı özelliklerine göre hadis çeşitleriyle ilgili ıstılahları gruplandırmaksızın ve örnek vermeksizin sadece tanımlarıyla yetinmektedir. Ancak zaman zaman kavramla ilgili dikkat çekilmesi gereken yönlerine işaret etmekte ve konuyla ilgili farklı fikirlere değindikten sonra kendi tercihini de ortaya koymaktadır.

Genel olarak hadisçilerin anlayışını benimsediği anlaşılan Lütfullah Efendi'nin, meşhur hadis ve nâsih-mensûh başlıklarını ele alırken Hanefilerin anlayışını benimsediği görülmektedir.

Yaşadığı dönemdeki hadisçilerin, ıstılah ilmini, önemine rağmen zorunlu bir ihtiyaç olarak görmediklerine dikkat çeken Lütfullah Efendi, adeta risalesini neden olabildiğince muhtasar tuttuğunun gerekçesini ortaya koymaktadır.

Müellif, Osmanlı medreselerindeki hadis öğretiminin genel karakteri olan, Kütüb-i Sitte'yi merkeze alan temel hadis kitaplarını okumayı önceleyen anlayışı benimsediğini, risalesinin son kısmında yer alan "önemli notlar" başlığı altında net olarak ifade etmektedir.

Önemli notlar diye tercüme ettiğimiz sonuç bölümünde; tasnif sistemleri, bu sistemlerin örnek eserlerinden bazılarını müellif isimlerini ve İbn Mâce'yi hariç tutarak Kütüb-i Sitte'nin diğer beş eserinin değer görmesinin gerekçelerini ortaya koymaktadır. İbn Mâce'yi ayrı tutma gerekçesini de, zayıf hadislerin çokluğu ve Kazvin ile ilgili uydurma rivayetlerin varlığı olduğunu belirtmektedir. Bu kısa sonuç bölümünde, hadis usulünün bazı önemli ıstılahlarının tanımını verdikten sonra, ilim aldığı hocalarını, ilim için yaptığı yolculukları ortaya koyacak şekilde vermektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdulfettah Ebû Gudde. “Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sünenihi”. *Selâsu resâil fî İlmî mustalahî'l-hadis*. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 2005.
- Adil Nuveyhid. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*, thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn. *Hediyyetu'l-ârifin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn. *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ty.
- Baktır, Mustafa. “Emîr es-San'ânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ty.
- Cihan, Sadık. “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risaleleri ve Nuhbetu'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* (Aralık 1975), 127-136.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Ebediyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davûd*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 2015.
- Göğsügür, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî. *Ramüzu't-tahrir ve'tefsîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halit Efendi Bölümü, 20.
- Göğsügür, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî. *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 2812.
- Göğsügür, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî. *Tahrir fi fenni mustalahi'l-hadis*. thk. Hasan b. Ali er-Rahhâlî. ty.
- Göğsügür, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî. *Risale fi't-tefsir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2812.
- Gümüş, Sadrettin. "Erzurumlu Göğsügür Lütfullah'ın (1020/1788) Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Türk İslam Düşüncesindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/303-341. Erzurum: 26-28 Haziran 2006.
- Ğavrî, Seyyid Abdulmâcid. *Mevsû'atu ulûmi'l-hadis ve funûnihi*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i istihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyyetu li'n-Neşri, 1984.
- İbn Dakîk el-İd, Teşkiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Alî b. Vehb b. Muţî' (ö.702/1303). *el-İktirâh fi beyâni'l-istihlâh* Şirketu Dâri'l-Meşârî', 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Aḥmed b. Alî el-Askalânî. *Nuzhetu'n-nazar fi tavdîhi Nuḥbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Nûruddîn İtr. Dimeşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019.
- İbn Hacer el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitabi İbni's-Salâh*. BAE: Mektebetu'l-Furkân, 2008.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 2013.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrîzûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nurettin İtr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986.
- Kara, Ömer. "Göğsügür Lütfullah Efendi" *Erzurum'un Yüzleri*. Ed. Necati Kara. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Karabulut, Fuat – Elhut, Mücahit. "Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lütfullah Efendi ve Tefsîrinde Rivayetleri Sunma Metodu". *İlahiyat Tetkikler Dergisi*, Sayı: 51, Haziran 2019.
- Karacabey, Salih. "XV. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/4 (1992).
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

- Mansûr Necîb Sıdkî, Ebû Hasan. *Risâletun fî Usûli't-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm li'l-Lütfullah b. Muhammed el-Erzurûmî Tahkîkun ve Dirâsetun*. Nablus/Filistin: Camiatu'ln-Necâhi'l-Vataniyye Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Elhut, Mücahit. *Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 varakları arası) Edisyon Kritik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Müslim, Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenu'n-Nesâî (el-Muctebâ)*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşîrûn, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti suneni'l-beşîr'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1987.
- Ören, Halis. *Göğsügür Lütfullah el-Erzurûmî {1202/1788} ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Tefsîri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî*. nşr. Ali Huseyn Ali. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-râvî*. thk. Hasan Şelbî – Mâhir Muhammed Sellâvî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşîrûn, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002.
- Turan, Abdalbaki. "Kur'ân-ı Kerîmdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1986/2).
- Türkmânî, Abdulmecîd. *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- Yıldırım, Selahattin. "XVIII. Asırda Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5-30. 39. Sayı (2015).
- Yıldırım, Selahattin. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 14. Sayı (2004).
- Yıldırım, Selahattin. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 13. Sayı (2004)
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kâymâz. *el-Mûkızâ fî ilmi mustalahi'l-hadîs*. Haleb: Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1412.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbnu's-Salâh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Zirikî, Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed ed-Dimeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

**Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu**

Reading The Quran With Taganni According To Muhammad Abû Zahra

**Muhammet YILMAZ**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fa., Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir

Rize/Turkey

[muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0001-8766-1183](http://www.orcid.org/0000-0001-8766-1183)

**Atıf:** Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 93-111

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.786697>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Kasım /November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

## Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu

**Öz:** 20. asır İslâm âlimlerinin öncülerinden kabul edilen Muhammed Ebû Zehre'nin *Zehretü't-Tefâsîr* adıyla basılmış tefsiri yanında bir diğer önemli çalışması, Kur'an'ın i'câzî yönünün ortaya çıkarılmasındaki çabalara büyük katkısı bulunan *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an* adlı eseridir. Ebû Zehre bu eserinde, Kur'an'ın teğannî ile okunuşunun caiz olup olmadığını, sınırlarını ve bu bağlamda rivâyet edilen hadisleri ele alıp değerlendirmiştir. Bu makalede, teğannî kavramının Kur'an için ne anlam ifade ettiğini ve dahası, müellifin söz konusu eserde konuyla ilgili hadislere yönelik yaklaşımını ve Kur'an'ın teğannî ile okunuşuna dair görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Ebû Zehre, Teğannî, Mûsikî.

## Reading The Quran With Taganni According To Muhammad Abû Zahra

**Abstract:** Another important work of Muhammad Abu Zahra, who is accepted as one of the pioneers of 20th-century Islamic scholars, is *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ: el-Kur'an* which has contributed greatly to the efforts to reveal the miraculous aspect of the Quran, in addition to his tafsîr published as *Zehretü't-Tafasîr*. In *Mu'cizetü'l-Kubrâ*, Ebu Zahra evaluated whether it is permissible to read the Quran with taganni, and the limits of taganni, and the hadiths narrated in this context. In this article, we will try to explain what the term taganni means for Quran and moreover the author's approach to the hadiths on the subject and his opinions about reading the Quran with taganni in the aforesaid work.

**Key Words:** Quran, Qıraah, Abû Zahra, Taganni, Musiqî.

## التغني بقراءة القرآن من منظور محمد أبو زهرة

**ملخص:** عمل آخر مهم لمحمد أبو زهر ، الذي تم قبوله كأحد رواد علماء المسلمين في القرن العشرين ، وبالإضافة إلى تفسيره المنشور باسم زهرة التفاسير ، تحت عنوان القرآن المعجزة الكبرى . ناقش أبو زهر في هذا الكتاب وقِيم ما إذا كان يجوز قراءة القرآن بالتغني وما هي حدود التغني والأحاديث الواردة في هذا السياق . سنحاول في هذا المقال أن ننقل معنى مفهوم التغني في القرآن ، علاوة على نهج المؤلف تجاه الأحاديث المتعلقة بالموضوع في كتابه المذكور وأرائه حول قراءة القرآن مع التغني

**الكلمات المفتاحية:** قرآن ، تلاوة ، أبو زهرة ، التغني ، موسيقي .

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm; okunmak, anlaşılacak ve en önemlisi de hayata tatbik edilmek için Yüce Allah tarafından insanlığa indirilmiş ilahî bir kelâmdır. Bu kelâmın anlaşılmasına ve açıklanmasına yönelik çalışmalar, farklı düşünce ve ilmî sahalarda asırlardır devam etmektedir. Kur'an'ın; hayatın her alanında söz sahibi olması ve bireyin tatbik sahasında yer bulması için de, ilk dönemlerden itibaren resmî ya da gayr-i resmî faaliyetler yapılmaktadır. Ancak bir de Kur'an okumanın ne şekilde, hangi usullerde ve hangi kurallar çerçevesinde olacağı/olması gerektiği meselesi vardır. Bu husus da aynı şekilde, hem âyetler hem de hadisler çerçevesinde farklı dönemlerde gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır.

Bilindiği üzere Yüce Allah, Peygamberi Hz. Muhammed'e, öncelikle samimi bir şekilde Allah'a bağlı olan Müslümanlardan olmasını, ikinci görev olarak da Kur'an'ı okumasını emretmiştir.<sup>1</sup> Aynı emir bir âyette yine Allah Rasûlü'nün şahsında tüm Müslümanlara şöyle bildirilmiştir: *"Sabah (Kur'an) okumasını da (tam bir dikkat ve duyarlık içinde gerçekleştir); çünkü sabah okuması (nda insan) gerçekten de (ulvî olan her şeye) açıktır."*<sup>2</sup> Böylece, Kur'an okumanın hem Hz. Peygamber hem de her Mümin için bir görev ve sorumluluk olduğu haber verilmiş olmaktadır. Bu sorumluluğun önemine<sup>3</sup> ve bu görevin Hz. Peygamber tarafından yerine getirildiğine; onun Kur'an'ı yavaş yavaş, tane tane, tecvid kurallarına riayet ederek,<sup>4</sup> tefekkür ve tedebbür üzere, okuduğuna<sup>5</sup> dair rivâyetler sahih hadis kitaplarında yer almaktadır.<sup>6</sup>

### 1. Kur'an'ın Okunuşuna Yönelik Üç Kavram: Tilâvet, Kıraat ve Tertil

Kur'an'ın okunmasına yönelik olarak üç kavram dikkatleri çekmektedir. Bunlar; "Tilâvet",<sup>7</sup> "Kıraat"<sup>8</sup> ve "Tertil"<sup>9</sup> ifadeleridir. Bizzat Kur'an'da yer aldığına göre üçünde de "okuma" anlamı olmakla birlikte, aralarındaki farkla ilgili olarak şöyle denilmiştir: Tilâvette, okunan âyette emredilmiş olan hususların

<sup>1</sup> "(Ey Peygamber!) De ki: Bana yalnızca bu şehrin (Mekke'nin) Rabbine -ki O (Allah) burayı dokunulmaz kılmıştır- kulluk etmem emredildi. Her şey zaten O'na aittir. Yine bana, Müslümanlardan olmam ve Kur'an okumam emredildi..." (Neml, 27/91-92)

<sup>2</sup> el-İsra, 17/78: *وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا*

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'an", 20; Bu âyetlerin ayrıntılı yorumu için bk. Mustafa Ünver, "Murâdî İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 207-220.

<sup>4</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 29.

<sup>5</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et- Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Fezâilü'l-Kur'an", 23; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20.

<sup>6</sup> Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/156.

<sup>7</sup> el-Kehf, 18/27: *... وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ...*; el-Ankebût, 29/45: *... مِنَ الْكُتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ...*

<sup>8</sup> el-Alak, 96/1: *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ*; en-Nahl, 16/98: *... إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ*

<sup>9</sup> el-Furkân, 25/32: *وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا*; el-Müzzemmil, 73/4: *أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا*

uygulanmasının gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Kıraatte ise, akıl ve düşünce devreye sokularak, okunan âyetler üzerinde zihnî bir düşüncenin, akıl yormanın önemine işaret edilmektedir. Tertilde de, kişinin tüm benliğiyle âyetleri okuyup Kur'an'la bütünleşmesi, onu özümsemesi, yüreğinde âyetlerdeki mesajları hissetmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla, bu okumalar gerçekleştiğinde gönlün Kur'an'la buluşacağı ve Kur'an'ın hayata yansıtacağı; aksi takdirde bu okumalardan herhangi biri eksik kaldığında hakiki anlamda bir okumanın gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu hususa yönelik oldukça dikkate değer bir yorum yapmıştır. Ona göre; “gerçek bir okuyuşla Kur'an'ın tilâveti; dil akıl ve kalbin ortaklaşa gerçekleştirdikleri ameldir. Bu birliktelikte dile düşen harfleri tertîl üzere hakkını vererek okumak; akla düşen mânâları anlamak; kalbe düşen de emir ve yasaklarından etkilenip onlardan ders çıkarmaktır.” Bu durumda; dil ve göz ile yapılan kıraat, akıl ve zihnin süzgecinden geçirerek okumak tertîl, güzel bir sesle yapılan okunuştan kalbin etkilenip gönlün semalara yükselmesi şeklindeki bir okuyuş da tilâvet olmaktadır.<sup>11</sup>

Bu bağlamda, Allah Rasûlü'nün de bizzat uyarıldığı ve adeta ilahî bir eğitime tabi tutulduğu şu âyetten anlaşılmaktadır: “(Rasûlüm!) O Kur'an'ı acele (kavrayıp ezber) etmek için (Cebrâil vahyi iyice bitirmeden) dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve (dilinde akıtıp) okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphelen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.”<sup>12</sup> Bu âyette bir anlamda Allah Rasûlü'ne, “Kur'an'ı sana okur okumaz hemen onu zihnine naksettiğimiz gibi, bunun yanında, Rabbinin sana öğretmiş olduğu kıraati; yani okuyuş şeklini de takip et ve ona uy!” denmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah Rasûlü, “Sana Cibrîl-i emîn vasıtasıyla okumuş olduğumuz Kur'an okuyuş usulüne tabi ol, farklı şekillerde okuyup da ondan uzaklaşma!” denilmiş olmaktadır. Zira âyetteki “Sen onun okunuşunu takip et!” ifadesi bu hususa işaret etmektedir.

Allah Rasûlü vahyin nüzûlü esnasında Kur'an'ı meddiyle (harfleri uzatma), gunnesiyle,<sup>13</sup> Teşdîd (haffleri şeddeli okuma) ve Teshîl'i<sup>14</sup> ile öğrenmiş; hemen ardında ashabına da bu şekil üzere okuyup öğretmiştir. Ayrıca, yanlış okunmaması için de tedbirler almıştır. Ancak şu da var ki; o'nun, ashabından her

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Okuyan, *Kısa Sürelerin Tefsiri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 38-41.

<sup>11</sup> Seyyid Ahmed Abdülvâhid, “Kur'an-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları”, Çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998): 202; Mehmet Çolakoglu, *Türk Din Müsikisi Açısından Kur'an-ı Kerim Tilâvetinde Tavr ve Üslûp* (Malatya: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 24.

<sup>12</sup> el-Kiyâme, 75/16-19.

<sup>13</sup> **Gunne**: Genizden/burundan gelen bir sestir. Sâkim mîm, nûn ve tenvinde görülür bk. Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 52.

<sup>14</sup> **Teshîl**: Sözlükte “kolaylaştırmak” anlamına gelen “Teshil” kavramı tecvîd literatüründe, “Hemzenin, hareke durumuna göre “hemze” ile “he” arası, “hemze” ile “ye” arası, “hemze” ile “vâv” arası bir sesle okunması” anlamını ifade etmektedir bk. Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 79.



birine teker teker Kur'ân-ı Kerîm'i öğretmesi ve açıklaması mümkün değildi. Bu vazifeyi yapabilecek öğreticiler yetiştirmek gerekiyordu. Bu nedenle o, sesi kıraate yatkın, yetenekli uzman kişiler yetiştirmiştir. Bunlardan bir tanesi de Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) idi. Nitekim Allah Rasûlü, o namaz kıldırırken okuyuşundan çok etkilenmiş ve yanındakilere onu kastederek, "Kim ki Kur'ân'ı nâzil olduğu günün heyecanı ile okumak isterse, İbn Ümmü Abd'in kıraati üzere okusun"<sup>15</sup> buyurmuşlardı. Bu bağlamda Hz. Peygamber; insanlara Kur'ân'ı, okuyuşu düzgün olan kişilerden öğrenilmesini teşvik ederek, "Şu dört kimseden Kur'an'ı öğreniniz..." buyurmuş ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (ö. 12/633), Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654 [?]) adını zikretmiştir.<sup>16</sup> Şunu önemle vurgulamamız gerekir ki, Peygamber sesi çok güzel olmasına rağmen başta Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) olmak üzere, ashâptan kendisine Kur'ân-ı Kerîm'i okumalarını istememiş; bu noktada deyim yerindeyse seçici davranmıştır. Ayrıca onlara; "Kur'ân Arapçadır. Hepiniz Arapça konuşuyorsunuz. O halde onu birbirinize öğretiniz"<sup>17</sup> dememiştir.

Sahâbe-i Kirâm da bu kıraat şeklini, kendilerinden sonra gelen Tâbiîn'e aynı şekillerde aktarmışlardır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm yalnızca yazılışıyla değil, aynı zamanda okunuşu (kıraat) ve yüreklerde ezberlenişiyile de Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e öğrettiği şekil ve yöntem üzere nesilden nesile tevâtüren aktarılmıştır. Böylece, Kur'an'ın kendisi korunmuş olduğu gibi, okuyuş şekilleri de muhafaza edilmiştir. Bu sebeptendir ki âlimler şunu söylemişlerdir: "Kur'ân-ı Kerîm'in en sağlam, en düzgün ve en mükemmel kıraati olan Hz. Peygamber'in Rabbinden bir emirle almış olduğu ve öğrendiği kıraat şekli, uyulması ve takip edilmesi gereken bir Sünnet'tir."<sup>18</sup> Herhangi bir Müslümanın da bu kıraat usulünden sapması ve başka okuyuş şekillerini takip etmesi asla doğru değildir." Bu sebeptendir ki; selef-i sâlih ve onlardan sonra gelenler, Kur'an'ı ezberleyip korumada yalnızca onun Mushaf'taki yazılışıyla yetinmemişler; aynı zamanda bir kıraat uzmanından onun okunuşunun öğrenilmesine önem vermişler ve Kur'an'ı bu şekil üzere okuyup muhafaza ederek nesilden nesile aktarmışlardır. Çünkü yazılmış olan metinde bazen Tashîf ve Tebdîl (benzer harflerin oluşturduğu kelimelerdeki nokta veya hareke yanlışlığı, değişikliği) olabilir; ama kalplerde saklanmış ya da zihinlerde muhafaza edilmiş olan metinlerde bu tür bir tebdil ve tahriften söz etmek asla mümkün değildir.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/26.

<sup>16</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

<sup>17</sup> Benzer içerikli hadisler için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2004), 10/205-207.

<sup>18</sup> Bu bağlamda ilk dönem kaynaklarda, Resm-i Mushafa uymanın vâcip (zorunlu) olduğuna dair ifadeler yer alır. Çünkü bu imlânın "tâbi olunan bir sünnet" (القراءة سنة متبعة) olduğu, bununla ilgili olarak seleften yapılan nakiller ve sahâbenin bu imlâda icmâ ettiği yönündeki iddialar vardır bk. Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zürkânî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 1/379-382. Ayrıca bu konudaki değerlendirme ve açıklamalar için bk. Harun Ögmüş, "Kur'an'ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/39 (2010): 16-22.

## 2. Kur'an'ın Tertîl Üzere Okunuşu

Yüce Allah, Hz. Peygamber'e hitaben: “Kur'an'ı tertîl üzere (ağır ağır, tane tane, düşünce düşünce) oku!”<sup>19</sup> buyurarak, ilahî kelâmını tertîl üzere okumasını ona emretmiştir. Tertîl, terim anlamı olarak “Kur'ân-ı Kerîmi dura dura, peş peşe, acele etmeksizin ve mânâlarını anlaya anlaya, ağır ağır okumaktır.”

İlahî Kelâm'da dikkat çeken önemli bir husus da, söz konusu tertîl üzere okuyuşu Yüce Allah'ın Zât'ına nisbet ederek şöyle buyurmasıdır: “Kur'an'ı tane tane (ayırarak) sana biz okuduk.”<sup>20</sup> Yani Hz. Peygamber Kur'an'ın tertîl üzere okunuşunu bizzat Allah Tealâ'dan öğrenmiştir. Sonrasında ise bu okuyuş metodu muttasıl ve güvenilir bir senetle Hz. Peygamber'den itibaren sonraki nesillere aktarılmış, bid'at ve yenileşme adına uydurulan bir takım okuyuş şekilleri ayıklanarak nebevî kıraate uyumlu olan gerçek okuyuş şekillerinin sonraki nesillere aktarımı için mücadele verilmiştir. Ancak şu var ki; Sahâbe'den ömrü vefa edenlerin ve Tabiî'lerin yaşamış olduğu Emevîler döneminde yeni bir kıraat yöntemi ortaya çıkmıştır. O da, Fars/İran nağmesi ile Kur'an'ın okunuşudur. Yani manayı öldürerek, nazmı bozarak nefsi ve şehvî duyguları harekete geçirme adına heyecanla, kuru ve gereksiz mûsikî nağmeleriyle<sup>21</sup> Kur'an'ın kıraat edilmesidir. Nitekim bu okuyuş tarzı, çeşitli makamlarıyla zamanla İslâm coğrafyasında talep bulmuş ve oralarda yayılmıştır. Nihayetinde ise, makamlı Kur'an okuyuş şekilleri o derece önemsenmiştir ki, bu okuyuşlar zamanla Kur'an'ın önüne geçmiştir. Ömrü vefa edip de bu durumu gören ashâb ise, bu tür makamlı ve nağmeli okuyuşların doğru olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini bizzat söylemişlerdir. Örneğin; rivâyet edilmiştir ki, Ziyâd b. Abdullah en-Nümeyrî (ö. 130/748[?]) bazı kurrâlarla birlikte, Allah Rasûlü'nün hizmetinde bulunmuş olan Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) yanına gelmişti. Ziyâd'a, “Kur'an oku!” denilmiş; o da, gür sesli biri olduğundan sesini yükseltip nağme yaparak okumuştur. Bunun üzerine Enes kendisine, “Be adam! Bu nasıl bir okuyuş! Eskiler böyle yapmazlardı/okumazlardı” diye çıkmıştır. Bu hadise iki hususa işaret etmektedir:

**Birincisi;** Tadrîb (تدريب) ile yani ses perdelerini değiştirerek; sesi aşağı yukarı oynatarak, medleri gereğinden fazla çekerek, medli olmayan yerleri uzatarak<sup>22</sup> Kur'an okumaktır ki, bu okuyuş Sahâbe'nin Hz. Peygamber'den öğrenmiş olduğu tertîl okuyuşuyla uyuşmamaktadır.

**İkincisi de;** İslâm toplumundaki söz konusu bu tadrîbî; yani haykırışlı, terennümlü ve nağmeli Kur'an okuyuşlar, Emevîler döneminde İran nağmesi kıraate sokulduktan sonra ortaya çıkmış durumlardır. O halde denilebilir ki, bu tür bir okuyuş, ilk dönemde değil; sonraki süreçte uydurulmuş bir bid'attır. Haliyle, Allah Rasûlü'nün de bildirdiği üzere; her bidat sapıklıktır ve bu çıkırı açanlar

<sup>19</sup> el-Müzzemmil, 73/4: وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ مُرْتَبِلًا

<sup>20</sup> el-Furkân, 25/32: وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

<sup>21</sup> Kur'an tilavetinin mûsikî ile olan meşrû birlikteliği için bk. İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 218-221.

<sup>22</sup> Çetin, “Tilâvet”, s. 156.

cehennemliktirler. Çünkü bu tür okuyuşlar, Kur'an'ı tertil üzere okuyuştan çok öte ve farklı kıraatlerdir. Zira Kur'an'ın kıraati, belirttiğimiz üzere, silsile ile ve uygulamalı olarak bizlere intikâl etmiş bir okuyuştur; yoksa gelişi güzel, her isteyenin arzuladığı şekilde kıraati ifade etmemektedir.

Kısacası; doğru düzgün tilâvet, Kur'an'ın sınır ve özelliklerine işaret ettiği şekil üzere âlimlerin sınırlarını belirlediği ve bu alana yönelik derslerde ölçülerinin konulduğu okuyuştur. Bu minvalde ve özelliklerde bir okuyuşun etkisi hem okuyan hem de dinleyenin ruhunda kendisini hissettirir. Nitekim Allah Tealâ, bu hususa işaretle şöyle buyurmuştur: *“Kendisiyle dağların yürütüleceği veya yeryüzünün parçalanacağı, ya da ölümlerin konuşurulacağı bir Kur'an olacak olsaydı (o yine bu kitap olurdu).”*<sup>23</sup> Yani bu âyette, Kur'an'ın gerek gönüllerde gerekse varlık âleminde güç ve etkisinin bulunduğu haber verilmektedir. Şöyle ki; dağların yürütülmesi, ölümlerin konuşurulması, yeryüzünün parçalanması onunla mümkün olmaktadır. Kâinattaki bu etkisi yanında onun insan rûhunda da derin iz ve etkileri bulunmaktadır; öyle ki, yürekte ürperti ve etkileşim, kulaklarda da ifade mükemmelliği ve tatlılığı yine Kur'an ile meydana gelmektedir. Yoksa bu durumlar, dilin sağa sola bükülmesi, nağmelerin havada savuşturulması, âhu vahların haykırılması ya da ellerin çarpılması ve ıslıkların artırılması ile olacak şeyler değildir. Ayrıca Kur'an'ın “Zikr” özellikli olduğu; okuyana Rabbini hatırlattığı haber verilmiş<sup>24</sup> ve Müminlerin yüreklerinin onunla teskin bulup huzur ve mutluluğa ulaşacağı bildirilmiştir.<sup>25</sup> O halde, acaba Allah katından inzâl edilmiş olan Kur'an'ı tertil üzere değil de; sesi eğip bükerek, terennüm yaparak ve abartılı bağırarak okumak hiç Yüce Allah'ı zikretmeyi ifade eder mi? Ya da, bu üslupla ondan öğüt alınabilir mi? Yahut da, sesin bir aşağı bir yukarı çekilmesiyle meydana gelen çeşitli nağmeler eşliğinde mi yürekler ürperir! Ya da sesin abartılı, hayret ve şaşkınlık verecek şekilde yükseltilmesi mi insanın gönlünü huzura erdirir ve o kişiye Rabbini hatırlatır? Oysa Kur'an-ı Kerîm, okunması esnasında ona kulak veren Müminleri şöyle tasvîr etmektedir: *“(Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler) Kendilerine Rahman'ın ayetleri tilâvet edildiği (okunduğu) zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı.”*<sup>26</sup> Dolayısıyla düşünecek olursak; gürültü patırtı ile, bağırma çağırma ile ya da kargaşa şamata ile okunan Kur'an'ı dinleyen Müminlerin ağlayıp sızlamaları bu âyetteki tilâvet kapsamına girer mi?

Bir başka âyet-i kerimede Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Gerçekten bu Kur'an, ( insanları) en güzelen doğru yola yöneltir.”*<sup>27</sup> Başka bir âyette de, öğüt ve nasihat almaya açık yüreklerde Kur'an'ın etkisinin ve bırakacağı izin ne denli etkin olacağı şöyle haber verilmektedir: *“Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün.”*<sup>28</sup> Şimdi tam da bu

<sup>23</sup> er-Ra'd, 13/31: *وَلَوْ أَنَّ فُرَاتًا سِيرَتْ بِهَ الْجِبَالِ أَوْ قَطَعَتْ بِهَ الْأَرْضِ أَوْ كَلِمَةً بِهَ الْمَوْتَى بَلَّ اللَّهُ الْأُمُرَ جَمِيعًا*

<sup>24</sup> “Zikr özellikli Kur'an'a yemin olsun.” (Sâd, 38/1: *وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ*)

<sup>25</sup> “Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.” (er-Ra'd, 13/28: *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*)

<sup>26</sup> Meryem, 19/58: *إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا*

<sup>27</sup> el-İsra, 17/9: *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ*

<sup>28</sup> el-Haşr, 59/21: *لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَائِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ*

noktada şöyle bir soru sormak isteriz: Kur'an'ın manalarını idrak eden herhangi biri, günümüz Kur'an okuyucularının teğannî ve bağırıp çağırma ile gerçekleştirdikleri şeyin Kur'an ile bir bağının ve uyumunun olduğunu söyleyebilir mi? Zira bu tür bir okuyuşta kâri, bağırma, çağırma ve gürültü patırtı eşliğindeki terennümleriyle meşgul olurken, Kur'an'ın manalarını, onun hidâyet ve öğüt oluşunu hiç düşünmemekte, Kur'an'ı ve manalarını tedebbür edememektedir. Kısacası teğanni, haykırış ve terennüm; yüreklere Kur'an'ın girmesini ve onu etkilemesini engellemekte, öğüt ve ibretlik yönünü kapatmakta, Kur'an ile kişi arasında engel olmaktadır. Oysa Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'i şöyle tanımlamıştır: *"Allah, sözün en güzelini; ayetleri birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerini saygı ile tazim edenlerin derileri onu okuyup dinlerken ürperir. Sonra bedenleri ve kalpleri Allah'ı anmakla ısınıp yumuşar. İşte bu (Kitap), Allah'ın dilediğini (iyi niyetinden dolayı) kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Ama Allah kimi (kötü niyetinden dolayı) sapıklıkta bırakırsa artık ona doğru yolu gösteren bulunmaz"*<sup>29</sup>

Özetle tüm bu âyetler, Kur'an'ın nağme ve melodilerle seslendirilecek bir hitap olmadığını bizlere bildirmektedir. Yahut da, yabancıların klasik veya modern melodilerinin ve terennümlerinin konumuna asla indirgenemeyeceğini haber vermektedir. Oysa Kur'an, öğüt ve nasihate açık olanlara, yüreklerini ona yönelmek isteyenlere doğruyu ve hakîkati tüm açıklığıyla gösteren bir hidâyet kitabıdır. Bir diğer ifadeyle; eski ve yeni tüm melodiler ve mûsikîler, insanları Yüce Allah'ı anmaktan alıkoymakta, Kur'an'ın hakîkî gayesinden, hedefini kavramaktan, mefhûmuna ve içeriğine vâkıf olmaktan uzaklaştırmaktadır. Çünkü rûh, etkileyici nağmelerden ve terennümlerden Kur'an'ın meramını ve mefhumunu düşünmeye fırsat bulamamaktadır.

### 3. Hadislerde Kur'an'ın Teğannî ile Okunuşu ve Tezyîni

Üzerinde durulması gereken bir önemli husus da; Kur'an'ın "teğannî" ile okunuşunu, sesin Kur'an ile süslenmesini (tezyîni) ifade eden hadislerin araştırılıp yorumlanmasıdır. Nitekim rivâyetlerin zâhirinden hareketle Kur'an'ı teğannî ile okuyuşun, onu haykırışla, terennümlü ve nağmeli olarak seslendirmenin caiz olduğu, hatta bu tür okuyuşun tercihe şayan görüldüğü kimilerince ileri sürülmektedir. Şimdi de, önce haberleri aktaralım; daha sonra da bu doğrultuda rivâyetleri tek tek ele alıp değerlendirelim:

<sup>29</sup> ez-Zümer, 39/23: *اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقْسَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ* *اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقْسَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ* Şu rivâyet bu noktada dikkate değerdir. Hz. Peygamber, Kur'an'dan bir âyet okuyup sonrasında ağlayan bir adamı görür ve şöyle buyurur: "Yüce Allah'ın 'Kur'ân-ı tertîl ile okuyun' âyetini duymadınız mı? İşte bu adamın hali, Kur'an'ın tertîl ile okunmasıdır. Görüleceği üzere o, Kur'an okurken kişinin ağlamasını onu anlamasıyla irtibatlandırmış ve böyle bir okuyuşun tertîl üzere Kur'an'ın okunması olduğuna dikkat çekmiştir. bk. Çolakoğlu, *Türk Din Mûsikîsi Açısından Kur'ân- Kerîm Tilâvetinde Tavır ve Üslûp*, 20.

a) Berâ b. Âzîb'ten (ö. 71/690 [?]) rivâyet edilmiştir ki, Allah Rasûlü şöyle buyurmuştu: “Kur'an'ı seslerinize tezyîn ediniz (süsleyiniz)”<sup>30</sup>

b) Müslim'de geçen bir rivâyette ise Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: “Kur'an'ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir.”<sup>31</sup>

c) Rivâyet edilmiştir ki; Allah Rasûlü, Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) Kur'an okuyuşundan çok mutlu ve mesrur olurmuş. Bir defasında Hz. Peygamber bu memnuniyetini şöyle dile getirmiştir: “(Ey Mûsa!) Sana Davûd ailesinin nağmelerinden bir nağme/güzel ses verilmiştir.”<sup>32</sup> Yine bir keresinde Hz. Peygamber Ebû Mûsa'yı (r.a.) Kur'an okurken dinlemiş ve çok mutlu olmuştu; fakat bundan Ebû Mûsa'nın haberi yoktu. Daha sonra bundan haberdar olunca da şöyle demişti: “(Ey Allah'ın Rasûlü!) Eğer benim kıraatimi dinlediğinizi bilseydim, kesinlikle daha da mükemmel okumaya çalışırdım!”<sup>33</sup>

d) Ukbe b. Âmir'den (ö. 58/678) rivâyet edilmiştir ki; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: “Kur'an'ı öğrenin, onunla teğannî edin, onu yazın! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, (aksi halde) Kur'an, devenin yularından kurtulup kaçmasından daha çabuk bir şekilde elinizden kaçıp gider.”<sup>34</sup>

Bu rivâyetlerin tümü Hz. Peygamber'den nakledilmiştir. Hadislerin zâhirlerine bakıldığında; Kur'an'ın gerek Teğannî ile gerek Terc' ile ve gerekse Tadrîb (ses perdelerini değiştirerek; sesi aşağı yukarı oynatarak, medleri gereğinden fazla çekerek, medli olmayan yerleri uzatma) ile kıraatinin câiz olduğu anlaşılabilir. Nitekim yabancı melodi ve nağmelerle Kur'an okumayı arzu edenler de bu rivâyetleri kullanmışlar ve bunları okuyuşlarına destek kabul etmişlerdir.

Bu noktada öncelikli görev, bu tür zâhirden hareketle yapılan değerlendirmeler Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak gelen rivâyetlere ters

<sup>30</sup> “زينوا القرآن بأصواتكم” (Buhârî, Tevhîd, 52; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 34; Ebû Dâvûd, Vitir, 20; İbn Mâce, İkâmetü's-salât, 176).

<sup>31</sup> “ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن”; Ebû Zehre, bu rivâyetin Müslim'de geçtiğini eserde belirtmiş; ancak araştırdığımızda bizler böyle bir rivâyeti Müslim'de bulamadık. Hatta bu ifadenin Ebû Hüreyre, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve İbn Abbâs şeklinde üç farklı senet zinciriyle gelen rivâyetlerini de araştırdık; maalesef ki hiç birisinin Müslim'de geçtiğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Bu nedenle diğer hadis kitaplarındaki kaynakların bir kısmını burada zikretmeye çalıştık. Buhârî, Tevhîd, 44; Ebu Davud, Vitir, 20; İbn Mâce, İkâmetü's-salât, 176; Söz konusu rivâyette geçen “teğannî” kelimesine ulemâ farklı anlamlar vermişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çolakoğlu, *Türk Din Müsikîsi Açısından Kur'ân- Kerîm Tilâvetinde Tavr ve Üslûp*, 36-37.

<sup>32</sup> “لقد أعطيت مزمارًا من مزامير داود” bk. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 31; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 34; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 176.

<sup>33</sup> “لو أعلم أنك تسمع لقراءتي خبرت لك تحبيرًا”; Beyhakî, Şü'âbü'l-İman, no: 2604, II, 525; Ayrıntılı rivâyetler ve bilgi için bkz. Abdulmecit Okçu, “Kur'an Tilâvetinde Ezgî”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10, /28, (2007): 214-216; Bu hadiste geçen “tahbîr” kelimesinin Kur'an'daki kullanımından hareketle (tevbe, 9/31) söz konusu ifadenin, “Beni dinlediğinizi bilseydim o Kur'an-ı size bir hahamın Zebûr okuması gibi daha nağmeli biçimde okurdum.” anlamına da gelebileceği belirtilmiştir. bk. Çolakoğlu, *Türk Din Müsikîsi Açısından Kur'ân- Kerîm Tilâvetinde Tavr ve Üslûp*, 45.

<sup>34</sup> “تعلموا القرآن، وغنوا به، واكتبوه، فوالله إنه لأشد تفضيًّا من المخاض من العقل” bk. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmeccid Selefi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 17/290.

düştüğü içindir ki, bu haberleri araştırıp; gerçekten de çağımızdaki gibi bir Tadrîb ile okumanın câiz olduğuna işaret edip etmediklerinin araştırılmasıdır. Aynı şekilde bu rivâyetlerin; öğüt ve ibret alma düşüncesi olmaksızın ya da Allah korkusunu hesaba katmadan veyahut da Kur'an okurken Allah'la muhatap oluyormuşçasına bir hisse kapılmadan yalnızca aheste aheste, nağmelerle ve melodilerle okumaya ruhsat verip vermediğidir.

Bu sebepledir ki şimdi de; Ebû Zehre'nin<sup>35</sup> bu haberleri nasıl değerlendirdiğini, zahîrî anlamda bu rivayetlerden nelerin anlaşılabileceğini ve bu hadislerin gerçek manada nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşlerini, yukarıdaki alfabetik sırayı takip ederek aktarmaya çalışacağız:

#### 4. Hadislerin Değerlendirilmesi

##### 4.1. Birinci Hadisin Değerlendirmesi:

Bu rivâyete göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: *"Kur'an'ı seslerinize tezyîn ediniz."* Ebû Zehre'ye göre bu ifade, zâhirine göre yorumlanamaz; çünkü Kur'an'ın kendisi zaten tezyîn içeriklidir; yani albenili, dikkat çekici ve güzeldir. O halde bu sözü iyice düşünen anlar ki; buradaki tezyînden kasıt, sahih senetlerle gelen kıraatler üzere Kur'an'ı terfîl ile okumak, âyetlerin manalarını düşünmek, tehdit ve uyarı içerikli âyetlerde sesi belli bir seviyede yükseltmek, müjde içerikli âyetlerde ise yine belli oranlarda sesi yükseltmek, düşünmeye teşvik eden âyet-i kerîmelerde de derin bir tefekküre dalmak ve benzeri hususlardır... Hiç kuşkusuz bu tür bir kıraat, Hz. Peygamber'den bizlere tevâtüren gelmiş olan terfîl üzere okuma ile de eşdeğer ve uyumludur. Zira bu okuyuş şekli; bağırmadan, çağırmadan, garip ve yabancı melodilere başvurmadan, yalnızca Kur'ânî mânaları zihinde canlandırmayı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu hadiste ifade edilen tezyîn ile okuma, Kur'an'ın terfîl ile kıraat edilmesi; böylece de onun süslenmesi ve güzelleştirilmesidir. Kur'an'ın kıraatine en uygun olan tezyîn ve güzelleştirme şekli de, manalarına uygun olacak biçimde onu okumak, öğüt ve ders içerikli yerlerde yahut da düşünülmesi gerekli olan âyetlerde ona göre kıraati gerçekleştirmektir. Bu sebeplerden ötürüdür ki, hadiste geçen "Tezyîn" ifadesini, harf ve lafızlarda eğip bükme ya da kıvrım eğiltme şeklinde tefsir etmemek gerekir.

Muhammed Ebû Zehre'ye göre tezyîn içerikli Kur'an okumanın göstergesi, okuyucunun kalbinin huşû ile; yani derin saygı ve ta'zim ile dolmuş olması ve bu huşûun aynı zamanda dinleyicilerin de yüreklerine aksettirilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: *"İnsanlar arasında en güzel sesli kişi, Kur'an'ı okuduğu zaman (mânası bedenine, ruhuna, yüzüne yansıdığı için), Allah'a karşı derin bir saygı ve haşyet duyduğunu gördüğün kimsedir."*<sup>36</sup>

Bu yorumu destekleyen önemli bir açıklama da, söz konusu rivâyeti Allah Rasûlü'nden nakletmiş olan Berâ b. Âzîb'den gelmiştir. Ona göre, *"Kur'an'ı*

<sup>35</sup> Muhammed Ebû Zehre ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 21-35.

<sup>36</sup> İbn Mâce, "İkame", 176; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'an", 34.

*seslerinize tezyîn edin (süsleyin).*" ifadesi, Kur'an'a tutkuyla bağlanmayı, onunla çok meşgul olmayı, sesi onunla haşır neşir etmeyi, onu düstur ve zînet edinip değer bilmeyi ifade etmektedir.<sup>37</sup>

#### 4.2. İkinci Hadisin Değerlendirmesi:

Müslim'in nakletmiş olduğu rivâyete göre Allah Rasûlü, "*Kur'an'ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir.*"<sup>38</sup> buyurmuşlardır. Ebû Zehre'ye göre bazı âlimler, hadiste geçen "teğannî" ifadesi ile ilgili olarak şu yorumu yapmışlardır: "Buradaki teğannî, Kur'an kıraatiyle sesi güzelleştirmektir. Buna göre; Kur'an kıraatinde harfleri mahreçlerinden çıkararak dili Kur'an okumaya alıştırmak, Kur'an'ın muhkem yani sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'den bizlere ulaşmış olan medli, gunneli, idğamlı okuyuşlarla, fasla ve vasla riâyet ederek; mânasını dikkate almak sûretiyle durulacak yerlerde durarak ve geçilecek yerlerde geçerek, bir de ne okuduğunun farkına vararak Hz. Peygamber'in okuyuşunu örnek almaktır. Ayrıca bu hadis, Abdullah İbn Ömer'den (ö. 73/692) rivâyet edilmiş olan "*Kur'an'la sesinizi güzelleştirin*" (حَسِّنُوا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ) sözüyle de uyumluluk arz etmektedir."

Muhammed Ebû Zehre'ye göre bu noktada söylenmesi gereken bir diğer husus da şudur: "Teğannî (تَغْنِي) kelimesi, 'ğannâ-yüğannî-teğniye'nin (تَغْنِيَة-يَغْنِي-عَنِّي) mastarıdır. Bu kelimeden kasıt "ğinnâ" (غناء) değildir; yani bu kelimenin kökeninde 'ğinnâ' anlamı bulunmamaktadır. Çünkü ğinnâda, başkasını eğlendirmek ve onda coşku meydana getirmek için bir şeyi ona dinletme amacı vardır; yoksa karşdakine öğüt ve nasihat verme gibi bir gaye bulunmamaktadır. Teğannî'de (تَغْنِي) ise, 'konuşan kişinin terennüm ederek; nağmeli ve ezgili bir biçimde söylediğinden zevk alması ve faydalanması' amacı vardır. Ayrıca, bu kavramda, 'kişiyi söylemiş olduğunun sevimli gelmesi, ondan haz duyması, kelimelerin tatlılığını hissetmesi, lafızlarından ve manalarından zevk duyması' gibi anlamlar da bulunmaktadır. Hem şair de, bir şiiri okuduğunda şiirin lafızlarından zevk duyar, nağme ve ezgi yaparak; ses tonuyla şiiri daha içten ve duygulu okumaya çalışır. Bunu bir başkası duysun diye yapmaz; yani başka birine duyurma amacı onda yoktur; zira şair, hiç kimse kendisine kulak vermese de bu duyguları hisseder ve bu davranışlarını yine yapar. İşte, Kur'an'ı okuyan bir Müslüman'ın durumu da böyledir; o da, Kur'an'ın lafızlarından haz duyar, onun üslûbundan kaynaklanan söz sanatlarını idrâk etmeye çalışır, duyduğu ve hissettiği öğüt ve nasihat verici şeylere boyun eğer; onlara kayıtsız şartsız teslim olur. Âdeta Yüce Allah'ın kendisiyle konuştuğunu ve kendisine hitap ettiğini

<sup>37</sup> Bu hadisin anlamına ve maksadına yönelik olarak ilk dönemden itibaren yapılmış yorumlar için bk. Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi", 225-230

<sup>38</sup> "ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن"; Geride aktarmıştık ama burada önemine binaen tekrardan dipnotta belirtmek istedik. Müellif Ebû Zehre, bu rivâyetin Müslim'de geçtiğini eserinde belirtmiş; ancak araştırdığımızda bizler böyle bir rivâyeti Müslim'de bulamadık. Hatta bu ifadenin Ebû Hüreyre, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve İbn Abbâs şeklinde üç farklı senet zinciriyle gelen rivâyetlerini de araştırdık; maalesef ki hiç birisinin Müslim'de geçtiğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Bu nedenle diğer hadis kitaplarındaki kaynakların bir kısmına geride işaret etmiş olduk.

hisseder ve lafızlarının, nağmelerinin ve yüce manalarının deruni ve mânevî güzelliklerini derinden yaşar...”

Sonuç olarak; hadislerde geçen “teğannî” (تعاني) kavramından ortaya çıkan husus şu olmaktadır: Bu kavramdan kasıt, bugün kimi Kur’an okuyucularından şarkı ve türkü çığırarcasına duyduğumuz; harflerin eğilip bükülmesi ve dillerle o harflerin farklı şekillere sokulması gibi bir okuyuş türü asla değildir. Bu yorum aynı zamanda bazı rivâyetlerle de uyumluluk arz etmektedir. Zira en çok hadis rivâyet eden yedi Sahâbe’den biri olan Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Hz. Peygamber’den şöyle bir Hadîs-i Şerîf nakletmiştir: “Kur’an’ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir.”<sup>39</sup> Ebû Saîd el-Hudrî, bu rivâyete yönelik olarak şöyle demiştir: “Araplar şarkı, marş ve ezgi söylemeyi tutku derecesinde severlerdi. Ne zaman ki Kur’ân-ı Kerîm nâzil oldu, Araplar şarkı terennüm etmeyi bırakıp Kur’an’ı tıpkı onun gibi terennüm etmeye başladılar. Bunun üzerine Allah Rasûlü, “Kur’an’ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir.” buyurmuştur.<sup>40</sup> Böylece Hz. Peygamber bu sözüyle, “Okuyan kişiye Kur’an’dan bir fayda ve menfaat hâsıl olması için onun güzel bir biçimde tertîl ile okunmasını ve tilâvet edilmesini; böylece kişinin ruhunu Kur’an’la doyurmasını, onunla huzur bulmasını” ifade etmiştir.

Bu kavrama yönelik diğer bir yorum ise şu şekildedir: Tebe-i tâbiîn’den hadis âlimi de olan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Aşere-i mübeşşereden biri olan Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)’in şöyle dediğini aktarmıştır: Söz konusu hadiste geçen teğannî (تعاني) ifadesi, ‘bir şeyle yetinmek, herhangi bir şeye ihtiyacı olmadığını düşünmek’ gibi anlamlara gelen “istiğnâ” (استغنى) manasındadır. Bazı sözlüklerde de, “teğannî” (تعاني) kelimesinin, “istiğnâ” (استغنى) mânasına geldiği görülmektedir. Ayrıca Sıhahlar’da; yani sağlam kabul edilmesi için gerekli şartları taşıyan ve dinî konularda delil olarak kullanılan hadisleri bir arada toplayan kitaplarda da bu ifade şu şekilde anlamlandırılmıştır: “Teğannâ er-racülü” (تعانى الرجل) cümlesi, ‘kişinin zengin olması; elindekiyle yetinip bir başkasına ihtiyaç duymaması’ (استغنى) anlamındadır. Bu durumda Hadîsin anlamı şöyle olmaktadır: Kim, evvelkilerin masallarına ve kıssacıların hikâyelerine itibar edip de Kur’an’la yetinmezse o bizden değildir.”

Ancak şu var ki; İmam-ı Şâfiî, hadisteki “teğannî”nin “istiğnâ” anlamıyla açıklanmasını kabul etmemiştir. Nitekim bu yaklaşıma İbn Cerîr et-Taberî de (ö. 310/923) katılmış ve hadisteki “teğannî” ifadesinin, “bir şeye ihtiyaç duymamayı” değil de; “sesi tercî’ (ترجيع) ile güzelleştirmeyi” ifade ettiğini söylemiştir. Bu yorum aynı zamanda, Ebû Zehre’nin kabul ettiği görüşle de uyum arz etmektedir. Buna göre mâna şöyle olmaktadır: “Teğannî, Kur’an lafızlarının tatlılığından ve kelimelerin çıkışından zevk almak, tadrîbe kaçmadan bazı cümle ve kelimeleri

<sup>39</sup> “ليس منا من لم يتغن بالقرآن”

<sup>40</sup> Hz. Peygamber’in bu sözüyle, Arapların âdeti olan bu şarkıların yerine Kur’an’ın terennüm edilmesini onlardan istediği de belirtilmiştir. Buna göre; muhtemelen Allah Rasûlü, cahiliye döneminde söylenen şarkıların yerine Kur’an’ın aynı makamlarla terennüm edilmesini istemiş, bu şekilde Kur’an’ın halk arasında daha çok yayılacağını ve daha çok tesir bırakacağını düşünmüştür. bk. Okçu, “Kur’an Tilâvetinde Ezgi”, 219.



“tercî” ile okumaktır. Aynı şekilde, Kur'an nağmesi dışındaki duyguları kabartan seslendirmelerden, Allah'ı hatırlamayı engelleyen yabancı melodi ve terennümlerden, Kur'an'ın “(O öyle bir Kelâmdır ki;) Rablerinden korkanların derileri (vücutları/tüyleri) ondan dolayı gerginleşir/ürperir...”<sup>41</sup> ifadeleriyle haber verdiği haşyeti unutturan terennümlerden uzak şekilde sesi güzelleştirmeye çalışmaktır.”

Teğannî hakkında bu derece farklı anlamlandırma ve değerlendirmeler olsa da; gerek onun ne ifade ettiği hakkında ihtilâfa düşen âlimler gerekse İbn Müseyyeb (ö. 94/713), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve diğer âlimler gibi mânasında ittifak edenler, “Yabancı melodilerle, haykırışlarla, terennümlü nağmelerle (tadrîb) ve teğannî ile Kur'an okumanın câiz olmadığını” söylemişlerdir. Çünkü onlara göre bu tür okuyuşlar, Kur'an'ın makamıyla ve konumuyla uyuşmaz. Zira bu nağmeler; insanları Kur'an'daki öğütlere, onun hidayetine, ahkâmını öğrenmeye, tevhid delilleri ve önceki peygamberlerin kavimlerinin durumlarını göz önüne almaya sevk etmekten ziyade, insanları coşturmaya ve heyecanlandırmaya yöneliktir. Dolayısıyla Ebû Zehre'ye göre teğannî; “Hz. Peygamber'in sözleri, o'nun Kur'an'ı kıraati, Yüce Allah'ın kendisine öğrettiği tertîl okuyuşu ve bu okuyuşu o'ndan öğrenmiş olan Selef-i Sâlihîn'in Kur'an'ı kıraat etmesi bağlamında anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Nitekim bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadisi de bu görüşü destekler niteliktedir: “İnsanlar arasında en güzel sesli kişi, Kur'an'ı okuduğu zaman (mânası bedenine, ruhuna, yüzüne yansıdığı için), Allah'a karşı derin bir saygı ve haşyet duyduğunu gördüğün kimsedir.”<sup>42</sup> Bu hadis değerlendirdiğimizde, Kur'an lafızlarını gelişi güzel terennüm ve teğannî ile okumakla ve mânaya önem vermeden kıraat etmekle bu rivâyetin hiç uyuşmadığını görmekteyiz. Zira Kur'an okunurken melodi ve nağmeler ön planda tutulursa, belki buna kulak veren insanlar susup coşacaklar, galeyana gelecekler; ama Kur'ân'ı Kerîm'in kendilerine olan hitabından ve açıklamalarından habersiz bir şekilde; kalplerinde haşyet; yani ürperti ve derin bir saygı meydana gelmeyecektir.

### 4.3. Üçüncü Hadisin Değerlendirmesi:

Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği ve Allah Rasûlü'nün, Kur'an okuyuşundan memnun kaldığı için Ebû Mûsa'ya söylemiş olduğu övgü dolu sözüne yönelik olarak Muhammed Ebû Zehre, bu hususa yönelik birçok rivâyetin bulunduğunu<sup>43</sup> ve burada aktarılanın da bunlardan bir tanesi olduğunu belirterek sözlerine başlamaktadır. Bu rivâyete göre, bir defasında Hz. Peygamber Ebû Mûsa'yı (r.a.) Kur'an okurken dinlemiş ve çok mutlu olmuştu; fakat bundan Ebû Mûsa'nın haberi yoktu. Daha sonra bundan haberdar olunca Ebû Mûsa o'na şöyle demişti: “(Ey Allah'ın Rasûlü!) Eğer benim kıraatimi dinlediğinizi bilseydim, kesinlikle daha da mükemmel okumaya çalışırdım!”<sup>44</sup> Bu ifadede geçen “Tahbîr” kelimesi,

<sup>41</sup> ez-Zümer, 39/23: تَقَشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ

<sup>42</sup> İbn Mâce, “İkame”, 176; Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 34.

<sup>43</sup> Bu hadisin farklı rivâyetleri ve varyantları için bk. Okçu, “Kur'an Tilâvetinde Ezgi”, 230-233.

<sup>44</sup> “لو أعلم أنك تسمع لقراءتي طهرت لك تحبيراً”

tezyîn anlamındadır. Yani her şey için kendine uygun bir süsleme (tezyîn) şekli olduğu gibi, Kur'an'a en uygun tezyîn de, "Tertîl" üzere okumak<sup>45</sup> ve onu bu şekilde süslemektir. Zira bu okuyuşta; Kur'an mânaları tasvîr edilmekte, kalbe huşû gelmekte, okuyanda öğüt ve ibret alma hissi ortaya çıkmaktadır. Böylece, Kur'an mânaları insan ruhuna ve gönlüne uyumlu hale gelmektedir.

Bu bağlamda Ebû Mûsa'nın bu rivâyeti dışında, bir de ona atfedilen başka bir rivâyet daha vardır ki; bu rivâyete göre Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Peygamber'e şöyle demiştir: "(Ey Allah'ın Rasûlü!) Eğer benim kıraatimi dinlediğinizi bilseydim, kesinlikle sesimi Kur'an'la güzelleştirir, onunla süsler ve onu tertîl ile okurdum!" Görüleceği üzere bu rivâyet de, Tahbîr ve Tahsîn'in Kur'an-ı Kerîm'de değil de; seste olduğunu göstermektedir. Tabî ki bu tahsînî kıraat, tertîl üzere okuyuşu içerisinde barındıran bir okumadır. Dolayısıyla hiç şüphe yok ki; güzel ses tertîl ile birleşirse, onunla ters düşmezse, aynı şekilde Kur'an okuyucusu yabancıların melodilerini, dinleyenlerin coşup da sağa sola savrulmalarını hedeflemeye, buna karşılık dinleyenler de cahiliye âdetleri olan ıslık ve el çırpma kabilinden âhu vâhlarla okuyucuya ayak uydurup şov yapmaya kalkışmazlarsa, işte böyle bir ortamda Kur'an'ı güzel ses ile okumada hiçbir sakınca bulunmamaktadır.

#### 4.4. Dördüncü Hadisin Değerlendirmesi:

Ukbe b. Âmir'in Hz. Peygamber'den naklettiği ve sahih olduğu belirtilen hadis şu şekildedir: "*Kur'an'ı öğrenin, onunla teğannî edin, onu yazın! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, (aksi halde) Kur'an, devenin yularından kurtulup kaçmasından daha çabuk bir şekilde elinizden kaçıp gider.*"<sup>46</sup>

Ebû Zehre'ye göre bu hadiste geçen, "*Kur'an'la teğannî edin!*" ifadesi, tıpkı Kur'an öğreniminin ve yazımının ilahî emir olduğu gibi, Peygamber'e (s.a.v.) öğretilmiş şekliyle tertîl ile okuyuşunun da aynı şekilde emredilmiş olduğunu ve ümmetin de buna dikkat etmesi gerektiğini haber vermektedir. Bu bağlamda Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Allah Rasûlü'nden şöyle bir hadis rivâyet etmiştir: "*Kur'an'ı Arap elhânıyla (ezgileriyle) ve sesleriyle okuyunuz. Fısk ehlinin ve Ehl-i Kitab'ın lahinlerinden sakınınız. Benden sonra öyle bir grup gelecektir ki onlar, Kur'an'ı şarkı nağmeleri, ruhban ve ölü üzerine ağlayanların tercileri gibi okuyacaklar. Onların bu okudukları (Kur'an), boğazlarından aşağıya geçmeyecek. Onların ve onlara imrenenlerin kalpleri fitneye tutulmuştur.*"<sup>47</sup> Dârekutnî (ö. 385/995) de, *es-Sünen*'inde İbn Abbas'tan nakille, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in harflerde tadrîb (nağme, yankı, oynatma) yapıldığını görünce şöyle buyurduğunu aktarmaktadır: "*Ezan; düz, kolay ve akıcıdır.*

<sup>45</sup> Kur'an'ın tertîl üzere okunması hakkında ayrıca bk. Mehmet Okuyan, *Kısa Sürelerin Tefsîri I-II* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 27-28; Mustafa Kara, *Tecvîd Uygulamalı Kur'an Eğitimi* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2015), 11.

<sup>46</sup> "تعلموا القرآن، وعتوا به، واكتبوه، فوالله إنه لأشد تفضيلاً من المخاض من العقل"

<sup>47</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1346), 2/540; Hadisle ilgili yorum ve sıhhatine yönelik açıklamalar için bk. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatında Mûsîkînin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1998): 125-126.

*Ezanın düz ve pürüzsüz olacaksa oku, aksi takdirde okuma!*"<sup>48</sup> Bakıldığında, Hz. Peygamber ğınâyı ezanda yasaklamışsa, Kur'an okunurken ğınâyı yasaklamış olması daha da önceliklidir. Zira Kur'an Yüce Allah'ın kitabı ve hitâbıdır; ayrıca da tertîl üzere okunuşunu Peygamberi Hz. Muhammed'e Yüce Allah öğretmiştir.<sup>49</sup>

## SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in insanlık için önemli hedeflerinden bir tanesi de, muhatabını dünyada da ahirette de huzurlu ve mutlu kılabilmektir. Bunun için yapılması gereken en önemli şeyin, onun doğru bir şekilde anlaşılıp hayata geçirilmesidir. Ancak bunun öncesinde bir de onun okunması ve hatta hangi yöntemle ve üslupla bu okuyuşun gerçekleşmesi gerektiği meselesi vardır. Kur'an'da Hz. Peygamber, ne şekilde Kur'an'ı okuması gerektiğine dair uyarılmış ve "Kur'an'ı tane tane (ayırarak) sana biz okuduk.", "Kur'an'ı tertîl üzere (ağır ağır, tane tane, düşüne düşüne) oku!" buyurularak, bir anlamda özel bir ilahî eğitim süzgecinden geçirilmiştir. Bu sebeptendir ki, Kur'an'ın en düzgün kıraati olan tertîl üzere kıraatinin, uyulması gereken bir Sünnet olduğu ve bu kıraat usulünden başka okuyuş şekillerini takip etmenin ise doğru olmadığı belirtilmiştir. Şu var ki; Emevîler döneminde ortaya çıkan ve Kur'an'ın makamlı/melodili okuyuşunu ifade eden Fars/İran nağmesi ile Kur'an kıraatinin zamanla İslâm coğrafyasında talep bulunduğu ve bu tür okuyuş şekillerinin Kur'an'ın anlaşılıp hayata tatbik edilmesinin önüne geçtiği için, bu tür okuyuşların kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bunun yanında kimileri de, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivâyetlerin zâhirinden hareketle Kur'an'ın teğannî ile okunuşunun yani onu haykırıyla, terennümlü ve nağmeli olarak seslendirilmesinin caiz olduğunu, hatta bu tür okuyuşun tercihe şayan görüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Fakat söz konusu rivâyetler incelendiğinde durumun hiç de iddia edildiği gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu rivâyetlere yönelik Muhammed Ebû Zehre'nin değerlendirme ve tespitleri şu şekildedir:

Öncelikle, "Kur'an'ı seslerinize tezyîn ediniz." hadisinde geçen "tezyîn" ile okumanın, Kur'an'ın tertîl ile kıraat edilmesini ifade ettiği; bunun da, mânasına uygun olacak biçimde Kur'an'ı okumak, ona tutkuyla bağlanmak, onunla çokça

<sup>48</sup> Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebî ve Heysem Abdülgafur (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/239; Bu rivâyetin sahil olmadığı belirtilmiştir. Zira bu tür bir azarlama üslubunun Hz. Peygamber'in irşat yöntemine uymadığı söylenmiştir. Hadisle ilgili yorum ve sıhhatine yönelik tartışmalar için bk. Çetin, "Kur'an Kıraatında Mûsikînin Yeri", 126.

<sup>49</sup> Ebû Zehre'nin çalışmamıza konu olan, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an* (Nüzûlühü-Kitâbetühü-Cem'uhû-İ'câzühü-Cedelühü-Ulûmühü-Tefsîruhü-Hükmü'l-Ġmâi Bihî) adlı bu eseri; Mushaf Tarihi, Tefsir Usûlü ve Tarihi, Kur'an'ın İ'câzı ve Belâğatı, Kur'an'ın Muhtevası, Kur'an'da Had ve Cezalar, Kur'an'da Fikhî ve Mâlî Muâmeleler, Kur'an'da Aile, Kur'an'da Uluslararası İlişkiler, Kur'an'da Kâinat ve İnsan, Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Hz. Yûsuf Kıssası, Kur'an'ın Tercümesi gibi birçok konuyu ele alan hacimli bir kitapır (Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an*, Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 2009, 643 sh.). Türkçe tercümesi için bk. Muhammed Ebû Zehre, *En Büyüyük Mu'cize: Kur'an (el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an)*, Çev. Muhammed Yılmaz, İstanbul: Okur Akademi, 2018, 853 sh. Makaledeki görüşlerin karşılaştırması ve ayrıntıları için bk. Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an*, 423-431.

meşgul olmak, sesi onunla haşır neşir kılmak, öğüt ve ders içerikli yerlerde yahut da düşünülmesi gerekli olan âyetlerde kıraati ona uygun bir ses tonuyla gerçekleştirmek gibi hususlarla yerine getirileceği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ı ses ile tezyîn etmenin, Kur'an okurken kalbin huşû ile; yani derin saygı ve ta'zim ile dolması ve bu huşûun aynı zamanda dinleyicilerin de yüreklerine aksettirilmesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

*"Kur'an'ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir."* hadisinde geçen "teğannî" ile kastedilen husus da, bugün kimi kârîlerden şarkı ve türkü çığırarcasına duyulan ve Kur'an harflerinin eğilip bükülmesi, dillerle harflerin farklı şekillere sokulması gibi bir okuyuş türü değildir. Bu ifade ile asıl kastedilen; Kur'an kıraatinde harfleri mahreçlerinden çıkararak dili Kur'an okumaya alıştırmak, Kur'an'ın muhkem yani sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'den bizlere ulaşmış olan medli, gunneli, idğamlı okuyuşlarla, fasla ve vasla riâyet ederek; mânasını dikkate almak sûretiyle durulacak yerlerde durarak ve geçilecek yerlerde geçerek, bir de ne okuduğunun farkına vararak Hz. Peygamber'in okuyuşunu örnek almaktır. Dahası, Allah'ı hatırlamayı engelleyen yabancı melodi ve terennümlerden, haşyeti unutturan terennümlerden uzak şekilde sesi güzelleştirmeye çalışmaktır.

Hz. Peygamber'in, Kur'an okuyan kişiye yönelik olarak söylemiş olduğu ve bir tür memnuniyetini ifade eden *"(Ey Mûsa!) Sana Davûd ailesinin nağmelerinden bir nağme/güzel ses verilmiştir."* sözüne karşılık Ebû Mûsa'nın, *"(Ey Allah'ın Rasûlü!) Eğer benim kıraatimi dinlediğinizi bilseydim, kesinlikle daha da mükemmel okumaya (tahbîr) çalışırdım!"* şeklindeki cevabında geçen "tahbîr" kelimesinin tezyîn anlamında kullanıldığı ve bu nedenle de, "nağme ve melodi ile Kur'an'ın okunmasının caiz olduğu" iddiasına gelince, burada da şöyle denilmiştir: Her şey için kendine uygun bir süsleme (tezyîn) şekli olduğu gibi, Kur'an'a en uygun tezyîn, onun "terfîl" üzere okunmasıdır. Zira bu okuyuşta Kur'an mânaları tasvîr edilmekte, kalbe huşû gelmekte, okuyanda öğüt ve ibret alma hissi ortaya çıkmaktadır. Böylece Kur'an mânaları insan ruhuna ve gönlüne uyumlu hale gelmektedir. Nitekim bu bağlamda Ebû Mûsa'ya atfedilen başka bir rivâyet daha vardır ki; bu rivâyete göre Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Peygamber'e *"(Ey Allah'ın Rasûlü!) Eğer benim kıraatimi dinlediğinizi bilseydim, kesinlikle sesimi Kur'an'la güzelleştirir, onunla süsler ve onu terfîl ile okurdum!"* demiştir. Görüleceği üzere bu rivâyette de, Kur'an-ı Kerim'i terfîl üzere okumanın ne derece önemli ve gerekli olduğuna dikkat çekilmektedir.

Son olarak, diğer bir hadiste yer alan *"Kur'an'ı öğrenin, onunla teğannî edin...!"* sözüyle neyin kastedilmiş olduğuna gelince, bu konuda da ortaya çıkan şudur: Bu ifade tıpkı Kur'an'ın öğrenilmesi ve yazılması ilahî bir emir olduğu gibi, onun Peygamber'e öğretilmiş olan terfîl üzere okunuşu da aynı şekilde ilahî bir emirdir ve ümmetin buna uyması zorunludur. Aksi takdirde; birilerini memnun etmek ya da eğlendirmek için Kur'an'ı yabancı nağme ve melodilerle okumak, Kur'an okurken gereksiz şekilde haykırmak ve sesi alçaltıp yükseltmek câiz değildir. Zira bu tür okumalar; insanları Kur'an'dan öğüt alma, hidayetinden nasiplenme, ahkâmına kulak verip onunla amel etme, Allah'ın birliğini özümseme, peygamberlerin ibretlik ya da örneklik kavimlerinin durumlarından ders

çıkarmadan ziyade; insanları coşturmaya ve heyecanlandırmaya yöneliktir. Bu sebeptendir ki; okuyan kişiye hem dünyada hem de ahirette Kur'an'dan bir fayda hasıl olması, kişinin ruhunun doyuma ulaşması ve huzur bulması için her Müslümanın "tertil" ile Kur'an'ı okumasının gerektiği ortaya çıkmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Abdülvehid, Seyyid Ahmed. "Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları". Çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998).
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1346.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırunnâsır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 155-157, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çolakoğlu, Mehmet. *Türk Din Müsikisi Açısından Kur'ân- Kerîm Tilâvetinde Tavor ve Üslûp* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Dârekutnî, *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebî ve Heysem Abdülgafur. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Zehre. *En Büyük Mu'cize: Kur'an (el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Kur'an)*. Çev. Muhammet Yılmaz, İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2004.
- Kara, Mustafa. *Tecvîd Uygulamalı Kur'ân Eğitimi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2015.
- Karaçam, İsmail. *Sonsuz Mucize Kur'an*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (2007): 213-248.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri I-II*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Ögmüş, Harun, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2): 5-26.
- Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Tirmizî Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahîh*. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvîdi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Ünver, Mustafa, "Murâdı İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 207-220.

Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

### Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı

Ebu'l-Leys As-Semerkandi's Approach To Recitations In His Commentary

**Kadir TAŞPINAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fa., Kur'an'ı Kerim  
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of  
Qur'an Reading and Qur'an Science  
Rize/Turkey

[kadir.taspinar@erdogan.edu.tr](mailto:kadir.taspinar@erdogan.edu.tr)

**ORCID ID:** [www.orcid.org/0000-0002-6317-6594](http://www.orcid.org/0000-0002-6317-6594)

**Atf:** Taşpınar, Kadir. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 112-148

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.797237>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved



## Ebū'l-Leys Es-Semerkandî'nin Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı

**Öz:** Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında müfessirlerin dikkate aldığı hususlardan birisi de kıraat farklılıklarıdır. Sahih ve şâz olmak üzere kıraat birikimi içerisinde yer alan farklılıkların önemli bir kısmı manayı etkilemezken, bir kısmı ise doğrudan veya dolaylı olarak manayı etkilemekte ve anlam zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Hâliyle bu durum müfessirlerin dikkatini celbetmekte ve âyetlerin tefsirinde kıraatlerden yararlanmalarına imkân sağlamaktadır. Kıraatlerden azami ölçüde istifade eden müfessirlerden Ebū'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), İbn Mûcâhid'in (ö. 324/935) etkisiyle *Tefsîru's-Semerkandî* adlı eserinde kıraat-i seb'aya özellikle vurgu yapmaktadır. Şâz kıraatlere de ziyadesiyle müracaat eden müfessir, kıraat ilmi birikimini maharetle tefsirine yansıtmıştır. Bu makalede Ebū'l-Leys es-Semerkandî'nin kıraatleri nakletme yöntemi ve keyfiyeti ele alınacak, kıraat-tefsir ilişkisi bahse konu eser üzerinden muhtelif açılardan irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Tefsir, Ebū'l-Leys es-Semerkandî, Tefsîru's-Semerkandî, Kıraat-i seb'a, Sahih, Şâz.

### Ebu'l-Leys As-Semerkandi's Approach To Recitations In His Commentary

**Abstract:** One of the elements considered by commentators in the commentary (tafseer) of the Quran's verses is the differences in recitation. While a significant part of the differences, which are saheeh and shaz, as mentioned earlier in the accumulation of recitation, do not affect the meaning, others directly or indirectly affect the meaning and contribute to the enrichment of the meaning. Naturally, this situation attracts the commentators' attention and enables them to benefit from the recitations in the verses' commentary. Ebu'l-Leys as-Semerkandi (ö. 373/983), who was one of the commentators who took advantage of recitations to the maximum extent, emphasizes especially the qiraat-i seba in his work titled *Tefsîru's-Semerkandi*, probably with the influence of İbn Mûcâhid (ö. 324/935). In addition to this, the commentator, who used highly shaz recitations, reflects his knowledge of recitation skillfully to his commentary. In this article, the method and quality of the commentator's recitation will be discussed, and the relationship between recitation and commentary will be examined from various angles through the work in question.

**Keywords:** Recitation, Tafseer, Ebu'l-Leys as-Semerkandî, Tafseer as-Semerkandi, Qiraat-i seba, Saheeh, Shaz.

#### موقف أبي ليث السمرقندي من القراءات في تفسيره

**ملخص:** إن القراءات القرآنية من العناصر التي يأخذها المفسرون بعين الاعتبار في تأويلاتهم للذكر الحكيم. فمعظم تلك القراءات كما هي مقسمة صحيحة وشاذة لا يؤثر المعنى، إلا أن بعضها يثريه بأشكال مختلفة أو يغيره تماما. ولفت هذا الأمر انتباه المفسرين، وبطبيعة الحال صار مدار اهتمامهم في تفسير الآيات القرآنية. إن أبا ليث السمرقندي، كما هو معروف من المفسرين الذين أولوا للقراءات اهتماما عظيما، أكد في تفسيره "تفسير السمرقندي" على القراءات السبع خصوصا، ومع ذلك فهو لم يأل جهدا في الاستفادة من القراءات الشاذة، وذلك مما يُظهر مهارته الفائقة في القراءات. يتناول هذا البحث منهج السمرقندي في نقل القراءات من جانب وعلاقة القراءات بعلم التفسير حصرا في تأليفه المذكور اسمه أنفا من جانب آخر.

**الكلمات المفتاحية:** القراءات، أبو ليث السمرقندي، تفسير السمرقندي، القراءات السبع، الصحيح، الشاذ.

## GİRİŞ

Kıraat ilminin temellerini, Kur'ân'ın nüzûlüne dayandırmak mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), nâzil olan âyetleri Cebrâil (a.s.) tarafından kendisine öğretildiği şekilde okumuş ve aynı özenle ashabına öğretmiştir. Devam eden süreçte bazı sahâbîlerin Kur'ân'ı ezberleme ve başkalarına öğretme konusunda öne çıktıkları ve "kurrâ" şeklinde isimlendirildikleri kaydedilmektedir.<sup>1</sup> Zira Zehebî (ö. 748/1348), Kur'ân talimiyle meşgul olup Kur'ân'ı bizzat Rasûlullah'tan (s.a.v.) alan ve on kıraat imamının senedlerinde Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra ikinci halkayı oluşturan yedi sahâbî ismi zikretmektedir.<sup>2</sup>

Hz. Osman döneminde, yedi harf ruhsatı çerçevesinde kıraat ihtilaflarına vâkif olan kâfîlerin, istinsah edilen mushafarla belirli şehirlere gönderilmesi,<sup>3</sup> ilerleyen süreçte bu beldelerde şöhret kazanacak olan kıraat imamlarının yetişmesine zemin oluşturmuştur. Zamanla bu alanda temayüz etmiş kurrâ sayısı bir hayli artmış, İbn Mücâhid'in (ö. 324/935) kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına kadar, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) gibi kıraat âlimleri eserlerinde yirmiden fazla kıraat rivâyetine yer vermişlerdir.<sup>4</sup> Her ne kadar en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992) *el-Gâye fi'l-kıraati'l-aşr* adlı eseriyle İbn Mücâhid'in belirlediği yedi kıraate üç imam daha ilave ederek kıraat-i aşereyi ortaya koymuşsa da İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr*'ini telif etmesine kadar İbn Mücâhid'in tasnif ettiği kıraat-i seb'a kabul görmeye devam etmiştir.

Kıraat ilminde dönüm noktasına etki eden İbn Mücâhid ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin tasnifleri, kıraat ve tefsir alanında telif edilen eserlere de yansımış, sahih ve şâz kıraatlerin yorumlanmasında etkili olmuştur. Burada, müfessirlerin kıraatlara yaklaşımı ile kıraat âlimlerinin bakış açılarının farklılık arz ettiğini belirtmeliyiz. Kıraat âlimlerinin gayesi, kıraatlerin sıhhatini tespit etmek iken, müfessirlerin amacı

<sup>1</sup> Mustafa Öz, "Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/445.

<sup>2</sup> Zehebî'nin zikrettiği isimler şunlardır: Übey b. Kâ'b (ö. 20/640), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652), Osman b. Affân (ö. 35/656), Ali b. Ebî Tâlip (ö. 40/660), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/664) ve Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45/665). Bk. Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 9-20.

<sup>3</sup> Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'ın şehirlere gönderilmesi bağlamında; Zeyd b. Sâbit Medîne'de bırakılmış, Abdullah b. Sâib (ö. 70/689) Mekke'ye, Muğire b. Şihâb (ö. 91/710) Şâm'a, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692) Kûfe'ye, Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) ise Basra'ya gönderilmiştir. Bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa, t.y.), 1/403-404.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/34; Celâleddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Heyetü'l-Misriyye, 1974), 1/253.

kıraatlerden istifade ederek âyetin muhtemel anlamlarını ortaya çıkarmaktır.<sup>5</sup> Bu bağlamda kıraat âlimleri, kıraatleri sıhhat yönünden değerlendirmeye tabi tutarken sahih ve şâz kıraatler için müstakil eserler<sup>6</sup> telif etmişler; müfessirler ise eserlerinde genelde sahih-şâz ayrımı yapmaksızın, âyetlerin tefsirine yardımcı olacak tarzda bütün kıraatlerden yararlanma yoluna gitmişlerdir.<sup>7</sup>

İbn Mücâhid'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983)<sup>8</sup> *Tefsîru's-Semerkandî (Tefsîru'l-Kur'ân)*<sup>9</sup> isimli tefsirinde kıraat-i seb'a başta olmak üzere farklı okuyuşların etkisini görmek mümkündür.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Konu hakkında benzer yorum için bk. Mustafa Kılıç, "Zemahşeri'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran, 2015), 150.

<sup>6</sup> Kıraat ilmiyle ilgili eserler için bk. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 256-272; Abdülhamit Bırışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 154-160.

<sup>7</sup> Kıraat farklılıklarına yer veren bazı tefsirlerden örnekler için bk. İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 129-150; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 152-177.

<sup>8</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin doğum tarihi hakkında kesin bilgi olmamakla beraber hicrî 301 ile 310 tarihleri arasında doğmuş olabileceği muhtemeldir. Semerkandî nisbesinden hareketle Semerkand'ta doğduğu kabul edilen müfessirin ilim tahsilini ilk olarak babasından yaptığı kabul edilmektedir. Fakîh, müfessir ve sûfî kimliğiyle tanınan Ebü'l-Leys'in fıkıh alanındaki asıl hocası, "Küçük Ebü Hanîfe" olarak da bilinen Ebü Ca'fer el-Hinduvânî'dir. Belh, Buhara ve Bağdat'a ilmî seyahatler gerçekleştirmiştir. Muhammed b. Sehl en-Nîsâbüri, Semerkant kadısı Halil b. Ahmed es-Siczi, Ebü Bekir Muhammed b. Sa'îd ve Ebü Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî, Ebü'l-Leys'in hocaları arasında yer alırken kendisinden rivâyette bulunan talebeleri arasında Ebü Bekir Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmîzî ve Lokman b. Hâkim el-Fergânî gibi isimlere yer verilmektedir. Vefat yılı konusunda kaynaklarda yedi ayrı tarih yer alsada da 373/983 tarihi daha çok kabul görmektedir. Fıkıh başta olmak üzere kelâm, tefsir ve tasavvuf konularına dair birçok eseri bulunan Ebü'l-Leys'in teliflerinden bazıları şunlardır: 1. *Hizânetü'l-fıkh* 2. *'Uyûnü'l-mesâ'il* 3. *Mukaddime fi's-salât* 4. *Muhtelifü'r-rivâye* 5. *Beyânü 'akidetü'l-usûl* 6. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* 7. *Tenbîhü'l-gâfilîn* 8. *Bustânü'l-arifîn*. 9. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerim*. Hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İshak Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1982), 42-62, 69-72, 73-122. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Zekeriyya Abdülmecîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/6-12.

<sup>9</sup> İçeriğindeki tasavvufî yorumlar sebebiyle işârî tefsirlerden kabul edilse de sûfî-fıkhî bir yönetime sahip olup rivâyet ağırlıklı bir tarzda kaleme alınan tefsirde âyetlerin, hadis, sahâbe ve tabiîn görüşleri etrafında tefsir edildiği görülmektedir. Dil âlimlerinin görüşlerine, kıraat farklılıklarına, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nesih ve özellikle isrâiliyyât'a geniş ölçüde yer verilen eser, rivâyet yanında dirâyet tefsir özelliklerinden de izler taşımaktadır. Tefsirin metodu hakkında geniş bilgi için bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 184-211. Tefsirin adı, çeşitli kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru's-Semerkandî* ve *Bahru'l-ulûm* şeklinde zikredilmektedir. İshak Yazıcı, konu hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunduktan sonra tefsirin adının, Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Bahru'l-ulûm* adlı tefsiriyle karıştırılmış olunabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Bilgi için bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 117-121; İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/475.

<sup>10</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin doğum tarihi hakkında tefsirin muhakkikleri tarafından ileri sürülen 301 ile 310 tarihlerinden hareketle kendisinin, İbn Mücâhid'in vefatı esnasında yirmili yaşlarda olduğu söylenebilir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/7. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) eserinde, Semerkandî'nin Bağdat'a gelip orada Muhammed b. Sehl en-Nîsâbüri'den (ö. 388/988) hadis rivâyet ettiğinden bahsetmektedir. Bk. Ebü Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk.

Hicrî dördüncü asır müfessirlerinden olan Semerkandî,<sup>11</sup> kıraatlere bir müfessir kimliğiyle yaklaştığından sahih-şâz bütün kıraat birikiminden istifade etme yoluna gitmiştir. Tefsirinde yedi kıraat başta olmak üzere sahâbe ve tabiîn âlimlerinden gelen kıraat rivâyetlerine de yer veren Semerkandî'nin, daha sonraları on kıraat sistemi içerisinde yer alacak olan Ebû Ca'fer (ö. 130/748) ve Ya'kûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821);<sup>12</sup> on dört kıraat sistemi içerisinde yer alacak olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve A'meş'in (ö. 148/765) kıraatlerine yer yer atıfta bulunduğu müşahede edilmektedir.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinde yer alan kıraatler üzerine müstakil bir çalışma mevcut olmamakla birlikte tefsir hakkında yapılan akademik çalışmalarda<sup>13</sup> tefsirin kıraat yönüne dair bazı başlıkların yer aldığı ve bu başlıklar altında

---

Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 13/360; Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 44; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî", 36/473. Bu bilgiler ışığında, Semerkandî tefsirindeki kıraat-i seb'a, dolayısıyla İbn Mücâhid etkisine dair bazı ipuçlarına ulaşmamız mümkündür.

<sup>11</sup> *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde dördüncü tabakayı teşkil eden müfessirler arasında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'yi de zikreden Ömer Nasuhi Bilmen, Taberî (ö. 310/922), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939), Mâtürîdî (ö. 333/944), İbn Hibbân (ö. 369/979) ve Cessâs'ın (ö. 370/980) yanı sıra bu tabakayı teşkil eden toplamda kırk iki müfessirin ismine yer vermektedir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/361-397.

<sup>12</sup> Müfessir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'a isnad edilen kıraat rivâyetlerine yer vermesine rağmen yine on kıraat sistemi içerisinde yer alacak olan Halef b. Hişâm'dan gelen kıraat rivâyetlerine değinmemektedir. Buna sebep olarak Halef b. Hişâm'ın aynı zamanda yedi kıraat imamından Hamza'nın birinci ravisi oluşu zikredilebilir.

<sup>13</sup> Semerkandî'nin tefsiri üzerine ikisi doktora düzeyinde; üçü ise yüksek lisans düzeyinde beş akademik çalışma mevcuttur. Doktora çalışmalarının ilki yukarıda da geçtiği üzere İshak Yazıcı'ya aittir. Yazar çalışmasında hem "Tefsirinin Kaynakları" başlığında hem de "Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Özelliği" başlığında kıraat konularına değinmiştir. Kendilerinden kıraat nakledilenler sadedinde ikisi sahâbeden olmak üzere yedi isim zikreden Yazıcı, her bir ismin kıraat rivâyeti ile ilgili üç örneğe yer vermiştir. Bu bağlamda yazarın, isimlerden sadece bir kısmını zikrettiği, lakin kendilerinden kıraat rivâyetinde bulunan zevatın daha çok olduğu müşahede edilmektedir. Yine yazar, ulûmu'l-Kur'ân bağlamında kıraat ilmi açısından tefsiri incelerken kıraat-anlam ilişkisi, hüccet meselesi ve şâz kıraatler başlığı altında çeşitli örneklerle değinmiştir. Bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 156-163, 256-265. Diğer çalışma ise Abdurrahim Ahmed Muhammed ez-Zekke tarafından *Tefsîru "Bahri'l-ulûm" li Ebi'l-Leys es-Semerkandî* adıyla 1997 yılında Kâhire'de tamamlanmıştır. Bk. Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî", 36/475. Yüksek lisans çalışmalarından ilki tefsirdeki esbâb-ı nüzul (M. Emin Yurt, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîru'l-Kur'ân'ında Esbâb-ı Nüzûl*, Dicle Üniversitesi SBE, 2011) hakkında olup bu çalışmada kıraat konularına değinilmemiştir. Tefsirdeki isrâiliyyat (Habibe Çelik Yılmaz, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîrinde İsrâiliyyât*, 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2019) konusunun ele alındığı diğer çalışmada ise Kıraat Kaynakları başlığı altında müfessirin kıraatleri kullanma yöntemine ve nakilde bulunduğu bazı isimlere kısaca işaret edilmiştir (ss. 29-30). Hüseyin Topal tarafından hazırlan yüksek lisans tezinde ise tefsirdeki ulûmu'l-Kur'ân konusu ele alınmaktadır (*Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'unda Kur'ân İlimleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2005). "Rivâyete Dayalı Kur'ân İlimleri" bölümünde tefsirde kıraatlerin işleniş tarzını ele alan araştırmacı, müfessirin farklı kıraatlere yaklaşımına, kıraat-anlam ilişkisine, şâz kıraatleri ve sahâbe kıraatlerini işleyişine ve kıraat-gramer ilişkisine özetle temas etmektedir (ss. 17-23).

müfessirin kıraatlere yaklaşımının genel manada ele alındığı görülmektedir. Kıraat rivâyetlerine yoğun bir şekilde yer verilen tefsirin, kıraat yönünden detaylı bir şekilde ele alınmayı hak ettiğini düşünmekteyiz. Zira erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmış çalışmanın, kendinden önceki kıraat birikiminden nasıl istifade ettiği, bu birikimin tefsire nasıl yansıdığı, sahih kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasından sonra telif edilmesi hasebiyle bu sınırlamadan etkilenip etkilenmediği hususu önem arz etmektedir.

Makalede, tefsirin 1993 yılında bir heyet tarafından tahkik edilen Beyrût nüshası<sup>14</sup> dikkate alınacak, eserde yer alan kıraatlerin tamamını temsil edecek şekilde özgün başlıklar oluşturulacaktır. Bu başlıklar altında müfessirin kıraatleri nakletme yöntemi ve keyfiyeti esas alınarak, nakil esnasında kullandığı ifade kalıpları, sahih ve şâz kıraatlere yaklaşımı, kıraatleri anlam ve lehçe açısından ele alması ve kıraatler arasında tercihte bulunması gibi hususlar izaha çalışılacaktır.

### 1. Kıraatleri Nakletme Yöntemi ve Kullandığı İfade Kalıpları

Eserlerinde kıraatlere yer veren diğer müfessirler gibi Ebül'l-Leys es-Semerkandî de naklettiği kıraatler için belli bir yöntem ve birçok ifade kalıbı kullanmıştır. Kıraatleri naklederken takip ettiği usûlün kendi içerisinde bir tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Bazı istisnalar olmakla beraber genelde sahih ve şâz kıraatleri naklettiği kalıplar birbirinden farklıdır. Bunun yanında her iki kıraat çeşidi için aynı ifade kalıbını kullandığı yerler de söz konusudur.

Kıraatlerin nakli esnasında kullanılan ifade kalıplarının ele alınacağı bu kısımda, bütün ifadeleri kapsayacak şekilde üç başlık oluşturulmuştur. Birinci başlıkta sahih kıraatlerin, ikinci başlıkta hem sahih hem de şâz kıraatlerin aynı kalıpla ifade edilmesi ile ilgili örnekler ele alınacaktır. Üçüncü başlıkta ise sahih ve şâz kıraatlerin birlikte veya sadece şâz kıraatin müstakil olarak verildiği, bu esnada genelde şâz kıraatin şâz olduğunun belirtildiği kalıplara yer verilecektir. Her üç başlık altında ele alınan ifade kalıplarının temsil ettiği kıraatlerle ilgili istisnalara da ilgili başlık altında ayrıca dikkat çekilecektir. Burada şâz kıraatlerin nakli ile ilgili müfessirin tutumunu tespit etme sadedinde, ilk iki başlık altında yer alan kıraatlerin şâz olduğuna dair bir açıklamanın yapılmadığını; üçüncü başlıkta verilen şâz

<sup>14</sup> Tefsirin, yurt içinde ve yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Ayrıca eserin Osmanlı döneminde yapılan üç adet tercümesi günümüze ulaşmıştır. Bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 117-120. Yine eser Arapça olarak 1985 yılında Bağdat'ta, 1993 yılında Beyrut'ta neşredilmiş, daha sonraki yıllarda da çeşitli baskıları yapılmıştır.

kıraatlerin ise genelde şâz olduğunun belirtildiğini tekrar hatırlatmakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

### 1. 1. Sahih Kıraatler İçin Kullandığı İfade Kalıpları

Ebü'l-Leys es-Semerkindî, sahih kıraatlere dair farklı okuyuşları naklettiği yerlerde ilgili kıraatin sahih veya mütevâtir olduğuyula ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fakat farklı okuyuşları naklederken kıraat-i seb'a imamlarını özellikle belirtmesi, bu esnada kullandığı ifade kalıpları ve bazen de diğer okuyuşları şâz olarak nitelemesi, müfessirin kıraat-i seb'ayı sahih kabul ettiğini göstermektedir.<sup>15</sup>

Müfessirin, kıraatleri naklederken kullandığı ifade kalıplarına yönelik tefsir üzerinde yaptığımız taramada sahih kıraatler için kullanılan kalıpların nadiren de olsa şâz kıraatler için kullanıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda önce sahih kıraatler için kullanılan ifadeler belirtilecek daha sonra bu kullanımın istisnalarına işaret edilecektir.

Müfessir, sahih kıraat ihtilaflarını naklederken bazen “...وقرا...قرأ ” ifadesini kullanarak kıraat-i seb'a imamlarının tamamının ismini zikretmiş ve hangi imamın nasıl okuduğunu bu ifade kalıbıyla belirtmiştir.<sup>16</sup> Aynı ifade kalıbını kullandığı bazı yerlerde ise kıraat-i seb'a imamlarından çoğunun ismini zikrederken kimi yerde bir, kimi yerde iki veya üç imamın ismine yer vermediği olmuştur.<sup>17</sup> Yine aynı ifade kalıbıyla önce Kûfe imamlarının okuyuşlarını daha sonda da diğer imamların okuyuşlarını belirttiği de vâkidir. Söz konusu ifade kalıbını zikrettiği iki yerde Kûfe ehli ifadesinden sonra Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (189/805);<sup>18</sup> bir yerde Hamza, Kisâî ve Âsım'ın ravisi Ebû Bekir Şu'be'nin (ö. 193/809) isimlerini

<sup>15</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, yedi kıraat hakkında her ne kadar “sahih” nitelemesinde bulunmasa da İbn Mücâhid'le beraber yedi kıraatin sahih; bunun dışında kalanların ise şâz olarak kabul edildiği bilinmektedir. Bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 288-291.

<sup>16</sup> Bu ifade kalıbı tefsirin tamamında altmışa yakın yerde geçmektedir. İlgili kalıba dair örneklerin bir kısmını görmek için bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/80, 139-140, 232, 356, 456, 478, 531, 586; 2/73, 134, 175, 317, 350-351, 422, 537; 3/37, 65, 305, 351-352, 482.

<sup>17</sup> Kıraat-i seb'a imamlarından bir kısmının ismini zikredip diğerlerinin ismini zikretmediği yerler için bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/91, 95, 137, 176, 476, 480, 488; 2/156, 308, 333, 390, 393, 440, 469; 3/248, 432.

<sup>18</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/91, 443.

belirtmiş;<sup>19</sup> iki yerde de isim belirtmeksizin “Kûfe ehli şöyle okudu”<sup>20</sup> diyerek ilgili kıraati nakletmiştir.

Semerkindî, “قرأ...وقرأ...” kalıbıyla genelde kıraat-i seb’a imamlarının okuyuşunu naklederken, nadiren de olsa aynı ifadeyle şâz kıraatleri belirttiği de olmuştur. Bu bağlamda müfessir, “لَا يُفَرِّقُ”<sup>21</sup> kelimesini Ya’kûb el-Hadramî’nin “yâ” harfi ile “لَا يُفَرِّقُ”<sup>22</sup> şeklinde, İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652) “لَا يُفَرِّقُونَ”<sup>23</sup> şeklinde okuduğunu;<sup>24</sup> “سَتَكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ”<sup>25</sup> kelimesini ise Hasan-ı Basrî’nin “سَتَكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ”<sup>26</sup> şeklinde, Abdurrahman el-A’rec’in (ö. 117/735) ise “سَتَكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ”<sup>27</sup> şeklinde okuduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup>

Müfessir, kıraat ihtilaflarını naklettiği bazı yerlerde sadece “قرأ/يقرأ...” ifadesini kullanıp söz konusu kıraatin kim tarafından okunduğuna işaret etmektedir. Bu ifade kalıbıyla Nâfi (ö. 169/785),<sup>29</sup> İbn Kesîr (ö. 120/738),<sup>30</sup> Ebû Amr (ö. 154/771),<sup>31</sup> İbn Âmir (ö. 118/736),<sup>32</sup> Âsım,<sup>33</sup> Hamza<sup>34</sup> ve Kisâî<sup>35</sup> gibi kıraat-i seb’a imamlarından birinin veya bir kaçının ismini zikreden müfessir, bunun dışında ravilerden Hafs (ö. 180/796),<sup>36</sup> Ebû Bekir Şu’be<sup>37</sup> ve Verş’in (ö. 197/812);<sup>38</sup> isimlerine atıfta bulunmaktadır.

Müfessir bazen, “قرأ...” ifadesiyle söz konusu kıraatle okuyan kişinin ismini zikrettikten sonra o şehirdeki diğer kurrânın da kendisine tabi olarak aynı şekilde okuduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Medine ehlinin Nâfi’ye;<sup>39</sup> Mekke ehlinin

<sup>19</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/335.

<sup>20</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/129, 466.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/285.

<sup>22</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

<sup>23</sup> Abdüllatif Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraat* (Dımaşk: Dâru Sa’deddîn, 2000), 1/434.

<sup>24</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/241.

<sup>25</sup> ez-Zuhuf 43/19.

<sup>26</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraat*, 8/361.

<sup>27</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraat*, 8/361.

<sup>28</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 3/205.

<sup>29</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/504, 557.

<sup>30</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/557.

<sup>31</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/518; 2/107.

<sup>32</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/518, 574; 3/107.

<sup>33</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/518; 2/75; 3/276.

<sup>34</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/418; 3/151.

<sup>35</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/418; 3/107, 151.

<sup>36</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 3/254.

<sup>37</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/540.

<sup>38</sup> Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/175.

<sup>39</sup> “قرأ نافع ومن تابعه من أهل المدينة” Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/122, 298.

İbn Kesîr'e;<sup>40</sup> Basra ehlinin Ebû Amr'a<sup>41</sup> ve Şam ehlinin İbn Amir'e<sup>42</sup> tabi olarak okuduğunu ifade etmektedir.

Sahih kıraatleri naklederken müfessirin en fazla "قرأ... وقرأ الباقر" ifade kalıbını kullandığı görülmektedir.<sup>43</sup> O, bu kalıpla ihtilafa konu olan kelimenin kıraat-i seb'a imamları tarafından nasıl okunduğunu nakletmiş; isimlerini belirterek "falanca kişi/kişiler şöyle okudu" dedikten sonra geriye kalan sahih okuyuşları da "وقرأ الباقر" kalıbıyla vermiştir.

Nadiren de olsa müfessirin bu ifade kalıbıyla önce şâz olan bir okuyuşu daha sonra da geriye kalan sahih okuyuşları belirttiği müşahede edilmektedir. Bu minvalde müfessir Hz. Ömer (ö. 23/644),<sup>44</sup> Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708),<sup>45</sup> Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692),<sup>46</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>47</sup> Abdurrahman el-A'rec,<sup>48</sup> Ebû Ca'fer,<sup>49</sup> İbn Kesîr (şâz bir rivâyetle)<sup>50</sup> ve A'meş'in<sup>51</sup> okuyuşlarını belirttikten sonra "وقرأ الباقر" ifadesiyle isim belirtmeksizin geriye kalan sahih okuyuşları zikretmektedir. Örneğin "كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"<sup>52</sup> âyetinde "دَوْلَةٌ" kelimesindeki kıraat farklılıklarına değinen müfessir, bahse konu kelimeyi Ebû Ca'fer'in damme ile "دَوْلَةٌ" şeklinde okuduğunu, âmmenin kıraatının ise nasb ile "دَوْلَةٌ" şeklinde olduğunu; yine aynı kelimeyi Abdurrahman es-Sülemî'nin "dâl" harfinin fethasıyla "دَوْلَةٌ" şeklinde, geriye kalanların ise "dâl" harfinin dammesiyle "دَوْلَةٌ" şeklinde okuduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup> Burada dikkat çeken bir husus, kıraatlerin birçok kişiye nispet edilmesine rağmen<sup>54</sup> Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin sadece Ebû Ca'fer ve Sülemî'nin ismini zikretmesidir. Tefsirin birçok yerinde cari olan bu durumun iki şekilde izah edilebileceği kanaatindeyiz. Birincisi Ebû'l-Leys, bir müfessir olarak kıraat ihtilaflarının tefsire katkısını önceleyerek sened kısmını dikkate almamış ve ilgili

<sup>40</sup> "قرأ ابن كثير ومن تابعه من أهل مكة" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/158.

<sup>41</sup> "قرأ أبو عمرو ومن تابعه من أهل البصرة" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/175.

<sup>42</sup> "قرأ ابن عامر ومن تابعه من أهل الشام" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/122, 152, 157, 298, 442, 516; 3/164.

<sup>43</sup> Söz konusu ifade kalıbı tefsirin tamamında beş yüz altmıştan fazla yerde geçmektedir. Muhtasar olan tefsirin neredeyse her sayfasında bu ifade kalıbına rastlamak mümkündür.

<sup>44</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/273.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/374.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/344.

<sup>47</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/289.

<sup>48</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/192.

<sup>49</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 2/152.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/403.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 2/16.

<sup>52</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>53</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/344.

<sup>54</sup> Adı geçen kıraatlerin nispet edildiği kişileri görmek için bk. Hafîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 9/393-394.



kıraati en meşhur olan kişiye isnad etmekle yetinmiştir. İkincisi de istifade ettiği tefsir kaynaklarında<sup>55</sup> yer alan isimleri zikretmeyi tercih etmiştir.<sup>56</sup>

Müfessirin, “قرأ... وقرأ الباقون” ifade kalıbıyla sahih bir kıraate ait ihtilafları zikrettikten sonra, aynı kelimenin şâz okunuşlarını da verdiği ve bu esnada Zir b. Hubeyş (ö. 82/701),<sup>57</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>58</sup> İbn Sîrîn (ö. 110/729),<sup>59</sup> Ebû Ca’fer<sup>60</sup> ve Ya’kûb’un<sup>61</sup> isimlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Leys, “كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ”<sup>62</sup> ifadesinde yer alan “بِرَبْوَةٍ” kelimesinin Âsım ve Ebû Amr tarafından metinde geçtiği şekilde; giğger kıraat imamları tarafından ise “râ” harfinin dammesiyle “بِرَبْوَةٍ” şeklinde okunduğunu<sup>63</sup> ifade etmektedir. Kıraat-i seb’a imamlarının okuyuşlarını bu şekilde aktaran müfessir daha sonra aynı kelimenin İbn Sîrîn<sup>64</sup> tarafından “râ” harfinin kesresi ile “بِرَبْوَةٍ” şeklinde okunduğundan bahsetmekte ve her üç kıraatin lügatten kaynaklandığını ve anlamlarının aynı olduğunu beyan etmektedir.<sup>65</sup> Müfessirin, Âsım kanalıyla, bazı ravileri tarafından rivâyet edilen şâz bir kıraat vechini zikredip diğer sahih okuyuşları “الباقون” ifadesiyle nakletmesini de burada belirtmek gerekir. Buna göre müfessir, “وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ

<sup>55</sup> Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin istifade ettiği tefsir kaynaklarını görmek için bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirdeki Metodu*, 124-151; Habibe Çelik Yılmaz, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinde İsrâiliyyât* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 30-31.

<sup>56</sup> “رَبْوَةٌ” kelimesindeki kıraat ihtilaflarıyla ilgili olarak Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) tefsirinde Abdurrahman es-Sülemî'nin; İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirinde ise hem Sülemî hem de Ebû Ca'fer'in isimlerine yer verilmektedir. Bk. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.), 3/145; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/279.

<sup>57</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/97.

<sup>58</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/186.

<sup>59</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/230.

<sup>60</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/62.

<sup>61</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/71, 246.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/265.

<sup>63</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kurâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 190.

<sup>64</sup> Yaptığımız araştırmada “بِرَبْوَةٍ” şeklindeki meksûr kıraatin İbn Sîrîn'e aidiyeti konusunda bir bilgiye ulaşamadık. Lakin en-Nehhâs ve bazı kaynaklar, söz konusu kıraatin İbn Abbâs ve Ebû İshâk es-Sebî'ye (ö. 127/745) ait olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 1/130; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berduni (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 3/316; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 1/384. Ayrıca İbn Sîrîn'in, Ebû İshâk es-Sebî'nin hocası olduğu da kaydedilmektedir. Bk. Ali Osman Koçkuzu, “Ebû İshâk es-Sebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/170.

<sup>65</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/230.

ifadesinde yer alan “تَكْذِبُونَ”<sup>66</sup> kelimesinin Âsım’dan gelen rivâyetlerin birinde<sup>67</sup> “تَكْذِبُونَ”<sup>68</sup> şeklinde okunduğunu nakletmektedir.<sup>69</sup>

Müfessirin, “وقرأ الباقر... قرأ...” kalıbıyla kıraat-i seb’a imamlarının okuyuşlarını naklederken Âsım, Hamza ve Kisâ’î’nin ittifak ettiği okuyuşları çoğunlukla isimlerini de zikrederek “قرأ أهل الكوفة” ifadesiyle;<sup>70</sup> bazen de isim zikretmeksizin aynı ifadeyle;<sup>71</sup> diğer okuyuşları ise isim belirtmeden “وقرأ الباقر” ifadesiyle naklettiği dikkat çekmektedir. Müfessir, “...وقرأ...وقرأ...” / “وقرأ الباقر” ifade kalıplarıyla kıraat-i seb’ada yer alan okuyuşları aktarırken kıraat imamlarının yanı sıra ravilerinin de isimlerini zikretmektedir. Bu bağlamda kıraat imamlarının meşhur ikişer ravisi dışında kendilerinden kıraat rivâyetinde bulunan bazı isimlere de yer veren müfessir, en fazla Âsım’ın ravisi Hafs<sup>72</sup> ve Ebû Bekir Şu’be’nin;<sup>73</sup> Nâfi’nin ravisi Verş’in<sup>74</sup> isimlerini zikretmektedir. Nâfi’nin diğer ravisi Kâlûn (ö. 220/835);<sup>75</sup> Ebû Amr’ın ravileri Hârûn (ö. 170/786)<sup>76</sup> ve Hişâm;<sup>77</sup> İbn Âmir’in ravileri Hişâm (ö.

<sup>66</sup> “Ve Allah’ın verdiği rızka O’nu yalanlayarak mı şükrediyorsunuz?” Vâkıa 56/82.

<sup>67</sup> “روي عن عاصم في بعض الروايات”

<sup>68</sup> Âsım’dan kıraat rivâyet edenler arasında yer alan Mufaddal ed-Dabbî’nin söz konusu rivâyeti için bk. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 5/253; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân*, 17/230; Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraat*, 9/319.

<sup>69</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/319.

<sup>70</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/94, 95, 135, 351, 393, 399, 458, 498, 502, 510; 2/108, 180, 235, 283.

<sup>71</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/171, 314; 3/216, 449.

<sup>72</sup> “قرأ عاصم في رواية حفص” Hafs’ın ismi tefsirde, yüz kırk dokuzu bu formatta olmak üzere toplamda yüz elli sekiz yerde geçmektedir.

<sup>73</sup> “قرأ عاصم في رواية أبي بكر” Ebû Bekir Şu’be’nin ismi tefsirde, yüz otuzu bu formatta olmak üzere toplamda yüz otuz beş yerde geçmektedir.

<sup>74</sup> “قرأ نافع في رواية ورش” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/167, 176, 232, 402; 2/70, 91, 98, 129, 153, 154, 203, 390, 398, 507, 543.

<sup>75</sup> “قرأ نافع في رواية قالون” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/129, 502.

<sup>76</sup> “قرأ أبو عمرو في رواية هارون” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/185, 329. Hârûn b. Musa el-A’ver, Ebû Amr’dan kıraat rivâyet edenler arasında yer almaktadır. Bk. Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezeri, *Gâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 2/348.

<sup>77</sup> “قرأ أبو عمرو في رواية هشام” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/91. Yaptığımız araştırma neticesinde Ebû Amr’dan kıraat rivâyet edenler arasında Hişâm diye bir isme rastlayamadık. İbn Âmir’in ravisi Hişâm ile karıştırılmış olabileceği muhtemeldir.

245/859)<sup>78</sup> ve İbn Zekvân (ö. 242/857);<sup>79</sup> İbn Kesîr'in ravisi Şibl<sup>80</sup> el-Bezzî (ö. 250/864)<sup>81</sup> ve Âsım'ın ravisi Ebân (ö. 141/758)<sup>82</sup> da ismi zikredilenler arasında yer almaktadır. Ayrıca müfessir, yukarıdaki ifade kalıplarıyla kıraat-i seb'a imamlarının isimlerini zikrettiği bazı yerlerde ravi ismi belirtmeksizin adı geçen imamın iki ravisinden birisinin okuyuşuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müfessir en fazla Âsım<sup>83</sup> ve İbn Âmir'in,<sup>84</sup> daha sonra sırasıyla Ebû Amr,<sup>85</sup> İbn Kesîr,<sup>86</sup> Kisâî<sup>87</sup> ve Nâfi'nin<sup>88</sup> rivâyetlerine değinirken Hamza'nın ravilerine ise atıfta bulunmamaktadır. Bu veriler ışığında müfessirin, gerek Kûfe ehli vurgusundan gerekse Kûfe ekolüne mensup olan Âsım'ın ravilerinden sıkça nakillerde bulunmasından hareketle Âsım kıraatine ayrı bir önem atfettiği sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Sahih kıraat ihtilaflarının belirtildiği yerlerde müfessirin nadiren de olsa "قرأ...وقراً غيره" ifade kalıbını kullandığı görülmektedir. O, bu yöntemle önce ilgili kelimenin ihtilafında tek kalan İbn Kesîr,<sup>89</sup> Ebû Amr,<sup>90</sup> İbn Âmir<sup>91</sup> ve Hamza'nın<sup>92</sup> okuyuşunu vermiş, daha sonra "diğerleri de şöyle okudu" ifadesiyle isim vermeden

<sup>78</sup> "قرأ ابن عامر في رواية هشام" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/480; 2/156; 3/207, 400, 413.

<sup>79</sup> "قرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/497; 2/109.

<sup>80</sup> "قرأ ابن كثير في رواية شبل النبي" Tefsirde İbn Kesîr'in ravisi olarak Şibl el-Bezzî ismi geçmektedir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/19. Bu durumda ya tefsirin baskılarında hata yapılmış ya da bununla müfessir, Bezzî'nin Şibl kanalıyla kıraat rivâyet ettiğini kastetmiştir. Zira Şibl b. Abbâd (ö. 148/765), İbn Kesîr'in kıraat talebeleri arasında yer almaktadır. İbn Kesîr'in iki ravisinden biri olan Bezzî ise kıraatini doğrudan değil, İsmail b. Abdullah el-Kıst, Şibl b. Abbâd ve İkrime b. Süleyman kanalıyla İbn Kesîr'den almaktadır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/131; Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 106.

<sup>81</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/19.

<sup>82</sup> "قرأ عاصم في رواية أبان" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/267. Ebân b. Tağleb'in ismi, Âsım'dan kıraat rivâyet edenler arasında zikredilmektedir. Bk. İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/4. Ayrıca tefsirde "وروي" ifadesiyle Fazl ismine de yer verilmektedir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/333. Tefsirde Fazl olarak belirtilen zat, Âsım'dan kıraat rivâyetinde bulunan Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) ismiyle kaynaklarda yer almaktadır. Bk. İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/348, 2/307.

<sup>83</sup> "قرأ عاصم في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/185, 577; 2/12, 16, 313, 537; 3/48, 53, 78, 93, 316, 337, 382, 391. Ayrıca tefsirin bir yerinde "وروي عن عاصم في بعض الروايات" ifadesine yer verilmektedir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/319.

<sup>84</sup> "قرأ ابن عامر في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/560; 2/156, 183, 249, 315, 377, 382, 502, 507; 3/61, 72, 97, 102, 380, 477.

<sup>85</sup> "قرأ أبو عمرو في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/210, 263, 367, 398, 403, 492; 3/25, 404, 445. Ayrıca tefsirin bir yerinde "وروي عن أبي عمرو في بعض الروايات" ifadesine yer verilmektedir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/133.

<sup>86</sup> "قرأ ابن كثير في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/263; 3/21, 88, 139, 365.

<sup>87</sup> "قرأ الكساني في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/286.

<sup>88</sup> "قرأ نافع في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/263.

<sup>89</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/112.

<sup>90</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/118.

<sup>91</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/155.

<sup>92</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/111.

diğer altı imamın okuyuşunu belirtmiştir. Bu minvalde müfessir, “ وَإِذْ وَاَعْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ ”<sup>93</sup> âyetinde yer alan “وَاَعْنَا” kelimesini Ebû Amr’ın elifsiz olarak “وَعْنَا”; Ebû Amr dışındakilerin ise elif ile “وَاَعْنَا” şeklinde<sup>94</sup> okuduğunu nakletmiştir.<sup>95</sup> Ebû Amr’ın burada tek kaldığı vechi, aynı zamanda Ebû Ca’fer ve Ya’kûb da aynı şekilde okumaktadır.<sup>96</sup> Müfessirin burada sadece Ebû Amr’ın ismini zikretmesi, kıraat-i seb’ayı sahih kabul etmesine ve Ebû Ca’fer ile Ya’kûb’un kıraatini şâz olarak değerlendirmesine örnek gösterilebilir. Ayrıca müfessirin, söz konusu ifade kalıbıyla önce şâz bir okuyuşu daha sonra da üzerinde kıraat ihtilafı bulunmayan sahih okuyuşu naklettiğini; şâz okuyuşlar için İbn Mes’ûd,<sup>97</sup> İbn Abbâs<sup>98</sup> ve Hasan-ı Basrî’nin<sup>99</sup> isimlerini zikrettiğini belirtmek gerekir.

Müfessirin, sahih kıraat ihtilaflarını nakletme esnasında yukarıda zikri geçen ifade kalıplarının yanı sıra kıraat-i seb’a imamlarından çoğunun okuyuşu için “ القراءة ”<sup>100</sup> ve “وهي القراءة المشهورة”<sup>101</sup> yedi imamın ittifak ettiği okuyuş için ise “ اتفقت الأئمة ”<sup>102</sup> kalıplarını kullandığı da müşahede edilmektedir.

## 1. 2. Sahih ve Şâz Kıraatlerin Birlikte Verildiği İfade Kalıpları

Ebü'l-Leys es-Semerkindî kıraatleri naklettiği birçok yerde kıraat ihtilafına konu olan kelimenin önce şâz okunuşunu okuyanına nispet ederek vermekte daha sonra bahse konu kelimenin sahih okunuşunu belirtmektedir. Bu bağlamda sahâbe ve tabiîn âlimleri başta olmak üzere birçok ismi zikreden müfessirin, İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb’un kıraatlerine daha fazla yer verdiği; bazen de naklettiği şâz kıraat için isim belirtmediği dikkat çekmektedir. Sahih kıraatleri ise okuyanına nispet etmeden “âmmenin kıraati” veya “ma’rûf olan kıraat” ifade kalıbıyla aktarmaktadır.

Müfessir, “قرأ.....وقراءة العامة.....” ifade kalıbını kullanarak önce şâz kıraatle kimin okuduğunu belirtmiş daha sonra sahih kıraatteki okuyuşu nakletmiştir. O, bunu

<sup>93</sup> “Hani biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik.” el-Bakara 2/51.

<sup>94</sup> İlgili kelimenin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 155.

<sup>95</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/118.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

<sup>97</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/99, 433, 469.

<sup>98</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/286.

<sup>99</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/60, 535-536.

<sup>100</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/82.

<sup>101</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/475.

<sup>102</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/93.

yaparken İbn Mes'ûd,<sup>103</sup> Übey b. Kâ'b (ö. 33/654),<sup>104</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675),<sup>105</sup> Hz. Âişe (ö. 58/678),<sup>106</sup> İbn Abbâs,<sup>107</sup> Abdurrahman es-Sülemî,<sup>108</sup> Yahyâ b. Ya'mer,<sup>109</sup> İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714),<sup>110</sup> Mücâhid (ö. 103/721),<sup>111</sup> Şa'bî (ö. 104/722),<sup>112</sup> Dahhâk (ö. 105/723),<sup>113</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>114</sup> İbn Sîrîn,<sup>115</sup> Abdurrahman el-A'rec,<sup>116</sup> Katâde (ö. 117/735),<sup>117</sup> Atâ (ö. 126/744),<sup>118</sup> Âsım b. Behdele<sup>119</sup> (rivâyetlerinin birinde)<sup>120</sup> Âsım el-Cahderî (ö. 128/746),<sup>121</sup> Ebû Ca'fer,<sup>122</sup> Ebû Amr (rivâyetlerinin birinde),<sup>123</sup> A'meş,<sup>124</sup> İsâ b. Ömer (ö. 149/766)<sup>125</sup> ve Ya'kûb el-Hadramî'nin<sup>126</sup> isimlerine atıfta bulunmuştur. Bu kullanıma örnek olarak müfessir, "يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ"<sup>127</sup> ifadesindeki "يَذْهَبُ" kelimesini Ebû Ca'fer'in "يَذْهَبُ" şeklinde okuduğunu;<sup>128</sup> âmmenin kıraatinin ise "يَذْهَبُ" şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>129</sup> Söz konusu kıraat kalıbıyla genelde önce şâz okuyuş, sonra da sahih okuyuş verilmesine rağmen müfessir "هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ"<sup>130</sup> âyetinde yer alan "يُسَيِّرُكُمْ" kelimesinin İbn Âmir tarafından "يُنْشِرُكُمْ" şeklinde

<sup>103</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/347.

<sup>104</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/434.

<sup>105</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/290.

<sup>106</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/290.

<sup>107</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/67, 444; 3/236.

<sup>108</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/24.

<sup>109</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/170.

<sup>110</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/355.

<sup>111</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/434; 3/290, 355.

<sup>112</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/191.

<sup>113</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/389.

<sup>114</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/174, 308; 2/178, 353, 356, 455-456, 457; 3/56, 73, 128, 163, 166, 319. Hasan-ı Basrî ve Ya'kûb'a ait şâz bir kıraati naklettikten sonra müfessir bir yerde, sahih kıraat için "وقراءة" yerine "والقراءة المعروفة" kalıbını kullanmaktadır. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/495.

<sup>115</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/264.

<sup>116</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/374.

<sup>117</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/174; 3/389.

<sup>118</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/236.

<sup>119</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/135.

<sup>120</sup> Müfessirin "قرأ عاصم في إحدى الروايتين" ifade kalıbıyla naklettiği kıraat vechi, Sâd sûresinin 29. âyetinde geçen "يُنْشِرُكُمْ" kelimesinin "يُسَيِّرُكُمْ" şeklinde okunmasıyla ilgilidir. Bahse konu kıraat aynı zamanda kıraat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer'e de nispet edilmektedir. Bk. Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-fikir, 1420), 9/153; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 8/98-99.

<sup>121</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/155.

<sup>122</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/150, 381, 444, 455-456, 512-513; 3/103, 178, 344.

<sup>123</sup> "قرأ أبو عمرو في إحدى الروايتين" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/492.

<sup>124</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/503; 2/52; 3/180, 281.

<sup>125</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/128.

<sup>126</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/260; 2/52, 67, 70, 396, 470-471, 478, 492; 3/264, 370, 389.

<sup>127</sup> Nûr 24/43.

<sup>128</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/332.

<sup>129</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/444.

<sup>130</sup> "O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır." Yûnus 10/22.

okunduğunu naklettikten sonra “قراءة العامة” yerine “قراءة المعروفة” kalıbını kullanarak “يُسْرِكُمْ” şeklindeki sahih kıraati nakletmektedir.<sup>131</sup> Bu durumda müfessir genel uygulamanın aksine önce sadece kıraat-i seb’a imamlarından İbn Âmir’e nispet edilen sahih kıraati; sonrasında diğer altı imama ait sahih kıraati zikretmiştir. Yine bu kalıbın istisnası olarak müfessir, “فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ جَسَانٌ”<sup>132</sup> âyetinin tefsiri esnasında Ebû İshak ez-Zeccâc’dan (ö. 311/923) nakille “خَيْرَاتٌ” kelimesinin aslının lügatta “خَيْرَاتٌ” şeklinde olduğunu<sup>133</sup> aktardıktan sonra isim belirtmeden temrîz (قرئ) sigasıyla söz konusu kelimenin önce şeddeli kıraatini zikredip daha sonra tahfîf ile okunan âmmenin kıraatine işaret etmektedir.<sup>134</sup> Bu minvalde müfessir, “بَلَىٰ فَمَا جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَدَّبْتَ”<sup>135</sup> âyetinin tefsirinde, âmmenin kıraatini belirtmeden önce âyette geçen “جَاءَتْكَ”, “فَكَدَّبْتَ”, “وَأَسْتَكْبِرْتَ”, “وَكُنْتَ” kelimelerinin şâz okunuşlarına işaret etmekte; Âsım el-Cahderî’nin her dört kelimenin de son harfini meksûr okuduğunu ve bu kıraatin Mes’ûd b. Sâlih (ö. 245/859)<sup>136</sup> ve Semerkand kurrâsından ona tabi olanların ihtiyarı olduğunu kaydetmektedir.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/93.

<sup>132</sup> “Onlarda huyları güzel, yüzleri güzel dilberler vardır.” er-Rahmân 55/70.

<sup>133</sup> Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi (Beyrût: Alemü’l-Kütüb, 1988), 5/104.

<sup>134</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/311.

<sup>135</sup> “Hayır, öyle değil! Âyetlerim sana geldi de sen onları yalanladın, büyüklük tasladın ve inkârcılardan oldun.” ez-Zümer 39/59.

<sup>136</sup> Kıraat ilminde tercih sahibi bir âlim olan Mes’ûd b. Sâlih es-Semerkandî, Ebû Amr’ın kıraatini okumuş, kendisinden de Ebû’l-Abbâs el-Kerâbîsî kıraat rivâyet etmiştir. Bk. Ebû’l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre Hüzeli, *el-Kâmil fi’l-kırâati’l-’aşr*, thk. Cemâl b. es-Seyyid Rifâi eş-Şâyib (Müessesetü Semâ li’t-Tevzî’ ve’n-Neşr, 2007), 68-69, 159, 260-261; İbnü’l-Cezeri, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/77; 2/296. Semerkandî tefsirinin gerek Fatih Kütüphanesi’nde bulunan yazma nüshasında gerekse bizim de dikkate aldığımız baskısında Mes’ûd b. Sâlih yerine İbn Mes’ûd ve Sâlih isimleri yer almaktadır. Kaynaklar İbn Mes’ûd’a ait böyle bir rivâyete yer vermediğine göre burada bir yazım hatasının olduğu âşikârdır. Ebû’l-Leys es-Semerkandî’den başka Hüzeli (ö. 465/1073) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi âlimler de tefsirlerinde Mes’ûd b. Sâlih’in rivâyetini nakletmişlerdir. Söz konusu kıraat ihtilafına değinen âlimlerden Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî ve İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Hz. Peygamber’in meksûr okuduğu bilgisine yer verirken yine aynı bilgiyi tefsirlerinde değerlendiren Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler, Rebî’ b. Enes (ö. 139/757) ve Ümmü Seleme kanalıyla Hz. Peygamber’e isnad edilen rivâyeti, Rebî’ b. Enes’in Ümmü Seleme’ye yetişmemiş olması münasebetiyle müsned olarak görmemişlerdir. Ayrıca eserlerinde bahse konu kıraat ihtilafına yer veren İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebû Hayyan ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) gibi müfessirlerin, meksûr okunan kıraati Âsım el-Cahderî yanında başka bazı isimlere de nispet ettikleri görülmektedir. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/318; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 4/360; Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 2005), 8/699; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân*, thk. G. Bergstraesser (Beyrût: Müessesetü’r-Rayan, 2009), 131; Hüzeli, *el-Kâmil fi’l-kırâati’l-’aşr*, 630; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 4/538; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1430), 27/467; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/273; Ebû Hayyân, *Tefsîru’l-bahri’l-muhîd*, 9/215; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn fi ’Ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1986), 9/437.

<sup>137</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/155.

Kıraatlerin naklinde müfessir kimi yerde kıraatin kimden rivâyet edildiğini belirterek “روي عن..... أنه قرأ/يقرأ..... وقراءة العامة...” ifade kalıbıyla önce şâz kıraati daha sonra âmmenin kıraati olarak tavsif ettiği sahih kıraati nakletmektedir. Bu minvalde müfessir, Hz. Ömer,<sup>138</sup> İbn Mes’ûd,<sup>139</sup> Hüzeyfe (ö. 36/656),<sup>140</sup> Hz. Ali,<sup>141</sup> Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673),<sup>142</sup> Ebû Hüreyre (ö. 58/678),<sup>143</sup> İbn Abbâs,<sup>144</sup> Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720),<sup>145</sup> Mücâhid,<sup>146</sup> Dahhâk,<sup>147</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>148</sup> Ebû Zür’a (ö. ?),<sup>149</sup> Abdurrahman el-A’rec,<sup>150</sup> İbn Âmir (rivâyetlerinin bazısına göre),<sup>151</sup> İbn Kesîr (Şibl rivâyetiyle)<sup>152</sup> ve Hümejd’den (ö. 130/747)<sup>153</sup> gelen kıraat rivâyetlerine yer vermektedir. Ayrıca Ebû'l-Leys, aynı ifade kalıbıyla Ebû Amr’ın rivâyetlerinin bazısında<sup>154</sup> yer alan şâz bir okuyuşu da nakletmektedir. Söz konusu kıraate göre “وَوَظَّنُّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّا”<sup>155</sup> ifadesindeki “فَتَنَّا” kelimesi âmmenin kıraatinin aksine Ebû Amr’ın bazı rivâyetlerinde tahfîf ile “فَتَنَّا”<sup>156</sup> şeklinde gelmektedir.<sup>157</sup>

Kıraatlerin nakledilmesi noktasında müfessirin kullandığı ifade kalıplarından bir diğeri “قرأ بعضهم..... وقراءة العامة...” kalıbıdır. O, bu kalıpla önce “onların bazısı şöyle okudu” diyerek isim vermeden şâz bir kıraati, ardından da âmmenin kıraatini

<sup>138</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/70.

<sup>139</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/385; 3/144.

<sup>140</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/385.

<sup>141</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/379.

<sup>142</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/510.

<sup>143</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/170.

<sup>144</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/379, 435; 3/173, 186, 236.

<sup>145</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/205.

<sup>146</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/205.

<sup>147</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/382; 3/260.

<sup>148</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/164, 349; 3/29. Müfessirin, Hasan-ı Basrî'ye ait şâz bir kıraati naklettikten sonra sahih kıraat için “وقراءة العامة” yerine “وقراءة الجماعة” kalıbını kullandığı görülmektedir. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/303.

<sup>149</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/385.

<sup>150</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/304.

<sup>151</sup> “وروي بعضهم عن ابن عمر أنه قرأ” Müfessir, bazıları tarafından İbn Âmir'den nakledilen şâz kıraati belirttikten sonra sahih kıraat için “وقراءة العامة” yerine “والقراءة المعروفة” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/475.

<sup>152</sup> “روي شبل عن ابن كثير أنه قرأ” Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/141.

<sup>153</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/387.

<sup>154</sup> “روي عن أبي عمرو في بعض الروايات أنه قرأ”.

<sup>155</sup> “Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı.” Sâd 38/24.

<sup>156</sup> Ali b. Nasr tarafından Ebû Amr’dan rivâyet edilen kıraat için bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kurân*, 15/179; Hatîb, *Mu’cemu'l-kıraat*, 8/96.

<sup>157</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/133.

aktarmaktadır.<sup>158</sup> Bu aktarımların birinde “وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِنُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ”<sup>159</sup> ifadesindeki “وَالرَّسُولِ” kelimesini bazılarının, metinde geçtiği gibi “lâm” harfinin dammesiyle okuduğunu; âmmenin kıraatinin ise “lâm” harfinin kesresiyle “وَالرَّسُولِ” şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>160</sup> Oysa kaynaklara göre söz konusu kelimenin sahih okunuşu dammeli şekilde olup kelimenin meksûr kıraatine dair bir rivâyet bulunmamaktadır. Şâyet müfessirin kesreli okuyuşu şâz olarak naklettiğini ve tefsirin istinsâhı/baskısı esnasında sehven bu şekilde kaydedilmiş olduğunu varsayacak olursak, müfessirin, kaynaklarda yer almadığı için günümüze ulaşamayan, fakat kendisi tarafından bilinen şâz bir rivâyeti tefsirinde naklettiğini düşünebiliriz.<sup>161</sup> Müfessirin, aynı ifade kalıbını kullandığı bazı yerlerde ise “وقراءة” yerine “والقراءة المعروفة” kalıbını tercih ettiği görülmektedir.<sup>162</sup>

Yine müfessir, aynı kalıpla kıraatleri naklederken “قرأ بعضهم من أهل البصرة” ifadesiyle isim belirtmeksizin Basra kıraat âlimlerinden bazısının okuyuşunu verdikten sonra âmmenin okuyuşunu zikretmektedir. Bu minvalde “وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا”<sup>163</sup> âyetindeki “يَحْشُرُهُمْ” kelimesinin kıraat ihtilafına değinen müfessir, söz konusu kelimenin Basra ehlinden bazısı tarafından “yâ” harfi ile “يَحْشُرُهُمْ” şeklinde; âmmenin kıraatine göre ise “nûn” harfi ile “نَحْشُرُهُمْ” şeklinde okunduğunu dile getirmektedir.<sup>164</sup> Sahih kıraat kaynaklarında Hafs ve Ya’kûb’un kıraati<sup>165</sup> olarak yer alan “يَحْشُرُهُمْ” kelimesini Basra ehline atfetmesi câlib-i dikkattir. Burada müfessir, ya âmmenin kıraatinin hilâfına naklettiği “يَحْشُرُهُمْ” kıraatini sahih

<sup>158</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/58, 59, 85, 127, 154, 160, 162, 170, 183, 208, 209, 215, 315, 323, 346, 349, 369, 377, 378, 381, 394, 416, 424, 425; 3/255, 256, 265, 301, 323, 364.

<sup>159</sup> “Peygamber sizi, Rabbinize iman etmeniz için davet edip dururken size ne oluyor da Allah’a iman etmiyorsunuz?” el-Hadîd 57/8.

<sup>160</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/323.

<sup>161</sup> Çalışmamıza esas teşkil eden baskıda âmmenin kıraatinin meksûr; bazılarının kıraatinin ise madmûm olduğu bilgisi yer almaktadır. Oysa Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan ve hicrî 747 tarihinde Ahmed b. Muhammed b. Ahmed tarafından istinsâhı tamamlanan nüsha üzerinde yaptığımız incelemede âmmenin kıraati madmûm; bazılarının kıraati ise meksûr olarak yer almaktadır. Ayrıca söz konusu yazma nüshada bazıları tarafından rivâyet edilen fethalı bir okuyuşa da yer verilmektedir. Buna göre müfessirin âmmenin kıraatini yani sahih kıraati damme ile naklettiğini tespit etmekle beraber, ilgili kelimenin kaynaklarda yer almayan şâz okunuşlarını da rivâyet ettiğini söyleyebiliriz. Bk. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 224), 2/203b.

<sup>162</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/491, 508.

<sup>163</sup> “Allah’ın, onları hep birden toplayacağı, sonra da meleklerle, “Bunlar mı size ibadet ediyorlardı?” diyeceği günü bir hatırla!” Sebe’ 34/40.

<sup>164</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/76.

<sup>165</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 530; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn İbn Mihrân en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Seb’ Hamza Hâkimî (Dimaşk: Mecme’u Lügati'l-Arabiyye, 1981), 364.



olarak görmediğinden Hafs'a atfetmemiştir -ki bu zayıf bir ihtimaldir- yahut Basra ehline<sup>166</sup> nispet ettiği bu kıraati sahih seviyesinde değerlendirmektedir.

### 1. 3. Şâz Kıraatler İçin Kullandığı İfade Kalıpları

Sahâbe ve tabiîn âlimlerinin rivâyetleri başta olmak üzere şâz olarak değerlendirilen birçok rivâyeti tefsirine alan müfessir, çeşitli ifade kalıpları kullanarak kıraat birikimine temas etmektedir.

Şâz kıraatlerin nakledildiği bazı yerlerde “...قرأ” ifadesiyle söz konusu kıraatin şâz olduğu belirtilmeden kim tarafından okunduğuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda müfessir İbn Mes'ûd,<sup>167</sup> Übey b. Ka'b,<sup>168</sup> İbn Abbâs (68/687),<sup>169</sup> Abdurrahman es-Sülemî,<sup>170</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>171</sup> Ebû Ca'fer,<sup>172</sup> Hümejd,<sup>173</sup> Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)<sup>174</sup> ve Ya'kûb'un<sup>175</sup> isimlerine atıfta bulunmaktadır. Yine müfessir şâz kıraatleri naklederken “...قراءَةٌ” ifadesiyle İbn Mes'ûd,<sup>176</sup> Übey b. Ka'b,<sup>177</sup> Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713),<sup>178</sup> Şa'bî,<sup>179</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>180</sup> Yahyâ b. Kesîr (ö. 129/747),<sup>181</sup> Ebû Ca'fer,<sup>182</sup> A'meş<sup>183</sup> ve Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824)<sup>184</sup> isimlerini zikretmektedir. Aynı şekilde şâz kıraat vecihlerini belirttiği yerlerde “...أنه قرأ...” ifade kalıbıyla çoğu sahâbe ve tabiünden olmak üzere, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634),<sup>185</sup> Hz. Ömer,<sup>186</sup> İbn

<sup>166</sup> Kaynaklar, “يُخْتَرُهُمْ” kıraatini Hafs'ın yanı sıra Basra kıraat ekolüne mensup Ya'kûb ve Muttavvî'ye (ö. 371/982) nispet etmekte; ayrıca Ebû Amr'ın da bu şekilde okuduğunu kaydetmektedir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 4/423; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 7/379-380.

<sup>167</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/456; 3/362.

<sup>168</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/456.

<sup>169</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/286.

<sup>170</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/230.

<sup>171</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/106, 345; 3/230.

<sup>172</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/353, 413, 433; 3/205.

<sup>173</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/431.

<sup>174</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/433.

<sup>175</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/106.

<sup>176</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/99, 123, 275, 506; 2/12, 65, 137, 229, 353, 440; 3/32, 65, 207, 244, 352, 484.

<sup>177</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/506; 2/137, 269, 319, 324, 338, 432, 434, 544.

<sup>178</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/338.

<sup>179</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/471-472.

<sup>180</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/35.

<sup>181</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/534.

<sup>182</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/26.

<sup>183</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/205.

<sup>184</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/324.

<sup>185</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/271.

<sup>186</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/273.

Mes'ûd,<sup>187</sup> Übey b. Ka'b,<sup>188</sup> Hz. Ali,<sup>189</sup> Hz. Âişe,<sup>190</sup> Ebû Hüreyre,<sup>191</sup> Ümmü Seleme (ö. 62/681),<sup>192</sup> İbn Abbâs,<sup>193</sup> Berâ b. Âzib (ö. 71/690),<sup>194</sup> İbn Ömer (ö. 73/693),<sup>195</sup> Şüreyh (ö. 80/699),<sup>196</sup> Enes b. Mâlik (ö. 93/711),<sup>197</sup> Sa'îd b. Cübeyr,<sup>198</sup> İbrahim en-Nehâî,<sup>199</sup> Mücâhid,<sup>200</sup> Dahhâk,<sup>201</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>202</sup> İbn Sîrîn,<sup>203</sup> A'meş<sup>204</sup> ve Zeyd b. Eslem'in<sup>205</sup> isimlerine; şâz rivâyetlerini naklettiği kıraat-i seb'a imamlarından İbn Kesîr,<sup>206</sup> Ebû Amr<sup>207</sup> ve Nâfî'nin<sup>208</sup> isimlerine yer vermekte; bir yerde ise aynı kalıpla naklettiği şâz kıraati isim vermeden sahâbeden bazılarına<sup>209</sup> nispet etmektedir.

Müfessir bazen de, "قرأ بعضهم....." ifade kalıbıyla kimin okuduğunu belirtmeden şâz kıraatleri aktarmaktadır.<sup>210</sup> Bunun istisnası olarak aynı ifade kalıbını kullandığı bir yerde ise Ebû Ca'fer'in ismine işaret etmektedir. Bu bağlamda müfessir, "الآن حَفَّتْ" âyetinde yer alan "ضَعْفًا" kelimesinin, öncelikle sahih kıraat vecihlerini aktararak Âsım ve Hamza tarafından metinde geçtiği gibi; geriye kalan diğer imamlar tarafından ise "dâd" harfinin dammesiyle "ضَعْفًا" şeklinde

<sup>187</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/311, 347, 433, 446, 505; 2/137, 198, 211, 309, 395, 410, 474, 502; 3/94, 112, 121, 123, 139, 315, 432, 484, 487.

<sup>188</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/170, 394; 2/152, 198, 432; 3/38.

<sup>189</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/195, 314; 3/315, 508.

<sup>190</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/432; 3/320.

<sup>191</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/212.

<sup>192</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/129.

<sup>193</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/170, 238, 247, 286, 346, 347, 415, 446, 540, 541; 2/173, 180, 194, 198, 245, 309, 322, 369, 379, 395, 401, 503; 3/94, 100, 112, 139, 166, 173, 497.

<sup>194</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/322.

<sup>195</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/82, 279.

<sup>196</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/112.

<sup>197</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/170.

<sup>198</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/590.

<sup>199</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/330.

<sup>200</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/152.

<sup>201</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/458.

<sup>202</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/152, 395, 485.

<sup>203</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/219.

<sup>204</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/168-169; 3/511.

<sup>205</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/395.

<sup>206</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/56.

<sup>207</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/25.

<sup>208</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/532; 2/106.

<sup>209</sup> "وروي عن بعض الصحابة" Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/154. Müfessir, Yûsuf suresi 18. âyette yer alan "فَصَيَّرَ أَخْيَالًا" ifadesinin sahâbeden bazıları tarafından "فَصَيَّرَ جَمِيلًا" şeklinde okunduğunu nakletmektedir. Söz konusu kıraatin sahâbeden İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'a ait olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 4/208; M. Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi* (İstanbul: MS Yayınları, 2012), 162.

<sup>210</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/123, 248, 280, 306, 338, 380, 402, 417, 419, 447, 476, 480, 488, 505, 535, 558; 2/44, 164, 198, 307, 322, 367; 3/53, 94, 151, 186, 211, 299, 307, 384, 436, 461.

<sup>211</sup> "Şimdi ise Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi." el-Enfâl 8/66.

okunduğunu<sup>212</sup> ve her iki okuyuşun da aynı manaya geldiğini belirtmekte; daha sonra kelimenin, “dâd” harfinin dammesi ve “ayn” harfinin fethasıyla “صُعْفَاء” şeklinde okunduğunu ve bu kıraatin Ebû Ca’fer el-Medenî’ye ait olduğunu kaydetmektedir.<sup>213</sup>

Kıraatleri naklederken zaman zaman temrîz sigası olarak kullanılan “قرئ” kalıbına da yer veren müfessirin, bu ifadeyi -şâyet söz konusu kıraatin şâz olduğunu belirtmemişse- bir şâz alameti olarak kullanmadığı, bu ifadeyle hem şâz<sup>214</sup> hem de sahih<sup>215</sup> kıraat vecihlerini aktardığı müşahede edilmektedir.

Yukarıda verilen kalıplarla ifade edilen şâz kıraatler, müfessirin, söz konusu kıraatin şâz olduğunu belirtmeden naklettiği kıraat vecihlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca bahsi geçen şâz ifade kalıpları, bazen kıraat ihtilafına konu olan kelimenin sahih vecihleri verildikten sonra bazen de sadece kelimeye ait şâz okuyuşları belirtmek için kullanılmıştır. Buna mukabil aşağıda verilecek olan şâz ifade kalıpları, bahse konu kıraatin şâz olduğunun belirtildiği vecihlerle ilgili olacaktır ki, bu şâz kıraat vecihlerinin bazen müstakil olarak, bazen sahih bir kıraat vechiyle birlikte verildiği; bazen de şâz kıraatten sonra “âmmenin kıraati” ve “marûf olan kıraat” gibi ifadelerle sahih olan kıraate vurgu yapıldığı görülmektedir.

Müfessir bu bağlamda kimi yerde isim vermeden “وقرئ في الشاذ”<sup>216</sup> ifade kalıbıyla ihtilafa konu olan kelimenin sadece şâz olarak okunduğunu belirtmekle yetinirken, yine isim vermeden “قرأ بعضهم” ifadesiyle bazı kimselere atfettiği kıraati “وهي قراءة شاذة” tabiriyle şâz olarak tavsif etmektedir.<sup>217</sup> Aynı ifade kalıbıyla bazılarının “وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رُبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ”<sup>218</sup> âyetindeki “مَلَكَيْنِ” kelimesini kesre ile “مَلَكَيْنِ” şeklinde okuduğunu aktaran müfessir, daha sonra söz konusu kıraati Yahyâ b. Kesîr’e<sup>219</sup> ait şâz bir kıraat olarak açıklamaktadır.<sup>220</sup> Müfessir, şâz kıraati

<sup>212</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 308-309.

<sup>213</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/26.

<sup>214</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/308, 365, 432; 3/233.

<sup>215</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/483; 3/69, 233.

<sup>216</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/313; 2/371, 443, 482, 500; 3/12, 31, 166, 190, 214, 452.

<sup>217</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/93, 121, 144, 400-401, 483, 488, 540, 541, 544; 2/23, 33, 39, 85, 154, 160, 267.

<sup>218</sup> “(Şeytan) dedi ki: Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.” el-A’râf 7/20.

<sup>219</sup> Müfessirin Yahyâ b. Kesîr’e ait olduğunu belirttiği kıraat aynı zamanda kaynaklarda Hasan b. Ali (ö. 97/715), İbn Abbâs ve İbn Şihâb ez-Zührî’ye (ö. 124/742) nispet edilmektedir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 42.

<sup>220</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/534.

okuyanına nispet ettiği bir yerde, “رُدَّتْ إِلَيْنَا”<sup>221</sup> ifadesinin A‘meş rivâyetiyle Alkame b. Kays (ö. 62/682) tarafından “رَا” harfinin kesresi ile “رُدَّتْ إِلَيْنَا” şeklinde okunduğunu ve bunun şâz bir kıraat olduğunu ifade etmektedir.<sup>222</sup>

Şâz kıraatlerin meçhûl olarak “قَرَأَ فِي الشَّاذِّ” ifadesiyle isim belirtilmeden nakledilmesinden hemen sonra “وقراءة العامة” ifadesiyle sahih kıraatlere işaret edildiği de olmuştur.<sup>223</sup> Yine “قَرَأَ بَعْضُهُمْ” ifadesiyle zikredilen kıraat ihtilafından sonra söz konusu kıraatin şâz olduğunun vurgulandığı ve devamında “âmmenin kıraati”<sup>224</sup> ve “marûf kıraat”<sup>225</sup> ifadeleriyle sahih kıraate dikkat çekildiği müşahede edilmektedir.

Müfessirin “قَرَأَ...وهي قراءة شاذة...والقراءة المعروفة...” gibi ifade kalıplarını kullanarak şâz bir kıraati okuyanına nispet edip o kıraatin şâz olduğunu belirttikten sonra sahih kıraati zikrettiği yerler de mevcuttur. Örneğin müfessir, “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ” “عَشْرُ أَمْثَالِهَا”<sup>226</sup> âyetinin Hasan-ı Basrî ve Ya‘kûb el-Hadramî tarafından “عَشْرُ أَمْثَالِهَا” şeklinde okunduğunu ve bunun şâz bir kıraat olduğunu ifade ettikten sonra marûf olan kıraati zikretmektedir.<sup>227</sup> Yine “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ” “عَشْرُ أَمْثَالِهَا”<sup>228</sup> âyetindeki “وَالْمَلَائِكَةُ” kelimesinin Ebû Ca‘fer tarafından “hâ” harfinin kesresi ile “وَالْمَلَائِكَةُ” şeklinde okunduğunu belirten müfessir bu durumda âyetin takdirinin “فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَفِي الْمَلَائِكَةِ” şeklinde olacağını izah etmektedir. Katâde’nin bu kıraati şâz olarak nitelediğini aktaran müfessir daha sonra marûf kıraat olarak tavsif ettiği sahih kıraate işaret etmektedir.<sup>229</sup> Yukarıdaki örneklere benzer bir tarzda İbn Abbâs,<sup>230</sup> Şa‘bî<sup>231</sup> ve Âsım el-Cahderî’den<sup>232</sup> gelen şâz kıraat örnekleri de tefsirde yer almaktadır.

Sahih ve şâz kıraatlerle alakalı bu bölümde yer alan ifade kalıpları ve örneklerden anlaşılacağı üzere Ebü'l-Leys es-Semerkindî, yaşadığı dönemin kıraat anlayışına uygun olarak kıraat-i seb‘a imamlarından gelen okuyuşları sahih; Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb el-Hadramî, Hasan-ı Basrî ve A‘meş başta olmak üzere sahâbe, tabiîn

<sup>221</sup> Yûsuf 12/65.

<sup>222</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/168-169.

<sup>223</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 3/33, 44, 58, 66, 81, 93, 127, 161, 262, 361, 386, 426, 433.

<sup>224</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/154, 160.

<sup>225</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/433, 489-490.

<sup>226</sup> “Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır.” el-En‘âm 6/160.

<sup>227</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/527.

<sup>228</sup> “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?” el-Bakara 2/210.

<sup>229</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/198.

<sup>230</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 1/136.

<sup>231</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/471-472.

<sup>232</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/142.

ve diğer âlimlerinden gelen okuyuşları ise şâz olarak değerlendirmektedir. Sahih kıraatleri daha çok “âmmenin kıraatı” ve “marûf olan kıraat” şeklinde tanımlarken, bunun dışında kalan kıraatler için zaman zaman şâz kaydını düştüğü görülmektedir.

## 2. Kıraatleri Nakletme Keyfiyeti

Müfessirin kıraatleri nakletme keyfiyetinin izah edileceği bu bölümde, onun kıraatlere anlam merkezli yaklaşması; kıraatlerin lehçesel yönüne işaret etmesi; çeşitli delillerle kıraatleri desteklemesi ve kıraat vecihlerinden bazısını tercih etmesi gibi hususlar irdelenecektir.

### 2. 1. Kıraatlerin Mana Yönüne İşaret Etmesi

Kıraat birikimi içerisinde yer alan ihtilafların “ferş”<sup>233</sup> ve “usûl”<sup>234</sup> şeklinde kategorize edildiği;<sup>235</sup> usûle dair farklılıkların manaya bir etkisinin olmadığı; bunun yanında manayı bir şekilde etkileyen ferşî farklılıkların ise bütün kıraat birikimi içerisinde yüzde yirmilik bir orana karşılık geldiği kaydedilmektedir.<sup>236</sup> Tefsirinde, kıraat ihtilaflarından kaynaklanan mana değişikliğine ziyadesiyle temas eden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin, bu bağlamda bir hayli örneğe yer verdiği görülmektedir.<sup>237</sup>

Müfessirin kıraat ihtilafından kaynaklanan mana farkına işaret ettiği örneklerden birisi Meryem sûresindeki “فَالِإِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا”<sup>238</sup> âyetinde yer almaktadır. Âyette geçen “لِأَهَبَ لَكِ” ifadesi, Ebû Amr ve Nâfi'nin iki ravisinden biri<sup>239</sup> tarafından “لِيَهَبَ لَكِ” şeklinde; diğer imamlar tarafından ise metinde geçtiği şekilde okunmaktadır. Müfessirin beyanına göre elif ile okunan “لِأَهَبَ لَكِ” kıraatine göre mana, “(Melek): Ben sadece Rabbinin elçisiyim; sana tertemiz bir erkek çocuk hediye edeyim diye (geldim) dedi.” şeklinde; diğer kıraate göre ise “(Melek): Ben

<sup>233</sup> Daha çok kelimenin i'râbında, harfinde, harekesinde veya kalıbında görülen, nakle dayalı farklılıklar ifade etmektedir. Bilgi için bk. Yaşar Akaslan, “Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 8-9.

<sup>234</sup> Manaya etkisi olmayıp sadece telaffuza yansıyan ve Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği her yerde aynı usulle okunan farklılıklardır. Bilgi için bk. Yaşar Akaslan, “Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219-220.

<sup>235</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/441. Bu ayırım için ayrıca bk. Murat Akkuş, “Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 152-153.

<sup>236</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 105, 131.

<sup>237</sup> Tefsirde yer alan yüzden fazla örnekten bir kısmını görmek için bk. Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 1/95, 112, 133, 154, 312, 366, 503, 588; 2/127, 263, 369, 448, 493-494, 543-544; 3/13, 66, 115, 168, 201, 325.

<sup>238</sup> “Melek: Ben ancak sana tertemiz bir erkek çocuk başlatmak için Rabbin tarafından gönderilmiş bir elçiyim dedi.” Meryem 19/19.

<sup>239</sup> Müfessirin isim vermeden “Nâfi'nin iki ravisinden biri” şeklinde naklettiği rivâyet Nâfi'nin ravisi Verş'e nispet edilmektedir. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 408.

sadece Rabbinin elçisiyim; Allah'ın (c.c.) sana tertemiz bir erkek çocuk hediye etmesi için (geldim) dedi." olarak açığa çıkmaktadır.<sup>240</sup>

Konuya dair burada zikredeceğimiz diğer bir örnek "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ"<sup>241</sup> âyetinde geçmektedir. Âyetin, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Âsım'ın ravisi Ebû Bekir Şu'be tarafından "نَزَلَ" fiilinin teşdîdi ve "الرُّوحُ" kelimesinin nasbı ile "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ" şeklinde; diğer kurrâ tarafından ise tahfif ile okunduğunu nakleden müellif, daha sonra her iki kıraat vechinden kaynaklanan mana farkına değinmektedir. Bu durumda "نَزَلَ" fiilini tahfif ile okuyanlara göre mana, "Cibrîl (a.s.) Kur'ân ile indi." şeklinde olurken; teşdîd ile okuyanlara göre ise mana, "Allah (c.c.) Kur'ân'ı, Rûhu'l-Emîn'e indirdi." veya "Allah (c.c.) Kur'ân ile Cibrîl'i indirdi." şeklinde olmaktadır.<sup>242</sup>

Müfessir, kıraat ihtilaflarını naklettiği kimi yerde muhtelif kıraat vecihlerinden kaynaklanan mana farkını izah etmeksizin, "Her iki kıraatin manası birdir."<sup>243</sup> veya "Her iki kıraatin manası birbirine yakındır."<sup>244</sup> gibi tabirlerle kıraat ihtilafının aynı manayı ifade ettiğini vurgulamaktadır. Örneğin "وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً"<sup>245</sup> âyetindeki "قَاسِيَةً" kelimesinin Hamza ve Kisâî tarafından "elif" olmaksızın "قَسِيَّةً"; geriye kalan kıraat-i seb'a imamları tarafından ise "قَاسِيَّةً" şeklinde okunduğunu nakleden müellif, her iki kıraatin de aynı manaya geldiğini belirtmektedir.<sup>246</sup> Kıraat ihtilafından kaynaklanan mananın birbirine yakınlığına ilişkin "لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً"<sup>247</sup> âyetinde yer alan "يَضُرُّكُمْ" kelimesi örnek verilebilir. Müfessir, kelimeyi Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın, "dâd" harfinin kesresi ve "râ" harfinin sükûnuyla "لَا يَضُرُّكُمْ" şeklinde; diğer kıraat imamlarının ise metinde yer aldığı gibi okuduğunu, her iki kıraatin de mana açısından birbirine yakın olduğunu zikretmektedir.<sup>248</sup>

<sup>240</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/321.

<sup>241</sup> "Onu, güvenilir Ruh (Cebrail) indirmiştir." eş-Şu'arâ 26/193.

<sup>242</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/483.

<sup>243</sup> "ومعناهما واحد" Konuyla alakalı olarak tefsirde yüze yakın örnek bulunmaktadır. Bir kısım örnekleri görmek için bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/236, 260, 270, 469, 491, 561; 2/294, 301, 315, 512-513, 537; 3/262, 370, 388, 459.

<sup>244</sup> "ومعناهما قريب". Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/334, 378; 2/89, 280, 366, 422.

<sup>245</sup> "Kalplerini de kaskatı kıldık." el-Mâide 5/13.

<sup>246</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/422.

<sup>247</sup> "Onların hileleri size hiçbir zarar vermez." Âl-i İmrân 3/120.

<sup>248</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/295.

## 2. 2. Kıraat-Lehçe İlişisine İşaret Etmesi

Kıraat ihtilafları ile Arap lehçeleri arasında sıkı bir irtibatın olduğu bilinmektedir.<sup>249</sup> “Yedi harf” ruhsatından kaynaklanan serbestliğe binaen Arap kabilelerince kullanılan lehçeler doğal olarak âyetlerin telaffuzuna da yansımıştır. Bu bağlamda kıraat farklılıklarının tespit edilmesinde lehçelerin, lehçelerin tespit edilmesinde de kıraatlerin ayrı bir önemi bulunmaktadır.<sup>250</sup>

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, kıraat ihtilaflarını naklettiği esnada ziyadesiyle kıraat-lehçe ilişkisine temas etmektedir. Kıraatleri nakledeken ihtilafa konu olan kelimeleri lügat/lehçe yönünden değerlendiren müfessir nadiren de olsa Arap kabilelerinin isimlerini belirtmekte, bu bağlamda Hicaz,<sup>251</sup> Hüzeyl,<sup>252</sup> Haremeyn ve Basra ehli<sup>253</sup> ile Ensar’dan<sup>254</sup> olan kabilelerin lehçelerine işaret etmektedir. Müfessirin, kıraatleri lehçe yönünden değerlendirirken genelde kabile ismi zikretmediği ve söz konusu kıraat vecihlerini, “bilinen/meşhur lehçedir”,<sup>255</sup> “açık olan lehçedir”,<sup>256</sup> “bilinen iki lehçedir”,<sup>257</sup> “bazı Arap kabilelerinin lehçesidir”,<sup>258</sup> “hepsi Arap lehçesidir”,<sup>259</sup> “burada üç lehçe vardır”,<sup>260</sup> burada dört lehçe vardır”,<sup>261</sup> “hepsi lehçedir”,<sup>262</sup> “iki lehçedir”,<sup>263</sup> “manası bir, iki lehçedir”,<sup>264</sup> her ikisi de caiz olan iki lehçedir”<sup>265</sup> şeklinde tavsif edip lehçe ile irtibatlandırdığı görülmektedir.

<sup>249</sup> Bu irtibat, kıraat imamlarının bir senede dayandırmadan bir kabile lehçesini tercih edip, Kur’ân’ı ona göre okuduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine, lehçelere vurgu yapılırken kıraat imamlarının okuyuş tarzları belli kabilelere nispet edilmektedir. Bilgi için bk. Mustafa Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 24.

<sup>250</sup> Arap lehçeleriyle kıraat vecihleri arasındaki irtibat için bk. Abdur Râcîhî, *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kırââtü'l-Kur’ânîyye* (Mısır: Dâru'l-Marife, 1996), 73-91.

<sup>251</sup> “وهي لغة أهل الحجاز” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/489; 3/333.

<sup>252</sup> “وهي لغة هذيل” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/142.

<sup>253</sup> “أهل الحرمين والبصرة” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/321.

<sup>254</sup> “وهي لغة الأنصار” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/354.

<sup>255</sup> “وهي اللغة المعروفة” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/155, 218, 278, 578; 2/45, 308, 398; 3/70, 518.

<sup>256</sup> “وهي اللغة الظاهرة” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/95; 2/205, 214; 3/284.

<sup>257</sup> “وهما لغتان معروفتان” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/221, 264; 2/469.

<sup>258</sup> “وهي لغة بعض العرب” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/95, 155, 218, 278, 497, 578; 2/45, 205, 214, 294, 308, 398; 3/284.

<sup>259</sup> “كلها لغات العرب” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/486.

<sup>260</sup> “وفيه ثلاث لغات” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/230, 232.

<sup>261</sup> “ها هنا أربع لغات” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/354.

<sup>262</sup> “كلها لغات” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/37.

<sup>263</sup> “هما لغتان” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/158, 185, 238, 388, 399, 438, 487, 493, 546; 2/58, 103, 153, 268, 294, 301, 332, 346, 483, 516; 3/48, 69, 71, 103, 245, 247, 298, 335, 337, 342, 352, 359, 386, 476, 481.

<sup>264</sup> “وهما لغتان ومعناهما واحد” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/107, 156, 165, 176, 177, 182, 209, 217, 219, 221, 228, 236, 252, 257, 286, 310, 318, 469, 491, 516, 549, 562, 570, 589; 2/26, 27, 56, 273, 422, 493, 510, 515-516; 3/12, 17, 22, 44, 154, 220, 286, 309, 312, 376, 387, 391, 396, 423, 443.

<sup>265</sup> “وهما لغتان، وكلاهما جائز” Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/474, 492, 469, 542; 3/69, 97.

Müfessirin kıraatleri lehçe açısından değerlendirmesinde dikkat çeken hususlardan biri, genelde sahih olan iki kıraat vechinin her ikisinin de lehçe olduğunu belirtmesine karşın,<sup>266</sup> biri sahih diğeri şâz olan iki kıraat vechinin lehçeden kaynaklandığını nadiren belirtmesidir.<sup>267</sup> Birinci duruma örnek olarak “ وَلَا وَتَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ ”<sup>268</sup> âyetinde geçen “ خُطُوتَ ” kelimesinin iki vecihle de kıraat edilmesi gösterilebilir. Müfessir, bahse konu kelimenin Nâfi, Ebû Amr, Hamza ve Şu'be tarafından “tâ” harfinin sükûnuyla “ خُطُوتِ ” şeklinde; Kisâî, İbn Kesîr ve Hafs tarafından ise metinde geçtiği gibi “tâ” harfinin dammesiyle okunduğunu ve her iki okuyuşun da aynı manaya gelen iki lehçe olduğunu zikretmektedir.<sup>269</sup> Sahih ve şâz vechin bir arada verildiği örnek bağlamında müfessir Ra'd sûresinin 4. âyetinde yer alan “ صُنُونٌ ” kelimesinin bazıları tarafından “sâd” harfinin dammesiyle “ صُنُونٌ ” şeklinde okunduğunu;<sup>270</sup> âmnenin kıraatinin ise “ صُنُونٌ ” şeklinde olduğunu ve her iki kıraatin de aynı manaya gelen iki lehçe<sup>271</sup> olduğunu ifade etmektedir.<sup>272</sup>

### 2. 3. Kıraatlere Usûl Açısından Yaklaşımı

Kıraat ihtilafına konu olan bazı kelimeler telaffuz, ses ve eda ile ilgili olup Kur'ân'da geçtiği bütün âyetlerde aynı tarzda okunduğundan dolayı usûl farklılıkları şeklinde isimlendirilmişlerdir.<sup>273</sup> Bu tür farklılıklar her ne kadar lehçe temeline dayalı olsa da<sup>274</sup> çalışmamızda usûl başlığı altında ayrıca ele alınmaları tercih edilmiştir. Âyetin anlamına etki etmemesine rağmen Ebü'l-Lays es-Semerkandî'nin usûle dair farklılıklara temas ettiği görülmektedir.<sup>275</sup> Bu türden

<sup>266</sup> Sahih olan iki kıraat vechinin lehçe yönüyle değerlendirildiği örnekler için yukarıdaki dipnotlara bakılabilir. Zira kıraat-lehçe ilişkisi bağlamında verilen örneklerin neredeyse tamamı sahih kıraat vecihleriyle ilgilidir.

<sup>267</sup> Örnekler için bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/535, 541; 2/91, 183, 215, 299; 3/82, 205, 265.

<sup>268</sup> “Şeytanın izinden yürümeyin.” el-Bakara 2/168.

<sup>269</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/176.

<sup>270</sup> Müfessirin “قرأ بعضهم” ifadesiyle bazılarının attığı madmûm kıraat kaynaklarda şâz olarak değerlendirilmekte ve Abdurrahman es-Sülemî'ye nispet edilmektedir. Bk. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-kıraat* (Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 2008), 349; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 2/513; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 4/378.

<sup>271</sup> Meksûr kıraatin Hicaz ehlinin, madmûm kıraatin ise Temim ve Kays kabilelerinin lehçesi olduğu kaydedilmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/513; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 3/294; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 4/378-379.

<sup>272</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/183.

<sup>273</sup> Dağ, *Kıraat*, 57-58.

<sup>274</sup> Dağ, *Kıraat*, 58.

<sup>275</sup> Usûl farklılıklarına dair örneklerin tefsir eseri üzerinden ele alındığı bir çalışma için bk. Murat Akkuş, “İbn Âşûr'un Tefsirinde Fonetik Yönden Kıraatlerdeki Farklılıklar”, *INCISS/Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 5-13.



kelimelerin kıraat ihtilaflarına değinirken Kur'ân'ın tamamında aynı şekilde okunduğu kaydını da düşen müfessir bu bağlamda “يُحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ”<sup>276</sup> âyetinde yer alan “يُحْسِبُهُمُ” kelimesinin Hamza, Âsım ve İbn Âmir tarafından Kur'ân'ın tamamında bu şekilde;<sup>277</sup> geriye kalan dört kıraat imamı tarafından ise “sîn” harfinin kesresiyle “يُحْسِبُهُمُ” şeklinde okunduğunu ve her iki kıraatin tefsirinin de bir olduğunu kaydetmektedir.<sup>278</sup> Konuyla ilgili aktarılan ihtilafların tamamı sahih kıraatler arsında yer almaktadır.<sup>279</sup> Sadece bir yerde sahih okuyuşlar verildikten sonra İbn Mes'ûd'un Kur'ân'ın tamamında cari olan usûlüne dikkat çekilmektedir. İlgili kısımda “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ”<sup>280</sup> âyetinde yer alan “يَتَوَفَّى” kelimesinin kıraat ihtilafına değinen müfessir, bahse konu kelimenin İbn Âmir tarafından müennes olarak “تتوفى”; diğer kıraat imamları tarafından ise müzekker olarak metinde yer aldığı gibi okunduğunu zikretmiş, daha sonra İbn Mes'ûd'un, melekleri Allah'ın (c.c.) kızları olarak gören müşriklerin sözüne muhalefet ederek, “الْمَلَائِكَةُ”<sup>281</sup> kelimesini (yani bu kelimedden önce gelen fiilleri müzekker sigâ ile okumak suretiyle) Kur'ân'ın tamamında müzekker olarak değerlendirdiği<sup>282</sup> rivâyetine yer vermiştir.<sup>283</sup>

<sup>276</sup> “İffetlerinden dolayı, bilmeyen onları zengin zanneder.” el-Bakara 2/273.

<sup>277</sup> Hamza, Âsım ve İbn Âmir tarafından aynı usulle okunan diğer kelimelerin yer aldığı âyetler için bk. Âli İmrân 3/78, 169, 178, 180, 188; A'râf 7/30; Enfâl 8/59; İbrâhîm 14/42, 47; Kehf 18/18, 104; Mu'minûn 23/55; Nûr 24/11, 15, 39, 57; Furkân 25/44; Neml 27/88; Ahzâb 33/20; Zuhrûf 43/37, 80; Mücâdele 58/18; Haşr 59/14; Münâfikûn 63/4; Kiyâme 75/3, 36; Beled 90/5, 7; Hümeze 104/3.

<sup>278</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/233.

<sup>279</sup> İhtilafa konu olan bu tür kelimeler, hareke veya harf değışikliğinden dolayı her ne kadar ferşî farklılıklardan kabul edilse de Kur'ân'ın her yerinde aynı usûl ile okunduklarından bu başlık altında gösterilmeleri uygun görülmüştür. Tefsirde yer alan diğer sahih kıraat örnekleri için bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/107, 155, 158, 165, 227, 241, 268, 310, 315, 318, 347, 350, 404, 515, 542; 2/149, 332, 399, 445, 474; 3/202.

<sup>280</sup> “Melekleri, kâfirlerin canlarını alırken bir görseydin...” el-Enfâl 8/50.

<sup>281</sup> “الْمَلَائِكَةُ” kelimesinin çoğul ve cins kelime olmasından hareketle hem müennes hem müzekker olarak değerlendirilebileceği belirtilmektedir. Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/210; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/405.

<sup>282</sup> İbn Mes'ûd'un söz konusu uygulamasının yer aldığı diğer âyetler: Âli İmrân 3/39, 42, 45; el-Me'âric 74/4. Mezkûr âyetlerdeki kıraat uygulamaları için bk. Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 1/486, 492, 493; 10/79.

<sup>283</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/22.

Müfessirin, kıraat ihtilaflarını aktarırken imâle,<sup>284</sup> feth,<sup>285</sup> beyne,<sup>286</sup> tefhîm,<sup>287</sup> izhâr-idğâm,<sup>288</sup> işmâm,<sup>289</sup> hazf,<sup>290</sup> isbât<sup>291</sup> ve ıskât<sup>292</sup> gibi usûl kavramlarına yer verdiği; bazen de beyne'l-imâle ve'l-feth,<sup>293</sup> beyne'l-kesri ve'l-feth<sup>294</sup> ifadeleriyle; kimi yerde ise “ز”,<sup>295</sup> “ه”,<sup>296</sup> “ز”<sup>297</sup> ve “ق”<sup>298</sup> gibi harflerin harekelerini belirterek zikri geçen kavramlardan bir kısmına işaret ettiği görülmektedir. İmâle<sup>299</sup> uygulamasına örnek olarak “إِذَا هُوَ”, “وَمَا عَوَى” gibi Necm suresindeki âyetlerin son kısımlarında yer alan elif-i maksûrelerin okunuşuna değinen müfessir, Hamza ve Kisâî'nin surenin tamamındaki benzer kelimeleri imâle; Nâfi ve Ebû Amr'ın beyne;<sup>300</sup> geriye kalan kıraat-i seb'a imamlarının ise tefhîm<sup>301</sup> ile okuduğunu zikretmektedir.<sup>302</sup> Usûl ihtilafına örnek kabilinden “بَيْتٌ طَائِفَةٌ”<sup>303</sup> kelimesinin idğâm ve izhar ile okunması da zikredilebilir. Müfessir, Ebû Amr ve Hamza'nın, aralarındaki mahreç yakınlığı dolayısıyla “ت” ve “ط” harflerini idğâm yaparak “بَيْتٌ طَائِفَةٌ” şeklinde okuduğunu; diğer imamların ise kelimeleri birleştirmeden izhar ile okuduğunu belirtmektedir.<sup>304</sup> İşmâm uygulaması için “بَصْطَةٌ”<sup>305</sup> kelimesini, İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın “sîn” harfi;

<sup>284</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/260, 490, 494; 2/87, 127, 469, 488-489; 3/92, 288, 482.

<sup>285</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/92, 160.

<sup>286</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/87, 469; 3/482.

<sup>287</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/260; 2/469, 488-489; 3/288, 482.

<sup>288</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/226, 371; 2/469; 3/93, 218, 391.

<sup>289</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/550; 2/152; 3/286.

<sup>290</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/185, 226-227, 351; 2/296; 3/68, 295, 346, 367, 447.

<sup>291</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/226-227; 2/129, 307; 3/125, 197, 432.

<sup>292</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/432.

<sup>293</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/288.

<sup>294</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/317; 3/92, 160.

<sup>295</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/244, 497; 2/91, 414.

<sup>296</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/317.

<sup>297</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/95.

<sup>298</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/95-96.

<sup>299</sup> İmâle, fethayı kesreye ve “elif”i “yâ” harfine yaklaştırarak seslendirmektir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>300</sup> Beyne, med harfi olan “elif”in, “yâ” harfine meylettirilmesinin elife daha yakın bir sesle uygulanmasına denir. İmâle-i suğra ve taklîl diye de isimlendirilmektedir. Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 93.

<sup>301</sup> Feth ile aynı anlamda kullanılan tefhîm, kelimenin halis bir fetha ile imâlesiz şekilde okunmasıdır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29.

<sup>302</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/288.

<sup>303</sup> en-Nisâ 4/81.

<sup>304</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1(371).

<sup>305</sup> el-A'râf 7/69.

Hamza'nın işmâm<sup>306</sup> ile okuduğunu<sup>307</sup> nakleden müfessir, geriye kalan kıraat-i seb'a imamlarının ise bu kelimeyi "sâd" harfi ile okuduğunu<sup>308</sup> ifade etmektedir.<sup>309</sup> "بِصْطَةٍ" kelimesindeki kıraat ihtilafını nakleden kaynaklar bazı ravi isimlerine de yer verirken müfessirin sadece kıraat imamlarının isimlerini belirtmekle yetindiği ve bu bağlamda Hafs'ın "sîn" ile okuyuşuna değinmeksizin Âsım'ı "sâd" ile okuyanlar<sup>310</sup> arasında mütaala ettiği anlaşılmaktadır.

#### 2. 4. Kıraatleri Bazı Delillerle Desteklemesi

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, kıraat ihtilaflarına dair değerlendirmelerde bulunduğu bazı yerlerde kıraatleri; bir başka âyetten, hadisten, Mushaf-ı Osmânî'den, sahâbe ve tabiîn âlimlerinin okuyuşlarından ve dil âlimlerinin görüşlerinden getirdiği delillerle desteklemekte, kıraat vecihlerini bu delillerle irtibatlandırma yoluna gitmektedir.<sup>311</sup>

Hûd sûresinde yer alan "وَإِنْ كُنَّا لَأَيُّوْقِيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالُهُمْ"<sup>312</sup> âyetinin tefsiri bağlamında kıraat ihtilaflarına değinen müfessir, "إِنْ" edatının İbn Kesîr, Nâfi ve Ebû Bekir Şu'be tarafından cezim ile "إِنْ" şeklinde okunduğundan bahsetmekte ve meczûm kıraat için "وَإِنْ كُنَّا لَأَيُّوْقِيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالُهُمْ"<sup>313</sup> âyetini delil göstermektedir. Âyetin devamında yer alan "لَمَّا" edatının Hamza, İbn Âmir ve Hafs tarafından teşdîd ile; diğer imamlar tarafından ise tahfîf ile okunduğunu belirtmektedir. Tahfîf ile okunduğunda "لَمَّا"daki "مَا" edatının sıla olacağına işaret eden müfessir, teşdîd ile okunması halinde "لَمَّا" edatının "لَمَّا" manasına geleceğini zikretmekte ve "وَإِنْ كُنَّا لَأَيُّوْقِيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالُهُمْ"<sup>314</sup> âyetini

<sup>306</sup> Burada işmâmdan kastedilen, harfin diğer harfe kısmen dönüştürülmesiyle yapılan ve "sâd" ile "zây" harfi arasında gerçekleşen işmâmdır. Kıraat ve tecvid ilminde buna sâd-ı müşemmeme (işmâm edilen sâd) denir. Âsım kıraatinde bulunmayan bu uygulamada, "sâd" harfinin mahrecinden nâkıs bir "sâd", "zây" harfinin mahrecinden de nâkıs bir "zây" çıkarılır ve birbirine mezcedilir ki, bu karışımdan başka bir harf çıkar. Bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 224.

<sup>307</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 186.

<sup>308</sup> Söz konusu kelime, kıraat-i seb'a içerisinde Kunbûl, Hafs, Hişâm, Ebû Amr ve Hamza'nın ravisi Halef tarafından "sîn" harfi; diğerleri tarafından ise "sâd" harfi ile okunmaktadır. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 185-186; Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teyisir fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2016), 81.

<sup>309</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/550.

<sup>310</sup> Âsım'ın "sâd" ile okuması hakkında Bk. İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî, *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr*, 148; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 288.

<sup>311</sup> Kıraatlerin muhtelif delillerle desteklenmesi, kaynaklarda ihticâc kavramıyla izah edilmektedir. İlgili kavram ve çeşitleri hakkında bk. Recep Koyuncu, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâ'ati's-Seb' Adlı Eserine Tevcîhü'l-Kirâ'at Bağlamında Bir Bakış", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 316-323.

<sup>312</sup> "Şüphesiz Rabbin, onların her birine yaptıklarının karşılığını tam olarak verecektir." Hûd 11/111.

<sup>313</sup> "Elbette onların hepsi toplanıp huzurumuza getirilecek." Yâsîn 36/323.

<sup>314</sup> "Hiç kimse yoktur ki başında bir gözetleyeni bulunmasın." et-Târik 86/4.

delil getirerek bu âyetteki “لَمَّا” edatının “إِلَّا” manasında kullanımına dikkat çekmektedir.<sup>315</sup>

Müfessir, kıraat ihtilafını verdikten sonra nadiren de olsa Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hangi kıraat vechiyle okuduğuna dair rivâyeti de aktarmaktadır. Buna göre “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ”<sup>316</sup> âyetini sadece Kisâ’î’nin “mîm” harfinin kesresi ve “râ” harfinin nasbı ile “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklinde okuduğunu belirttikten sonra Ümmü Seleme’nin rivâyetiyle Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) bu şekilde de okuduğunu kaydetmektedir.<sup>317</sup>

Kıraatleri muhtelif delillerle destekleme yoluna giden müfessirin bu minvalde müracaat ettiği kaynaklardan birisi de Mushaf-ı Osmânî’dir. “يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِذِيهِ”<sup>318</sup> âyetinde yer alan “يَأْتُ” kelimesini kıraat vecihleri açısından değerlendiren Ebü'l-Leys; Âsım, İbn Âmir ve Hamza’nın bahse konu kelimeyi vasıl ve vakıf halinde “yâ” harfinin hazfıyla “يَأْتِ” şeklinde; diğer imamların ise sadece vasıl halinde “yâ” harfinin isbatıyla “يَأْتِي” şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Sahih iki kıraat vechinden “yâ” harfinin hazfıyla okunan “يَأْتُ” kıraatini delillendirmek için Ebû Ubeyde’nin<sup>319</sup> görüşlerine yer veren müfessir, onun bu kıraati tercih ettiğini ve Osman Mushafı’nda da bu şekliyle gördüğünü nakletmektedir.<sup>320</sup>

Kıraat vecihlerinin delillendirilmesi noktasında müfessirin en çok başvurduğu istişhâd kaynağının sahâbe ve sonraki âlimlerin okuyuşları olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr’ın “وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ”<sup>321</sup> âyetinde yer alan “إِنَّ” edatını “elif” harfinin nasbı ile “أَنَّ” şeklinde; diğerlerinin ise “إِنَّ” olarak okuduğunu aktaran müfessir, Ebû Ubeyde’nin de meksûr okuduğunu belirttikten sonra Übey b. Kâ’b’ın “vav” harfi olmaksızın “وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ” şeklindeki kıraatini<sup>322</sup> delil getirmekte ve bunun meksûr kıraate şahitlik ettiğini ifade etmektedir.<sup>323</sup> Diğer bir örnekte ise “لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ”<sup>324</sup> âyetinde

<sup>315</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/144-145. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/209, 222, 227, 325, 434; 2/98, 184, 195, 423, 464; 3/315, 447.

<sup>316</sup> Hûd 11/46.

<sup>317</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/320. Konuyla ilgili diğer örnek için bk. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/129.

<sup>318</sup> “O gün geldiği zaman Allah’ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz.” Hûd 11/105.

<sup>319</sup> Ebû Ubeyde, Ebü'l-Leys es-Semerkandî’nin kıraat vecihlerini değerlendirirken görüşüne müracaat ettiği âlimlerin başında yer almaktadır. Bk. Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîrdeki Metodu*, 173.

<sup>320</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/142. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/108, 443; 2/134, 142, 151, 160, 300, 337-338, 347, 377, 419; 3/42, 129, 367, 432.

<sup>321</sup> “Şüphesiz, Allah, benim de Rabbin, sizin de Rabbinizdir.” Meryem 19/36.

<sup>322</sup> Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, 2/168.

<sup>323</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/323-324.

<sup>324</sup> “Yine, “Gözlerimiz döndürüldü, biz her halde büyülenmiş bir toplumuz” derlerdi.” el-Hicr 15/15.

yer alan “سُكْرَتْ” kelimesi, sadece İbn Kesîr tarafından tahfîf ile “سُكْرَتْ”; diğer imamlar tarafından ise teşdîd ile “سُكْرَتْ” şeklinde kıraat edilmektedir. Müfessir burada İbn Kesîr’e ait kıraati naklettikten sonra Hasan-ı Basrî’nin de tahfîfle okuduğunu kaydetmekte ve böylece İbn Kesîr’in kıraatini, Hasan-ı Basrî’nin kıraatiyle desteklemektedir.<sup>325</sup>

## 2. 5. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Kıraat ihtilaflarını farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutan müfessirin, yer yer kıraat vecihlerinden birini diğerine tercih ettiği müşahede edilmektedir. Bunu, genelde sahih olan iki kıraat vecihi arasında belirten müellif, tercih ettiği kıraat vecihi için “daha açıktır”,<sup>326</sup> “daha fasihtir”,<sup>327</sup> daha beliğdir”,<sup>328</sup> “daha iyidir”,<sup>329</sup> “daha doğrudur”,<sup>330</sup> “daha çok kullanılan bir vecihtir”,<sup>331</sup> “daha umumdür”,<sup>332</sup> “daha yaygındır”,<sup>333</sup> “kıyasa daha uygundur”,<sup>334</sup> “daha güzeldir”<sup>335</sup> tabirlerini kullanmaktadır. Söz konusu tercih ifadelerinin görülmesi bakımından “وَأَرْنَا مَنَّا سَكْرًا”<sup>336</sup> âyetinde yer alan “أَرْنَا” kelimesi örnek verilebilir. Müfessirin beyanına göre bu kelime, İbn Kesîr ve Mekke ehlinden kendisine tabi olanlar tarafından Kur’ân’da her geçtiği yerde<sup>337</sup> “râ” harfinin cezmi ile “أَرْنَا” şeklinde; geriye kalan kıraat-i seb’a imamları tarafından ise kesre ile “أَرْنَا” şeklinde okunmaktadır. Her iki vechin de lügattan/lehçeden kaynaklandığına dikkat çeken müfessir, kesreli kıraatin daha açık ve daha fasih olduğunu ifade ederek sahih olan iki kıraat vechinden birisini tercih etmektedir.<sup>338</sup> Aynı şekilde müfessir, “وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ”<sup>339</sup> âyetinde geçen “وَوَصَّىٰ” kelimesinin Nâfi ve İbn Âmir tarafından “وَأَوْصَىٰ”; diğer imamlar tarafından ise “وَوَصَّىٰ” şeklinde okunduğunu ve “وَوَصَّىٰ” kıraatinin “وَأَوْصَىٰ”

<sup>325</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/216. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/347, 506, 590; 2/12, 16, 22, 35, 67, 103, 127, 137, 151, 156, 180, 198, 269, 311, 319, 321, 322, 390, 434, 474, 544; 3/32, 71, 112, 139, 169, 241, 279, 289, 411, 432, 453, 458.

<sup>326</sup> “أظهير”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/158, 217; 2/413; 3/245.

<sup>327</sup> “أفصح”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/158, 497; 2/319, 489.

<sup>328</sup> “أبلغ”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/81, 159.

<sup>329</sup> “أجود”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/45.

<sup>330</sup> “أصح”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/299.

<sup>331</sup> “أكثر”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/322.

<sup>332</sup> “أعم”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/322.

<sup>333</sup> “أفشاه”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/321, 413.

<sup>334</sup> “أقيس”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/316.

<sup>335</sup> “أحسن”. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/205.

<sup>336</sup> “Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster. Tövbemizi kabul et.” el-Bakara 2/128.

<sup>337</sup> Bahse konu kelimenin Kur’ân’da geçtiği diğer âyetler: en-Nisâ 4/153, el-A’râf 7/143, Fussilet 41/29.

<sup>338</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/158.

<sup>339</sup> “İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakup da öyle.” el-Bakara 2/132.

kıraatinden daha belîğ olduğunu belirterek iki sahih kıraat arasındaki tercihinin ortaya koymaktadır.<sup>340</sup>

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin, kıraat ihtilaflarına dair tercihlerini aktarırken kendi görüşünden daha çok Ebû Ubeyde'nin görüşüne yer vermesi ve onun tercihlerini aktarması dikkat çekmektedir. Bu minvalde, "(Bu kıraat), Ebû Ubeyde'nin ihtiyarındır"<sup>341</sup> veya "Ebû Ubeyde şöyle dedi"<sup>342</sup> gibi ifadelerle bahse konu âlimin kıraat vecihleri hakkındaki tercihlerine müracaat etmektedir. "إِنَّ صَلَوَاتَكَ" <sup>343</sup> âyetinde yer alan "صَلَوَاتِكَ" kelimesi Hafs, Hamza ve Kisâî tarafından metinde geçtiği gibi; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu'be tarafından ise cemi' lafızıyla "صلواتك" şeklinde okunmaktadır.<sup>344</sup> Söz konusu kıraat vecihlerine tefsirinde yer veren Ebü'l-Leys, daha sonra Ebû Ubeyde'nin tercihinin nakletmektedir. Buna göre Ebû Ubeyde müfred olarak okunan "صَلَوَاتِكَ" kıraatini daha güzel bulmakta ve bu tercihinin gerekçe olarak, Kurân'da "الصلوة" kelimesinin "الصلوات" kelimesinden daha fazla geçmesini göstermektedir.<sup>345</sup> Diğer bir örnek ise Yâsîn sûresindeki "وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ"<sup>346</sup> âyetinde yer almaktadır. Âyette iki defa tekrar edilen "سَدًّا" kelimesindeki kıraat ihtilafına değinen müfessir, Hamza, Kisâî ve Hafs'ın metinde geçtiği gibi "sîn" harfini mansûb olarak; diğerlerinin ise "sîn" harfinin dammesiyle "سَدًّا" şeklinde okuduğunu belirtmekte ve Ebû Ubeyde'nin mezkûr kıraat vecihleriyle ilgili tercihinin nakletmektedir. Ebû Ubeyde'nin izahına göre set çekme fiili insanoğluna değil, Allah'a (c.c.) ait olduğundan<sup>347</sup> kendisi de bu kelimeyi dammeli olarak kıraat etmektedir.<sup>348</sup>

<sup>340</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/159.

<sup>341</sup> "وهو اختيار أبي عبيدة". Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/173, 547; 2/112, 317, 319, 321, 332, 363, 374, 385, 390, 411, 413.

<sup>342</sup> "قال أبو عبيدة". Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 2/72, 91, 127-128, 150, 155, 221, 269, 274, 283, 295, 316, 318, 321, 323-324, 331, 332, 337-338, 340, 347, 349, 350, 354, 359, 377, 394, 413, 417, 422, 423, 429, 431, 465, 507; 3/42, 121.

<sup>343</sup> "Çünkü senin duan onlar için sükûnettir." et-Tevbe 9/103.

<sup>344</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Sab'a*, 317.

<sup>345</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 2/72.

<sup>346</sup> "Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler." Yâsîn 36/9.

<sup>347</sup> "سَدًّا" kelimesi fetha okunduğunda set çekme fiilinin insanoğluna; damme okunduğunda ise Allah'a nispet edileceği belirtilmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/494; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bûdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/97.

<sup>348</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/94.

## SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren Kur'ân âyetlerinin tefsiriyle ilgilenen âlimler, kıraat ihtilaflarının tefsir ile olan münasebetine kayıtsız kalamamış, âyetlerin yorumlanmasında kıraatlerden az veya çok istifade etmişlerdir. Hicrî IV. asırda Ebü'l-Leys es-Semerkandî tarafından telif edilen *Tefsîru's-Semerkandî* adlı eser de kıraat ihtilaflarını önemli ölçüde ihtiva eden tefsirler arasında yer almaktadır. Her ne kadar kaynaklar Semerkandî'nin kıraat ilmini tahsili hakkında detaylı bilgilere yer vermese de kıraatleri kullanma yöntemi ve keyfiyetinden hareketle müfessirin kıraat alanıyla alakalı ciddi bir müktesebata sahip olduğu söylenebilir.

İbn Mücâhid'den yaklaşık elli yıl sonra vefat eden Semerkandî'nin, tefsirinde, kıraat-i seb'anın etkisi belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Müellifin, sahih olan kıraat vecihlerini naklederken yedi kıraat imamının isimlerini ayrı ayrı zikretmesi, bazen de yedi imamın dışındaki kıraatleri şâz olarak nitelenmesi, onun kıraat-i seb'ayı sahih, bunun dışında kalan diğer kıraatleri ise şâz olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca kıraat-i seb'a imamları içerisinde yer alan Âsım ve ravisi Hafs'tan gelen nakillere, diğer imamlara göre daha fazla yer vermesini, Âsım kıraatinin Hafs rivâyetini esas aldığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Müfessir kıraat vecihlerini naklederken çoğunlukla sahih kıraatler arasındaki ihtilafa dikkat çekerek kıraatleri muhtelif açılardan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunun yanında hatırı sayılır bir oranda, ihtilafa konu olan kelimenin sahih ve şâz vechini bir arada değerlendirme yoluna gittiği de olmuştur. Sahih kıraat vecihlerini naklederken genelde kıraat-i seb'a imamlarının isimlerini belirten müfessir, biri sahih diğeri şâz olan kıraat vecihlerini karşılaştırırken kimi zaman kârihlerin isimlerine atıfta bulunmuş; çoğunlukla ise şâz kıraatler için "bazıları şöyle okudu", sahih kıraatler için ise "âmmenin kıraati" veya "marûf kıraat" tabirlerini kullanmıştır. Özellikle şâz kıraatleri naklederken, tefsirini muhtasar kılma gayesinden olsa gerek naklettiği kıraatlerin senedinde yer alan âlimlerin tamamını zikretmek yerine, söz konusu kıraatle en çok meşhur olan bir veya iki ismi belirtmekle yetinmiştir. Bu minvalde sahâbeden, tabiînden ve sonraki âlimlerden birçok isme işaret eden müellifin, Übey b. Kâ'b, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Abdurrahman es-Sülemî, Hasan-ı Basrî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb el-Hadramî'nin isimlerine daha fazla yer verdiği müşahede edilmektedir.

Kıraat-anlam ilişkisi, kıraatlerin resmü'l-Mushaf'a uygunluğu, lehçelerle olan irtibatı, Arap dili kuralları bakımından tahlili, farklı delillerle temellendirilmesi

(ihticâc) ve kıraat vecihlerinden birinin diğere tercih edilmesi gibi hususlar, müfessirin kıraatleri değerlendirirken temas ettiği konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Değerlendirmelerini yaparken kendinden önceki kaynaklara sık sık atıfta bulunan müellifin bu bağlamda Ebû Ubeyde başta olmak üzere, Mücâhid, Ferrâ ve Zeccâc gibi tefsir ve dil âlimlerinin görüşlerine müracaat ettiği görülmektedir.

Sahih ve şâz olmak üzere neredeyse kıraat vecihlerinin tamamına yer verilen tefsirin, kıraat ilmi açısından daha detaylı bir şekilde ele alınmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu tür çalışmalar, bir taraftan müellifinin kıraatlere yaklaşımını ortaya koyarken diğere taraftan eserin telif edildiği dönemin kıraat anlayışı hakkında araştırmacılara farklı bakış açıları sunacaktır.



**KAYNAKÇA**

- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 151-176.
- Akkuş, Murat. "İbn Âşûr'un Tefsirinde Fonetik Yönden Kıraatlerdeki Farklılıklar", *INCISS/Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 4-15.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altundağ, Mustafa. "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 23-48.
- Atik, M. Kemal. *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*. İstanbul: MS Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Çelik Yılmaz, Habibe. *Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsirinde İsrâiliyyât*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'*. Thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437/2016.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.

- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu 'cemu'l-kırâât*. 11 Cilt. Dîmaşk: Dâru Sa' deddîn, 2000.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre. *el-Kâmil fi'l-kırââti'l-'aşr*. Thk. Cemâl b. es-Seyyid Rifâî eş-Şâyib. Müessesetü Semâ li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâât*. Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 1429/2008.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*. Thk. G. Bergstraesser. Beyrût: Müessesetü'r-Rayan, 1430/2009.
- İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-'aşr*. Thk. Sebî' Hamza Hâkimî. Dîmaşk: Mecme'u Lügati'l-arabiyye, 1981.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran, 2015), 149-184.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Ebû İshak es-Sebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/170-171. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Koyuncu, Recep. "Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâ'âti's-Seb' Adlı Eserine Tevcîhü'l-Kırâ'at Bağlamında Bir Bakış", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 313-344.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali Beydûn. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Râcihî, Abduh. *el-Lehecâtü'l-'arabiyye fi'l-kırâti'l-Kur'âniyye*. Mısır: Dâru'l-Marife, 1996.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 224-225, 1a-541b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî*. Thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Zekerriyya Abdülmecîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- YAZICI, İshak. *Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1982.
- YAZICI, İshak. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa, t.y.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

**Kullanımı Haram veya Şüpheli Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi**

Subjecting Gold -that are Undemanding or Suspect to Use- to Legal Transactions

**Yusuf Erdem GEZGİN**

Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üni. İlahiyat Fa., İslam Hukuku Anabilim Dalı  
PhD., Karamanoglu Mehmetbey Uni. Divinity Faculty, Department of Islamic  
Law

Karaman/Turkey

[yegezgin@gmail.com](mailto:yegezgin@gmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0002-0221-8965](http://www.orcid.org/0000-0002-0221-8965)

**Atıf:** Gezgin, Yusuf Erdem. "Kullanımı Haram veya Şüpheli Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 149-167

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.766664>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 08 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Ekim /October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

## Kullanımı Haram veya Şüpheli Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi

**Öz:** Kıymetli bir maden olan altın, geçmişte ve günümüzde birçok amaçla kullanılmıştır. Çoğunlukla süs eşyası olarak kullanılan altın, aynı zamanda piyasada tedavül eden para, hastalıkların tedavi ve teşhisinde tıbbî malzeme ve sanayide teknik malzeme olarak kullanılmaktadır. Çalışmamızda kullanılması haram yahut şüpheli olan altından üretilmiş süs eşyalarının hukuki işlemlere konu olması ele alınmış, diğer konulardan bahsedilmemiştir. Bu çerçevede yüzük, küpe, bileklik, rozet, kravat iğnesi vb. birçok erkek ziynet eşyaları; tabak, çatal, kaşık, bıçak gibi ev eşyaları; haç, heykel, nazar boncuğu gibi ikonların İslam borçlar hukuku kapsamında üretilmesi ve satılması konuları ele alınmıştır. Tabiatıyla bu gibi eşyaların kullanımı ile ilgili beyan edilen hükümler, bunların hukuki işlemlere konu edilmeleriyle ilgili hükümlere etki etmektedir. Nitekim fakihlerin borçlar hukukundaki içtihatları, bu tür ziynet eşyalarının kullanımıyla ilgili paradigmaları çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada borçlar hukukunu ilgilendirdiği ölçüde altından üretilmiş eşyaların kullanımı konularına değinilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Borçlar Hukuku, Kuyumcu, Altın, Ziyet, İkon

### Subjecting Gold -that are Undemanding or Suspect to Use- to Legal Transactions

**Abstract:** Gold, a precious metal, has been used for many purposes in the past and present. Gold, which is mostly used as ornaments, is also used as money in circulation on the market, as a medical material in the treatment and diagnosis of diseases and as a technical material in the industry. In our study, the use of ornaments made of gold, which is forbidden or suspicious, is the subject of legal proceedings, and other instruments are not mentioned. In this frame, the production and sale of rings, earrings, bracelets, rosettes, tie pins, etc. many men's jewelry; household items such as plates, cutlery; icons such as cross, sculpture and evil eye beads are discussed within the scope of Islamic debt law. Naturally, the declared provisions regarding the use of such articles affect their provisions when they are subject to legal proceedings. As a matter of fact, the jurisprudence of the jurists in the law of obligations was shaped within the framework of their paradigm regarding the use of such jewelry. Therefore, in this study, the use of goods produced from gold has been addressed to the extent that it concerns the law of obligations.

**Keywords:** Law of Obligations, Jewellery, Gold, Trinket, Icon.

#### صرف الذهب الذي يحرم أو يشتهبه استعماله

**ملخص:** تم استخدام الذهب ، وهو معدن ثمين ، لأغراض عديدة في الماضي والحاضر. الذهب الذي يستخدم في الغالب كزينة و ثمن ، يستخدم أيضاً كمواد طبية لعلاج الأمراض وتشخيصها والمواد التقنية في الصناعة. في دراستنا تكلمنا عن حكم تبادل الحلي المصنوعة من الذهب الذي المحظور أو المشبوه إستخدامه ولم يتم ذكر قضايا أخرى. في هذا الإطار ، الخواتم والأقراط والأساور والورود ودبابيس التعادل ، إلخ. العديد من مجوهرات الرجال ؛ الأدوات المنزلية مثل الأطباق والشوك والملاعق والسكاكين ؛ وتناقش قضايا مثل إنتاج وبيع الأيقونات مثل الصليب والنحت والحز في إطار الفقه الإسلامي. وبطبيعة الحال ، تؤثر الأحكام المعلنة بشأن استخدام هذه المواد على الأحكام المتعلقة بإخضاعها لإجراءات قانونية. والواقع أن إجتهد الفقهاء في صرف هذه المجوهرات تم تشكيله في إطار نموذجهم فيما يتعلق باستخدام هؤلاء. لذلك ، في هذه الدراسة ، تم تناول استخدام السلع المنتجة من الذهب بقدر ما يتعلق بالمعاملات.

**الكلمات المفتاحية:** المعاملات، الجواهر، الذهب، الزينة، أيقونة.

## GİRİŞ

Geçmişte ve günümüzde kıymetli bir maden olarak altın, kuyumculuk sektöründe satışa sunulmuştur. Başta ziynet eşyası, para, tıbbî malzeme gibi farklı amaçlarla kullanılan altın, zengin çeşitleriyle usta ellerde işlenmiştir. Örneğin altın, bilezik olarak üretildiği gibi mübadele aracı olan para, protez diş yahut burun olarak da üretilmiştir. Üretilen bu altınların üretim amacına göre meşru yahut gayrimeşru olma ihtimali bulunmaktadır. Altın ister meşru bir amaçla üretilsin ister gayrimeşru bir amaç için üretilsin klasik fıkıh literatüründe altın alım satım işlemleri, altının kıymetli bir maden olması sebebiyle özel şartlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu şartlar ise sarf akdi başlıklarında ele alınmıştır.

Meşru kullanım için üretilen altınların mübadelesi, sarf akdine konu olması ile işlemlerin mahiyeti ve hükümleri bu çalışmada değerlendirilmeyecektir. Zira konuyla ilgili tarafımızdan hazırlanmış geniş çaplı bir kitap bulunmaktadır. Bu araştırmada klasik fıkıh literatüründe “kerâhiyye ve istihsân” başlıkları çerçevesinde ele alınmış olan, kullanımı gayri meşru veya şüpheli bulunan altınların üretim ve satımının şer’î hükmü ele alınacaktır. Bu kapsamda değerlendirilecek olan konular; erkek ziynet eşyalarının üretimi ve satımı, kullanım yahut süs amaçlı olarak üretilmiş ev eşyaları, İslam dışı unsurlar içeren simge yahut ikonların satışlarıdır.

### 1. Erkek Ziynet Eşyaları

İslam hukukunda kadınlara özel hükümler olduğu gibi erkeklere özel hükümler de bulunmaktadır. Bu kapsamda erkeklerin ziynet eşyası kullanımında birtakım sınırlamalar getirilmiş ve bazı ziynet eşyalarının kullanımı erkeklere mahsus olmak üzere yasaklanmıştır. Ziynet eşyalarının kullanımıyla ilgili ifade edilen sınırlamaların, bu eşyaların edinilmesi için geçerli olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Kullanımı yasak olan şeylerin başında ipek<sup>1</sup> ve altın gelmektedir. Erkeklerin altından üretilmiş ziynet eşyası kullanmaları sünnetle yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) tarafından konu şöyle açıklanmıştır: “Ümmetimin kadınlarına ipek ve altın helal kıldı; erkeklerine ise bu ikisi haram kıldı”.<sup>2</sup> Neticede cumhur fukaha erkeklerin altınla süslenmelerinin haramlığı görüşündedirler.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İpek yasağı ve ayrıntıları ile ilgili olarak bk. “Harîr”, *Mv. F.* (Kuveyt, ts.), 17/206-208; Yunus Vehbi Yavuz, “İpek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020), 365-366.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri (Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Libâs”, 19.

<sup>3</sup> Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnu’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 2003), 10/22; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li şerhi muhtasari’l-Halîl* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1992), 1/128; Ahmed b. Çânim Nefrâvî, *el-Fevâkihü’l-devvânî ‘alâ Risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1995), 2/308; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerif b. Müri Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühazzeb (Fethu’l-azîz ve Telhîsu’l-habîr ile Sübkî’nin ve Mutî’î’nin tekmileleri ile birlikte)* (Beyrut: Darü’l-Fikr, ts.), 4/441; Muhammed İbn Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni’l-Minhâc* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3/90-91; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Ebû’l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebir (el-matbû’ me’a’l-Mukni’ ve’l-İnsâf)* (Kahire: Daru’l-Kitâbi’l-Ârabî, 1995), 7/30; Mustafa b. Sa’d b. Abduh es-Suyûtî Ruhaybânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ fi*

Erkek ziynet eşyası konusunda genel kanaat bu yönde olmakla beraber erkeklerin altın yüzük kullanmasıyla ilgili sahabe dönemi dahil olmak üzere kesin bir yasaktan söz edilememektedir.<sup>4</sup> Fakat kabul edilen genel görüş, erkeklerin altın yüzük kullanmalarının yasak olduğu yönündedir. Konuyla ilgili farklı görüşlerde olan fakihlerin bir kısmı naslarda beyan edilen yasağın taabbudi olduğunu beyan etmektedirler.<sup>5</sup> Diğer bir kısım fakih ise erkeklerin altın kullanmasının haramlığının illeti olarak; *cennet ehline benzeme, acem adeti ile israf ve böbürlenme* gibi maddeleri ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu illetlerin söz konusu olmadığı durumlarda erkeğin altın yüzük kullanması mübah görülmüştür. Buna göre modern dönem araştırmacılarından bir kısmı erkeklerin altın nişan yüzüğü (alyans) kullanmalarını caiz kabul etmektedirler.<sup>6</sup>

Erkek ziynet eşyalarının kullanımı konusunda ifade edilen hükümlerle birlikte, bunların hukuki işlemlere konu edilmesinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe erkek ziynet eşyalarının alım satımı hakkındaki görüşler, genellikle altın ve gümüşten üretilmiş kaplarla ilgili beyan edilen hükümler çerçevesinde ele alınmakla birlikte müstakil olarak konuyu ele alanlar da bulunmaktadır. Bu kapsamda fakihlerin aşağıda ayrıntılı olarak beyan edeceğimiz görüşleri cevaz ve adem-i cevaz olmak üzere çeşitlenmektedir.

Hanefiler, erkek ziynet eşyalarının kullanımının haram olması nedeniyle üretiminin ve satımının da caiz olmadığını ifade etmektedirler.<sup>7</sup> Doktrinde “caiz değildir” şeklinde ifade edilen hükmün mahiyeti; bunların kullanımının haram, satışının ise mekruh olduğu şeklinde açıklanmaktadır. Tabiatıyla Hanefilerin farz-vacip ve haram-mekruh ayrımı bu konuda da geçerliliğini korumaktadır. Zâhirî ve

*şerhi Ğâyeti'l-muntehâ* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994), 2/94; Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/132.

<sup>4</sup> Nitekim sahabe döneminde altın yüzük kullanıldığı yönünde rivayetler bulunmaktadır. Fakat bu hususun hükme etki etmediği çalışmanın devamında görülecektir. Sahabe döneminde altın yüzük kullanımıyla ilgili bk. Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelbî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Zînet”, 42.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1937), 4/159; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrrem) es-Saidî Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1994), 2/447; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 4/450; Mansur b. Yûnus Buhûti, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'* (Riyad: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/282; Konunun ayrıntısı için bk. Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları* (Konya, 2004), 406-415; İsmail Yalçın, “Yüzük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020), 57.

<sup>6</sup> Ali Bardakoğlu, “Helaller ve Haramlar”, *İlmihal II* (İstanbul, 1999), 2/89; Ali Yardım, *İslam'da Altın Yüzük Kullanma* (İstanbul, 1998), 10-11, 14-15, 17-19; *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kamil Miras (Ankara, 1985), 4/288-289; “<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00169.htm>”, ts. (Erişim 23 Mart 2020); Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, 413; Hiçbir şartla caiz değil diyenler için bk. Halil Günenc, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul, 1983), 1/215; Orhan Çeker, *Fetvalarım* (Konya, 2013), 209.

<sup>7</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvirü'l-ebşâr* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1992), 6/360 Metin için bk.

إذا ثبت كراهة لبسها للتختم ثبت كراهة بيعها وصيغها لما فيه من الإعانة على ما لا يجوز وكل ما أدى إلى ما لا يجوز لا يجوز وقامه في شرح الوهبانية.



Hanbelî fakihler ise Hanefilere yakın olarak erkek ziynet eşyalarının üretimi ve satımını haram kabul ederler.<sup>8</sup>

Mâlikî ve Şâfiî fakihlerden konuyla ilgili iki görüş nakledilmektedir. İlk görüşe göre erkek ziynet eşyalarının kullanımı caiz olmadığı için satışı da caiz değildir. İkinci görüşe göre ise her ne kadar erkek ziynet eşyalarının kullanımı caiz değilse de gerek biriktirme gerekse kullanması mübah olan bireylere (kadınlara veya kız çocuklara) hediye etme amacıyla bunların satın alınmaları mümkündür. Dolayısıyla mutlak olarak satışlarının haram olduğunu ifade etmek isabetli değildir.<sup>9</sup>

Modern dönem İslam hukukçularından ise konuyla ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Merzûkî, Menî', Su'ûd Sübeytî gibi fakihler kullanımı yasak olan şeyin üretiminin ve satışının da haram olduğunu beyan etmektedirler.<sup>10</sup> Kullanımı yasak olduğu halde üretimi ve satımının caiz olduğunu beyan eden İslam hukukçuları; Halîl el-Meys, Vehbe ez-Zuhaylî, Abdulvehhâb Ebû Süleymân, Abdussettâr Ebû Gudde, Muhtâr es-Selâmî, Abdullah b. Beyye'dir.<sup>11</sup>

Bu görüşlerden hareketle bir hükme varabilmek için önce günümüz kuyumculuk sektöründe erkeklere özel olarak üretilen altınları tanımamız gerekmektedir. Bu çerçevede erkeklere özel olarak üretilen altın ziynet eşyaları şunlardır: Madalyon yüzük, alyans/nişan yüzüğü, altın kaplama saat, küpe, kolye, künye/bileklik, altın kaplama kalem, tesbih, broş, kravat iğnesi, rozet ve anahtarlıktır.

Üretimi gerçekleştirilen bu ürünlerden madalyon yüzük, alyans/nişan yüzüğü, altın kaplama saat ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce sayılan diğer ziynet eşyalarının kullanımının caiz olmadığını işin başında ifade etmemiz gerekir. Zira bunların naslarda yasaklanan ziynet eşyalarının kapsamına girdiği yönünde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bu nedenle Hanefî, Hanbelî ve Zâhirî

<sup>8</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934), 7/466; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 3/44-45; Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/79.

<sup>9</sup> Mâlikî fakihlerden cevaz görüşünde olanlar için bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/396; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-sağîr* (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1986), 1/61; Mâlikî fakihlerden haram görüşünde olanlar için bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 1/124-125; Şâfiî fakihlerden cevaz ve haram görüşleri için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/275-276; Şâfiî fakihlerden haram görüşünde olanlar için bk. Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzî't-tâlib* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/27; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/253; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/343.

<sup>10</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", *MMFİ* (Libya, 1996), 9, 1/s. 94, 229, 351.

<sup>11</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", 9, 1/s. 330-331, 335, 338, 339, 345, 358.

fakihlere göre bunların hem üretimi hem de satımı caiz değildir. Mâlikî ve Şâfiîlerden nakledilen iki görüşten ilkinde göre ilgili erkek zinet eşyalarının üretimi ve satımı caiz değilken ikinci görüşe göre ise kullanılmaması kaydıyla caizdir.

Kanaatimizce günümüzde bu zinet eşyaları çoğunlukla kullanım için üretilmektedir. Koleksiyon yahut hatıra amaçlı olması durumunda ise bunların üretimi ve satımı Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin de ifade ettiği gibi israf olacağı için caiz olmaz. Bu nedenle atölyeci ve kuyumcuların bu tür zinet eşyalarının üretim ve satımını yapmaları caiz olmayacaktır.

Madalyon yüzük 22 ayar altından üretilen ve genellikle büyük bir hacme sahip olan erkek yüzüğüdür. Diğer adı ise şövalye yüzüğüdür. Madalyon yüzükle ilgili olarak bu tür yüzük müşteriler tarafından genellikle ya kullanım amacıyla ya da yatırım amaçlı olarak (özellikle belli bir yaşın üzerindeki erkekler ölümden sonra tekfin ve teşyî işlemleri için) talep edilmektedir. Tabiatıyla kullanım amacıyla alınması halinde bu tür altının satımı caiz olmayacaktır. Yatırım amacıyla talep edilmesi halinde ise satılması caizdir. Netice olarak madalyon yüzük konusunda kanaatimiz: Yatırım amaçlı olarak kullanılması durumunda madalyon yüzüğün üretimi ve satışı caizdir. Fakat bu cevaz hükmü kullanım amaçlı üretimler ve satımlar için geçerli değildir. Zira her ne kadar potansiyel olarak kullanımı mümkün ise de madalyon yüzüğün yatırım amaçlı kullanılması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla atölyecinin yahut kuyumcunun müşterinin satın alma amacını araştırması yahut bu amacı tayin etmesi gerekmemektedir. Tesbih, rozet vb. ürünlerin de yatırım amaçlı olarak alınmasının mümkün olduğu ifade edilebilirse de genellikle bunların satın alınma amacı kullanmaktır. Bu nedenle madalyon yüzük için beyan ettiğimiz görüş diğer ürünler için geçerli değildir.

Burada ifade edilmesi gereken diğer bir konu da erkeklerin küpe takması ve bu küpelerin üretimi ve satımıdır. İster altın olsun ister başka bir maddeden üretilmiş olsun erkeklerin küpe takması fukaha tarafından temkinle yaklaşılacak konular arasındadır. Konuyu doğrudan ilgilendiren ve hüküm bildiren bir nas olmadığı için fukaha erkeklerin küpe kullanmasını, erkeklerin kadınlara benzemesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Kadının erkeğe benzemesi yahut tam aksi durum sünnet ile yasaklanmış, erkekleşen kadınlar yahut kadınlaşan erkekler Hz. Peygamber'in (s.a.) diliyle lanetlenmiştir.<sup>12</sup> Karşı cinslerin birbirine benzemesi ise tavr-davranış ve

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Libâs", 59; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Nkâh", 22.

giyim bağlamında söz konusu olabilir. Fukaha da erkeğin kadına yahut kadının erkeğe şekil ve davranış yönüyle benzemesinin ittifakla caiz olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>13</sup> Tabiatıyla bu yasağın içerik ve kapsamı çeşitli örfelere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu manada küpe örf olarak geçmişten beri kadınların kullandığı ziynet eşyaları arasındadır.<sup>14</sup> Dolayısıyla erkeğin küpe takması da bu çerçevede görülmüş ve caiz olmadığı beyan edilmiştir. Ayrıca konumuz kapsamında ele alınan küpe, altından üretilmiş olduğu için evleviyetle kullanımı caiz değildir. Zira erkeklerin altın kullanmasının yasaklığı da sünnetle sabittir. Kanaatimizce erkek küpelerinin yatırım/tasarruf amacıyla da satışı söz konusu olmadığı için bunların üretimi ve satışı yukarıda beyan edilen gerekçeler çerçevesinde caiz değildir.

Alyans nişan yüzüğü kullanımı konusunda ifade edilen görüşler esasında onun üretim ve satımıyla ilgili de fikir vermektedir. Bu nedenle altın yüzük kullanımıyla alakalı görüşler çerçevesinde konuyu değerlendirecek olursak iki görüşten bahsetmek isabetli olacaktır. Aynı zaman da bu iki görüşte kendi içinde farklı görüşlere ayrılmaktadır. İlk olarak fukahanın cumhuruna göre erkeklerin altın yüzük kullanması haramdır. Bu görüş sahiplerinden bir kısmı altın yüzüğün kullanımını, üretimini ve satımını caiz kabul etmemektedirler.<sup>15</sup> Diğer grup ise altın yüzük kullanımını caiz görmemekle birlikte üretimi ve satımına cevaz vermektedirler.<sup>16</sup> Günümüz İslam hukukçularından Salih el-Merzûkî, Takî el-Osmânî, Vehbe ez-Zuhaylî, Abdulvehhâb Ebû Süleymân, Abdüsettâr Ebû Gudde, Muhtâr es-Sellâmî ve Abdullah b. Beyye'nin de aralarında bulunduğu ikinci bir grup

<sup>13</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Mebûât* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 1993), 10/158; 16/131; Burhanüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2004), 3/122; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 4/220; Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî Şınkîti, *Levâmî'u'dürer fî hetki estâri'l-Muhtasar* (Moritanya, 2015), 8/466-467; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Mimhâc* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984), 2/373; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*, 1/275; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 2/239; Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, 1/350.

<sup>14</sup> Günümüzde küpenin erkekler tarafından da yaygın olarak kullanılması nedeniyle artık erkeğin kadına benzemesi gibi bir yasağın bu konuda söz konusu olmadığı çerçevesinde bir itiraz isabetli değildir. Zira evrensel olarak küpenin kadınlar tarafından kullanıldığı bir gerçektir. Bu noktada hatalı bir örfün yaygınlaşması ilgili hükmü değiştirmeyecektir.

<sup>15</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/360; İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr*, 7/466; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1968, 3/44-45.

<sup>16</sup> Karâfi, *ez-Zahîra*, 5/396; Sâvî, *Hâşiyeti's-Sâvî*, 1/61; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/275-276; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/253.

fukahaya göre erkeğin övünme israf amaçlı olmayan altın yüzük kullanması caizdir. Dolayısıyla bu yüzüğün üretimi ve satımı da caizdir.<sup>17</sup>

Erkeklerin altın alyans yüzük konusunda çerçevesini sunmaya gayret ettiğimiz bu görüşlerin akabinde şu ifade edilebilir: Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine dayalı olarak cumhurun ifade ettiği adem-i cevaz görüşü isabetlidir ve erkeklerin altın yüzük kullanımı haramdır. Dolayısıyla üretimi ve satımı da caiz değildir. Madalyon yüzükte olduğu şekliyle alyans yüzüğün yatırım amaçlı temin edilme imkânı da söz konusu değildir. Nitekim madalyon yüzükler 22 ayar altından ve düşük işçilik ücretiyle üretilirken alyanslar 14 ayar altından ve yüksek işçilik ücretiyle üretilir. Dolayısıyla madalyon yüzüklerde olduğu üzere alyansların yatırım amaçlı olarak temin edilmesi cazip değildir. Netice olarak bunlar kullanım için üretilir ve kullanımları nasla yasaklandığı için üretim ve satımları da caiz değildir. Fakat ilgili nasların tahrim ifade etmediğini belirterek altın alyans yüzük kullanımı ve satışı konusunda cevaz görüşünde olan fakihlere göre ilgili ziynet eşyasının üretimi ve satışı caizdir.

Altın kaplama erkek saatin kullanımı ve satışı konusunda kanaat izhar edebilmek için yaptığımız araştırmalarda, saati kaplamak için kullanılan altının saatin total gramından çok az olduğu görülmüştür. Ayrıca altın kaplama saat, diğer altın ziynet eşyaları gibi tartılarak satılmamaktadır. Yani altın kaplama saat, altın değildir.

Altın kaplama eşyaların kullanımı ve satışıyla ilgili klasik dönem fakihlerinden iki görüş nakledilmektedir. Hanefîlere göre ve Mâlikîlerden bir kavle göre bunların kullanımı ve satışı caizdir.<sup>18</sup> Fakat Hanefiler altın kaplama üründen altının ayrıştırılma imkânının olmamasını şart koşmaktadırlar. Şayet kaplanan altının, üründen ayrıştırılma imkânı varsa bu takdirde Ebû Hanîfe'ye göre bunların kullanımı ve satışı yine caizdir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu şekilde olan altın kaplama ürünlerin kullanımı ve satışı caiz değildir.<sup>19</sup> Şâfiî fakihler altının az olması halinde altın kaplama ürünün kullanımını ve satışını caiz kabul

<sup>17</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", 9, 1/330-331, 335, 338, 339, 345, 358.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/133; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 1/128-129.

<sup>19</sup> İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/7-8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/343-344.

etmektedirler.<sup>20</sup> Hanbelî mezhebine göre ise altın kaplama, altın gibidir; dolayısıyla hem kullanımı hem de satışı caiz değildir.<sup>21</sup>

Buraya kadar ifade edilen görüşler sadece altın kaplama saatlerle ilgili olmayıp tüm altın kaplama eşyalarla ilgilidir. Altın kaplama saatler günümüzde üretilen araçlar olduğu için İslam hukukçuları konuyla ilgili doğrudan görüş beyan etmişlerdir. Bu çerçevede altın kaplama saat kullanmak Vehbe ez-Zuhaylî'ye göre caiz değilken, Abdullah Süleyman el-Menî' ve Abbâs Bâz gibilerine göre caizdir. Konuyla ilgili müstakil olarak değerlendirmeleri bulunan Abdullah b. Beyye ve Muhtâr es-Selâmî ise klasik fıkıh literatüründe beyan edilen içtihatları aynen nakletmişler, herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.<sup>22</sup>

Kanaatimizce altın kaplama saat, esasında altın olmadığı için ve kaplanan altının saatten ayrıştırılması mümkün olmadığı için Hanefî fakihlerin de belirttiği üzere kullanımı ve satışı caizdir. Burada ifade edilmesi gereken temel hususlardan birisi kullanımı caiz olan eşyaların üretimi ve satışının caiz olması gerektiğidir. Bu kapsamda ev eşyaları ile simge ve ikonların hukuki işlemlere konu edilmesi hususundaki değerlendirmemiz ilgili metot üzere olacaktır.

## 2. Altın Ev Eşyaları

Altın ev eşyalarının kullanımı sünnetle yasaklanmıştır.<sup>23</sup> Fukaha da bunların kullanımının haram olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler.<sup>24</sup> Altın ev eşyalarının kullanımı hem erkekler hem de kadınlar için haramdır.

Altın ev eşyaların ticareti konusunda ise fukahanın farklı kanaatleri söz konusudur. Hanefîlere, Mâlikîlerden bir kavle ve Şâfiîlerden sahih görüşe göre altın ve gümüşten yapılmış ev eşyaları kullanılmaması kaydıyla edinilebilir. Bu hüküm

<sup>20</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, 1/27-28; Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Büceyrimî 'ale'l-Hatîb* (Beyrut, 1995), 1/115-116.

<sup>21</sup> Mansur b. Yûnus Buhûtî, *Şerhu münteha'l-irâdât* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993), 1/29; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 1/51.

<sup>22</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", 9, 1/95, 335, 346, 358; Abbas Ahmed Muhammed Bâz, *Ahkâmü sarfi'n-nukûd ve'l-umlât fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbîkâtühü'l-muâ'sıra* (Amman, 1999), 170.

<sup>23</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "E'ime", 28; b. Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arâbi, ts.), "Libâs", 2.

<sup>24</sup> Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, 4/363; Zeylaî, *Tebînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 6/10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâti Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/183; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 1/128; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/176; Ebu'l-Hüseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî* (Cidde, 2000), 1/80; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/55; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/56.

aynı zamanda ilgili eşyaların ticaretinin de caiz olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup> Hanbelîlere göre, Mâlikî fakihlerin diğer kavline göre ve Şâfiîlerin esah kavline göre altın ev eşyalarını edinmek ve satmak caiz değildir.<sup>26</sup>

Günümüz İslam hukukçularından Abdullah Süleyman Menî' ve Su'üd Sübeytî altın ev eşyalarının kullanımının yasak olduğu gibi satışının da yasak olduğunu beyan etmektedirler.<sup>27</sup> Altın ev eşyalarının kullanılmaksızın satışının yapılmasını caiz görenler ise Merzûkî, Hafîl el-Meys, Vehbe ez-Zuhaylî, Abdulvehhâb Ebû Süleymân, Abdussettâr Ebû Gudde, Muhtâr es-Selâmî, Abdullah b. Beyye, Refik Yûnus Mısrî, Nezîh Hammâd, Abbas Bâz, Abdülaziz Bayındır, Nihat Dalgın, Halit Çalış ve Hasip Asutay'dır.<sup>28</sup>

Klasik ve modern dönem İslam hukukçularının görüşleriyle ilgil bu bilgilerin akabinde kanaatimizce şu hususlar ifade edilmelidir: Altından üretilmiş olan tabak, tas, makas, tarak, çatal, kaşık, bıçak vs. her türlü ev eşyalarının kullanımı caiz değil, fakat satışı caizdir. Zaten günümüzde bu türden ev eşyalarının kullanımı ve üretimi de nadirdir. Bu çerçevede ilgili ev eşyaları çoğunlukla süs ve antika olarak saklanmaktadır. Özellikle halk arasında gümüş tepsi, şekerlik ve çatal kaşık takımı meşhurdur. Çoğunlukla bu gibi eşyalar kullanılmayıp süs eşyası olarak kullanılır. Dolayısıyla bu gibi eşyaları satan esnafın müşterinin niyetini sormasına gerek yoktur. Fakat tavsiyemiz hem israf olması hem de para piyasalarının önemli bir unsuru olan altının bu şekilde atıl bir vaziyette kalmaması için satın alınmamalıdır.

Ham madde itibariyle altın olmayıp altın kaplama olan ev eşyalarının kullanımı konusunda altın kaplama saatle ilgili beyan edilen hükümler aynen geçerlidir. Bu çerçevede bir kanaat beyan edecek olursak altın kaplama ev eşyalarının üretimi ve satışının caiz olduğunu ifade edebiliriz. Zira bunların hem hammaddesi altın

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/341-343; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 1/184; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc (Şiroânî ve İbn Kasım'ın haşiyeleriyle birlikte)* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1983), 1/121.

<sup>26</sup> Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 1/184; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 1/104; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/121; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1968, 1/57.

<sup>27</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", 9, 1/s. 94, 229, 351.

<sup>28</sup> Heyet, "Munâkaşât ve mevdu'âtu't-devreti't-tâsi'â", 9, 1/s. 330-331, 335, 338, 339,345, 358; Abdülaziz Bayındır'ın görüşü için bk. "https://www.youtube.com/watch?v=HOLqmUEH1mI" (Erişim 24 Mart 2020); Diğer İslam hukukçularının görüşleri için bk. Refik b. Yûnus Mısrî, "Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda", *Mecelletu câmi'ati'l-Melik Abdülazîz: el-İktisâdî'l-İslâmiyye* 9/ (1997), 40; Kemâl Nezîh Hammâd, "Ta'lik 'alâ Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda", *Mecelletu câmi'ati'l-Melik Abdülazîz: el-İktisâdî'l-İslâmiyye* 9/ (1997), 147-148; Bâz, *Ahkâmü sarfi'n-nukûd*, 170; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 57; Hasip Asutay, *Fıkıhla İlgili İlginc Sorular ve Cevapları* (İstanbul, 2015), 99; Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, 404.

değildir hem de kaplamada kullanılan altın miktarı oldukça azdır. Ayrıca kaplamada kullanılan altının ilgili eşyadan ayrıştırılması da mümkün değildir.

### 3. Altından Üretilmiş Simge ve İkonlar

Bu başlıkta, Hristiyanlara ait olan altından üretilmiş simge ve ikonlardan; meleklerle, Hz. İsa ve Hz. Meryem'e ait olduğu iddia edilen heykeller ve haçın hukuki işlemlere konu edilmesi değerlendirilecektir. Ayrıca altın çerçeve içerisine yerleştirilmiş nazar boncuklarının hukuki işlemlere konu edilmesi de ele alınacaktır. Tabiatıyla bu gibi eşyaların kullanımı çalışmamızın asıl konusu değildir. Fakat bunların hukuki işleme konu olması konusunda ifade edilecek olan hususlar da kullanımıyla ilgili hükümlerden bağımsız değildir. Bu çerçevede önce altından yapılan heykeller, haç ve nazar boncuğunun kullanımı ile ilgili konulara kısaca temas edilecek akabinde bunların üretimi ve satışı konularının fikhî hükümleri beyan edilecektir.

Ebû Hanîfe dışındaki fakihlerin tamamına göre kullanılması haram olan şeylerin satışı da haramdır.<sup>29</sup> Ebû Hanîfe ise bunların bilfiil kullanılmasından ziyade kimler tarafından kullanıldığına göre hüküm beyan etmektedir. Bu çerçevede gayrimüslimler için bu heykeller ve haç mütekavvim maldır. Hatta bir kişi bunları telef etse tazmin etmesi gerekir. Ayrıca bu heykellerin ve haçın parçalandıktan sonra başka bir şey olarak kullanılma imkanları da vardır. Dolayısıyla bunların yapımı ve satımı caizdir. Şâfiîlerden zayıf bir görüşe göre de bunların satışı caizdir.<sup>30</sup>

Klasik fıkıh literatüründe ifade edilen bu görüşler, heykel ve haçın herhangi bir hammaddeden üretilmiş olanları için beyan edilmektedir. Bu çalışmada ise bunların altından üretilenleri konu edilmektedir. Bu çerçevede fukahanın konuyla ilgili farklı görüşleri şöyle cem edilebilir: Gayrimüslimlere satılmaları şartıyla altından ikon, heykel ve haçın üretimi ve satışı caizdir. Nitekim Ebû Hanîfe bu görüştedir. Müslümanlar için bunların kullanımı caiz olmadığı için satışı da ittifakla caiz değildir. Ebû Hanîfe bunların satışının caiz olduğu yönündeki görüşünü, kullanılmamaları ve başka bir şeye dönüştürülebilme imkanıyla

<sup>29</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 24/26; Ebû'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2013), 163-164; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî Huraşî, *Şerhu Muhtasar Halil* (Bulak: Darü'l-Fikr, 1901), 8/5/15; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc, (Amîra ve Kalyûbî hâşiyeleriyle birlikte)* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 3/34; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 4/116.

<sup>30</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 24/46; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 5/238; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, ts.), 9/367-368; Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc*, 2/198.

temellendirmektedir. Bu nedenle Müslümanların kullanımı için herhangi bir ikon veya simgenin üretilip satılması caiz değildir.

Altın nazar boncuklarının üretimi ve satışı konusunda ilgili olarak önce nazar boncuğuyla ilgili bazı temel bilgileri vermemiz gerekmektedir. Bu kapsamda Türk Dil Kurumu nazar boncuğunu: “Nazar değmesin diye takılan mavi boncuk veya bunun yerini tutan başka şey, göz boncuğu”<sup>31</sup> olarak tarif etmektedir. Nazar boncuğunun nazardan koruduğuna inanıldığına göre nazarın mahiyeti beyan edilmelidir. Nazar, “daha çok kıskançlık duygusunun eşlik ettiği zarar verici etkiye sahip göz ve bakıştır. Ayrıca herhangi bir canlı yahut objeye yönelik hayranlık ve övgü sözler de nazar kapsamında görülmüştür.”<sup>32</sup>

Nazar değmesi/göz isabeti insan veya obje üzerindeki etkisinin olduğunu Hz. Peygamber (s.a.) şöyle beyan etmektedir: “Nazar haktır, şayet bir şey kaderi geçecek olsaydı, o da nazar/isabet olurdu” buyurmaktadır.<sup>33</sup>

Sünnette nazarın olumsuz etkisine karşı üç öneri sunulmaktadır. Bunlar; nazardan korunmak, nazardan korunamayanları korumak ve nazar isabet ettiği durumlarda yapılması gerekenlerdir.

1) Nazardan korunmak için fukaha, naslardan elde ettikleri deliller kapsamında bazı ayet ve duaları okumayı tavsiye etmektedirler. Bunlar, kişinin hem kendine ait hem de bir başkasına ait olan ve dikkatini celbeden bir şeyi görünce bereket dilemesi, maşallah demesi ve dua etmesidir.<sup>34</sup>

2) Nazardan korunamayanların bir başkası tarafından korunması ise sünnette beyan edilen ayetler ve duaların nazara maruz kalan hastaya okunması yoluyla veya okunması tavsiye edilen bu ayetlerin, duaların ve Esmâ-i hüsnânın temiz bir kağıda yazılıp hastaya asılması (nüsha/muska) şeklinde olur. Buna ta’viz yahut caiz olan temîme (ç. temâim) denilmektedir. Fakihler temîme konusunda iki farklı görüşe sahiptirler. Hanefî, Mâlikî, Şâfiîler ile Hanbelîlerden bir görüşe göre yazılan şeylerin ayet, me’sûr dualar ve esmâ-i hüsnâ olması şartıyla caizdir ve sünnette yasaklanan

<sup>31</sup> “<https://sozluk.gov.tr/>”, ts., erişim: 31 Mart 2020.

<sup>32</sup> Salime Leyla Gürkan, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

<sup>33</sup> Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Âdâb”, 16; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemi Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Tıb”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri (Müessesetü’r-Risâle, 1421), 45/462.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 21/264; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/363-364; İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye*, 295; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 5/395; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kanâ’ an metni’l-İknâ’*, 6/188.



şirk unsurları taşıyan temâim kapsamında değildir.<sup>35</sup> Hanbelîlerden diğer bir görüşe göre naslarda temâim mutlak olarak yasaklanmıştır ve bu hususta herhangi bir istisna söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyi/kişiyi nazardan korumak için temîme kullanılması caiz değildir.<sup>36</sup>

Ayrıca ayet, sünnette rivayet edilen dualar ve esmâu'l-hüsna dışında hiçbir şeyin okunması ve yazılıp asılması ittifakla caiz değildir.<sup>37</sup>

3) Nazar isabet eden kişinin bu durumdan kurtulması için ise naslarda nazar değen kişinin abdest alması; bu abdest suyuyla da hastanın yıkanması tavsiye edilmiştir.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere klasik fıkhıta nazarla ilgili beyan edilen meşru çözüm yolları içerisinde nazar boncuğu bulunmamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.) şirk unsurları içeren ve Allah'tan başka hiçbir şeyden fayda umulmasını mutlak olarak yasaklamıştır. Bu kapsamda cahiliye döneminde Araplar, denizden çıkarılmış beyaz kabukları ipe dizerler ve nazar değmesin diye asarlardı. Bu kabuklarla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.), “Kim bu beyaz kabukları asarsa, Allah (c.c.) onun işinden bereketi alsın/işini rast getirmesin”, buyurmuştur.<sup>39</sup>

Kanaatimizce nasta ifade edildiği üzere nazar boncuğunun asılması caiz değildir. Bu nedenle ister altın ister herhangi bir çerçeve içerisinde olsun nazar boncuğunun yapımı ve satışı caiz değildir.<sup>40</sup> Fakat nazar boncuğuyla ilgili haramlık hükmünden bağımsız olarak (hüküm bilinmeksizin yahut haramlığı bilinerek)

<sup>35</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/363-364; Sâvî, *Hâşiyeti's-Sâvî*, 4/769; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, ts., 1/88; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî* (Mısır, 1999), 1/349.

<sup>36</sup> Buhûfî, *Şerhu münteha'l-irâdât*, 1/341; Buhûfî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 2/77.

<sup>37</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/363-364; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâilü'l-müstahrece* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/439; Sâvî, *Hâşiyeti's-Sâvî*, 2/77; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/395; Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, 27/189-192; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1993), 8/246-247.

<sup>38</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/363-364; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 289; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerîf b. Müri Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 9/348; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 8/246-247.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/623; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/325; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut, 2003), 9/588; Hadisin lafzı şöyledir: ومن علق ودعة فلا ودع الله له

<sup>40</sup> Konuyla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşü için bk. “<https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/31/goz-degmesine-karsi-nazar-boncuğu-takmak-caiz-midir->”, ts., erişim: 31 Mart 2020.

üretilmiş ve piyasada tedavül eden altın çerçeveli nazar boncuğunu kuyumcunun müşteriden, imha kastıyla satın alması caizdir.

## SONUÇ

Kullanımı caiz olmayan yahut şüpheli eşyaların hukuki işlemlere konu olması çerçevesinde ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları maddeler halinde ifade edeceğiz.

✓ Altın kullanımıyla ilgili getirilen sınırlamalar nedeniyle erkek ziynet eşyalarından küpe, kolye, künye/bileklik, tesbih, broş, kravat iğnesi, rozet, anahtarlık gibi eşyaların kullanımı caiz olmadığı için üretimi ve satışı da caiz değildir. Kullanılmaksızın sadece koleksiyon maksadıyla alışverişleri ise altının piyasada tedavülüne engel olacağı için kanaatimizce caiz değildir. Zira hammadde olarak altın değerli bir maden olması nedeniyle piyasalardan çekilmesi uygundur.

✓ Madalyon yüzük şayet kullanma amacıyla değil de tasarruf amacıyla alınıp satılıyorsa üretimi ve satımı caizdir. Ayrıca müşteri kullanım amacıyla bile alacak olsa madalyon yüzükler 22 ayar altından üretildiği için tasarruf amacıyla kullanılması da mümkündür. Dolayısıyla kuyumcunun müşterinin satın alma amacını/niyetini araştırması gerekmektedir.

✓ Altın kaplama eşyalarla ilgili olarak bunların tamamı altın olmadığı için kullanımı caizdir. Zira asıl madde altın değildir ve kaplama için kullanılan altının eşyadan ayrılma imkânı yoktur. Dolayısıyla altın kaplama saat üzerinden değerlendirme yapacak olursak bunların üretimi ve satımı caizdir.

✓ Altından üretilmiş ev eşyaları ile ilgili olarak bunların kullanımı ittifakla caiz değildir. Her ne kadar üretimi ve satışının caiz olduğu düşüncesi genel kabul görmüş olsa da israf kapsamında bunların üretimi ve satışı isabetli değildir. Zira ekonomik bir değere sahip olan altının piyasada tedavül etmesi öncelikli olmalıdır.

✓ Özellikle turistik olarak önemli bir konuma sahip olan coğrafyalarda üretilip satılan Hristiyanlığa yahut farklı dinlere ait ikon ve sembollerin ilgili din mensuplarına satışı caizdir. Fakat Müslümanlar için bunların kullanılması caiz olmadığı için üretimleri ve satışlarının caiz olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu kapsamda değerlendirilme imkânı olan altın çerçeveli nazar boncuğunun ise hem üretimi hem de satımı caiz değildir. Zira şirk unsurları içermesi nedeniyle Hz. Peygamber (s.a.) tarafından bunların kullanımının yasaklanması, konu hakkındaki nastır.

## KAYNAKÇA

- Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saîdî. *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Asutay, Hasip. *Fıkıhla İlgili İlginç Sorular ve Cevapları*. İstanbul, 2015.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Helaller ve Haramlar". *İlmihal II*. 2/29-193. İstanbul, 1999.
- Bâz, Abbas Ahmed Muhammed. *Ahkâmü sarfi'n-nukûd ve'l-umlât fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbîkâtühü'l-muâ'sıra*. Amman, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Şerhu münteha'l-irâdât*. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Büceyrimî 'ale'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut, 1995.
- Çalış, Halit. *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*. Konya, 2004.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım*. Konya, 1. Basım, 2013.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed rivâyetu Ebî Dâvud es-Sicistânî*. Mısır, 1999.
- Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr (el-matbû' me'a'l-Mukni' ve'l-İnsâf)*. 30 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1995.
- Güneç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. 3 Cilt. İstanbul, 2. Basım, 1983.

- Gürkan, Salime Leyla. “Nazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazar--gozdegmesi>
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- Heyet. “Munâkaşât ve mevdu'âtü't-devreti't-tâsi'â”. *MMFİ*. 9, 1/315-365. Libya, 1996.
- Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasar Halîl*. Bulak: Darü'l-Fikr, 2. Basım, 1901.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi. *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2013.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc (Şirvânî ve İbn Kasım'ın haşiyeleriyle birlikte)*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1. Basım, 1983.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri. 5 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl li mesâilü'l-müstahrece*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnu'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedâiu 's-sanâi 'fî tertîbi '-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc, (Amîra ve Kalyûbî hâşiyeleriyle birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Mergînânî, Burhanüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübeddî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gurnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Mısrî, Refik b. Yûnus. "Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda". *Mecelletu câmi'ati'l-Melik Abdulazîz: el-İktisâdi'l-İslâmiyye* 9/ (1997), 37-68.
- Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kamil Miras. Ankara, 1985.
- Müslim, b. Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arâbî, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Gânim. *el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerif b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'î'nin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerif b. Mürî. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nezîh Hammâd, Kemâl. "Ta'lik 'alâ Ahkâmü bey' ve şirâ hulliyyi-'z-zeheb ve'l-fidda". *Mecelletu câmi'ati'l-Melik Abdulazîz: el-İktisâdi'l-İslâmiyye* 9/ (1997), 147-152.

- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî. *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-muntehâ*. 6 Cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994.
- Sâvî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvefî. *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-Evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1993.
- Şınkîti, Muhammed b. Muhammed Sâlim el- Meclisî. *Levâmi'u'dürer fî hetki estâri'l-Muhtasar*. 15 Cilt. Moritanya, 1. Basım, 2015.
- Şirbînî, Muhammed İbn Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemi. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yalçın, İsmail. “Yüzük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yuzuk>
- Yardım, Ali. *İslam'da Altın Yüzük Kullanma*. İstanbul, 1998.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “İpek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ipek#3-fikih>
- Yemânî, Ebu'l-Huseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde, 2000.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- “Harîr”. *Mv. F.* 17/205-212. Kuveyt, ts.
- “<https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/31/goz-degmesine-karsi-nazar-boncugu-takmak-caiz-midir->”, ts. Erişim 31 Mart 2020
- “<https://sozluk.gov.tr/>”, ts. Erişim 31 Mart 2020

“<https://www.youtube.com/watch?v=HOLqmUEH1mI>”. Erişim 24 Mart 2020

“<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00169.htm>”, ts. Erişim 23 Mart 2020

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

**Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı"nda Fitne Kavramına Yaklaşımı**

Muhammed Asad's Approach to the Concept of Fitnah in the "The Message of the Qur'an"

**Ahmet ÖZDEMİR**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üni. İslami İlimler Fa., Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpasa Uni. Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Tafsir

Tokat/Turkey

[ahmet.aozdemir@gop.edu.tr](mailto:ahmet.aozdemir@gop.edu.tr)

**ORCID ID:** [www.orcid.org/0000-0002-2389-6693](http://www.orcid.org/0000-0002-2389-6693)

**Atıf:** Özdemir, Ahmet. "Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı"nda Fitne Kavramına Yaklaşımı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 168-195

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.808388>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 09 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08 Aralık /December 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved



## Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı"nda Fitne Kavramına Yaklaşımı

**Öz:** Fitne kavramı, insan zihninde olumsuz bir anlamı çağrıştırmaktadır. Bu çağrıştırmada kişisel ve toplumsal açıdan istikametten uzaklaşmak, huzursuzluk, kargaşa, aklî melekeleri kullanmadan hareket etmek, bunun sonucunda da büyük sıkıntılara, belalara maruz kalmak söz konusudur. Bütün bunlar temelde insan için bir imtihandır. Hayat serüveninde karşılaştığı zorluklar ve elde ettiği nimetler karşısındaki tavrının ne olacağı yönünde bir değerlendirme aracıdır. Muhammed Esed, ayetlerin tercümelerinde ilk dönemdeki anlamlara riayet edilmesi gerektiği kanaatini dile getirmiştir. Fitne kavramı için de aynı yolu takip ettiğini iddia etmesine rağmen zaman zaman bu ilkesinin dışına çıkmak suretiyle kelimeye değişik anlamlar da vermiştir. Diğer müfessirlerden farklı olarak "ayartı, kötülük eğilimi" anlamlarını çokça kullanmıştır. Bu çalışmada fitne kavramına Muhammed Esed'in yaklaşımının ne olduğunu belirlemek temel hedefimiz olmuştur. Bu kapsamda ayetleri değerlendirirken en başta ortaya koyduğu temel ilkelere bağlı kalıp kalmadığı ortaya konmuştur. Öte yandan ayetlerin bağlamını dikkate alıp almadığı irdelenmiştir. Ayrıca Esed'in tefsiri bağlamında yorum eksikliğini meal/tefsirin Kur'an'ın anlamına etkisi hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Muhammed Esed, Kur'an Mesajı, Fitne

### Muhammed Asad's Approach to the Concept of Fitnah in the "The Message of the Qur'an"

**Abstract:** Concept of fitnah evokes a negative meaning in the human mind. It is a matter of moving away from the direction in personal and social terms, unrest, chaos, acting without using mental faculties, and consequently being exposed to great troubles. All this is basically a test for human beings. It is a measure of what will be his attitude towards the difficulties he encountered in his life adventure and the blessings he obtained. Mohammed Asad expressed the opinion that the meanings of the first period should be respected in the translation of the verses. Although he claims that he followed the same path for the concept of fitnah, he sometimes gave different meanings to the word by going beyond this principle. Unlike other commentators, he used the meanings of "temptation, tendency to evil" a lot. In this study, it has been our main aim to determine what Mohammed Asad's approach is to the concept of fitnah. In this context, while evaluating the verses, it has been revealed whether or not he adheres to the basic principles he put forward at the beginning. On the other hand, it was examined whether he took into account the context of the verses. In addition, evaluations were made regarding the effect of interpretation-based translation / tafsir in the meaning of the Quran in the context of Asad's tafsir.

**Key Words:** Tafsir Qur'an, Muhammed Asad, The Message of the Qur'an, Fitnah.

### منهج محمد أسد في مفهوم الفتنة في رسالة القرآن الترجمة – التفسير

ملخص: يثير مفهوم الفتنة معنى سلبياً في عقل الإنسان. إنها مسألة الابتعاد عن الاستقامة من الناحية الشخصية والاجتماعية، والاضطراب، والفوضى، والتصرف من دون استخدام القدرات العقلية، ونتيجة لذلك، التعرض لمشاكل ومتاعب كبيرة. كل هذا هو في الأساس اختبار للإنسان. إنها أداة تقييم من حيث ما سيكون موقفه من الصعوبات التي واجهها في مغامرة حياته والبركات التي حصل عليها. رأى محمد أسد بضرورة مراعاة معاني زمان البعثة في ترجمة الآيات. على الرغم من أنه يدعي اتباع نفس المسار لمفهوم الفتنة، إلا أنه يعطي أحياناً معاني مختلفة للكلمة من خلال تجاوز هذا المبدأ. لقد استخدم معاني "المغوي والميل إلى الشر" كثيراً، ما عدا المفسرين الآخرين. في هذه الدراسة، كان هدفنا الرئيسي تحديد وجهة نظر محمد أسد لمفهوم الفتنة. في هذا السياق. في تفسير الآيات، ومحاول الكشف عما إذا كان يلتزم بالمبادئ الأساسية التي طرحها في البداية أو لا. بالإضافة إلى التحقق مما إذا كان يأخذ في الاعتبار سياق الآيات. بالإضافة إلى ذلك وفي سياق تفسير (أسد) تم تقييم التفسير والتفسير للمعنى على المعنى

**كلمات مفتاحية:** التفسير، القرآن، محمد أسد، رسالة القرآن، فتنة

## GİRİŞ

Müslüman olmadan önceki en önemli kazanımın akıl olduğunu belirten, Müslüman olduktan sonra bu yeteneğini özgürce kullanan, Kur'an ve sünneti birincil kaynak kabul edip bunların dışındaki kaynaklara nadiren başvurarak, İslam düşüncesinin ve medeniyetinin yenilenmesi ve ilerlemesi düşüncesini benimseyen, her meseleye din zaviyesinden bakan Muhammed Esed (ö. 1992)'in<sup>1</sup> *Kur'an Mesajı* adlı eseri ile ilgili bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte eserin son dönemlerde yazılmış olmasından mütevellit bu çalışmalar henüz arzu edilen seviyeye ulaşamamıştır. Muhammed Esed'le ilgili Arapça olarak Dârü'l-Menâr yayınevini 1989 yılında çıkardığı Necâh Mahmûd el-Guneymî'nin, *Muhammed Esed ve devrühû fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir*, 2007 yılında Safvet Mustafa Halilofitş tarafından kaleme alınıp daha sonra Arapça'ya çevrilen ve Dârü's-Selâm yayınevi tarafından basılan *el-İslam ve'l-garb ru'yetü Muhammed Esed* adlı çalışmalar mevcuttur. Batı'da çok sayıda kitap ve makale çalışması olmuştur. Günther Windhager'in 2003 yılında Köln'de basılan *Leopold Weis alias Muhammad Asad-Von Galizien nach Arabien 1900-1927* adlı eseri bunlardan bir tanesidir. Ülkemizde ise İsmail Çalışkan'ın İnsan yayınlarından 2009 yılında çıkan *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası* ile Ankara Okulu yayınlarından yine 2009 yılında çıkan *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* isimli kitapları mevcuttur.

Öte yandan *Kur'an Mesajı* adlı eser üzerine yapılan Yüksek Lisans tezlerine gelince o çalışmalarda Esed'in metodu, aklî yaklaşımları, yorum tekniği üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunun yanısıra mucize anlayışı, bazı usul konuları ile ahkam ayetlerine yaklaşımıyla ilgili de çalışmalar mevcuttur.<sup>2</sup> Makalelerde ise genel anlamda eserin değerlendirilmesine yönelik çalışmaların yanısıra onun sembolizm

<sup>1</sup> İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 25-31.

<sup>2</sup> Mehmet Emin ESEN'in 2002 yılında "Muhammed Esed ve Kur'an Mesajı", Meryem DEMİRAY'ın 2006 yılında "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu" Hayriye BUYURAN'ın 2006 yılında "Muhammed Esed'in Ahkam Ayetlerini Tefsiri ve Bunların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", Nevin KARABAĞ'ın 2007 yılında "Muhammed Esed'in Hadis Yorumculuğu" Vildan AKINCI'nın 2010 yılında "Muhammed Esed'in Meal Tefsirinde Aklî Yaklaşımları", İbrahim YİĞİT'in 2012 yılında "Muhammed Esed'in Meâlinde Yorum", Hasan Hüseyin HAVUZ'un 2013 yılında "Çağdaş Müşkilü'l-Kur'ân (Muhammed Esed örneği)", Betül ARSLANOĞLU'nun 2014 yılında "Elmalılı ve Muhammed Esed'in Tefsirlerinde Mu'cize ile İlgili Ayetlerin Mukayesesi", Sait Ali EKİNCİ'nin 2017 yılında "Kur'an Mesajı ile 'Hayat Kitabı Kur'an' Adlı Meal -Tefsirlerin Karşılaştırılması", Merve Nur KARAHÜSEYİN'in 2018 yılında "Batılı Mühtedilerin Hz. Muhammed Algısı: Muhammed Esed Örneği" ve adlı Yüksek Lisans çalışmaları örnek olarak verilebilir. Doktora çalışması ise henüz mevcut değildir.

anlayışı ve mucizelere yaklaşımı daha ön planda gözükmektedir. Batınî te'vil, birey-toplum dengesi, cezalar, savaş gibi muhtelif alanlarla ilgili görüşleri de yine ele alınan konular olmuştur.<sup>3</sup> Buna mukabil, tefsirinde yer alan ve üzerinde çokça durduğu, adalet-zulüm, ümmet, hikmet gibi daha birçok alanla ilgili henüz bir çalışma mevcut değildir.

Fitne kavramı ile ilgili gerek kitap gerekse tez ve makale olarak birçok çalışma bulunmasına rağmen konunun Muhammed Esed ekseninde değerlendirildiği bir çalışma yapılmamıştır. Genel anlamda bu kavramın Kur'an ekseninde değerlendirildiği Hasan Keskin ve Fadıl Bedirhanoğlu'nun *Kur'anda Fitne* adlı eserleri vardır. O nedenle biz konunun onun meal/tefsiri bağlamında değerlendirilmesinin bir ihtiyaç olduğu kanaatine vardık. Esed'in bu kavramla ilgili bakış açısının ona anlam zenginliği katacağına olan inancımız bu makaleyi yazmamızda önemli bir etken olmuştur. Çünkü biz burada diğer meallerde ve tefsirlerde yer almayan bazı anlamlara Esed'in yer verdiğini gördük. Dolayısıyla bu çalışmamızın, hem fitne kavramına daha geniş bir perspektiften bakılmasına hem de Muhammed Esed'in meal/tefsirinin kavramlara nasıl bir yaklaşım sergilediğinin bilinmesine katkı sunacağı kanaatindeyiz.

### 1. Kavramsal Tahlil

Geniş bir anlam ağına sahip olan *fitne* kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an'da altmış yerde geçtiğini görmekteyiz. Kök ifadesi *f-t-n* (ف-ت-ن) olan fitne kelimesinin masdarı *fetnü* (فَتْنٌ), çoğulu ise *fütün* (فُتُنٌ)'dür.<sup>4</sup> "Ateşi tutuşturmak" anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> *Fetîn* (فَتِينٌ) kelimesi için de aynı anlam söz konusudur. O da "tutuşturulmuş şey,<sup>6</sup> yanması neticesinde siyaha dönüşmüş taş,<sup>7</sup>" anlamlarını içermektedir. Aynı kökten türeyen *fettân* (فَتَّانٌ) kelimesinin "kuyumcu" anlamı

<sup>3</sup> Yusuf İŞİCİK'in "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", İsmail ÇALIŞKAN'ın "Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed", İbrahim H. KARSLI'nın "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi" bu makalelerden bazılarıdır.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346.

<sup>5</sup> Halîl b. Aḥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/301; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâ'yisi'l-luġa*, 4/ 473; Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/ 2175; İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3344-3346; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/ 489.

<sup>6</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/ 2176; İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3344.

<sup>7</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/ 495.

vardır.<sup>8</sup> Çünkü kuyumcu altın ve gümüşü ateşte eritmektedir.<sup>9</sup> Bu sayede altının gerçeği sahtesinden ayrılmakta, diğer yabancı maddelerden ayıklanmaktadır.<sup>10</sup> Bu işlemlerin neticesinde de saf altın elde edilmektedir.

Kelimenin bir diğer anlamı “imtihan, sınama” dır.<sup>11</sup> İmtihanın hayırda da şerde de olması mümkünken bu ifade daha çok zorlu imtihanlar için kullanılır olmuştur.<sup>12</sup> *Fettân* (فَتَّان) kelimesi ise “şeytan” anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> Çünkü şeytan insan için bir imtihan vesilesi olarak onun fitratının bozulmasına, doğru yoldan sapmasına sebep olmaktadır. Bu kalıbın, insanları zarara uğratan “hırsız”,<sup>14</sup> “pusu kurarak yol kesmek”<sup>15</sup> anlamları da vardır. Ayrıca insanlar için bir imtihan vesilesi olması nedeniyle altın ve gümüşe, insanı kabirde zor bir imtihana tabi tutacak olan Münker ne Nekir’e de *fettân* ismi verilmiştir.<sup>16</sup> Yapısından dolayı zaten abartılı bir kullanımı mevcuttur.<sup>17</sup> Dolayısıyla bu kelimenin kullanıldığı imtihanın da çetin olması icap edecektir.

Yine imtihanla bağlantılı olarak düşünebileceğimiz bazı yan anlamlar da mevcuttur. “Hedefthen uzaklaşma”,<sup>18</sup> “haktan sapma”,<sup>19</sup> bunlardandır. Aynı şekilde

<sup>8</sup> Hâlıl b. Aĥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/301; İbn Fāris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*, 4/ 472; Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/ 2175; Zemaĥşerî, *Esāsu'l-belāġa*, 2/ 6; İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3344-3445; Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 495.

<sup>9</sup> Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 495.

<sup>10</sup> Hasan Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı* (İstanbul: Raġbet Yayınları, 2003), 21.

<sup>11</sup> Ebû Abdırrahmân Hâlıl b. Aĥmed, *Kitābu'l-ayn*, thk. 'Abdulĥamîd Hindāvî (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/301; Ebû'l-Hüseyn İbn Fāris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muĥammed Hārûn (Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1979), 4/ 472; İsmâîl b. Ĥammâd el-Cevherî, *Tācu'l-luġa. Şihâhu'l-luġa*, thk. Aĥmed 'Abdulġafûr 'Attâr (Beyrut: Dāru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 6/ 2175; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr, Muĥammed Aĥmed Ĥasbullâh, Ĥâşim Muĥammed eş-Şâzeli (Kahire: Dāru'l-Me'arif, ts.), 5/ 3344.

<sup>12</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, thk. Muĥammed İbrâĥim Selîm (Kahire: Dāru'l-İlm ve's-Şeġâfe, 1997), 217.

<sup>13</sup> Hâlıl b. Aĥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/301; İbn Fāris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*, 4/ 472; Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/ 2175; Zemaĥşerî, *Esāsu'l-belāġa*, 2/ 6; İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3344-3445; Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 495.

<sup>14</sup> İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3345; Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 495.

<sup>15</sup> Mustafa Çaġrıncı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156

<sup>16</sup> Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 495.

<sup>17</sup> Zebîdî, *Tācu'l-arūs*, 35/ 496.

<sup>18</sup> İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3345-3345; İbn Fāris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*, 4/ 472.

<sup>19</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/ 2176; İbn Manzūr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3345.

"günah,<sup>20</sup> küfür,<sup>21</sup> rezillik, utanç verici durum,<sup>22</sup> azap,<sup>23</sup> öldürme,<sup>24</sup> zorluk,<sup>25</sup> acısıyla tatlısıyla hayatın çeşitliliği,<sup>26</sup> başına bir sıkıntı gelen, aklını ya da malını kaybeden kişi (*meftûn* (مفتون))<sup>27</sup> anlamları da yine imtihanla bağlantılı düşünülebilecektir. "Hoşlanmak,<sup>28</sup> aşık olmak"<sup>29</sup> anlamları da vardır. Nitekim *kalbün fâtiniün* (قَلْبُ فَاتِنٍ) ifadesi "aşık olan kalp" anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Bu son kullanımda da imtihan sahası olan dünyadaki nesnelere aşırı bağlılığın imtihanı etkileyeceği düşünüldüğünde yine aralarında bir bağ kurmak mümkün olacaktır.

Ateşte yakma ile imtihan anlamları arasında da bir bağ kurulmuştur. Şöyle ki altın madeni yakılmak suretiyle saf olanı diğerlerinden nasıl ayrılıyorsa insan da imtihana tabi tutulmak suretiyle iyisi ve kötüsü birbirinden ayrılacaktır.<sup>31</sup> Bu anlamda ilgili kelimenin zor bir imtihan anlamını içerdiğini düşünecek olursak bu ayırımın daha net bir şekilde ve kolayca ortaya çıkacağını söyleyebiliriz.

Fitne kelimesiyle ilgili daha başka şeyler de söylenmiştir. Bu bağlamda kalbin fitnessi vesvese, hayatın fitnessi doğru yoldan sapma, ölümün fitnessi de kabir suali olarak değerlendirilmiştir.<sup>32</sup> Bunun yanında sıkıntı fitnessi kılıç, mutluluk fitnessi kadın<sup>33</sup> gibi ifadeler de kullanılmıştır.

Kelimeyi Kur'an penceresinden ele alacak olursak Ebū Hilāl el-'Askerī (ö. 400/1009), fitne kelimesinin Kur'an'da sekiz farklı manada kullanıldığını söylemiş, o anlamları ise şöyle özetlemiştir: Sorumluluk, azap, sapkınlık, engel olma, küfür, günah, ibret ve cevap'tır.<sup>34</sup> İbnü'l-Cevzī (ö. 597/1201) ise bu sayıyı on beşe çıkarmıştır.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3345; Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 491.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346; Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 489.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346; Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 489.

<sup>23</sup> Hālil b. Aḥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/301; İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346; Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 492.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346.

<sup>25</sup> Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 492.

<sup>26</sup> İbn Fāris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/ 473.

<sup>27</sup> Cevherī, *eş-Şihâh*, 6/ 2176; İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3345.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3344-3445; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, thk. 'Abdussettâr Aḥmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Maṭba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 35/ 490.

<sup>29</sup> Hālil b. Aḥmed, *Kitābu'l-ayn*, 3/301.

<sup>30</sup> İbn Fāris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/ 473.

<sup>31</sup> Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, 22.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-Arab*, 5/ 3346; Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 497.

<sup>33</sup> Zebīdī, *Tācu'l-arūs*, 35/ 497.

<sup>34</sup> Ebū Hilāl el-'Askerī, *el-Vucūh ve'n-nezā'ir fi'l-Ḳur'āni'l-kerīm*, thk. Muḥammed 'Usman (Kahire: Mektebetu's-Şekafeti'd-Diniyye, 2007), 380-381.

O, bu anlamları şirk, küfür, imtihan, azap, ateşi tutuşturma, öldürme, engel olma, sapkınlık, mazeret, ibret, delilik, günah, ceza, hastalık, hüküm<sup>35</sup> şeklinde sıralamıştır.

Netice itibariyle kelimenin asıl anlamının “yakmak” olduğu, sonrasında bu anlamdan yola çıkılarak “imtihan etme” manasında kullanıldığı, zamanla kelimenin anlamı genişletilerek daha farklı manaları ihtiva edecek bir yapıya büründürüldüğü<sup>36</sup> anlaşılmaktadır. Anlamının genişletilmesinde ayetlerin bağlamının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir Hakkında

Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından Türkçeye çevrilen ve üç cilt halinde basılan Kur'an Mesajı adlı eserinde Esed, ayetlerle ilgili kısa ve öz açıklamalar yapmasına rağmen mümkün olduğunca tekrarlardan kaçındığı ve aynı içerikteki ayetlerde bir diğerine atıf yaptığı için Kur'an'ın anlaşılması noktasında büyük katkılar sağlamıştır. Yaklaşık on yedi yıl üzerinde çalıştığı bu eserini daha çok 1964 yılında gittiği Fas'ta bulunduğu dönemde kaleme almıştır.<sup>37</sup> *The Message of the Qur'an* adıyla ilk baskısı yapılan eserin daha sonra farklı ülkelerde çok sayıda çevirisi yapılmıştır.

Esed, Kur'an'ın ve hadisin karşılıklı olarak birbirlerini açıkladıkları kanaatinde. Bununla birlikte gaybî ve mucizevî konuları sadece ayetler çerçevesinde değerlendirmiş, rivayetlere itibar etmemiş, ilgili ayetlerin mahiyeti ve sûrede yer alışı gayesine odaklanmıştır. Hadislere değer verdiği gibi tefsir külliyatını da göz ardı etmemiştir. Dolayısıyla eserinde muteber tefsir kaynaklarına başvurmayı ihmal etmeyen Esed'e göre tefsir, zamana bağlı olarak sürekli yenilenmelidir. Tabi ki bu yenilenme önceki tefsirlerden tamamen bağımsız bir şekilde gerçekleşmemelidir. Çünkü tefsir literatürüne başvurmadan yapılacak tefsirlerin başarıya ulaşması mümkün değildir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-ayuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed 'Abdulkerim Kâzım er-Râdî (Beirut: Mu'essetu'r-Risâle, 1984), 478-480.

<sup>36</sup> Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, 31-32; Ali Karataş, “Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/1 (2013), 74.

<sup>37</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 19-20.

<sup>38</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 148, 150, 185.

Takdir edileceği üzere Kur'an'ı iyi anlamak için Arapçaya vukûfiyet vazgeçilmez bir unsurdur.<sup>39</sup> Nitekim Esed, bu çalışmayı, hayatı boyunca yaptığı incelemelerin ve Arabistan'da geçirdiği yılların bir ürünü olarak görmektedir.<sup>40</sup> Arapçayı bizzat sahada öğrenen Esed, Kur'an'ı Arapçadan Avrupa dillerine çeviren kişilerin Arapçayı kitaplardan öğrendiklerini söylemek suretiyle onların bu alandaki yetersizliklerini ifade etmek istemiştir.<sup>41</sup> Elbette ki bir çeviri için sadece Arapçayı bilmek yetmez. Kendi diline de hakim olmak gerekir.<sup>42</sup> Zira hedef dildeki karşılığın iyi tespit edilememesi çevirinin başarısız olması anlamına gelecektir.

Esed, bu çalışmasında ilk önce vahyin ilk muhataplarına söyleneni (söz olarak Kur'an), ikinci aşamada da söylenmek isteneni (mesajı) tespit etmeyi amaç edinmiştir.<sup>43</sup> O, Kur'an tercümelerinin, kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlarının dikkate alınması, bazı kavramların daha anlaşılır bir şekilde gerekirse birkaç kelimeyle hatta bir cümleyle ifade edilmek suretiyle yapılması gerektiği kanaatinde-dir.<sup>44</sup> Bu yüzdendir ki tercümede şu iki hususa dikkat ettiğini söylemiştir: Birincisi, Kur'an'ı bir bütün olarak görmek ve ayetleri birbirleriyle irtibatlandırarak yorumlamaya çalışmak. İkincisi, nüzul sebebinin, ayetin asıl gayesini ve İslam'ın vaz'ettiği ahlaki sistemi örtmesine izin vermeden derûnunu anlamaya çalışmak.<sup>45</sup> Öte yandan kavramların çevirisini yaparken Batı'da o kavram için kullanılabilecek ifadelere yer vermek yerine Kur'an'ın o kavrama kazandırdığı içeriğe uygun bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. Bunun yanında kavramları sadece diğer dile aktarmakla kalmamış hedef kitlenin doğasına uygun bir şekilde onları yeniden üretmiştir. Elbette ki bu üretme temelsiz değil bir esasa bağlı olarak gerçekleşmiştir. Ayrıca bunu yaparken bağlamı da ihmal etmemiştir.<sup>46</sup>

Esasen bir çevirinin başarılı olabilmesi için kaynak dil ile hedef dil arasında denklik/eşdeğerlik kurmak, en azından kaynak dildeki ibareyi hedef dildeki ibareye

<sup>39</sup> Ali Galip Gezgin, "Kur'an'da "Anlama"ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I) -Kur'an'ın Anlaşılması ve Türkçeye Doğru Çevirisi Açısından-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2018), 24.

<sup>40</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999), 1/ XXIV (Önsöz).

<sup>41</sup> İbrahim Hilmi Karılı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003), 97.

<sup>42</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 43.

<sup>43</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 51.

<sup>44</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ XXV-XXVI (Önsöz).

<sup>45</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ XXVI-XXVII (Önsöz).

<sup>46</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 74, 79, 84-85.

uyarlamak, kısacası olabildiğince en yakın anlamıyla tercüme etmek elzemdir.<sup>47</sup> Şu da bir gerçek ki fesâhat ve belâgat açısından zirvede yer alan Kur'an'ın eksiksiz bir şekilde başka bir dile tercüme edilmesi imkan dahilinde değildir.<sup>48</sup> Bununla birlikte tercümede dikkat edilmesi gereken, kaynak metinde tercih edilen kelime, sözdizimi ve üslûbun tercümeyle yansıtılmasına özen gösterilmesidir.<sup>49</sup> Ayrıca Kur'an'da yer alan kelimelerin hem nüzul dönemindeki hem de sonradan kazanmış oldukları anlamlarının bilinmesi onun anlaşılması açısından vazgeçilmezdir.<sup>50</sup> Bu elbette ki kolay bir hadise değildir. Bu yüzdendir ki Türkçeye çevirisi yapılan bu eserin tercümesinde birtakım hataların olduğu, bazı kavramların ve ifadelerin farklı yerlerde değişik kelimelerle Türkçeye aktarıldığı, bazı kavramlara Esed'in verdiği özgün anlamların korunmadığı, ilgisiz, yanlış anlamlar verildiği, Türkçe yazım kurallarına uymayan ifadelerin kullanıldığı,<sup>51</sup> Esed'in klişeleşmiş özgün ifadelerinin farklı yansıtıldığı,<sup>52</sup> gerekçeleriyle eleştirilmiştir. Sadece bu eser değil genel anlamda Türkçe Kur'an çevirileri, yöntemsizlik ve edebî açıdan yetersizlik nedeniyle eleştiriye uğramıştır.<sup>53</sup>

Esed'in bu eseri, orijinal bir yapıda<sup>54</sup> ve uzun bir çalışmanın ürünü olması ve Batılı okuyucunun zihnine Kur'an'ı yaklaştırması sebebiyle özellikle entelektüel çevrelerce olumlu karşılanmıştır.<sup>55</sup> Nitekim bu çalışma Avrupalı okuyucu için ilk tefsir olma özelliğine sahiptir. Batılı okuyucuyu hedef kitle olarak görmesi, onun anlatım üslubunu da buna göre değerlendirmeyi gerektirmektedir. Nitekim eserinde mecaza çokça başvuran Esed'in, hassas olunması gereken bazı konularda cesurca yorumlar yaptığı görülmektedir.<sup>56</sup> Bunu yaparken karine olmaksızın hakiki anlamı

<sup>47</sup> Gezgın, "Kur'an'da "Anlama"ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I) -Kur'an'ın Anlaşılması ve Türkçeye Doğru Çevirisi Açısından-", 12.

<sup>48</sup> Ali Karataş, "Kur'an'daki Yüklemelerin (Müsnedlerin) İsim ve Fiil Olarak Kullanımları ve Bazı Meallere Yansımaya Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 154.

<sup>49</sup> Mustafa Karagöz, "Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu -İsrâ Sûresi 38. Ayet Örneği-, *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/17 (2009) 53.

<sup>50</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 114.

<sup>51</sup> İsmail Çalışkan, "The Message of the Qur'an'ın Türkçe Çevirisi (Kur'an Mesajı)'nın Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* 21/3 (2010), 152, 158, 161-162

<sup>52</sup> Mahmut Ay, "Muhammed Esed'in the Message of the Qur'an'ın Türkçe Çevirisinin Tenkidi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 10/3 (2010), 62.

<sup>53</sup> Gezgın, "Kur'an'da "Anlama"ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I) -Kur'an'ın Anlaşılması ve Türkçeye Doğru Çevirisi Açısından-", 13.

<sup>54</sup> Karslı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi", 95.

<sup>55</sup> Kemal Kahraman, "Muhammed Esed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/527.

<sup>56</sup> Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 40, 45, 104-105.



birakıp mecaza yöneldiği, kaynaklara yaptığı atıflarda hata yaptığı, kavramlara yanlış anlamlar yüklediği,<sup>57</sup> aşırı te'villere yöneldiği, batını yorumlara saptığı da ileri sürülmüştür.<sup>58</sup> Kendisi de zaten eserin önsözünün son kısmında eksiksiz bir çalışma yaptığını iddia etmemiş ve hatalarının olabileceğini itiraf etmiştir. Kaldı ki bu kadar öz bir çalışmada tam anlamıyla dört dörtlük bir tefsirin ortaya çıkması mümkün değildir. Bununla birlikte tefsirde modernist yaklaşımın izlerini görmek de mümkündür.

### 3. Fitne Kelimesini Ele Alış Tarzı

Muhammed Esed'in, fitne kelimesini genel anlamda bağlamının etkisini dikkate alarak tercüme ettiği görülmektedir. Bununla birlikte kelimenin kendince temel anlamına da çoğu yerde vurgu yapmakta, ilgili bazı ayetlerin yorum kısmında ise hangi gerekçeyle böyle bir anlamı tercih ettiğini izah etmeye çalışmaktadır. Bizim burada oluşturduğumuz başlıklar ise kelimeye Esed'in vermiş olduğu anlamlara göre şekillenmiştir.

#### 3. 1. İmtihan/Sınama

Esed'in bu kelimeye yüklediği temel mana onun insan için bir imtihan/sınav anlamı taşımasıdır. Mesela 7 A'râf 155,<sup>59</sup> 17 İsrâ 60,<sup>60</sup> 21 Enbiyâ 35 ve 111,<sup>61</sup> 22 Hac 53,<sup>62</sup> 37 Saffât 63,<sup>63</sup> 39 Zümer 49,<sup>64</sup> 54 Kamer 27<sup>65</sup> ve 74 Müddessir 31. ayetlerdeki fitne kelimelerini "imtihan/sınama" (trial) olarak tercüme etmiştir.<sup>66</sup>

Bu bağlamda Esed, 74 Müddessir 31. ayetteki *fitne* kelimesini "sınama aracı" (trial) olarak tercüme ettikten<sup>67</sup> sonra ayetin yorumunda bu imtihanın, inkar edenlerin, Kur'an'ın hakikatini anlama noktasındaki kavrayışlarının eksikliğini ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre inkarcılar, en baştan hakikati

<sup>57</sup> Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/98, 108-109.

<sup>58</sup> Kahraman, "Muhammed Esed", 527.

<sup>59</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 302.

<sup>60</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 571.

<sup>61</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 650, 664.

<sup>62</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 680.

<sup>63</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 913, 915.

<sup>64</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 947.

<sup>65</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1089.

<sup>66</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1206.

<sup>67</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1206.

inkara şartlanmışlardır. O nedenle de doğru bir değerlendirme yapmaları mümkün değildir. Ayrıca ayetleri sadece şeklen değerlendirdikleri için onların özünü kavramaktan da uzaktırlar.<sup>68</sup> Burada özden ziyade şekle takılıp kalan inkarcılar ve de Ehl-i kitap için imtihanın bir çeşidine atıfta bulunulmuştur. Bir önceki ayette cehennemde görevli meleklerin sayısından bahsedilmiştir ki Esed'in de atıfta bulunduğu gibi ona takılıp kalan, Allah'ın ve görevlendirdiği meleklerin gücünün farkında olmayan, bunu kabul etmeyen bir zihniyetin, imtihanın her çeşidinde başarısız olması kaçınılmazdır.

Öte yandan o, bu inkarcıların, peygamberlerin davetini sadece reddetmeyip alaycı bir tavır içerisinde girdiklerinden de bahsetmektedir. Örneğin 51 Zâriyât 14. ayetteki *fitne* kelimesini "sınanma" (trial) olarak tercüme ettikten<sup>69</sup> sonra ayetin yorumunda buradaki ifadenin, inkarcıların, Kur'an'ın mesajını reddetmelerine karşılık cezalandırılmalarını alay ederek istemelerine gönderme olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup> Birçok müfessir ayetteki *fitne* kelimesini azap,<sup>71</sup> bazıları ateş<sup>72</sup> manası verirken bir kısmı da her iki anlamı birlikte kullanmıştır.<sup>73</sup> Buna mukabil Esed'in "sınama" anlamını vermesi onun bu kelimenin temel anlamlarından biri kabul ettiği "imtihan edilme" ifadesini kullanarak tutarlı davranma gayreti olarak görülebilir. Ya da sınanmanın akabinde başarısız olunması durumunda azabın hak edileceğini hatırlatarak inkarcıların kafalarında soru işareti bıraktıracak ve de yaşamlarını sorgulatacak bir ifade olarak düşünmüş olması da muhtemeldir.

Yine Esed'in, bu kavramın, ilahi daveti kabul ya da ret konusunda insanların ahlaki tercihlerini belirleme anlamı taşıdığına vurgu yaptığı da görülmektedir. Mesela 25 Furkân 20. ayetteki *fitne* kelimesini "imtihan vesilesi" (testing) olarak tercüme etmesinin<sup>74</sup> akabinde ayetin ilgili kısmını açıklama mahiyetindeki

<sup>68</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1207-1208.

<sup>69</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1068.

<sup>70</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1069.

<sup>71</sup> Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḫâte (Beyrut: Mu'essesetu'l-Târîḫi'l-Arabî, 2002), 4/ 128; Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Kahire: Dâru Heçr, 2001), 21/ 499; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-aḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*, thk. 'Abdulḳâdir Aḫmed 'Aṭâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâḏi'l-Hadiçe, ts.), 5/ 198.

<sup>72</sup> Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muḥammed 'Abduselâm Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadiçe, 1989), 618.

<sup>73</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf an ḫakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-eḳâvîl fi vucûhi't-tevîl*, thk. 'Âdil Aḫmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Muravvaḏ (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 5/ 611.

<sup>74</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 729.

yorumunda bu kelimeyi, peygamberlerin getirdiği mesaja karşı insanların manevi ve ahlaki tercihlerinin ne yönde olacağını, tabiatüstü mucizelere ihtiyaç duymadan akli melekelerini kullanarak ilahi mesajın doğruluğunu değerlendirme konusunda istekli olup olmadıklarını sınamak için bir vesile olarak düşünmüştür. Kısaca onu insanların ahlaki tercih ve kavrayışlarının ortaya çıkmasını sağlayan bir imtihan vasıtası olarak görmüştür.<sup>75</sup> Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1373), burada imtihan edilenlerin bizzat peygamberlerin kendisi olduğu kanaatinde dir.<sup>76</sup> Ayetin ilk kısmında peygamberlerin de bir beşer olduğundan bahsedilmesi nedeniyle böyle bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira beşeri yönlerinin vurgulanması onların da diğer insanlar gibi imtihana tabi tutulmaları anlamı taşıyacaktır. Kurtubî (ö. 671/1273) ise mesele diğer insanlar için düşünüldüğünde hayatta karşılaşılan zorluklarla imtihan, peygamberler açısından düşünüldüğünde ise risalet görevleri esnasında toplumlarının önde gelenlerinin onların peygamberlik görevleriyle imtihan edilmeleri olarak anlamıştır.<sup>77</sup> Her iki müfessir de Muhammed Esed'in aksine, ayetin bağlamından hareketle peygamberlerin imtihana tabi tutulmalarının ayetin muhtevasında mevcut olduğu düşüncesindedirler. Aslında Esed de ayetin bağlamından hareketle yorum yapmaktadır. Şöyle ki o, meseleyi, ayetin ilk kısmında belirtildiği üzere peygamberlerin de diğer insanlar gibi insani yönleri olmasından dolayı onların liderliğini, peygamberliğini kabul etmeyen, davalarına engel olan ve onlardan mucize gibi, melek vasfı taşımak gibi olağanüstü şeyler bekleyen, aklını kullanmayan inkarcı kesim açısından değerlendirmeyi tercih etmiştir. Çünkü peygamberlere karşı çıkanlar genelde toplumun önde gelen zengin ve mevki sahibi kişileri olmuştur. Bu muarızlar, konularının ve sahip oldukları imkanlarının ellerinden gitmemesi için peygamberlerle sürekli münakaşa içerisinde olmuşlardır. Bu durum ise o inkarcılar için büyük bir imtihan vesilesidir.

Öte yandan Esed'in bu kavramı, kişinin ailesinin, en büyük imtihan vesilelerinden biri olduğu şeklinde de yorumlarına şahit olmaktayız. Örneğin 8 Enfâl 28. ayetteki *fitne* kelimesini, "sınav ve ayartma" (trial and temptation) olarak tercüme etmek<sup>78</sup> suretiyle iki anlam arasında bağ kurduktan sonra bu ayetten hareketle

<sup>75</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 730.

<sup>76</sup> Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Muştafâ es-Seyyid Muḥammed v.dğr. (Kahire/Gize: Muessesetu Ḳurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyḫ li't-Turâs, 2000), 10/ 293.

<sup>77</sup> Muḥammed b. Aḫmed el- Ḳurtubî, *el-Câmi' li-aḫkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 15/ 390.

<sup>78</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 327.

yapmış olduğu yorumda, insanın kendi ailesini koruma ve kayırma içgüdüsünün haddi aşmaya, dolayısıyla Allah'ın istediği ahlaki ve manevi değerlerden uzaklaşmaya sebep olduğu için fitne olarak nitelendirildiği kanaatindedir. O nedenle buradaki anlamın sınav ve ayartma olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağını söylemektedir. Çünkü başka yönlerden iyi bir kişiliğe sahip olan kul, ailesi söz konusu olduğu zaman tecavüzkar bir yapıya bürünebilmektedir. Bununla birlikte Kur'an, İncil'in aksine dünyevi meşgaleleri hor görmediğini fakat bu meşguliyetlerin onu ahlaki değerlerden uzaklaştırmaması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>79</sup> Müfessir Beydâvî (ö. 685/1286) de mal ve evlat düşkünlüğünün, kişiyi günah işlemeye ve dinine dahi ihanet etmeye sevk edebilecek bir potansiyele sahip olmasından dolayı bunların büyük bir imtihan vesilesi olduğu kanaatindedir.<sup>80</sup> İnsanın fitratında bulunan mala ve evlada düşkünlüğün, manevi değerlerde bir aşınmaya, diğer insanlara karşı haksız bir saldırıya sebep olacağı düşüncesinden hareketle buradaki fitne kelimesinin anlamının imtihan olarak tercih edildiği görülmektedir. Zira insanın dünyadaki yaşantısının merkezinde bu iki unsur vardır. Bir tarafta aile yuvasındaki evlatları, diğer tarafta hayatını devam ettirebilmek için sahip olduğu maddi imkanları. Bu ikisinden vazgeçmek ya da zarar görmelerine seyirci kalmak insanı olduğundan beklenen bir davranış değildir. Bu gerçeklikten hareketle aslında Yüce Yaratıcı'nın, bunlardan vazgeçilmesini istemesinden ziyade bu iki hususta tecavüzkar bir tutum içerisine girilmemesi talebinin olduğunun bilinmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kelimenin fiil formatına bakacak olursak onlarda da benzer bir anlamla karşılaşmaktayız. Örneğin bazı ayetlerde geçen<sup>81</sup> *fetennâ*,<sup>82</sup> 9 Tevbe 49. ayetteki *la teftinnî*,<sup>83</sup> 27 Neml 47. ayetindeki *tüftenûn*,<sup>84</sup> 29 Ankebût 2. ayetteki *yüftenûn*<sup>85</sup> ifadelerini Esed, "sınava çekilmek" (test) olarak tercüme etmiştir.

Bu bağlamda 9 Tevbe 126. ayetteki *yüftenûn* ifadesini "denenip sınanmak" (test) olarak tercüme ettikten<sup>86</sup> sonra ayetin yorumunda, insanın sınava tabi tutulmasının akılla yani doğru ile yanlış arasında seçim yapabilme yetisiyle donatılmasının bir

<sup>79</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 327-328.

<sup>80</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/ 16-17.

<sup>81</sup> 6 En'âm 53; 20 Tâhâ 40, 85; 29 Ankebût 3; 38 Sâd 34; 44 Duhân 17.

<sup>82</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/235; 2/ 634, 804; 3/ 928, 1011.

<sup>83</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 363.

<sup>84</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 771

<sup>85</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 804.

<sup>86</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 387.

gereği olduğunu söylemiştir.<sup>87</sup> Dolayısıyla o, diğer varlıklardan farklı üstün özelliklere sahip olan insanoğlunun imtihan edilmesinin doğal bir hadise olduğu kanaatinde. Zira verilen her ilahi lütf, o oranda bir sorumluluğu da beraberinde getirecektir.

Söz konusu kelimenin ayette kullanımıyla cehennem azabının ebedi olmaması arasında Esed'in bir bağ kurduğu da görülmektedir. Bu konudaki düşüncesine temel kabul ettiği 51 Zâriyât 13. ayetteki *yüftênûn* ifadesini "ateşle denenme" (tried by the fire,) olarak tercüme etmiştir. Akabinde kelimenin bu anlamından yola çıkarak ahiretteki cehennem azabının ebedî olmayacağı değerlendirmesini yapmıştır.<sup>88</sup> Diğer müfessirlerden Taberî (ö. 310/923) ve Râzî (ö. 606/1210) ise bu kelimeyi ateşle azap olunmak olarak tefsir etmekle birlikte bu azabın süreli olmasına değinmemiştir.<sup>89</sup> Bu vesileyle şunu belirtmek gerekir ki birçok ayette cehennem azabının ebedî olacağı vurgulanmış olmakla birlikte orada kullanılan "hâlidîn" kelimesinin uzun süre anlamının da olduğu, işlenen suçta denk ceza verilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle cehennem azabının sürekli olmadığı görüşlerine rastlamaktayız. Muhammed Esed de görüldüğü gibi o düşüncededir. Ayette geçen fitne kelimesine "denemek" anlamı vermesi tesadüfi olmasa gerektir. Çünkü deneme süreklilik arz etmeyen, belli bir zaman diliminde gerçekleşen bir durumdur. O nedenle Esed burada azabın sürekli olmadığını delillendirmek için fitne kelimesinin anlamlarından biri olan "denemek" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.

Başka bir kullanımda Esed, nimetlerle, insana verilen değer arasında bir alaka olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da Allah'ın er-Rahmân sıfatının bir tecellisidir. Nitekim 20 Tâhâ 131. ve 72 Cin 17. ayetlerindeki *lineftinehüm* ifadesini "sınamak" (test) olarak tercüme etmiştir.<sup>90</sup> Cin sûresindeki ayetin yorumunda ise Allah'ın, kullarına nimet bahşetmesinin her zaman iyiliğe karşılık bir ödül olarak telakki edilemeyeceğini, bu nimetler sebebiyle kulun Allah'a karşı sorumluluk bilincinin ve şükrünün denendiğini ifade etmiştir.<sup>91</sup> İbn Kesîr ise Cin sûresindeki ayetin bir önceki ayetle birlikte düşünüldüğünde rızkın verileceği kişilerin hidayet ya da dalalet üzere olmaları konusunda iki görüş olduğundan bahsetmektedir.<sup>92</sup> Ne

<sup>87</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 388.

<sup>88</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1068-1069.

<sup>89</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 21/ 496-498; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 28/ 199.

<sup>90</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 643; 3/ 1197.

<sup>91</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1198.

<sup>92</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 14/ 152-153.

var ki ayetteki ifade, doğru yolda olanlara Allah'ın bol nimet vereceği şeklindedir. Esed'in ve İbn Kesîr'in buradaki yorumunda ise genel anlamda Allah'ın rızık taksiminin kulların hidayet üzere olup olmadıklarıyla bir ilgisinin bulunmadığı gerçeği hatırlatılmaktadır.

Bütün bunların yanısıra 9 Tevbe 49. ayetinden hareketle fitne kelimesi/fiili birçok anlamı ihtiva ettiği için bu anlamların hepsini birlikte verme imkanı olmadığından o, kelimenin, ayetlerde bulunduğu anlam örgüsüne göre tercüme edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu sebeple ilgili ayetteki *teftinnî* ifadesini “zor bir sınav” (hard a test) olarak tercüme etmiştir.<sup>93</sup> Çünkü bu ayette o kişilerin izin istedikleri kişi bir peygamber olduğu için onun izin vermemesi ya da ona itaat etmemeleri durumunda büyük bir günaha gireceklerinden olsa gerek Esed bu sınavın çok zor olduğu şeklinde bir tercüme yapmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla bu tercüme, ayetin bağlamıyla da örtüşmektedir.

### 3. 2. Ayartı/Haktan Uzaklaştırmak

Muhammed Esed'in “imtihan etmek” manasından sonra en çok yer verdiği anlam bu kavramın “ayartı” olarak ifade edilmesidir. Bu doğrultuda 2 Bakara 102. ayetteki *fitne* kelimesini “ayartmak” (temptation),<sup>94</sup> 9 Tevbe 49. ayetteki fitne kelimesini “kötülüğün ayartısı” (temptation to evil), 64 Tegâbün 15. ayetteki kullanımı ise “sınama ve ayartma aracı” (trial and a temptation) olarak tercüme etmiştir.<sup>95</sup> 70 Me'âric 28. ayetinin yorumunda ise kelimenin yalnızca “kötülük ayartısı” (temptation to evil) anlamı taşıdığını söylemiştir. Ona göre bu durum, sadece inkar edenler için değil bilinçli davranmayan, sorumluluğunun farkında olmayan inançlı insanlar için de geçerlidir.<sup>96</sup> Taberî ise Bakara sûresinde geçen fitne kelimesini imtihan olarak tefsir etmiştir.<sup>97</sup>

Öte yandan Esed, fitne kavramının, toplumdaki olumsuzlukları kapsayıcı bir hüviyete sahip olduğu kanaatindedir. Bu düşüncesinden hareketle 8 Enfâl 25. ayetteki “Bir de öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz” ifadesini “Kötülük yönündeki öyle bir ayartıya (temptation to evil) karşı uyanık ve duyarlı olun ki o, ötekileri dışta tutarak yalnızca hakkı inkara

<sup>93</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 363.

<sup>94</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 28.

<sup>95</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1156.

<sup>96</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1188.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2/ 340; 12/ 250.

kalkışanlara musallat olmaz" şeklinde tercüme etmiştir. Nitekim o, fitne kelimesine böyle bir anlam vermesini bu kelimenin geniş bir anlam ağına sahip olmasıyla izah etmek istemiştir.<sup>98</sup> Dikkat edilecek olursa o, bu kelimenin, "insanları birbirine düşüren, toplumu kargaşaya sevk eden" anlamlarını ihtiva edecek şekilde "kötülük yönünde ayartı" olarak genel bir tanımla izah edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir.<sup>99</sup> Mâturîdî (ö. 333/944), buradaki fitneden kastın "azap"<sup>100</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854) ise "günah",<sup>101</sup> olduğunu söylemiştir. Doğrusu kelimeyi ayetin bağlamıyla birlikte düşünecek olursak, son kısmında "Allah'ın azabının şiddetli" olacağının ifade edilmiş olması kelimenin burada o azabı hak edecek bir davranış anlamı taşımasını zorunlu kılacaktır. O nedenle "ayartı" anlamı kanaatimizce buraya uygun düşmemektedir.

Bir önceki başlık altında da izah ettiğimiz gibi Esed, aile açısından ele aldığı 8 Enfâl 28. ayetteki *fitne* kelimesini "sınav ve ayartma" (trial and temptation) olarak tercüme etmiştir.<sup>102</sup> Ona göre aile, kişinin ahlaki ve manevi değerlerden uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. Şu da var ki bu davranışı sadece dine uzak insanlar değil dindar insanlar da sergilemektedir.<sup>103</sup> Görülen odur ki ailenin hem bir imtihan aracı olması hem de kişiyi günaha sevk edecek (onu ayartacak) yapısının bulunması Esed'in, kelimeye bu iki unsuru kapsayacak şekilde anlam vermesine sebep teşkil etmiştir.

Bu kelimenin fiil formatında da benzer anlamları müşahede etmekteyiz. Örneğin 7 A'râf 27. ayetteki *yeftinneneküm*,<sup>104</sup> 16 Nahl 110. ayetteki *fütinû*,<sup>105</sup> 20 Tâhâ 90. ayetteki *fütintüm*,<sup>106</sup> 37 Sâffât 162. ayetteki *fâtinîn*,<sup>107</sup> 57 Hadîd 14. ayetteki *fetentüm* ifadessini,<sup>108</sup> "ayartmak" (temptation) şeklinde tercüme etmiştir. Nahl sûresindeki ayet Heyet tarafından kaleme alınan Türkiye Diyanet Vakfı Mealinde "eziyete maruz kalmak" olarak tercüme edilmiştir. Ayetin bağlamıyla da bu anlam uygunluk arz

<sup>98</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 324-325.

<sup>99</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 325-326.

<sup>100</sup> Ebû Mansûr el- Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Şurâh*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Muraca'a. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 6/ 196.

<sup>101</sup> Şehâbeddîn Maḥmûd Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ts), 9/ 192.

<sup>102</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 327.

<sup>103</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 327-328.

<sup>104</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 273.

<sup>105</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 552.

<sup>106</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 637.

<sup>107</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 921.

<sup>108</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1113.

etmektedir. Esed'in verdiği anlam uzak olmakla birlikte müşriklerin, Müslümanları ya da en azından onların bir kısmını zorla, baskıyla, yıldırma politikalarıyla dinlerinden uzaklaştırmaları ihtimal dahilinde olduğundan bu anlamı da vermek mümkündür.

Elbette ki olumsuz bir yapıya sahip olan bu kelimenin kişiyi doğru yoldan uzaklaştıracak bir anlamı ihtiva etmesi kaçınılmazdır. O nedenle Esed, 5 Mâide 49. ayetindeki *yeftinûke* ifadesini "Allah'tan uzaklaştırmak" (tempt away from God)<sup>109</sup> 17 İsrâ 73. ayetteki *leyeftinûneke* ifadesini ise "haktan uzaklaştırmak" (tempt away from all [the truth]) şeklinde tercüme etmiştir.<sup>110</sup> Esed'in verdiği bu anlamlar, ayetlerin bağlamlarıyla da örtüşmektedir. Her iki ayette de Hz. Peygamber'i hak yoldan uzaklaştıracak davranışlar sergilemesini isteyen kişilere karşı dikkatli olması konusunda kendisine ilahi bir uyarı mevcuttur.

### 3. 3. Baskı/ Zulüm/ Saldırganlık/ Eziyet/ İşkence/ Zarar

Esed'in bu kavrama yüklediği anlamlardan bir diğeri de onun, insanlara karşı zalimce, saldırganca davranmak suretiyle onların zararına sebep olmak ve istedikleri gibi bir yaşam sürmelerine baskıyla, zorlamayla engel olmaya çalışmak gibi bir manayı ifade etmesidir. Nitekim o, 2 Bakara 191. 193. ve 217. ayetleriyle 8 Enfâl 39, 73. ayetlerde yer alan *fitne* kelimelerini "zulüm ve baskı" (oppression) olarak tercüme etmiştir. Böyle bir çeviriyi tercih etmesinin sebebini izah ederken de bu kelimenin, insanı sapkınlaşmaya götüren ve manevi değerlere inancını yitirmesine sebep olan her türlü müdahaleyi içine alacak şekilde bir anlam içermesi olarak göstermiştir.<sup>111</sup> İlk müfessirlerden Muqâtil b. Süleyman (ö. 150/767), 2 Bakara 191. ve 193. ayetlerindeki *fitne* kelimelerini "şirk" olarak açıklamıştır.<sup>112</sup> Beydâvî (ö. 685/1286) ise 2 Bakara 191. ayetteki *fitne* kelimesini "insanın başına gelebilecek her türlü zorluk, meşakkat" 193. ayetindekini ise "şirk"<sup>113</sup> olarak tefsir etmiştir. Enfâl 73. ayetteki yeryüzünde *fitne* çıkması konusu Menâr tefsirinde "Müslümanların zulme uğramaları, dinlerini yaşamalarına müsaade edilmemesi"<sup>114</sup> olarak yorumlanmıştır.

<sup>109</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 200.

<sup>110</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 573.

<sup>111</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 55, 63, 329.

<sup>112</sup> Muqâtil b. Süleyman, *Tefsîru Muqâtil*, 1/ 168.

<sup>113</sup> Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*, thk. Muḥammed Subhî Ḥasen Hallâk, Muḥammed Aḥmed el-Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Mu'essesetu'l-İmân, 2000), 1/ 173.

<sup>114</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmîyye, 1990), 10/ 98.



Elmalılı (ö. 1942)'ya gelince o, 2 Bakara 191. ayeti "bela, musibet", 193. ayeti ise "şirk"<sup>115</sup> olarak tefsir etmiştir. Görülen odur ki müfessirlerde Bakara 191. ve 193. ayetleriyle ilgili hemen hemen ortak bir kanaat oluşmuş gibidir. Şöyle ki onlara göre İslam'ın gayesi diğer dinleri ortadan kaldırmak olmayıp herhangi bir dine inanmadığı halde Yüce Yaratıcıya adeta meydan okurcasına başka varlıkları O'na denk kabul eden anlayışı yıkmak olduğundan şirke müsamaha gösterilmeyeceğidir. Meselenin diğer bir yönü, insanlara zulmeden, baskı uygulayan, inandıkları gibi yaşamalarına müsaade etmeyen, onların sıkıntıya düşmelerine sebep olan sistemlerin ortadan kaldırılmasının gerektiğidir. Esed'in verdiği anlam da aslında bu gerçeği ifade etmektedir. Çünkü insanlara yapılan baskılar, zulümler, onların sıkıntıya düşmelerine, madden ve manen zorluklar yaşamalarına sebep olmaktadır. Bu da zulme maruz kalan insanlar için bir bela, musibettir.

Zulüm ve baskıya eşdeğer bir diğer anlamı 29 Ankebût 10. ayetteki *fitne* kelimesini "eziyet" (persecution) olarak tercüme etmesinde<sup>116</sup> görmekteyiz. Bu kelimenin "zulüm ve baskı" anlamının yanında "eziyet" anlamının da olduğu bir gerçektir.<sup>117</sup> Bu ayetin yorumunda, işkence ve ölüm tehdidi karşısında inançlarını gizleyerek görünüşte inançlarını terk edenlerin bu davranışı üzerinde durmuş ve insanlara bunu reva gören zalimce tavrı fitne olarak nitelemiştir.<sup>118</sup> Kavrama yüklediği bir diğer anlam 5 Mâide 71. ayette yer almaktadır. Orada bu kelimeyi "zarar" (harm) olarak tercüme etmiştir.<sup>119</sup> Zira zalimce davranmak muhatabın zarar görmesine sebep olmaktadır. Müfessir Kurtubî de Ankebût sûresindeki ayeti "eziyet", Mâide sûresindeki ayeti ise "zorluklarla imtihan"<sup>120</sup> olarak tefsir etmiştir. Esed'in görüşü de bu yorumlarla aynı istikamettir. Ankebût sûresindeki ayette inandığı için eziyete maruz kalan Müslümanlardan, Mâide sûresindeki ayette ise insanların zorluklarla denenmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla Esed, ayetin bağlamını da dikkate alarak bir yorum ameliyesi gerçekleştirmiştir.

Kelimenin fiil formatına yüklediği anlamlarda da benzer bir durum göze çarpmaktadır. Örneğin 10 Yûnus 83. ayetteki *yeftinehüm* ifadesini "zulmetmek"

<sup>115</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/ 695, 698.

<sup>116</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 805.

<sup>117</sup> Tureng, "persecution" (Erişim: 30 Kasım 2020).

<sup>118</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 805-806.

<sup>119</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 207.

<sup>120</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 16/ 341; 8/ 97.

(persecute),<sup>121</sup> 4 Nisâ 101. ayetteki *yeftineküm* ifadesini ise “saldırganca davranmak” (fall upon) şeklinde tercüme etmiştir. İkinci ayetin yorumunda “saldırmak suretiyle zarar vermek” şeklinde bir izahta bulunmuştur<sup>122</sup> ki bu durum saldırganlık yapmanın doğal bir sonucudur. Diğer taraftan zalimce davranan insanların merhametli davranmaları beklenmediğinden karşıtlarını sindirmek için her türlü zarar verici tavrı sergileyeceklerdir. Bunlardan bir tanesi de işkence yapmaktır. Bu minval üzere Esed, 85 Burûc 10. ayette geçen *fetenû* ifadesini “işkence edenler” (persecute)<sup>123</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Zaten bu ayetin bağlamında sırf inandığı için işkenceye maruz kalan müminlerden bahsedilmektedir.

İnsanlara baskı uygulamanın, zulmetmenin, saldırganca davranmanın sonucu zarar vermek, eziyet etmek olduğundan bu anlamlar arasında bir irtibat söz konusudur. Her birinde, güçlü olan tarafın, zayıf gördüğü kesime, özellikle inananlara karşı haksız bir müdahalesi söz konusudur. O nedenle Esed’in, bu tür ayetlerde böylesi bir anlamı tercih etmesi, onun tutarlı ve sistematik bir meal/tefsir anlayışını benimsediğinin göstergesidir.

### 3. 4. Kötülük Eğilimi/Şeytani Eğilim/İnkarcı Tavrı

Muhammed Esed’in bu kavrama yüklediği anlamlardan bir diğeri, insanlara zarar verecek davranışlarda bulunan kişilerin bu tavırlarının hangi saiklerle ortaya konduğu olmuştur. Kuşkusuz zalimce davranmak insani değerlerle bağdaşmadığından bunun olumsuz bir kişilik yapısından kaynaklanması icap eder. Nitekim Esed, 4 Nisâ 91. ayette yer alan “Bunlar her ne zaman fitneye götürülseler” ifadesini, “Kötülük eğilimi (temptation to evil) ile her karşılaştıklarında” şeklinde tercüme etmek<sup>124</sup> suretiyle bunu bazı insanların yapısındaki kötülüğe karşı bir yöneliş olarak ifade etmiştir. Aynı durumu 5 Mâide 41. ayette de görmekteyiz. Esed, bu ayette yer alan “Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse,” ifadesini, “Allah bir kişinin kötülüğe meyletmesini (temp to evil) dilemişse” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>125</sup> Kadim müfessirlerden Ebû Hâyyân (ö. 745/1344) ise Mâide sûresindeki fitne kelimesini İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Mücahid’in (ö. 103/721) “küfür ve sapkınlık”, Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735)’nin “ateşle azap”, Zeccâc’ın (ö. 311/923) “utanç verici durum”, isim belirtmediği bazı kişilerin de “imtihan, helak

<sup>121</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/ 411.

<sup>122</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/ 162-163.

<sup>123</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 3/ 1253.

<sup>124</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/ 158.

<sup>125</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/ 196.

edilme" olarak yorumladığını<sup>126</sup> aktarmıştır. Ayette bahsi geçen münafıkça davranışın bütün bu anlamları ihtiva etmesi mümkündür. Bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde iyi niyetli olmayan manen kirli bir kalbî eylemden bahsedildiği görülmektedir. O nedenle Esed'in buradaki yorumunun ayetin bağlamıyla uyum arz ettiği söylenebilir.

Öte yandan kötülük dendiği zaman ilk akla gelen, şeytan figürüdür. O nedenle olumsuzlukların en büyük tetikleyicisini şeytan olarak düşünürsek hata etmiş olmayız. Her ne kadar kötülük eğilimi insanın yapısında mevcut bir durum olsa da böyle bir eğilimi ortaya çıkarmak için mücadele etmek şeytanın görevidir. O nedenledir ki Esed, 82 İnfitâr 6. ayetinin yorumunda, her ne kadar ayette bu kelime geçmemiş olsa da *fitne* kelimesini "şeytani eğilimler" (temptation to evil) olarak izah etmiştir.<sup>127</sup> Muhtemeldir ki ayette, insanın Rabbine karşı gelmek için aldatılmasından bahsediliyor olması Esed için doğal olarak şeytanı çağrıştırmıştır. İlk aldananın iblis olması ve de diğer insanları aldatma ve kulluktan uzaklaştırma görevini üstlenmesi ekseninde meseleyi değerlendirecek olursak yorumun ayetin bağlamıyla özdeşleştiği söylenebilir.

Takdir edileceği üzere bu tür bir eğilim, kulluk bilinciyle hareket eden bir insanın davranışı olamayacağından bunun inkarcı bir zihniyetin tavrı olması daha tercihe şayan bir durumdur. Nitekim bu anlamı da ön plana çıkarmak isteyen Esed, 6 En'âm 23. ayetteki *fitne* kelimesini "inkarcıların kafa karışıklığı" olarak tercüme etmiştir.<sup>128</sup> İlk müfessirlerden 'Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) ise Katâde'nin görüşünü naklederek "sözleri"<sup>129</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Mâverdî (ö. 450/1058) ise bu kelimenin anlamının üç şekilde olabileceğini söylemiş ve onları "mazeret, şirk koşmalarının akıbeti, bela/imtihan"<sup>130</sup> olarak sıralamıştır. Tefsirlerde nakledilen "sözleri" ve "mazeretleri" şeklindeki yorumlar, ayetten anlaşılan ilk anlamlardır. Bunun yanında ayette inkarcıların ahirette kendilerini savunmaları bağlamında bu ifadenin kullanılması hayli ilginçtir. Onların, kendilerini

<sup>126</sup> Ebû Hâyyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcüd-'Alî Muḥammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993), 3/ 500.

<sup>127</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1243.

<sup>128</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 227.

<sup>129</sup> 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Muḥtafâ Muslim Muḥammed (Riyad: Mektebetu'r-Ruḥd, 1989), 1/ 206.

<sup>130</sup> Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdilmakḥsûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Mu'essesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, ts.), 2/ 102.

savunmalarının dahi kötülüğü çağrıştıran bir kelimeyle eşdeğer görülmesi, dünyadaki yapıp-ettiklerinin bir sonucu olarak, öne sürdükleri hiçbir mazeretin kabul görmeyeceği, dolayısıyla bütün sözlerinin yalan, iftira ve aldatmadan ibaret olacağı ve Allah katında hiçbir değer ifade etmeyeceği gerçeği burada ince bir nükteyle ifade edilmiş gibidir.

### 3. 5. Akıldan Yoksunluk/Sapmak

Diğer varlıklardan farklı olarak akıl nimetiyle donatılan insanın, bu yaratılışına uygun hareket etmesi beklenir. Buna aykırı her hareket, akli melekeyi yeteri kadar kullanmamak demektir. Muhtemelen bu düşünceden hareketle Esed, 68 Kalem 6. ayetteki *meftûn* kelimesini “akıldan yoksun” (bereft of reason) olarak tercüme etmiştir.<sup>131</sup> Taberî de ona benzer şekilde “delilik”<sup>132</sup> olarak tefsir etmiştir. Ayetin bağlamının da bu izahlarla aynı istikamette, yani Hz. Peygamber’i delilikle itham eden müşrik anlayışa karşı kimin deli olduğunun yakın zamanda belli olacağı, akıllıca hareketin, körü körüne bir şeye bağlanmak ya da herhangi bir delile dayanmadan sapkın yollara girmek değil Allah’ın gönderdiği hak dava üzere bulunmak olduğu vurgulanmaktadır.

Kuşkusuz akıldan yoksun her hareket, insan için çizilen doğru istikametten ayrılmak anlamına gelecektir. Nitekim Esed, 3 Âl-i İmrân 7. ayetteki *fitne* kelimesini “sapmak” (swerving) olarak tercüme etmek<sup>133</sup> suretiyle bunu ortaya koymaya çalışmıştır. Zemaşşerî (ö. 538/1144) de bu kelimeyi aynı şekilde “saptırmak”<sup>134</sup> olarak tefsir etmiştir. Dikkat edilecek olursa Kur’an’ın muhkem ve müteşabihinden bahseden bu ayette, Kur’an’ın ana omurgasını oluşturan muhkem ayetlerle ilgilenmeyip sırf insanların kafasını karıştırmak, zihin bulandırmak için müteşabih ayetlerle meşgul olan kişilere karşı bir uyarı mevcuttur. O kişilerin sağlam bir inanca sahip olmamaları böyle bir gayeye yönelmelerine sebep olmuştur. O nedenle de kendilerine hak yoldan sapma gibi bir istikamet çizmişlerdir.

### 3. 6. Fesat/İhtilaf/Oyun Eğlence

Esed, bu kavramın, toplumun bozulmasına, ayrışmaya, insanlar arasında düşmanlığa sebep olabilecek bir olumsuzluğu bünyesinde barındırdığı kanaatinde. Nitekim 9 Tevbe 47 ve 48. ayetlerini “anlaşmazlık-uyuşmazlık”

<sup>131</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 3/ 1174.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 23/ 153.

<sup>133</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/ 88.

<sup>134</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 528.

"discord" olarak çevirmiştir.<sup>135</sup> Aynı şekilde 8 Enfâl 25. ayetiyle ilgili yorumlarında bu kelimenin, fesat, ihtilaf, çekişme gibi anlamları ihtiva ettiğini dile getirmektedir. O nedenle akıllarını kullanmayıp, kulluk bilinciyle hareket etmedikleri takdirde sadece inkarcılar değil inanan insanlar da toplumlarında bu tür olumsuzluklarla karşılaşacaklardır. Ayrıca ona göre, insanları birbirine düşürme, toplumda kargaşaya sebep olma, kişinin dünyada imtihan edilmesiyle alakalı hususlardır.<sup>136</sup> Dolayısıyla kelimenin temel anlamlarından olan "imtihan" ile doğrudan bağlantıları mevcuttur. Müfessir Beydâvî ise kelimeyi "günah"<sup>137</sup> olarak tefsir etmiştir ki bu yorum ayetin bağlamıyla çok örtüşmemektedir. Çünkü ayette zalimlerin zulmüne engel olunmadığı takdirde onlarla aynı toplumda yaşayan diğer insanların da zalimlerle aynı akıbet uğrayacaklarından bahsedilmektedir. Bu akıbet dünyada ya da ahirette helake, azaba uğramak şeklinde olabilecektir. Esed, bu olumsuz akıbetin dünyada iken vuku bulacağı kanaatindedir. O olumsuzluk da toplumsal kargaşa, çekişme ve karşılaşılacak diğer sıkıntılardır.

Öte yandan Esed'in, imtihan sahası olarak yaratılan dünyada zamanın bu imtihana uygun şekilde değerlendirilmesiyle de bu kelimeyi ilişkilendirdiği görülmektedir. Nitekim 60 Mümtehine 5. ayetteki *fitne* kelimesini "oyun ve eğlence aracı" (plaything) olarak tercüme etmiştir. Ayetin tefsirinde ise bu kelimenin kötülük teşvikçisi/sebebi anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>138</sup> Müfessir Ebüssuûd (ö. 982/1574) ise kelimeyi, "hakimiyet kurup zorbalık yapmak"<sup>139</sup> olarak yorumlamıştır. Aslında bu ayet, bir önceki paragraftaki Enfâl sûresi ayetiyle benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla ona yakın bir anlam verilmesi daha makul olacaktır. Oysa Esed, bağlamdan uzak bir anlam vermeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte oyun ve eğlence ile kötülük teşvikçisi arasında bir bağ kurduğu da muhakkaktır. Şöyle ki oyun ve eğlence ile çok fazla zaman geçiren insanların bünyesinde bu tür alışkanlıkların bir bağımlılık haline geleceği, bu davranışlarına engel bir durum ortaya çıktığında ise ona sebep olan kişilere karşı saldırganca bir tutum sergilenebileceği kaçınılmaz bir durumdur. Meseleyi bu minval üzere değerlendirdiğimiz zaman kişiye kulluğu unutturan dünyevi her bir unsurun

<sup>135</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 361, 363.

<sup>136</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 325-326.

<sup>137</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/ 15.

<sup>138</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1137-1138.

<sup>139</sup> Ebüssuûd, *İrşâdu'l-aklı's-selîm*, 5/ 315.

toplum için potansiyel bir tehlike olabileceğini Esed'in bu yorumundan çıkarmamız mümkündür.

Benzer bir şekilde o, 10 Yûnus 85. ayetteki *fitne* kelimesinin tercüme ve tefsirinde bu kelimenin “oyuncak” (plaything)<sup>140</sup> anlamı taşıdığını söylemiştir. Ona göre bu durum, sadece inkar edenler için değil bilinçli davranmayan, sorumluluğunun farkında olmayan inançlı insanlar için de geçerlidir.<sup>141</sup> Taberî, kelimeyi “imtihan” olarak tefsir etmiştir.<sup>142</sup> İbn Kesîr ise inananlara karşı zafer elde etmek ve onlara hükmetmek suretiyle zalimlerin, kendilerinin doğru yolda oldukları iddiasına kapılmaları<sup>143</sup> olarak yorumlamıştır. Heyet tarafından kaleme alınan Türkiye Diyanet Vakfı mealinde ise “baskı ve şiddet” olarak tercüme edilmiştir. Ayetin bağlamından bu verilen anlamların tamamının isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira “bizi zalimlerin oyun ve eğlencesi kılma”, “bizi zalimlerle imtihan etme”, “bizi zalimlerin baskı ve şiddetine maruz bırakma” şeklindeki anlamların tamamı ayette verilmek istenen mesajı ihtiva edecek yapıdadır.

### 3. 7. Bela/Güçlük

Muhammed Esed'in, bu kavramı, insanın bu dünyada karşılaşılabileceği zorluklar bağlamında değerlendirdiğini de görmekteyiz. Nitekim 24 Nûr 63. ayetindeki *fitne* kelimesini “bela, güçlük” olarak tercüme etmiştir.<sup>144</sup> Bu anlam için İngilizcede “trial” ifadesi kullanılmıştır. Kelimenin asıl anlamı “deneme-imtihan” olmakla birlikte “sıkıntı-güçlük” anlamı da mevcuttur.<sup>145</sup> Bir diğer ayette bu tercümesini meramını anlatacak şekilde biraz daha genişletmiştir. Şöyle ki 22 Hac 11. ayetindeki *fitne* kelimesini “sınayıcı güçlük” (trial assail) olarak tercüme etmek<sup>146</sup> suretiyle bunun imtihandan kaynaklanan bir sıkıntı olduğunu ifade etmek istemiştir. Râzî ise Nûr sûresindeki kelimeyi “azap/ceza”, Hac sûresindeki kelimeyi ise “şer”<sup>147</sup> olarak tefsir etmiştir. İlk ayette Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edenlerin, ikinci ayette ise kulluk konusunda gevşek davrananların dünyada bir belaya uğramaları

<sup>140</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/ 411-412.

<sup>141</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/ 1188.

<sup>142</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2/ 340; 12/ 250.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/ 391.

<sup>144</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 724.

<sup>145</sup> Tureng, “trial”.

<sup>146</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/ 669.

<sup>147</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/ 41; 23/ 15.

hususu dile getirilmektedir. O nedenle verilen bu anlamların ayetle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Öte yandan Esed'in bu tercümesinden yola çıkarak bu kavramla yine imtihan arasında bir alaka kurulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü imtihan daha çok zorluklarla, sıkıntılarla kendisini gösteren bir durumdur. Nitekim 2 Bakara 155. ayetinde "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz." buyrulmaktadır. Ayette anlatılan bütün hususlar da zaten, insanın dünyada karşılaşılabileceği zorluklar, güçlüklerdir.

## SONUÇ

Hayatının bir dönemini dili bozulmamış olan Arabistan çöllerindeki bedevi toplumlar arasında geçiren Esed, bu sayede Arap dilinin saf halini öğrenmek suretiyle büyük bir kazanım elde etmiştir. Yazmış olduğu meal/tefsirindeki kavram tahlillerinde bu bilgisini kullanma imkanına sahip olmuştur. Çünkü o, ayetlerde yer alan kelimelerin değerlendirilmesinde risalet dönemindeki anlamlara riayet edilmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur. Bununla birlikte zaman zaman mecaza yöneldiği de olmuştur. Bu değerlendirmelerini fitne kelimesinin tercüme ve yorumlarında da görmekteyiz. Bazı durumlarda kelimenin asli anlamını ve ayetin bağlamını dikkate almakla birlikte bazen tali anlama yönelmiş ve ayetin bağlamından kopuk bir anlam vermiştir Böylesi bir yola başvurmasını, kelimenin birçok anlamı bünyesinde barındırıyor olmasıyla gerekçelendirmiştir .

Doğrusu fitne kavramıyla ilgili değerlendirmelerinde, bu kelimenin olumsuz bir yapısının olmasına vurgu yaptığı görülmektedir. Ona göre fitne ifadesinin gerek ferdî gerekse toplumsal açıdan insan için bir imtihan anlamı taşımasının yanında onu kötülüğe sevk eden, sıkıntılara maruz kalmasına sebep olan bir yönü de vardır. O nedenle bu kelimenin kullanıldığı yerlerde insanın, özellikle inananların daha dikkatli olmaları ve sorumluluklarının bilincinde hareket etmeleri yönünde hatırlatmaları mevcuttur.

Esed'in, fitne kavramının meal ve tefsirinde zaman zaman diğer müfessirlerle ortak bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Örneğin, ateşle azap olma, eziyete uğrama, bazı ayetlerdeki imtihana tabi tutulma gibi kullanımlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Buna mukabil diğer müfessirlerden farklı anlamlara yöneldiği de görülmektedir. Mesela, diğer müfessirlerin azap olarak yorumladıkları bir ayetteki kullanımı sınama; baskı-zulüm, günah, azap, eziyete maruz kalmak olarak yorumladıklarını ayartı; küfür ve sapkınlık olarak yorumladıklarını kötülük eğilimi; inananların, inkarcıların hakimiyeti altına girmelerini rezil rüsva olmak, zorbalığa maruz kalmak olarak yorumladıklarını oyun ve eğlence aracı; azap ve şer olarak yorumladıklarını ise güçlük olarak tercüme ve tefsir etmiştir. Bütün bunlar onun, genel anlamda diğer müfessirlerden farklı bir istikamette yer aldığını göstermektedir.

Genel anlamda onun, ayartı ve kötülük eğilimi şeklindeki değerlendirmelerinin diğer müfessirlerde görülmeyen bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Bu manada kendine has üslubuyla biraz zorlama da olsa özellikle ayartı anlamına bu kelimeyi nitelendirme noktasında çokça başvurmuştur. Bu farklı kullanımları zaman zaman ayetin bağlamıyla örtüşse de bazı durumlarda alakasız bir mana ortaya çıkmaktadır.



## KAYNAKÇA

- ‘Abdurrezżāk b. Hemmām es-San‘ānī. *Tefsīru’l-Ķur‘ān*. thk. Muşţafā Muslim Muĥammed. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1989.
- Ālūsī, Şehābeddīn Maĥmūd. *Rūĥu’l-me‘ānī*. Beyrut: Dāru’l-İhyai’t-Turāşī’l-‘Arabī, ts.
- Ay, Mahmut. “Muhammed Esed’in the Message of the Qur’an’ın Türkçe Çevirisinin Tenkidi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 10/3 (2010), 59-89.
- Beydāwī, Nāsırüddīn. *Envāru’t-tenzīl ve esrāru’t-tevīl*. thk. Muĥammed Subĥī Ĥasen Hallāk, Muĥammed Aĥmed el-Etraş. Beyrut: Dāru’r-Reşīd-Mu‘essesetu’l-İmān, 2000.
- Cevherī, İsmāīl b. Ĥammād. *Tācü’l-luġa. Şĥâĥu’l-luġa*. thk. Aĥmed ‘Abdulġafūr ‘Atţār. Beyrut: Dāru’l-İlmi li’l-Melāyīn, 1984.
- Çaġrııcı, Mustafa. “Fitne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı’nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Çalışkan, İsmail. “The Message of the Qur’an’ın Türkçe Çevirisi (Kur’an Mesajı)’nın Eleştirisi”. *İslâmî Araştırmalar* 21/3 (2010), 151-164.
- Ebū Ĥayyān el-Endelusī. *el-Baĥru’l-muĥīţ*. thk. ‘Ādil Aĥmed ‘Abdulmevcūd-‘Alī Muĥammed Mu‘avvaġ. Beyrut: Dāru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1993.
- Ebū Hilāl el-‘Askerī. *el-Furūku’l-luġaviyye*. thk. Muĥammed İbrāĥīm Selīm. Kahire: Dāru’l-İlm ve’ş-Şeġāfe, 1997.
- Ebū Hilāl el-‘Askerī. *el-Vucūh ve’n-nezāir fi’l-Ķur‘āni’l-kerīm*. thk. Muĥammed ‘Uşman. Kahire: Mektebetu’ş-Şeġafeti’d-Dīniyye, 2007.
- Ebüssuūd Efendi. *İrşādu’l-aġli’s-selīm ilā mezāyā’l-Kitābi’l-kerīm*. thk. ‘Abdulġādir Aĥmed ‘Aţā’. Riyad: Mektebetu’r-Riyāđi’l-Hadıse, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Esed, Muhammed. *İslam’da Yönetim Biçimi*. 4. Basım. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999.
- Gezgin, Ali Galip. “Kur’ân’da “Anlama”ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I) -Kur’ân’ın Anlaşılması ve Türkçeye Doğru Çevirisi Açısından-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2018), 5-57.

- Halil b. Aḥmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitābu'l-ayn*. thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Heyet. *Kur'ân'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* I/93-111. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn. *Nuzhetu'l-ayuni'n-nevâzîr fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâîr*. thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dîmeşk: Dāru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-azîm*. thk. Muştafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire/Gize: Mu'essesetu Ḳurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyḫ li't-Turâs, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisānu'l-Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Aḥmed Ḥasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dāru'l-Me'arif, ts.
- Kahraman, Kemal. "Muhammed Esed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Karagöz, Mustafa. "Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu -İsrâ Sûresi 38. Ayet Örneği-. *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/17 (2009) 51-63.
- Karataş, Ali. "Kur'ân'daki Yüklemlerin (Müsnedlerin) İsim ve Fiil Olarak Kullanımları ve Bazı Meallere Yansıma Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 153-170.
- Karataş, Ali. "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi - Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/1 (2013), 67-87.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003), 95-112
- Kasapoğlu, Abdurrahman. Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem, *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 105-178
- Keskin, Hasan. *Kur'an'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Ḳurtubî, Muhammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsîn et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. Muraca'a. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdılmağşud b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekafiyye, ts.
- Muqâtil b. Suleymân. *Tefsîru Muqâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Mağmûd Şehâte. Beyrut: Mu'essesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muğammed 'Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadişe, 1989.
- Râzî, Fağruddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-ğakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Taberî, Muğammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuğsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tureng. Erişim: 30 Kasım 2020. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce>.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs*. thk. 'Abdussettâr Ağmed Ferrâc v.dğr. Kuveyt: Mağba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemağşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hağâ iki't-tenzîl ve uyûni'l-eğâvîl fi vucûhi't-tevîl*. thk. 'Âdil Ağmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muğammed Mu'avvağ. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zemağşerî, Ebü'l-Kâsım. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muğammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

### İbn Ammâr'ın Hayatı, Siyasî Kişiliği ve Haçlılara Karşı Mücadelesi

Ibn 'Ammâr's Life, Political Personality and Struggle against the Crusaders

**Erdem ALADA**

Diyanet İşleri Başkanlığı  
Presidency of Religious Affairs  
Rize/Turkey

[aladag.erdem25.25@gmail.com](mailto:aladag.erdem25.25@gmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0002-0333-6517](http://www.orcid.org/0000-0002-0333-6517)

**Recep ERKOCAASLAN**

Dr., Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fa., İslam Tarihi Anabilim  
Dalı

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan Uni. Divinity Faculty, Department of Islamic  
History  
Rize/Turkey

[recep.erkocaaslan@erdogan.edu.tr](mailto:recep.erkocaaslan@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0001-9811-5524](http://www.orcid.org/0000-0001-9811-5524)

**Atıf:** Alada, Erdem-Erkocaaslan, Recep. "İbn Ammâr'ın Hayatı, Siyasî Kişiliği ve Haçlılara Karşı Mücadelesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 196-223

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.804255>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

## İbn Ammâr'ın Hayatı, Siyasî Kişiliği ve Haçlılara Karşı Mücadelesi<sup>1</sup>

**Öz:** Ammaroğulları 462-502/1070-1109 yılları arasında Trablusşam ve civarında hüküm süren bir ailedir. İbn Ammâr, amcası Emînüddeve Ebû Tâlib tarafından 462/1070 yılında Trablusşam'da kurulan Ammâroğulları Emîrliği'nin son lideri olmuş ve geniş bir alanda hâkimiyet kurmuştur. Küçük bir orduya sahip olan İbn Ammâr, barışsever kişiliği ve üstün zekâsı sayesinde etrafındaki komşularıyla daima olumlu ilişkiler kurmuş ve bu şekilde bağımsızlığını muhafaza etmeye çalışmıştır. İbn Ammâr'ın Trablusşam yönetimini devraldığı dönemde Haçlı Seferleri başlamış ve onun egemenliği altında bulunan topraklar sürekli olarak Haçlılar tarafından işgale maruz kalmıştır. Bu nedenle İbn Ammâr yönetim süresi boyunca hâkim olduğu toprakların işgale uğramaması için Haçlılara karşı büyük mücadeleler vermiştir. İbn Ammâr, Haçlılara karşı mücadele verirken etrafındaki komşu devlet ve emîrliklerden sürekli yardım talebinde bulunmuş ancak Müslümanların kendi içlerindeki siyasî ihtilaflar ve bölünmeler nedeniyle Haçlılara karşı olan mücadelesinde yalnız bırakılmıştır. Çalışmamızda öncelikle İbn Ammâr'ın doğumu, nesebi ve şahsî özellikleri ele alınacak akabinde de Haçlılara karşı mücadelesi incelenecektir. Ayrıca İbn Ammâr'ın halife, sultan ve diğer emîrlere nezdindeki konumu ve onlarla olan münasebetleri de ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm tarihi, Ammâroğulları, İbn Ammâr, Haçlı Seferleri, Trablusşam.

### Ibn 'Ammâr's Life, Political Personality and Struggle against the Crusaders

**Abstract:** Banū 'Ammâr is a family that ruled in and around Tripoli between the years 462-502/1070-1109. Ibn 'Ammâr became the last leader of the The Banū 'Ammâr Emirate, which was established by his uncle, Amîn al-Dawla Abū Tâlib, in Tripoli in 462/1070, and he dominated over a wide area. Having a small army, Ibn 'Ammâr always established positive relations with his neighbors thanks to his peaceful personality and superior intelligence, and thus tried to maintain his independence. When Ibn 'Ammâr took over the Tripoli administration, the Crusades started and the lands under his rule were constantly occupied by the Crusaders. For this reason, Ibn 'Ammâr struggled against the Crusaders to prevent the occupation of the lands he had dominated during his rule. While fighting against the Crusaders, Ibn 'Ammâr constantly asked for help from the neighboring states and emirates, but he was left alone in the struggle against the Crusaders due to the political conflicts and divisions within the Muslims. In our study, first of all, the birth of Ibn 'Ammâr, his parental and personal characteristics will be discussed, and then his struggle against the Crusaders will be examined. In addition, the position of Ibn 'Ammâr in the eye of the caliph, sultan and other emeers and his relations with them will also be revealed.

**Key Words:** History of Islam, the Banū 'Ammâr, Ibn 'Ammâr, Crusades, Tripoli.

### ابن عمّار؛ سيرته وسياسته وصراعه مع الصليبيين

**المُلخَص:** بنو عمّار هي عائلة حكمت طرابلس الشام وما حولها بين 462-502/1070-1109. ابن عمّار كان الأمير الأخير لدولة بني عمّار التي تأسست بأسدي عمّه أمين الدولة أبي طالب في طرابلس الشام سنة 462 هجريًا، وكانت منطقة نفوذه واسعة. فهو بجنده الصغير لكن بتوجيه المُسالم ودهائه أنشأ علاقات طيبة دائما مع من حوله وبهذه الطريقة حافظ على استقلاليتِه. عندما تسلّم الحكم ابن عمّار في طرابلس الشام كان الحملات الصليبية متواصلة على الأراضي الواقعة تحت حكمه، لذلك كافح من أجل استقلاله وتخليص أراضيه من الاحتلال الصليبية. وفي صراعه مع الصليبيين بذل جهدا كبيرا واستعان بمن حوله من الدولة والسلاطين لكنه بقي وحيدا في كفاحه بسبب التفرق السياسي والتشتت الذين أصابا المسلمين. يتناول هذا البحث أولا ولادة ابن عمّار، ونسبه ومزايه الشخصية، ثانيا صراعه مع الصليبيين، ومنزلته عند الخليفة والسلاطين والأمراء ومناسباته معهم.

**الكلمات المفتاحية:** التاريخ الإسلامي، بو عمّار، ابن عمّار، الحملات الصليبية، طرابلس الشام.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğretim Üyesi Recep ERKOCAASLAN danışmanlığında Erdem ALADA tarafından hazırlanan "İbn Ammâr'ın Hayatı, Siyasî Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in Mekke'de insanları İslâm'a davetinden itibaren Müslümanların sayısı gittikçe artmış, bilhassa Hulefâ-i Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetihler sayesinde dünyanın pek çok bölgesinde Müslüman devletler ve onlara tâbi emîrlıklar kurulmuştur. Müslümanlar, kurdukları bu devletler ve emîrlıklar sayesinde İslâm dinini ayakta tutmaya çalışmışlar, topraklarını işgal etmek isteyen hasımlarına karşı daima mücadele içerisinde olmuşlardır.

Tarihte Müslümanlara karşı yapılan en büyük düşmanlık faaliyetlerinden birisi 488-690/1095-1291 yılları arasında gerçekleştirilen Haçlı Seferleridir. İslâm dünyasını derinden sarsan ve dünya tarihinde olumsuz bir iz bırakan Haçlı Seferlerine karşı Müslüman devletler, onlara bağlı emîrlar ve komutanlar büyük mücadele vermişlerdir. Bunlardan biri de 462/1070 yılında Trablusşam<sup>2</sup> bölgesinde kurulan, Ammâroğulları Emîrliği'nin son emîri Fahrülmülk İbn Ammâr'dır. Fahrülmülk, kontrolü altındaki İslâm beldelerini ele geçirmeyi ve oralarda haçlı kontlukları kurmayı amaçlayan Haçlılara karşı büyük mücadeleler vermiş ve haçlı saldırılarını bertaraf etmeye çalışmıştır.

Trablusşam gibi önemli bir coğrafyayı yıllarca Haçlıların işgalinden uzak tutan İbn Ammâr'ın şahsiyetine ve siyasî faaliyetlerine ışık tutulması önem arz etmektedir. Ancak konuyla ilgili literatür değerlendirildiğinde İbn Ammâr'ın hayatı ve siyasî faaliyetlerine yeteri kadar ehemmiyet verilmediği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Bu amaç doğrultusunda çalışmada Haçlılara karşı mücadelenin önemli simalarından biri olan İbn Ammâr'ın kişiliği, siyasî hayatı ve Haçlılara karşı verdiği mücadele ele alınmıştır. Makalenin ana konusu İbn Ammâr olmakla birlikte siyasî hayatının daha iyi anlaşılabilmesi için Ammâroğulları Emîrliği'nin tarihine de kısaca yer verilmiştir. Ayrıca İbn Ammâr'ın Selçuklular ve Fâtımîler başta olmak üzere dönemin büyük devletleri ve emîrlikleriyle olan münasebetlerine de yer verilmiştir.

<sup>2</sup> Arap kaynaklarında Tarabulus veya Atrabulus olarak zikredilen Trablusşam, Doğu Akdeniz sahilinde, Lübnan'ın kuzey kıyılarında kurulmuş bir şehirdir. bk. Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dârü'l-Mesâdir, 2007), 77; Ebü'l-Kâsım İbn Havkal en-Nasîbî, *Kitâbü sûreti'l-arz* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-İlâhiyyât, 1996), 153; Hikmet Bek Şerîf, *Târîhu Tarâblusi's-Şâm min akdemi ez-mânihâ ilâ hâzihi'l-eyyâm*, tah. Mûsâ Heddâd Yeken - Mârûn İsâ el-Havrî (Lübnan: Dârü'l-İman, 1987), 11; Cengiz Tomar, "Trablusşam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/292.

<sup>3</sup> İbn Ammâr hakkında ülkemizde müstakil bir çalışma bulunmamakla birlikte tespit edebildiğimiz kadariyle Ammâroğulları Emîrliği hakkında da sadece bir çalışma bulunmaktadır. Bk. Nadir Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", *İstem Dergisi* 16/31 (2018), 69-85.

## 1. İbn Ammâr'ın Ammâroğulları Emîrliği'nin Başına Geliş Süreci

İbn Ammâr'ın tam olarak nerede ve ne zaman dünyaya geldiği bilinmemektedir. Ancak onun, aslen Mağrib'li oldukları bilinen ve Arapça kaynaklarda Benû Ammâr olarak adlandırılan aileye mensup olduğu zikredilmektedir.<sup>4</sup> Ailenin, Fâtımî halifelerinden Muiz-Lidînillâh'ın 361/972 yılında Mağrib'den Kâhire'ye göç etmesi sırasında halife ile beraber Kâhire civarına gelip yerleştiği kaydedilmiştir.<sup>5</sup>

İbn Ammâr'ın nesebi, Ebû Alî Fahrülmülk Ammâr b. Muhammed b. Hasan b. Ammâr el-Kâdî şeklindedir.<sup>6</sup> İbn Ammâr'a Fahrülmülk lâkabının tam olarak ne zaman ve kim tarafından verildiği bilinmemekle beraber kadılık görevlerinde bulunduğu sıralardan itibaren onun bu lâkabı kullandığı görülmektedir.<sup>7</sup>

İbn Ammâr'ın nesebi incelendiğinde dedesi Hasan b. Ammâr'ın Fâtımî hanedanına mensup bir aileden olduğu görülmektedir. Ailenin lideri olduğu anlaşılan Hasan b. Ammâr'ın, Muhammed ve Emînüddevele Ebû Tâlib adında iki oğlunun olduğu, İbn Ammâr'ın ise bunlardan Muhammed b. Hasan'ın oğlu olduğu ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Hasan b. Ammâr'ın büyük bir ailenin reisi olmanın yanı sıra, 386/996 yılında Fâtımî Devleti'nde önemli makamlara getirildiği görülmektedir. Fâtımî Devleti'nde Emînüddevele lakabını alan ilk isim olarak bilinen Hasan b. Ammâr'ın, kadılık görevinde bulunduğu kaydedilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, tah. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kâhire: İhyâi'l-Türâsi'l-İslâmî, 1996), 3/78; Abdülkerim Özeydın, "İbn Ammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/311.

<sup>5</sup> Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 3/78; M. Sobernheim, "İbn Ammâr", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1967), 5/698; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri- Devletler ve Hanedanlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/327; Özeydın, "İbn Ammâr", 19/311.

<sup>6</sup> Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî et-Temîmî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, tah. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru Hasân, 1983), 139; Ebü'l-Hasen İzzedîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, tah. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 9/36; Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, tah. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dârü'l-Fikir, 2010), 1/4532; Edward Von Zambaur, *Mu'cemü'l-ensâb ve'l-üsrâti'l-hâkimeti fi't-târîhi'l-İslâmî*, tah. Zekî Muhammed Hasan Bek (Beyrût: Dârü'r-Râidü'l-Arabî, 1980), 339; Seyyîd Abdülazîz Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm fi't-târîhi'l-İslâmî* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmiati, 1966), 73; Sobernheim, "İbn Ammâr", 5/697.

<sup>7</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 139; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 3/78; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 69; Üsâme İbn Münkız el-Kinânî eş-Şeyzerî, *Kitâbü'l-i'tibâr*, tah. Abdülkerîm el-Eşkar (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003), 175; Muhammed Alî Sallâbî, *Devletü's-Selâçike* (Kâhire: Müessesetü İkrâ, 2006), 491.

<sup>8</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 139; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 3/78; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 69.

<sup>9</sup> Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 3/78; Öztuna, *İslâm Devletleri- Devletler ve Hanedanlar*, 1/327.

Hasan b. Ammâr'ın vefatından sonra oğlu Emînüddevle Ebû Tâlib, Trablusşam'da kadılık görevlerini yürütmeye başladı.<sup>10</sup> Halk nezdinde büyük saygınlığa sahip olduğu anlaşılan Emînüddevle Ebû Tâlib'in, aynı zamanda akıllı, ileri görüşlü ve âlim kişiliğiyle de tanındığı bildirilmiştir.<sup>11</sup> Emînüddevle'nin kadılık görevini yerine getirdiği sırada devlet yönetiminde birtakım düzensizliklere ve siyasî anlaşmazlıklara taraf olduğu, bu problemleri dile getirerek mevcut iktidarı ve yöneticileri eleştirdiği ifade edilmiştir. Bununla da yetinmeyip kötü gidişatı engellemek için çözüm arayışları içerisine girdiği belirtilmiştir. O, böyle bir arayış içerisindeyken Trablusşam'ın o zamanki Fâtımî Valisi Muhtârüddevle vefat etti. Muhtârüddevle'nin vefat etmesi, şehirde bir yönetim boşluğu meydana getirdi ve Emînüddevle Ebû Tâlib, şehirdeki bu belirsiz durumu kendi adına fırsata çevirerek Fâtımîlere karşı bağımsızlığını ilan etti. Böylece 462/1070 yılında Trablusşam ve çevresinde Fâtımîlerden bağımsız bir şekilde hüküm sürecek olan Ammâroğulları adında bir emîrlik kurulmuş oldu.<sup>12</sup>

Ammâroğulları Emîrliği kurulduğu dönemde Cebele ve Tartûs'un gerisindeki, Nusayrî dağlarında Markab ve Kadmûs'ta Benû Muhris, Kehf'de ise Benû Amrûn isminde iki küçük emîrlik hüküm sürüyordu. Ammâroğulları Emîrliği'nin doğusunda ise Efâmiye ve Üsâme b. Münkız'ın yaşadığı Şeyzer Emîrliği bulunuyordu.<sup>13</sup>

Emînüddevle Ebû Tâlib yaklaşık iki yıl süreyle Trablusşam'ı Fâtımîlerden bağımsız olarak yönetmesinin ardından 464/1072 yılında vefat etti.<sup>14</sup>

Emînüddevle'nin çocuğu olmadığı için kardeşi Muhammed b. Ammâr'ın çocukları Celâlülmülk b. Ammâr ile Fahrülmülk Ebû Alî İbn Ammâr yönetime talip oldular.<sup>15</sup> Her ikisinin de yönetimi ele geçirmek istemesi sebebiyle aralarında bir iktidar mücadelesi başladı. Yaşanan taht mücadelesi Celâlülmülk b. Ammâr'ın

<sup>10</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/392; Ebû Abdillâh İmâdüddîn Muhammed b. Safiyiddîn Muhammed b. Hâmid el-Kâtib el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, tah. Muhammed Emîn (Dımaşk: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1964), 2/7; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 66.

<sup>11</sup> Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 66.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/392; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 65; Abdülkerim Özeydın, "Ammâroğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/76; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 38.

<sup>13</sup> Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", 71.

<sup>14</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/392; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 68; Sobernheim, "İbn Ammâr", 5/697.

<sup>15</sup> Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 68; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus*, 38.



lehine sonuçlandı.<sup>16</sup> Celâlülmülk b. Ammâr kardeşine üstün geldikten sonra 464/1072 yılında Ammâroğullarının başına geçerek Trablusşam'ı yönetmeye başladı. Yaklaşık otuz yıl yönetimde kalan Celâlülmülk b. Ammâr, 492/1099 yılında vefat etti. Ardından kardeşi İbn Ammâr yönetime geldi.<sup>17</sup>

Ammâroğullarının yeni emîri olarak iktidarı devralan İbn Ammâr, rahat bir yönetim sergileme hususunda kardeşi Celâlülmülk b. Ammâr gibi şanslı olamadı. Çünkü İbn Ammâr yönetimi devraldığına Haçlı Seferleri başlamış, haçlı birlikleri Müslüman beldelerini yağmalamak, yakıp yıkmak ve ele geçirmek için harekete geçmişlerdi.<sup>18</sup> Haçlılar öncelikli olarak İznik'i ve Antakya'yı zapt etmişler, ardından Kudüs'ü ve etrafındaki bölgeleri ele geçirip buralarda haçlı kontlukları kurmayı başarmışlardı. Haçlılar elde ettikleri bu başarılarından sonra Şam sahillerine inip İbn Ammâr'ın hâkimiyetinde olan Trablusşam, Beyrût, Cebele, Arkâ<sup>19</sup> ve etraflarındaki birçok şehri ele geçirmek için harekete geçtiler.<sup>20</sup> Haçlılar, hedef ve ideallerine ulaşmak için sık sık bu şehirlere saldırıyorlardı. Bu nedenle İbn Ammâr yönetimi devraldığına Haçlıların işgalci girişimlerine maruz kalmış ve yönetim süresi boyunca bağımsızlık mücadelesi vermiştir.<sup>21</sup>

## 2. İbn Ammâr'ın Siyasî Kişiliği

### 2. 1. Barışsever Olması

Kaynaklarda İbn Ammâr'ın daima barışseverliği kendisine şîâr edindiğine ve bu minvâl üzere hareket etmeye çalıştığına özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Siyasî hayatında izlediği barışçıl politika sayesinde komşu devletlerle iyi ilişkiler

<sup>16</sup> İbnü'l-Esîr, *Târîh*, 8/392; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 68; Sobernheim, "İbn Ammâr", 5/697.

<sup>17</sup> İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Nizâr, *Târîhu'l-Azîmî*, çev. Ali Sevim. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 38; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus*, 38; Sobernheim, "İbn Ammâr", 5/697.

<sup>18</sup> Muhammed Süheyl Takkûs, *Târîhu'l-hurûbi's-salîbiyye* (Beyrût: Dâru'n-Nifâs, 2011), 13; Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 467; Râşid Erer, *Türklere Karşı Haçlı Seferleri* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1993), 36.

<sup>19</sup> Arkâ şehri Arap kaynaklarında İrkâ olarak zikredilmektedir. bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1993), 3/198; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 76.

<sup>20</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 2/9; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 49; Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 476; Abdülhamit Dünder, "Selçuklular ve Trablus'taki Benî Ammâr ile İlişkileri", *Oğuz Türkmen Araştırmaları Dergisi* 2/1(2018), 202.

<sup>21</sup> Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 491; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Sobernheim, "İbn Ammâr", 5/697; Birsell Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 40.

kurmuş ve küçük bir orduya sahip olmasına rağmen büyük bir alana hükmetmiştir.<sup>22</sup> Komşu devletlerle yaşadığı problemleri genellikle uzlaşıyla çözmeye çalışan İbn Ammâr, kimi zaman da problemleri öteleme yöntemini mahirane bir şekilde kullanmıştır.<sup>23</sup>

İbn Ammâr, bu barışçıl siyasetini düşmanlarına karşı da uygulamıştır. Çünkü düşmanlarına karşı koyabilecek büyük bir güce ve orduya sahip olmadığından dolayı onlarla ters düşmemeyi daha uygun bulmuştur. Haçlılar İbn Ammâr'ın hâkimiyet sahasına yaklaştığında doğrudan savunmaya geçmek yerine, onlara dost gibi yaklaşarak haçlı istilasını engellemeye çalışmıştır. İbn Ammâr'ın Birinci Haçlı Seferi sırasında topraklarına yaklaşan Haçlılara gıda maddesi sağlaması bu politikasının bir ürünüdür. İbn Ammâr böylece haçlı tehlikesini ötelemeyi düşünmüştür. O, izlediği bu politikada kısmen başarılı olmuş, Haçlılar bir müddet onun yönetimi altında bulunan topraklara saldırmamışlardır.<sup>24</sup>

İbn Ammâr, Kudüs'ün ilk kralı Godefroi'nin ölümünden sonra Kudüs'te tahta oturmak için yola çıkan Urfa Haçlı Kontluğu'nun lideri Kral I. Baudouin'e de aynı şekilde dost görünerek, onunla güzel münasebetler kurma yoluna gitmiş, üstelik ona çeşitli şekillerde yardımda bulunmuştu. Kral I. Baudouin ve emrindeki haçlı birlikleri Trablusşam ve etrafındaki bölgeden ayrılınca İbn Ammâr, onların daha önce ele geçirmiş oldukları Tartûs ve Maraclea şehirlerini geri almıştı.<sup>25</sup>

İbn Ammâr, Kudüs'e doğru yola çıkan ve Trablusşam'a yaklaşan Kral I. Baudouin'e şehri istilâ etmemesi için bir elçisiyle beraber şarap, bal, ekmek ve et gibi önemli gıda malzemeleri ile altın ve gümüş gibi değerli eşyalar göndermiştir. Ayrıca ona Kudüs yolculuğu esnasında lazım olabilecek birtakım kılavuz bilgileri de elçisi aracılığıyla aktarmıştır. Kral I. Baudouin, İbn Ammâr'ın kendisine dostane

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah. Beşşâr Avvâd vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 19/311; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Özeydın "İbn Ammâr", 19/311; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus*, 40; Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", 74.

<sup>23</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Özeydın "İbn Ammâr", 19/311; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus*, 40; Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", 74.

<sup>24</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Çakar, *Doğu Akdeniz Sahilinde Bir Osmanlı Sancağı: Trablus*, 40; Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", 74.

<sup>25</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayınları, 1998), 92; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 75.

yaklaşımından dolayı İbn Ammâr'a teşekkür etmiş ve Trablusşam'a herhangi bir işgal girişiminde bulunmadan yoluna devam etmiştir.<sup>26</sup>

## 2. 2. Mücadeleci Olması

İbn Ammâr'ın en önemli kişisel özelliklerinden birisi de mücadeleci bir yapıya sahip olmasıydı. Özellikle siyasî hayatında kişiliğinin bu yönü ön plana çıkmış, elindeki tüm imkânlar ve alternatifler bitinceye dek mücadele etmekten vazgeçmemiştir.<sup>27</sup> Çaresiz kaldığı durumlarda ise komşu devletlerin sultanlarından, halifelerinden ve emîrlerinden yardım istemek suretiyle mücadelesini sürdürmeyi amaçlamıştır.<sup>28</sup>

İbn Ammâr'ın Haçlılara karşı verdiği mücadele ele alınırken ifade edileceği üzere Ammâr'ın yönetiminin yıkılmasından sonra da İbn Ammâr, Dımaşk'a Atabeg Tuğtegin'in yanına gitmiş ve onunla birlikte hareket etmek suretiyle Haçlılara karşı mücadelesini devam ettirmiştir.<sup>29</sup>

## 2. 3. Cesur ve Dirayetli Olması

İbn Ammâr'ın diğer bir özelliği de cesur, ileri görüşlü ve dirayetli bir yönetici olmasıydı.<sup>30</sup>

Tarihçi ez-Zehebî (öl. 748/1348) *Siyeru alâmi'n-nübelâ* adlı eserinde İbn Ammâr'ın bu özelliklerini şöyle övmektedir:

“O, cesaret, atılganlık, dirayet ve kararlılık hususunda insanların en zekilerinden ve zamanının önde gelenlerinden biriydi. Yönetimi altında olan toprakları beş yıl Haçlılar tarafından muhasara edildi, o ise Haçlılara karşı direnenek onları mağlup etti. Etraftaki meliklere hediyelerle birlikte mektuplar göndererek yardım istemişti. Fakat onlar kendi sorunlarıyla uğraştıklarından ona yardımcı olamadılar.”<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 92; krş. Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 219-220.

<sup>27</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyli Târîhi Dımaşk*, 97-98; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/95-96; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 73; Özeydin, “İbn Ammâr”, 19/311.

<sup>28</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyli Târîhi Dımaşk*, 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 73; Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 510.

<sup>29</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyli Târîhi Dımaşk*, 164-165; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/137.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/95-96; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/311; Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 491; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 73.

<sup>31</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/311.

## 2. 4. Hoşgörülü Olması

İbn Ammâr tüm bu özelliklerinin yanı sıra hoşgörülü ve affedici bir yapıya da sahipti. Onun böyle bir kişiliğe sahip olması siyasî hayatına da yansımıştır. Hem halkına karşı hem de etrafındaki emîrlere, sultanlara ve halifelere karşı hoşgörü siyasetini benimsemiştir. Kimi zaman ise sultanlara ve halifelere hediyeler göndererek onların gönüllerini almaya çalışmıştır.<sup>32</sup> Bu uygulamaları sebebiyle sultanlar ve halifeler nazarında önemli bir şahsiyet olarak yer edinmiş ve büyük ikramlara mazhar olmuştur.<sup>33</sup> Haçlılar, Trablusşam'ı kuşattıklarında İbn Ammâr yardım almak için Abbâsî halifesi el-Müstazhir-Billâh'a ve Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a gittiğinde büyük ilgi görmüş, izzet ve ikramla karşılanmıştır.<sup>34</sup>

Tarihçi İbnü'l-Esîr (öl. 555/1160) onun hoşgörülü siyasetinden dolayı halife tarafından büyük izzet ve ikramla karşılanışını şöyle anlatmaktadır: "Halife el-Müstazhir-Billâh etrafındaki önemli adamlarını ve devletin yüksek makamlarında olan kişileri İbn Ammâr'ı karşılaması için gönderdi. Halifenin adamları onu en güzel şekilde karşıladı. Geldiğinde ise halifenin misafiri oldu. Halife ona büyük ücretler tahsis ederek yevmiyeler verdi. Sultan Muhammed Tapar da onu en güzel şekilde karşıladı. Sultanlara yapmadığı muameleyi ona yaptı."<sup>35</sup>

İbnü'l-Esîr, İbn Ammâr'ı bu şekilde övdükten sonra, bu kadar izzet ve ikramla karşılanmasını, onun hoşgörülü olmasının ve Haçlılara karşı yapmış olduğu cihadının bu dünyadaki karşılığı olduğunu, ahiretteki mükâfatının ise daha büyük olacağını dile getirmiştir.<sup>36</sup>

İbn Ammâr, hoşgörülü oluşu sayesinde sultanlar ve halifeler dışında etrafındaki emîrliklerle münasebetlerinde de hiç beklemediği büyük ikramlar ve hürmetler görmüştü. Haçlılar Trablusşam'ı kuşattıklarında İbn Ammâr, yardım istemek için Dımaşk'ta bulunan Atabeg Tuğtegin'in yanına gitmişti. Dımaşk'a gittiğinde ise orda da Atabeg Tuğtekin onu çok büyük hürmetle karşılamış, şehrin surlarından başka

<sup>32</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/311; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>33</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 160-161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>34</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 68.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121.

<sup>36</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121.

onun için bir de karargâh kurmuştur. Şâm emîrleri ise ona çeşitli hediyeler sunmak suretiyle saygı ve ikramlarını en güzel biçimde ortaya koymuşlardır.<sup>37</sup>

### 3. İbn Ammâr'ın Haçlılarla Mücadelesi

Kudüs'ü hâkimiyetleri altına almak isteyen Haçlıların, 488-690/1095-1291 yılları arasında Ortadoğu coğrafyasının büyük kısmına düzenledikleri seferlere Haçlı Seferleri adı verilmektedir.<sup>38</sup> “Kutsal toprakları kurtarmak” sloganı altında Avrupalılar tarafından gerçekleştirilen Haçlı Seferleri, aynı zamanda Türklerin Anadolu'dan atılmasını ve Yakın Doğu'nun ele geçirilmesini amaçlayan siyasî ve askerî bir hareketti.<sup>39</sup>

#### 3. 1. Haçlıların İbn Ammâr'ın Kontrolü Altındaki Yerleri İşgal Etmesi

Papa II. Urban'ın teşvikiyle yola çıkan haçlı orduları ilk olarak Şâban 489/Ağustos 1096 tarihinde Anadolu'ya geçerek Müslümanlarla karşı karşıya geldiler. Avrupa'dan da sürekli takviye alan Haçlılar 3 Rebîülâhîr 491/10 Mart 1098 tarihinde Urfa Haçlı Kontluğu'nu, 29 Cemâziyelâhîr 491/3 Haziran 1098 tarihinde Antakya Haçlı Prinkepsliğini, 23 Şâban 492/15 Temmuz 1099 tarihinde ise Kudüs Haçlı Krallığı'nı kurmayı başardılar. Haçlıların sonraki hedefi ise Trablusşam'ı ele geçirmektir.<sup>40</sup>

Haçlı liderlerinden Raymond de Saint Gilles, bu hedefe ulaşmak için komutası altındaki birliklerle beraber Maarretünnû'mân'a geldi ve şehri kuşatma altına aldı. Kuşatma uzun süre devam ettiği için şehir halkı Haçlılara teslim olmak zorunda kaldı. Müslümanların teslim olmalarına rağmen Raymond'un komutasındaki haçlı birlikleri şehirde buldukları her şeyi yağmaladılar ve binlerce insanı katlettiler.<sup>41</sup> Bundan sonra Haçlıların yeni hedefi İbn Ammâr'ın kontrolü altındaki Hısnü'l-Ekrâd

<sup>37</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 160-161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>38</sup> Hüseyin Memduh, *el-Hurûbu's-salîbiyye fi şimâli Afrika ve eseruha'l-hadâra* (Ummân; Dâru İmâr, 1998), 10; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 231; Arda Deniz ve Koray Kamacı, *Orta Doğu ve Avrupa'nın Sendromu Haçlı Seferleri* (İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 19.

<sup>39</sup> Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), önsöz; Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, 231; İhsan Süreyya Sırma, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 31; Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014), 30; İbrahim Ethem Polat, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 55.

<sup>40</sup> Takkûş, *Târîhu'l-hurûbi's-salîbiyye*, 122; Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 464; Abdülkerim Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 89; Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, 231; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 5.

<sup>41</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 136; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/16.

idi. İbn Ammâr, hâkimiyeti altında bulunan bu kaleye Haçlılar saldırdıklarında onlara karşı büyük bir mücadele içerisine girdi. Fakat haçlı birliklerinin sayısının fazla olması ve yoğun bir şekilde saldırmaları sebebiyle kale düştü. Ardından Haçlılar kalede yaklaşık üç hafta boyunca kaldılar.<sup>42</sup>

Haçlılar Hısnü'l-Ekrâd'da iken İbn Ammâr, elçilerini çeşitli hediyelerle birlikte Raymond'a göndererek onlara bu yürüyüşlerinde engel olmak istemediklerini, gerekirse antlaşma yapabileceklerini bildirdi. Ancak Haçlılar buna rağmen Trablusşam'a bağlı büyük şehirlerden biri olan ve İbn Ammâr'ın kontrolü altında bulunan Arkâ şehrini ele geçirmek için harekete geçtiler. Arkâ şehri önlerine kadar gelen haçlı birlikleri şehri kuşatma altına aldı.<sup>43</sup> Üç ay devam eden kuşatma esnasında Haçlılara Antakya ve Lazkiye'den Bizans ve Venedik gemileriyle yardım geldi. Arkâ kuşatması devam ederken Raymond ordusunun bir kısmını Lazkiye ile Trablusşam arasında bir liman şehri olan ve İbn Ammâr'ın kontrolü altında bulunan Tartûs'u işgal etmeleri için gönderdi.<sup>44</sup> Bunun üzerine haçlı birlikleri 22 Rebûlevvel 492/16 Şubat 1099 günü bu şehrin önüne gelerek karargâh kurdular. Sayıları az olduğu için kendilerini kalabalık göstermek amacıyla sayılarından çok fazla ateş yaktılar. Haçlıların bu taktiği işe yaradı ve Tartûs valisi bu ateşleri görünce haçlı birliklerinin kalabalık olduğunu zannederek geceleyin şehri terk etti. Ertesi gün Haçlılar kendilerine direnecek kimsenin olmadığını görünce kolaylıkla Tartûs şehrine girerek şehre hâkim oldular.<sup>45</sup>

Haçlılar, Tartûs'u ele geçirmelerine rağmen Arkâ kuşatması hala devam ediyordu. Haçlı liderlerinin önde gelenlerinden Tancred, Raymond'a Arkâ şehrini kuşatmaktan vazgeçmesini teklif etmişti. Ancak Raymond, İbn Ammâr'a karşı küçük düşmemek, ordusunun güçsüz oluşunu hissettirmemek için Tancred'in bu teklifini reddetti.<sup>46</sup> Bu arada Abbâsî halifesi el-Müstazhir-Billâh'ın gönderdiği bir ordunun Arkâ şehrini Haçlıların elinden kurtarmak için Bağdat'tan yola çıktığı haberi gelmiş,

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/56; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 81; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/208; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 50.

<sup>43</sup> Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 2/40; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 81; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/208; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 50; Willermus Tyrensis, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), 297.

<sup>44</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/43; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/208.

<sup>45</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/43; Sâlim, *Tarâblusü's-Şâm*, 81; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/208; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 51; Ebru Altan, "Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri", *Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4/12 (2014), 55.

<sup>46</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/209; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 51.

haber haçlı birlikleri arasında yayılmıştı. Aslında söylentiden ibaret olan bu haber Raymond'u telaşlandırmış ve bu durum üzerine arkadaşları Godefroi de Boilloun ile Flandre Kontu Robert'i yardım için çağırmişti. Ancak daha fazla dayanma güçleri kalmayan Haçlılar 492/1099 yılında Mayıs ayının ortalarına doğru kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldılar.<sup>47</sup>

Arkâ şehri kuşatmasından herhangi bir sonuç alamayan Haçlılar bu sefer Trablusşam'a doğru hareket ettiler. Onların geldiğini haber alan İbn Ammâr, şehrini muhafaza etmek için onlarla bazı hususlarda antlaşma yoluna gitti. Antlaşma gereğince elinde esir olarak tuttuğu Hristiyanları serbest bırakıp on beş bin Bizans altını ve on beş tane de at verdi. Ayrıca bütün orduya da yük hayvanları ve hayvan yemi gönderdi.<sup>48</sup>

İbn Ammâr, Haçlılarla bu şekilde antlaşma yapıp onlara yardım etmesinden ötürü eleştirilmiş ancak bu antlaşmadan sonra Haçlıların Trablusşam'dan çekilip gitmeleri onun ne kadar ileri görüşlü olduğunu ortaya koymuştur.<sup>49</sup>

### 3. 2. Raymond'un Trablusşam'a Saldırması

Haçlılar Kudüs'ü ele geçirmelerine rağmen Raymond istediği Kudüs krallığı makamına ulaşamadı. Kendisi de bir bölgenin yöneticisi olmak arzusunda olan Raymond, Trablusşam merkezli Şam sahil yolunu ele geçirmek için harekete geçti.<sup>50</sup> O, Lazkiye'ye gelerek eşini ve kendisine tâbi olan birlikleri de alarak Tartûs'a doğru yürümeye başladı. Haçlılar daha önce bu şehri ele geçirmişlerdi. Ancak İbn Ammâr, Haçlıların bölgeden çekilmesiyle birlikte bu şehri geri almıştı. Dolayısıyla Raymond, Tartûs'u yeniden ele geçirmek için harekete geçti. Ceneviz filusunun da yardım etmesiyle şehre kolayca hâkim oldu. Şehir halkı Raymond'un birliklerini ve Ceneviz filosunu görünce haçlı ordusuna karşı koyamayacaklarını anlamışlardı. Neticede Raymond liderliğindeki haçlı birlikleri İbn Ammâr'ın hâkimiyeti altında bulunan Tartûs şehrini tekrar ele geçirmiş oldu.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/40; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/209; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 69; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 51.

<sup>48</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/212; Özaydın, "Ammâroğulları", 3/76; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 51.

<sup>49</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Özaydın, "Ammâroğulları", 3/76; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 51.

<sup>50</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47.

<sup>51</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 58.

Raymond, Tartûs şehrini ele geçirince İbn Ammâr endişeye kapıldı. Çünkü Haçlıların bundan sonraki hedefleri, yolları üzerinde bulunan Trablusşam ve buraya bağlı diğer şehirlerdi. Dolayısıyla İbn Ammâr, Cenâhüddeve'nin Hıms'taki emîri Yağız'a ve Dımaşk Melîk'i Dukak'a elçiler göndererek yardıma gelmelerini istedi. Onlara, Raymond'un yanında sadece üç yüz kişinin bulunduğunu, dolayısıyla böylesine az sayıdaki haçlı birliklerine karşı hemen harekete geçmenin tam zamanı olduğunu bildirdi.<sup>52</sup> Onlar da İbn Ammâr'ın bu yardım talebini olumlu karşılayarak harekete geçtiler. Emîr Yağız ordusuyla birlikte Raymond'un üzerine yürürken, Melîk Dukak ise iki bin kişilik bir orduyu onun yardımına gönderdi. İbn Ammâr da birliklerini toplayınca Trablusşam önünde Raymond'a karşı savaşmak üzere kalabalık bir Müslüman ordusu meydana geldi.<sup>53</sup>

Haçlıların başında bulunan Raymond, üç yüz kişilik ordusundan yüz kişilik birliği Dımaşk Emîri Dukak üzerine, yüz kişilik birliği İbn Ammâr'ın üzerine, elli kişilik bir grubu ise Hıms emîri Yağız'ın üzerine gönderdi. Geriye kalan elli kişiyi ise kendisi için muhafız birliği olarak ayırdı.<sup>54</sup> İlk taarruza geçen kanat Hıms birlikleri oldu. Fakat sayıca az olan Haçlılara karşı ilk taarruzda başarılı olamayınca endişeye ve paniğe kapıldılar. Onların bu şekilde paniğe kapılmaları, Dımaşk ordusunun da paniğe kapılmasına sebep oldu. Haçlılar karşısında paniğe kapılan Hıms ve Dımaşk orduları yenilgiye uğradılar. Yenilgi üzerine bu orduların kaçtığını gören Raymond, ordusuyla topyekûn İbn Ammâr'ın ordusu üzerine yürüdü. Onlar da haçlı ordusunun bu saldırısı karşısında korkup kaçmaya başladılar. Haçlılar, kaçan Müslümanların peşine atlarıyla hücum ederek yedi bin kişiyi öldürdüler.<sup>55</sup>

Müslümanlar, Haçlıların sayıca az olan ordusu karşısında yenik duruma düşmüşlerdi. Haçlı kumandanı Raymond, Müslümanlar karşısında kazandığı bu zafer sayesinde saygınlığını artırmış oldu. Müslümanlar ise Raymond'a karşı taarruz girişiminde bulunma güçlerini kaybettiler. Bu durumdan istifade eden Raymond,

<sup>52</sup> İbnü'l-Kalânisi, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/55; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edebe*, tah. Necîb Mustafa Fevvâz (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 28/262; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 58; Altan, "Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri", 55.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/55; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 96; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Sipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 58; Altan, "Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri", 56.

<sup>54</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/55; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 96; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 58.

<sup>55</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/55; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 96; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/47; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 58.



Trablusşam'a girmeyi planladı. Ancak İbn Ammâr, el-Mîna yarımadası üzerinde büyük ve muhkem bir şekilde inşa edilen kale ve surlara sahip olduğundan Raymond'un ordusu bu kale ve surları ele geçirip Trablusşam'a hücum edebilecek güçte değillerdi.<sup>56</sup> Fakat Raymond Trablusşam'ın önünde karargâh kurarak orayı muhasara etmeye başladı. Kuşatma devam ederken bölgenin yakınlarında yaşayan Hristiyan halk da Haçlıların safına katılarak onlara destek verdiler. Kale surlarının dışındaki Haçlıların sayısı artınca Trablusşam'da yaşayan gayrimüslimler de Haçlılara destek vererek Müslümanlara saldırmaya başladılar. Gayrimüslim halkın bu isyan hareketi bastırıldıktan sonra İbn Ammâr ve ordusu Haçlılara karşı tekrar büyük bir mücadele vermeye başladı. Yapılan savaşın sonucunda Haçlılardan üç yüz kişi öldürüldü. Raymond, İbn Ammâr karşısında bu kez ağır bir yenilgiye uğrayınca antlaşma yapmak suretiyle muhasarayı kaldırmak zorunda kaldı. Antlaşma gereği Trablusşamlılara yüklü miktarda para ve çok sayıda at vererek oradan ayrılan Raymond, sonraki seferlerinin planını ve hazırlığını yapmak üzere Tartûs'a döndü.<sup>57</sup>

495/1101 yılında Trablusşam'ı kuşatmaya çalışan Raymond'un bu girişimleri İbn Ammâr'ın verdiği büyük mücadeleler neticesinde başarısızlıkla sonuçlanmıştı. 497/1103-498/1104 yıllarında Bukayye Vadisi'ni ve Kal'atü'l-Hısn'ı kuşatma girişiminde de başarısız olan Raymond, Tartûs'a dönünce kırk gemiden oluşan Ceneviz donanmasının Lazkiye'ye geldiğini haber aldı.<sup>58</sup> Askerlerden, tüccarlardan ve Hristiyan hacılardan oluşan bu donanma Lazkiye'ye gelince onlardan Trablusşam'ı kuşatma hususunda kendisine yardım etmelerini istedi. Yardım talebine olumlu cevap vermeleri halinde ise kendilerine yüklü miktarda para vereceğini söyledi.<sup>59</sup> Raymond'un bu teklifini kabul eden Ceneviz donanması Raymond ile beraber Trablusşam'a hücum ettiler. Ancak birkaç gün süren çatışma sonucunda İbn Ammâr'ın ordusu karşısında Ceneviz donanması da başarı elde edemeyince geri çekilmek zorunda kaldı.<sup>60</sup>

Trablusşam kuşatmasında başarısız olan Ceneviz donanması Cübeyl şehri limanına demir attı. Bu şehir de İbn Ammâr'ın kontrolü altında bulunuyordu. Burayı kuşatma altına alan Haçlıların şiddetli saldırıları sebebiyle Cübeyl halkı şehri barış yoluyla teslim etmek zorunda kaldı. Fakat Haçlılar şehir halkına garanti vermelerine

<sup>56</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/48.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/55; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/48.

<sup>58</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

<sup>59</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 143.

<sup>60</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/72; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

rağmen halkın mallarını gasp ettiler ve ellerindeki değerli eşyaları türlü türlü işkenceler yaparak aldılar.<sup>61</sup>

### 3. 3. Trablusşam'ın Sürekli Kuşatma Altına Alınması

Raymond, Ceneviz donanmasının kendisine yardım etmesine rağmen Trablusşam'ı zapt etmede başarısız olmuştu. Ancak o, başarısızlıkla sonuçlanan ilk iki muhasaraya rağmen hedefine ulaşmakta kararlıydı. Bu amacına ulaşabilmek için tekrar harekete geçti ve 496/1103 yılının Aralık ayında Trablusşam'ın yakınlarında karargâh kurdu. Şehre beş kilometre uzaklıktaki hâkim bir noktada karargâhını kuran Raymond, burada büyük bir kule inşa etmeye başladı. Daha önce Lazkiye'yi işgal etmeleri hususunda yardımda bulunduğu Bizanslılar da onun bu yardımına karşılık kendisine kule inşaatını tamamlayabilmesi için destekte bulundular. Kıbrıs'ta bulunan Bizanslılar inşaat malzemeleri ve inşaat işçileri göndererek Raymond'un Trablusşam kuşatması için yaptırdığı kulenin hızlıca tamamlanmasını sağladı. 497/1104 yılının ilk aylarında tamamlanan ve kısa bir sürede inşa edilen kule Raymond'un karargâhı haline geldi. Haçlılar buraya "Hacılar Tepesi" adını verdi. Raymond inşa ettirdiği bu kule sayesinde artık Trablusşam'ı kesintisiz bir biçimde kuşatma altına almış oldu.<sup>62</sup>

### 3. 4. İbn Ammâr'ın Kuleye Baskın Yapması ve Raymond'un Öldürülmesi

Raymond tarafından inşa ettirilen ve Hacılar Tepesi adı verilen kuleyle birlikte Trablusşam'a kara cihetinden giriş çıkışlar kapanmıştı. Şehir adeta abluka altına alınmıştı. Fakat Raymond, şehri karadan kuşatmasına rağmen deniz kuvvetleri açısından İbn Ammâr kadar şanslı değildi. Çünkü İbn Ammâr büyük serveti sayesinde çok güçlü bir ticaret filosuna sahipti. Aynı zamanda Trablusşam'ın güneyinde bulunan Mısır limanlarını kullanarak şehrin her türlü ihtiyacını temin edebiliyordu.<sup>63</sup> Raymond'un komutası altında ise sürekli bir deniz donanması bulunmamaktaydı. Fakat inşa edilen bu kule yine de İbn Ammâr'ın bağımsızlığına gölge düşürüyordu. Dolayısıyla İbn Ammâr, buradan almış olduğu yardımlar sayesinde Raymond'un kulesine baskın düzenledi. Yaptığı bu baskın sonucunda kulenin içindeki Haçlıları kılıçtan geçiren İbn Ammâr, yüklü miktarda silah ve para

<sup>61</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, 143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/72; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Halîfeler ve Fetihler*, çev. Şaban Öz (Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2004), 64; Azîmî, *Târîhu'l-Azîmî*, 41; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

<sup>62</sup> Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 107; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

<sup>63</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

ele geçirdi. Büyük bir ganimet elde eden İbn Ammâr daha sonra kulenin hemen yakınında Raymond'un da içerisinde bulunduğu karargâhı ateşe verdi. Karargâh yandığı sırada Raymond'un üzerine yanan bir çatı parçası düşünce haçlı kumandanı da alev almış, bunun üzerine Raymond'un vücudunda yanıklar meydana gelmiştir. Aldığı yaralar sebebiyle yaklaşık altı ay boyunca iyileşemeyen Raymond, gün geçtikçe kötüleşmiş ve ölüm derecesine gelmiştir. Fakat o ölmeye önce İbn Ammâr ile bir ateşkes antlaşması yapmıştır. Yapılan bu antlaşmaya göre Trablusşam'ın dışında kalan yerler Raymond'a ait olacaktı. Ancak şehrin ihtiyaçlarının karşılandığı tedarik yolları kesilmeyecekti. Ayrıca şehre dışarıdan gelenlere ve şehrin dışına çıkanlara Raymond hiçbir şekilde müdahale etmeyecekti. Antlaşmadan kısa bir süre sonra Raymond, Trablusşam'da haçlı kontluğu kurma arzusunu gerçekleştirilmeden 11 Cemâziyelâhir 498/28 Şubat 1105 tarihinde kendisinin inşa ettirdiği ve Hacılar Tepesi adını verdiği kulede ölmüştür.<sup>64</sup>

İbn Ammâr, Raymond'un kulesine baskın yapma konusunda zamanında ve doğru bir karar almış, aldığı bu kararı ise tereddüt etmeden uygulamıştır. O, bu girişimiyle siyasî ve askerî bir başarı elde etmiş aynı zamanda mücadelecî kişiliğini tekrar ortaya koymuştur. Bu siyasî ve askerî başarısının sonucunda ise bağımsızlığına gölge düşüren ve Trablusşam'da hâkimiyet kurmak isteyen Raymond'un ölümüne sebep olmuş, böylece bir müddet daha Haçlıları bertaraf etmeyi başarmıştır. Dolayısıyla Trablusşam'ı ele geçirmek ve kendisine bir hâkimiyet alanı temin etmek uğruna mücadele eden ve bu amacından vazgeçmeyen Raymond'un hayalleri İbn Ammâr'ın bu girişimi ile suya düşmüştür. Aynı şekilde onun hem Haçlılar hem de Bizanslılar karşısında saygınlığı azalırken İbn Ammâr'ın Müslüman dünyasındaki saygınlığı ise artmıştır.

Raymond'dan sonra Trablusşam Haçlı Kontluğu'nu kurma görevini devralan yeğeni Guillaume Jourdain, sefî Raymond gibi Trablusşam'ı tekrar kuşatma altına almaya başladı. Üstelik bu amacında başarıya ulaşabilmek için Bizanslılarla olan ittifakını güçlendirdi. Kurduğu bu güçlü ittifak sonucunda Bizanslılar ona Kıbrıs üzerinden ihtiyaç duyduğu teçizat ve gıda maddelerini gönderdiler. Ayrıca şehri kuşatması sırasında da askerî anlamda büyük destek verdiler. Bu şekilde Haçlılar, ihtiyaç duydukları tüm maddeleri kolayca elde etme imkânına kavuştular. Bunun bir neticesi olarak bu kez de İbn Ammâr'ın stratejik ve askerî açıdan işi zorlaşmıştı.

<sup>64</sup> Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, 228; Azîmî, *Târîhu'l-Azîmî*, 41; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 108; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/49.

Çünkü Trablusşam halkı için lazım olan her türlü askerî malzemeler ve gıda maddeleri artık karayoluyla gelemiyordu. Fâtımî limanlarından ve Tancred'in bölgelerinden deniz yoluyla her ne kadar kuşatmayı yarıp şehre gıda maddeleri getirselers de şehrin nüfusu oldukça fazla olduğundan dolayı halkın ihtiyaçları tam olarak karşılanamıyordu. Bu nedenle Trablusşam halkı ciddi bir açlık sıkıntısına düşmüştü. Şehirde gıda fiyatları inanılmaz derecede artış gösterdiği için halk yiyecek ihtiyacını karşılayamaz hale geldi. Öyle ki yarım kilo hurmanın değerinin bir altına yükseldiği kaydedilmiştir. Şehirde durum böyle olunca bazı şehir sakinleri yol bulup başka yerlere göçmeyi tercih ettiler. İbn Ammâr ise surlar içerisinde bulunan ve özel vergilerle ödemiş olduğu yiyecek maddelerini askerlere ve hastalara dağıtarak şehirdeki bu açlık sefaletini bir nebze gidermeye çalışıyordu.<sup>65</sup>

#### 4. İbn Ammâr'ın Komşu Devlet ve Emîrliklerden Yardım İstemesi

##### 4. 1. İbn Ammâr'ın Mardin Artuklu Emîrinden Yardım İstemesi

Haçlılar karşısında zor duruma düşen İbn Ammâr, 498/1104<sup>66</sup> yılında Mardin Artuklu emîri Sökmen b. Artuk'tan (1102-1104) yardım istemek mecburiyetinde kaldı. Ondan yardım isteğinde bulunduğu sıralarda Atabeg Tuğtegin, Dımaşk'ta ağır bir hastalığa yakalanmıştı. Bu hastalık sebebiyle kendisine bir şey olursa geride kalan yakınlarının, askerlerinin ve yönetimi altındaki halkının tehlikeye düşmesinden endişe ediyordu.<sup>67</sup> Emîr Sökmen ile Musul emîri Çökürmüş ise Haçlılara karşı mücadele etmek ve Müslümanlara yardım etmek için aralarında anlaşmışlardı.<sup>68</sup> Onların bu şekilde antlaşma yaptıklarını duyan Atabeg Tuğtegin, Emîr Sökmen'i Dımaşk'a davet etmeyi ve buranın yönetimini ona devretmeyi düşündü. Böylece hem ailesinin hem de tebaasının güvenliğini tehlikeye atmamayı planlamıştı. Atabeg Tuğtegin, Emîr Sökmen'i Dımaşk'a davet ettiğinde İbn Ammâr'ın yardım talep ettiği mektup da kendisine ulaşmıştı. Emîr Sökmen'e ulaşan mektupta, Haçlıların Trablusşam'ı kuşattıkları, halkın ciddi şekilde açlık ve sefalet içerisinde olduğu, bu nedenle kendisinin bu mektuba karşılık vermesi ve yardıma gelmesi istenmekteydi. Yardıma gelmesi halinde İbn Ammâr, ona çok miktarda para

<sup>65</sup> Sallâbî, *Devletü's-Selâçike*, 492; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 109; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51.

<sup>66</sup> Bazı kaynaklarda İbn Ammâr'ın Emîr Sökmen'den yardım isteme talebinin 496/1102 yılında olduğu kaydedilmiştir. bk. Azîmî, *Târîhu'l-Azîmî*, 27.

<sup>67</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/82; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52.

<sup>68</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/72; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52.

vereceğini de bildirmişti. Mektubu okuyan Emîr Sökmen, İbn Ammâr'a verdiği yardım sözünü yerine getirmek için hızlı bir şekilde hazırlık yaparak yola koyuldu ve yönünü Dımaşk'a çevirdi. Hızlı bir şekilde ilerleyip Fırat Nehri'ni geçerek Karyeteyn adı verilen yere geldi. Emîr Sökmen, İbn Ammâr'a yardım için hızla ilerlerken hasta yatağında yatan Atabeg Tuğtegin onun bu hareketini haber aldı. Kendisine danışmadan ve haber vermeden böyle bir işe girişen Emîr Sökmen'e, Atabeg Tuğtegin'in yanında bulunan adamları sert bir şekilde çıkıştılar. Emîr Sökmen'i Dımaşk'ın yönetimi için çağıran Atabeg Tuğtekin'e ise onu davet etmekte yanlışı yaptığını dile getirdiler. Atabeg Tuğtegin ise ona yapmış olduğu bu tekliften ötürü pişman oldu. Emîr Sökmen Dımaşk'a geldiği vakit kendisine nasıl davranacaklarını tartışırken, Karyateyn'den onunla ilgili haber gelmişti. Gelen bu haberde Emîr Sökmen'in Karyateyn'e vardığında orada bir ordugâh kurduğu, fakat daha sonra ağır bir hastalığa tutularak Safer 498/Kasım 1104 tarihinde öldüğü bildiriliyordu. Onun ölüm haberi Atabeg Tuğtekin'i sevindirirken diğer taraftan Trablusşam'ı Haçlılara karşı müdafaa etmek için yardım bekleyen İbn Ammâr'ı üzümüştü. Çünkü İbn Ammâr, onu Haçlılara karşı mücadele etmek için yardıma çağırılmış, fakat yoldayken ölmesi nedeniyle kendisine gelecek olan yardım gerçekleşmemişti.<sup>69</sup>

#### 4. 2. İbn Ammâr'ın Halep Emîrinden Yardım İstemesi

Sökmen'den ümitlenerek beklediği yardımın gelmemesi üzerine İbn Ammâr iyice zor duruma düşünce bu sefer Halep emîri Fahrülmülk Rıdvan'a, kendisine yardım etmesi için haber gönderdi. İbn Ammâr'ın talebine olumlu cevap veren Fahrülmülk Rıdvan büyük bir ordu hazırlamayı ve Trablusşam'a doğru hareket etmeyi planladı. Daha sonra çok sayıda asker toplayan Fahrülmülk Rıdvan, Trablusşam'a hareket edeceği esnada Artâh Kalesi'nde bulunan Ermenilerin, Haçlı birliklerinden şiddetli bir şekilde zulüm ve işkence görmeleri nedeniyle kaleyi kendisine teslim etmek istediklerini haber aldı. Halep'in güvenliği açısından son derece önemli bir yer olan bu kalenin ele geçirilmesinin güzel bir fırsat olduğunu düşünen Fahrülmülk Rıdvan, hızlıca hareket ederek kaleyi Ermenilerden teslim aldı. Diğer taraftan bu kalenin Müslümanların eline geçtiğini haber alan Antakya Haçlı Prinkepsi Tancred, kaleyi geri almak için çok sayıda asker toplayarak harekete geçti. Bunun üzerine Fahrülmülk Rıdvan, İbn Ammâr'a yardım için hazırladığı ordusuyla Tancred'e karşı

<sup>69</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/82-84; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 109; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52; Özyayın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, 94.

koyamak mecburiyetinde kaldı. Kaleyi kuşatan Haçlılarla Fahrülmülk Rıdvan'ın ordusu arasında şiddetli bir savaş meydana gelince Haçlılar karşısında Müslümanlar mağlup oldu. Fahrülmülk Rıdvan'ın bu şekilde Haçlılarla savaşa tutuşması nedeniyle İbn Ammâr, ümitle beklediği ikinci bir yardımdan da sonuç alamamış ve hayal kırıklığına uğramıştır.<sup>70</sup>

#### 4. 3. İbn Ammâr'ın Yardım Talep Etmek İçin Bağdat'a Gitmesi

İbn Ammâr, yönetimi altındaki bölgeleri işgal etmeye çalışan Haçlılara karşı koyabilmek için mahalli emîrlikleri haberdar ederek onlardan sürekli yardım çağrısında bulunuyor ayrıca Selçuklu Sultan'ı Muhammed Tapar'a da üst üste mektuplar gönderiyordu.<sup>71</sup> Diğer taraftan Haçlılar Trablusşam'ı ve etrafındaki yerlerin tamamını ele geçirmekte kararlıydılar. Haçlı kuşatmalarının uzun sürmesi ve Trablusşam'a gizli yollardan gelebilecek yardımların artık gelememesi sebebiyle İbn Ammâr'ın Haçlılara karşı dayanma gücü gittikçe zayıflıyordu. Fakat İbn Ammâr siyasî dehası ve sahip olduğu zenginliği sayesinde tüm kötü şartlara rağmen yaklaşık dört yıl daha Haçlıların Trablusşam'ı ele geçirmelerine mani olmayı başardı.<sup>72</sup>

Trablusşam'ın yoğun kuşatma altında olduğu bu dönemler içerisinde, daha önce araları bir sebepten dolayı bozulmuş olan Atabeg Tuğtekin ile İbn Ammâr arasındaki ilişkiler düzelmmişti. Atabeg Tuğtegin, 498/1105 yılında Haçlılardan Rafeniyye'yi geri aldığı anda onları başka yerlere yönlendirme taktiğini kullanmıştı. Aynı taktiği bu kez Trablusşam'ı kuşatan Haçlı birliklerine uygulayan Atabeg Tuğtegin, onların ilgisini başka yerlere çekebilmeyi yine başarmıştı. Dolayısıyla bu durum İbn Ammâr'ın işine yaramış biraz da olsa onu rahatlatmıştı.<sup>73</sup> Ancak Haçlıların Trablusşam'ı kuşatmalarının tekrar şiddetlenmeye başlaması ve İbn Ammâr'ın haber gönderdiği yerlerden yardım alamaması nedeniyle bizzat kendisi Bağdat'ta bulunan Sultan Muhammed Tapar'a ve Abbâsî halifesi el-Müstazhîr-Billâh'a gitmeye karar verdi.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, 148; Altan, "Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri", 57.

<sup>71</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120.

<sup>72</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 77.

<sup>73</sup> İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 77.

<sup>74</sup> Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 110; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 231.

İbn Ammâr, Bağdat'a gitmeden önce Dımaşk emîrlerinden Abâk b. Abdürrezzâk'ı Trablusşam'ın durumunu görüşmek ve Haçlıların kuşatmalarıyla ilgili istişarelerde bulunmak için yanına çağırmişti. Atabeg Tuğtegin ile İbn Ammâr arasındaki ilişkilerin düzeldiğini haber alan Emîr Abdürrezzâk, İbn Ammâr'ın bu çağırısına olumlu cevap verip daha sonra Atabeg Tuğtegin'den de izin alarak Trablusşam'a gitmek için yola koyuldu. Fakat o, Trablusşam'a varmadan önce İbn Ammâr oradan ayrılmış ve Bağdat'a gitmek için yola çıkmıştı.<sup>75</sup> 500/1107-501/1108 yıllarında Kıbrıs'tan, Antakya'dan ve Venedik Adalarından Trablusşam'a bol miktarda gıda ve ihtiyaç maddeleri olarak yardımlar gelmişti. Bu yardımlar sayesinde onların Haçlılara karşı mücadele azimleri daha da artmış ve boyun eğmek yerine onlara karşı koymayı sürdürmek istemişlerdi. Fakat Haçlıların kuşatması şiddetlenince Trablusşam halkının erzağı azalmış ve ciddi bir şekilde yiyecek sıkıntısı içine düşmüşlerdir. Düşmanları karşısında herhangi bir yerden askerî destek de alamayan İbn Ammâr'ın ve yönetimi altındaki halkın haçlı muhasarası karşısında dayanma gücü azalmış bu nedenle başkalarından yardım istemekten başka bir alternatif kalmamıştı. Dolayısıyla İbn Ammâr, bizzat kendisinin Bağdat'a gidip bir an önce Muhammed Tapar'dan yardım istemenin hem kendisi için hem de o bölgede yaşayan bütün Müslümanlar için faydalı olacağını düşünerek vakit kaybetmeden Trablusşam'dan ayrıldı.<sup>76</sup>

İbn Ammâr, Bağdat'a yardım istemeye giderken amcasının oğlu Zü'l-Menâkıb b. Ammâr'ı, Trablusşam'ı idare etmesi için vekâleten görevlendirmişti. Ayrıca şehri karadan ve denizden gelebilecek saldırılara karşı koruması için yanına çok sayıda asker bırakmış, bu askerlerin ise altı aylık maaşlarını peşin vermişti. Şehrin idaresini düzenleyip güvenliğini sağlayan İbn Ammâr, daha sonra piyadelerden ve atlılardan oluşan beş yüz kadar askerle birlikte Trablusşam'dan ayrıldı. Kendisiyle görüşmesi için yanına çağırıldığı Emîr Abdürrezzâk ise onun Trablusşam'dan ayrıldığı haberini alınca arkasından hareket ederek gidip ona yetişti. Emîr Abdürrezzâk kendisinin rehberliğinde önce Dımaşk'a oradan da Bağdat'a gitmeyi İbn Ammâr'a teklif etti. Dımaşk emîri Atabeg Tuğtekin ile araları düzeldiği için bu teklifi kabul eden İbn Ammâr, hassa birliğiyle Dımaşk'a doğru hareket etti. Dımaşk yakınlarına gelince Atabeg Tuğtekin ile Dımaşk askerleri tarafından büyük bir törenle karşılandıktan sonra şehir dışında konakladı. Atabeg Tuğtegin ise onun şehre girmesini ve orada

<sup>75</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 151; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67; Özeydin, "Ammâroğulları", 3/76.

<sup>76</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

ağırlanmasını istedi. İbn Ammâr bu tekliften hoşnut oldu fakat şehre girmek istemedi. Daha sonra Atabeg Tuğtegin özel bir sofraya hazırlatıp onu şehre davet etti. Yemek davetine icabet eden İbn Ammâr'ı en güzel şekilde ağırlayan Atabeg Tuğtegin daha sonra kendi hamamını onun istifadesine sundu.<sup>77</sup>

İbn Ammâr, Dimaşk yakınlarında konakladığı sıralarda yerine vekâleten bıraktığı amcasının oğlu Zü'l-Menâkîb'in isyan ederek Fâtımîlere bağlılığını ilan ettiği haberini aldı. Haçlı saldırıları karşısında gittikçe dayanma gücü azalan Trablusşam halkı, kendilerine yardım edebilecek tek devletin Fâtımîler olduğunu ileri sürerek, Mısır'daki Fâtımî veziri el-Efdal'den, şehri teslim alabilecek bir vali göndermesini istemişlerdi. Vezir el-Efdal ise Trablusşam'ın yönetimini ele geçirmesi için Şerefüddeve'yi görevlendirmiştir. Şerefüddeve, 501/1108 yılının yaz aylarında Trablusşam halkının yiyecek ihtiyacını karşılamak için gemiler dolusu buğdayla birlikte Trablusşam'a ulaşmıştır. Trablusşam'a ulaştığında şehri ele geçirme hususunda herhangi bir zorlukla karşılaşmayan Şereffüddeve Trablusşam'a kolayca hâkim olmuştur. Şehirde olan bitenleri haber alan İbn Ammâr ise oradaki adamlarına mektup göndererek Zü'l-Menâkîb'i tutuklamalarını ve el-Havâbî Kalesi'ne kapatmalarını istemiştir.<sup>78</sup> Şerefüddeve ise şehrin yönetimini ele alınca İbn Ammâr'ın ailesini ve yakın adamlarından birçok kişiyi şehirden uzaklaştırdı. Bununla da yetinmeyip İbn Ammâr'a ait mal ve eşya ne varsa hepsini deniz yoluyla Mısır'a gönderdi.<sup>79</sup>

Dimaşk'ta büyük bir ilgi ve hürmetle karşılanan İbn Ammâr'a orada bulunan emîrlere ve komutanlara at, katır, deve ve imkânları dâhilinde neleri varsa verdiler. Orada daha fazla vakit kaybetmek istemeyen İbn Ammâr, Dimaşk'tan ayrılarak Bağdat'a gitmek için tekrar yola koyuldu. Bu arada Atabeg Tuğtegin, Sultan Muhammed Tapar'ın sarayında kendisini kıskanan rakiplerinin olduğunu, çeşitli hile ve oyunlarla onun gözünden düşürülmek istendiğini haber almıştı, bu nedenle Muhammed Tapar'a olan bağlılığını tazelemek için oğlu Tâcûlmülk Börî'ye çeşitli

<sup>77</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 160-161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, 95; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 110; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>78</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 2/7; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 110; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/51.

<sup>79</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 110.



hediyeler ve atlar vererek onu İbn Ammâr'la birlikte Bağdat'a gönderdi.<sup>80</sup> Trablusşam'dan ayrılırken İbn Ammâr da Muhammed Tapar'a takdim etmek için iyi cins atlar, çoğu hükümdarda bulunmayan kıymetli hediyeler ve takılar almıştı.<sup>81</sup> İbn Ammâr, Bağdat'a yaklaştığında kendisine gösterilen hürmet ve saygı artmıştı. Muhammed Tapar bütün emîrlere onu karşılamalarını ve ona en güzel şekilde ikramda bulunmalarını emretti. Ayrıca kendisine özel saltanat kayığını göndererek İbn Ammâr'ın Fırat Nehri'ni geçmesi için kolaylık sağladı. Devlet erkânı, Muhammed Tapar'ın göndermiş olduğu özel saltanat kayığıyla Bağdat tarafına geçen İbn Ammâr'ı, büyük bir ihtişamla ve sadece bağımsız hükümdarları karşılarken yapılan merasimlerle karşıladılar. İbn Ammâr, Muhammed Tapar'ın huzuruna vardığında onun karşısında bir yere oturdu. Muhammed Tapar ise ona olan saygı ve hürmetinden dolayı ona kendi yerine oturmasını teklif etti. Daha sonra İbn Ammâr, yanında getirdiği kıymetli hediyeleri Muhammed Tapar'a sundu. Bundan dolayı memnuniyetini dile getiren Muhammed Tapar ona ne durumda olduğunu, Haçlılara karşı mücadele verirken ne gibi sıkıntılarla karşılaştığını sordu. İbn Ammâr da Haçlıların kendilerini uzun zamandır kuşattıklarını, yardım çağrısında bulunduğu yerlerden yardım gelememesi sebebiyle ciddi şekilde yiyecek sıkıntısı çektiklerini, yönetimi altındaki halkın sabrının tükenme noktasına geldiğini anlattı. Durumunu izah etmesinin ardından Muhammed Tapar'dan Haçlıları bertaraf edebilmek için acilen yardım çağrısında bulundu. Üstelik kendisine yardım edilmesi halinde istediği her şeyi yapabileceğini söyledi. Muhammed Tapar ise Haçlılar karşısında verdiği mücadeleden dolayı ona övgülerde bulunarak yardım edeceğine dair söz vermiştir.<sup>82</sup>

Muhammed Tapar'dan yardım sözü alan İbn Ammâr, bu sefer Abbâsî halifesi el-Müstazhîr-Billâh'ın yanına gitti. Halife, Muhammed Tapar'ın yaptığı gibi onu en güzel şekilde karşıladı. Hatta makam ve mevki açısından önemli devlet adamlarını onu karşılaması için gönderdi. İbn Ammâr, yanında bulundurduğu değerli eşyaları el-Müstazhîr-Billâh'a takdim ederek Muhammed Tapar'a anlattıklarının aynısını ona da anlattı. İbn Ammâr'ı, Haçlılar karşısında verdiği büyük mücadelesinden

<sup>80</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 111; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>81</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/120; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 111; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 67.

<sup>82</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 110; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52; Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 68.

dolayı takdir edip ona övgüde bulunan el-Müstazhîr-Billâh, her türlü yardımı yapacağıın sözünü verdi ve uzun bir müddet onu kendi sarayında ağırladı.<sup>83</sup>

Bağdat'ta yaklaşık altı ay boyunca hem el-Müstazhîr-Billâh'ın hem de Muhammed Tapar'ın misafiri olarak kalan İbn Ammâr, uzun bir süre kalmış olmasına rağmen herhangi bir netice alamadığını gördü. Bağdat'ta hiç beklemediği hürmeti ve saygıyı görmüş, kendisine en güzel şekilde ikramlarda bulunulmuştu. Ancak o, bütün bu ilgi ve alakaya rağmen kendisine verilen sözlerin yerine getirilmediğini görünce Trablusşam'a dönüp şehri Fâtımîlerin elinden tekrar geri almayı ve Haçlıları da oradan tamamen uzaklaştırmayı istemiştir. Bu nedenle Bağdat'tan ayrılmak isteyince Muhammed Tapar'ın bizzat kendisi ona çeşitli hediyeler vermekle beraber Emîr Hüseyin b. Atabeg'i de Haçlılara karşı kendisine yardım etmesi için göndermiştir. Ancak Trablusşam'a gitmeden önce onun Musul'a gitmesini ve orayı elinde bulunduran Emîr Çavlı Sakavu'dan şehri teslim almasını istemişti.<sup>84</sup> Muhammed Tapar'ın bu isteğini yerine getirmek üzere harekete geçen Emîr Hüseyin, Musul'a varınca orada Emîr Çavlı Sakavu ile uzun müddet mücadeleye girişti. Dolayısıyla Emîr Hüseyin ve askerlerinin Trablusşam'a yapacağı yardım gecikti. İbn Ammâr, Emîr Hüseyin'in kendisine yapacağı yardımdan herhangi bir fayda olmayacağını anlayınca Fâtımîlerin elinde bulunan Trablusşam'a gitmek yerine önce Dımaşk'a, Atabeg Tuğtegin'in yanına daha sonra ise hâkimiyeti altındaki Cebele şehrine gitti.<sup>85</sup> İbn Ammâr Cebele şehrindeyken Haçlılar Fâtımîlerin elinde bulunan Trablusşam'ı 11 Zilhicce 502/12 Temmuz 1109 tarihinde işgal ettiler.<sup>86</sup> Akabinde Cebele şehrine saldırıp İbn Ammâr'dan şehri kendilerine teslim etmesini istediler. Haçlılara karşı daha fazla savunma gücü kalmayan İbn Ammâr şehri onlara teslim edip Dımaşk'a Atabeg Tuğtegin'in yanına dönmek zorunda kaldı.<sup>87</sup>

Dımaşk Emîri Atabeg Tuğtegin'in yanında 510/1116 yılına kadar kalıp oradan Bağdat'a giden İbn Ammâr'ın bundan sonraki hayatı hakkında çok fazla detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bağdat'ta halife ve sultan ile görüştüktan sonra onun Musul'a

<sup>83</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 112; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/52; Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, 68.

<sup>84</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 112; Ali Öngül, *Büyük Selçuklular* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 285.

<sup>85</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/121; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 112.

<sup>86</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/136; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/56.

<sup>87</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 164-165.

gittiği ve orada 512/1118 yılında Irak Selçuklularından Sultan Mesud'a vezir olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Kalânîsî, İbn Ammâr hakkında 503/1110 yılına kadar bilgi verirken, İbnü'l-Esîr, onun halife Müsterşid Billâh'ın hizmetine girdiği 513/1119 yılına kadar olan bilgileri nakletmiş ve vefatına dair herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>88</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ* adlı eserinde, İbn Ammâr'ın halife Müsterşid Billâh'ın hizmetinde yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra 514/1120 yılında, Seyyîd Abdülaziz Sâlim ise 516/1122 yılında vefat ettiğini nakletmiştir.<sup>89</sup>

## SONUÇ

Fahrülmülk lakaplı İbn Ammâr, Trablusşam'da yetişmiş, kadılık görevlerinde bulunmuş, amcası Emînüddeve Ebû Tâlib ve kardeşi Celâlülmülk'ten sonra yönetime geçerek Ammâroğullarının son emîri olarak uzun bir süre Trablusşam ve etrafında hüküm sürmüştür.

İbn Ammâr, Ammâroğullarının başına geçtiğinde küçük bir orduya sahip olmasına rağmen izlemiş olduğu siyaset sayesinde yaklaşık on yıl gibi kısa sayılabilecek bir sürede Akdeniz bölgesinde ve bütün Şam sahil yolu üzerinde hâkimiyet kurmayı başarmış ve bir müddet daha Ammâroğulları Emîrliği'ni ayakta tutabilmiştir. Ancak emîrliğin başına geçtiği dönemde Haçlı Seferlerinin başlamış olması ve kontrolü altındaki bölgelerin Haçlılar tarafından sürekli işgal edilmeye çalışılması İbn Ammâr'ın amcası ve kardeşi gibi rahat bir yönetim sergileyebilmesine mani olmuştur.

Haçlılar, kontrolü altındaki topraklara yaklaştıklarında İbn Ammâr kimi zaman onlara dostça yaklaşarak onları bertaraf etmeye çalışmış, kimi zaman ise halkı ile beraber bizzat mücadele ederek bir müddet de olsa onları topraklarından uzaklaştırmıştır. Fakat ordusunun küçük olmasından dolayı Haçlılara karşı yeterli derecede donanıma sahip olmadığı için etrafındaki bütün Selçuklu emîrlerinden yardım istemiş, onlardan gereken yardımı alamayınca Sultan Muhammed Tapar'a ve Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh'a mektuplar göndererek yardım çağrılarında bulunmuştur. Gönderdiği mektuplardan da bir sonuç alamayınca bizzat sultanın ve halifenin yanına giderek Haçlılara karşı mücadele için yardım istemiştir. Ancak Selçuklu emîrlerinin birbirleriyle olan iç çekişmeleri, merkezî otoritenin zayıf olması

<sup>88</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Târîhi Dımaşk*, 157-158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/194.

<sup>89</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 3/78; Sâlim, *Tarâblusûş-Şâm*, 76.

ve İslâm dünyasının bölünmüş halde olması gibi nedenlerden dolayı umduğu bütün yardımlardan mahrum kalmış ve Haçlılara karşı mücadelesinde yalnız bırakılmıştır. Dolayısıyla İbn Ammâr, Haçlılar karşısında daha fazla direnememiş ve bağımsızlığını kaybetmiştir. Ancak on yıllık süre zarfındaki mücadelesiyle Haçlıların önünde büyük bir engel teşkil etmiş ve onların Trablus Haçlı Kontluğu'nu kurma hayallerini on yıl da olsa geciktirmiştir.

## KAYNAKÇA

Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Altan, Ebru. *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri*. İstanbul: Akademi Titez Yayınları, 2014.

Altan, Ebru. "Suriye Selçuklu Meliklerinin Haçlılarla İlişkileri", *Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4/12 (2014), 51-62.

Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Nizâr. *Târîhu'l-Azîmî*, çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.

Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.

Deniz, Arda & Kamacı, Koray. *Orta Doğu ve Avrupa'nın Sendromu Haçlı Seferleri*. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

Dündar, Abdülhamit. "Selçuklular ve Trablus'taki Benî Ammâr ile İlişkileri". *Oğuz Türkmen Araştırmaları Dergisi* 2/1(2018), 200-212.

Erer, Râşid. *Türklere Karşı Haçlı Seferleri*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 1993.

İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nasîbî. *Kitâbu sûreti'l-arz*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-İlâhiyyât, 1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Halifeler ve Fetihler*, çev. Şaban Öz. Ankara: İlâhiyyât Yayınları, 2004.

İbn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dârü'l-Mesâdir, 2007.

İbn Münkız, Üsâme el-Kinânî eş-Şeyzerî. *Kitâbü'l-i'tibâr*. tah. Abdülkerîm el-Eşkar. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003.

İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh. *Buğyetü't-taleb fi Târîhi Haleb*. tah. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dârü'l-Fikir, 2010.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzedîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 12 cilt. tah. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî et-Temîmî. *Zeylû Târîhi Dımaşk*. tah. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru Hasân, 1983.

İsfahânî, Ebû Abdillâh İmâdüddîn Muhammed b. Safiyyiddîn Muhammed. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*. 10 cilt. tah. Muhammed Emîn. Dimaşk: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1964.

Karakuş, Nadir. "Trablus'ta Bir Emirlik: Benû Ammâr", *İstem Dergisi* 16/31 (2018), 69-85.

Küçüksipahioğlu, Birsnel. *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayınları, 1998.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed. *İtti'âzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. 3 cilt. tah. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. Kâhire: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.

Mateos, Urfalı. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Memduh, Hüseyin. *el-Hurûbu's-salîbiyye fi şimâli Afrika ve eseruha'l-hadâra*. Ummân: Dâru İmâr, 1998.

Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 31 cilt. tah. Necîb Mustafa Fevvâz. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Öngül, Ali. *Büyük Selçuklular*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Özaydın, Abdülkerim. *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

Özaydın, Abdülkerim. "Ammâroğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/76-77. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Özaydın, Abdülkerim. "İbn Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/311-312. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Öztuna, Yılmaz. *İslâm Devletleri- Devletler ve Hanedanlar*. 5 cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Polat, İbrahim Ethem. *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Sâlim, Seyyîd Abdülaziz. *Tarâblusü'ş-Şâm fi't-târîhi'l-İslâmî*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmiati, 1966.

Sallâbî, Muhammed Alî. *Devletü's-Selâçike*. Kâhire: Müessesetü İkrâ, 2006.

Sevim, Ali & Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Sırma, İhsan Süreyya. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Sobernheim, M. "İbn Ammâr". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 5/697-698. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967.

Şerîf, Hikmet Bek. *Târîhu Tarâblusi'ş-Şâm min akdemi ezmânihâ ilâ hâzihî'l-eyyâm*. tah. Mûsâ Heddâd Yeken & Mârun Îsâ el-Havrî. Lübnân: Dâru'l-Îman, 1987.

Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-hurûbi's-salîbiyye*. Beyrût: Dâru'n-Nifâs, 2011.

Tomar, Cengiz. "Trablusşam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/292-294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.

Tyrensis, Willermus. *Willermus Tyrensis'im Haçlı Kroniği, çev. Ergin Ayan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1993.

Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Zambaur, Edward Von. *Mu'cemü'l-ensâb ve'l-üsrâti'l-hâkimeti fi't-târîhi'l-İslâmî*. tah. Zekî Muhammed Hasan Bek. Beyrût: Dâru'r-Râidü'l-Arabî, 1980.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. tah. Beşşâr Avvâd vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2020

**Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku**

The Rights of The Parents and Children In The Family In Terms of the Prophet  
Examples In the Quran

**Abdussamet VARLI**

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bayburt Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir

Bayburt/Turkey

[avarli@bayburt.edu.tr](mailto:avarli@bayburt.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0001-9094-861X](http://www.orcid.org/0000-0001-9094-861X)

**Atıf:** Varlı, Abdussamet. "Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 224-247

**Doi:** <https://doi.org/10.32950/rteuifd.792169>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 08 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 09 Kasım /November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık /December 2020

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved



## Kur'an'da Peygamberler Örneğiğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku

**Öz:** Kur'an, geçmiş ümmetlerin hayatlarından kesitleri, ders çıkartıp güncelleme adına insanlığa örnek olması için içerisinde almış bir kitaptır. Bu yönüyle Kur'an'ın belli bir kısmını kıssalar oluşturur. Bu kıssalar içerisinde çağlarına damga vurmuş peygamber misalleri önemli yer tutar. Peygamberlerin, nebevî ya da beşerî hayatta karşılaştıkları olaylara karşı tutum ve davranışları, farklı yönleriyle âhir zaman insanının dikkatine sunulur. Toplumların temel yapıtaşı olma özelliğini tüm asırlarda ve toplumlarda koruyan aile kurumundaki bireylere karşı peygamberlerin takınmış oldukları tutum ve davranışların bir kısmı Kur'an'da yer almaktadır. Aile kurumunda huzur ve saadetin yerleşmesi ve ailede zaman zaman karşılaşılan olaylara doğru ve yerinde tepkilerin verilebilmesi için, Kur'an'da yer verilmiş peygamberlerin rol model davranışları son derece önemlidir. Bu bağlamda, kişinin kendi dışında en öncelikli kimseler olan anne-baba ve evlatların peygamberler ekseninde Kur'an'daki hukuku ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Peygamberler, Anne-baba, Çocuklar, Aile.

### The Rights of The Parents and Children In The Family In Terms of the Prophet Examples In the Quran

**Abstract:** The Qur'an is a book that includes sections from the lives of past nations, in order to learn and update lessons from them so that they can set an example for all of humanity. In this respect, a certain part of the Qur'an is composed of narratives. In these stories, the examples of the prophets, who have marked their ages as living examples of humanity, hold an important place. While sustaining their lives, their exemplary attitude and behaviour towards the events that may be encountered are presented to the attention of people living in the end times of the world, in different aspects. Because the family institution has the characteristic of being the basic structure of societies throughout human history, some of the responsibilities of the prophets as family members and their attitudes and behaviors towards the events related to the family are also mentioned in the Qur'an. Because, in order to provide peace and happiness within the family institution, the exemplary behaviors and reactions of the prophets to events related to the family, mentioned in the Qur'an, is extremely important. This study deals with the aspect of parent-child relationship examples in the lives of the prophets stated in the Qur'an.

**Keywords:** Quran, Prophets, Parents, Children, Family.

حقوق الوالدين والأبناء في الأسرة في إطار نماذج الأنبياء في القرآن.

**الخلاصة:** القرآن هو كتاب يتضمن أقسامًا معينة من حياة الأمم السابقة بغرض تعليم الدروس وضرب الأمثال للبشرية جمعاء. وبذلك المنطلق، لاشك أن القصص تشكل جزءًا معينًا من القرآن. ومن بين تلك القصص التي تشكل مكانة مهمة فيه، هي قصص الأنبياء الذين تميزوا في عصورهم بسلوكياتهم المثالية مع الحفاظ على حياتهم. ويقوم القرآن بتقديم مواقف الأنبياء وسلوكياتهم المثالية بأشكالها المختلفة تجاه الأحداث التي يجب مواجهتها. وقد نُقل في القرآن بعض مواقف الأنبياء وسلوكياتهم ومعاملاتهم مع أفراد الأسرة والأحداث التي تحدث في مؤسسة الأسرة والتي تحافظ على ميزة كونها لبنة البناء الأساسية للمجتمعات في جميع القرون والمجتمعات. إن السلوكيات والمعاملات النموذجية للأنبياء التي تم ذكرها في القرآن مهمة للغاية من أجل إرساء السلام والسعادة في مؤسسة الأسرة وتعلم ردود الفعل التي يتم القيام بها أمام الأحداث. وفي هذا السياق، سيتم في هذه الدراسة مناقشة حقوق الآخرين - الوالدين والأبناء - التي وردت في القرآن في محور الأنبياء.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، الأنبياء، الوالدين، الأبناء، الأسرة.

## GİRİŞ

İnsanoğlu, yaratılışı ve kendisine verilmiş olan fitratı gereği başkalarıyla birlikte yaşamaya ve sosyalleşmeye ihtiyaç duyar. Kişinin sosyalleşmeye adım atmış olduğu ilk ortam olan aile, birey için ihtiyaç duyulan temel kurumların başında gelir. Aile, birey için kendi değer yargılarını oluşturmuş olduğu ve yaşamı boyunca toplum tarafından kabullenilebilecek normların kazandırılacağı bir ortamı kendisine sağlar. Bu yönüyle tüm toplumlar için aile, vazgeçilemezdir ve de korunması gereken sosyal bir kurumdur.<sup>1</sup> Ailenin vazgeçilmez bu temel işlevi sayesinde, birey içinde yaşadığı sosyal çevreye uyum sağlar. Kişinin toplumda kabul gören bir birey olarak şekillenmesinin ve yetişmesinin aile kurumu içerisinde oluşmasından ötürü, aile, birçok disiplinin temel ilgi alanında var olmaya devam edegelmiştir.

Geçmişten günümüze genel olarak bakıldığında, çevresel gelişmelere paralel olarak ailenin temel yapısı da değişmiştir. Anne-baba, çocuk ve torunlardan oluşan geleneksel büyük/geniş aileler, yerini, modern diye tabir edilen ve anne-baba, çocukların oluşturduğu çekirdek aileye bırakmakta, gelenek ve kültürün izlerini taşımakta olan aile yapısı hızla farklı bir aile modeline evrilmektedir.<sup>2</sup> Bu değişim ve evrimde farklı birçok çevresel ve ekonomik etkenlerden söz etmek mümkündür. Bu dönüşümün neticesinde günümüz aileleri genel olarak anne-baba ve çocuklardan teşekkül etmiş olsa dahi, geleneksel aile ilişkileri farklı şekillerde etkisini sürdürmektedir. Her ne kadar yaşam standartları değişmiş ve şehir hayatının getirmiş olduğu kopuşlar az veya çok ailelerde hissediliyor olsa da, geleneksel ailenin, çekirdek aileye olan etkisi varlığını devam ettirmektedir.

Kur'an'a göre başkalarının hukuku denilince, genel manada anlaşılması gereken husus, kişinin kendisi dışında hayatını bir biçimde paylaşmak zorunda kaldığı ve yine bir şekliyle aralarında hak ve hukukun cereyan ettiği çevresidir. Elbette bir çalışmanın sınırlarını aşması sebebiyle, aile içerisinde var olan kimselerden kardeş, eş, dede-nine, torun, damat ve gelin gibi diğer bireyleri incelemek imkân dâhilinde değildir. Bu itibarla kişiye, yaşamış olduğu dünya içerisindeki değerini, sorumluluğunu ve konumunu bulmada yardımcı olan, ona güç verip yardımcı olan en temel kişiler<sup>3</sup> olan anne-baba ve evlatların hak ve sorumlulukları bu makalenin genel kapsamını oluşturacaktır.

Kur'an'ın mübelliği ve aynı zamanda yaşamıyla rol modeli olan Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesinin "âlemlere rahmet"<sup>4</sup> olması, Kur'an'ın gönderiliş gayesinin öncelikli olarak toplumda insanî ve ahlakî bir düzenin tesis edilmesi olduğunu göstermektedir. Bu düzenin tesis edilmesinin en temel yollarından biri de,

<sup>1</sup> Mustafa E. Erbal, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", (ts.), 261.

<sup>2</sup> Faruk Kocacık, *Sivas'ta Kentsel Aile* (F. Kocacık, 1997), 236; Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat: (Rize il merkezi örneği)*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 30.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 661.

<sup>4</sup> el-Enbiya 21/107.

kendi dışındakilerin hukukunu bilmek ve ona saygı duymaktır. Kendi dışındakilere karşı sorumluluk algısının oluşmasında ve onların hukukunun içselleştirilmesinde en temel kurum olarak aile karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, aile fertlerinden her birinin, birinci derecede muhatabına karşı bakış açısı Kur'an'a göre önem kazanmaktadır. İnsanlığa gelmiş olan son ilahî kitap olması yönüyle bu ilişkinin doğru bir şekilde ortaya konulması, sadece aileyi değil, toplumları dönüştürebilecek ve değiştirebilecek bir kudrete sahiptir.<sup>5</sup> Günümüz modern batı toplumlarının teknolojik açıdan üst düzeyde olmasına karşın, toplumsal ahlaki duruş açısından savrulmanın eşiğinde olmaları,<sup>6</sup> hiç şüphesiz aile ve ailedeki fertlerin hukukunun göz ardı edilmesiyle açıklanabilir.<sup>7</sup>

Bu çalışmanın çerçevesi, bireylerin ilk sosyalleşme deneyimlerini edinmiş oldukları ailede anne-baba ve çocukların hukukunun tüm insanlık için temel normlar/rol model haline getirilen peygamberlerin öğretilerini Kur'an penceresinden ortaya koymak olacaktır. İnsanoğlunun hizmetine sunulmuş nimetler ve hayatını kolaylaştırma adına sahip olduğu imkânlar değişikliğe uğramışsa da, fitrat ve fitratın maruz kalmış olduğu saldırılar ve bu saldırılara karşı alınması gereken önlemler ayniliğini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla toplumsal savrulmaların ve bozulmaların önlenmesinde kaynak durumunda olan aile kurumunu koruma adına dikkat edilmesi gereken en temel misaller, muhataplara sunulmuş Kur'an'daki peygamberî yaşantılardır. Kur'an'da aile hayatına ilişkin birçok makale olmasına karşın direk olarak peygamber örnekleri çerçevesinde bir çalışmanın olmayışı, bu çalışmanın yapılmış olmasının ana sebeplerinden bir tanesidir.

Bu çalışmanın amacı, asrımızın temel eğilimi olan bireyselleşmenin getirmiş olduğu ve aileden başlayarak tüm toplumları bir yönüyle tehdit eden bencil ve ötekileştirici tutumu, Kur'an'î bakış çerçevesinde ele almaktır. Bu kapsamda çekirdek aileyi oluşturan bireylerin (anne-baba ve çocuklar) hak ve sınırlarının peygamber hayatları örnekliğinde Kur'an'da nasıl işlendiği ortaya konulacaktır. Bu çerçevede; anne-baba, çocuklar, kardeşler ve eşlerin birbirlerine karşı takınması gereken tavırlar, belirlenmiş ölçüler bağlamında incelenecektir.

### 1. Ana-Baba (Ebeveynler) Hukuku:

İnsan, fitrî olarak zaman ve mekân içerisinde kendi varlığını şekillendirip olgunlaştıran bir yapıda yaratılmıştır. Bu açıdan insanoğlu, yaratılış ve fitrat gereği, bebekliğinden ölümüne kadar, kabul edebileceği ve kendisinin de kabulleneceği ortamlara ihtiyaç duymuştur. Yakın ve uzak akraba çevresinden başlayarak dahlinin olup olmamasına göre oluşmuş olan bu çevrede ilk ve en önemli muhatapları hiç

<sup>5</sup> Erbal, Hz. *Peygamber ve Aile Hayatı*, 261.

<sup>6</sup> Geniş Bilgi İçin Cuma Karan, "Modern Ailenin Çıkmazları ve İslam Ailesi" *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11, (2020), 125 – 158.

<sup>7</sup> Ahmet Tabakoğlu, "Batıda Aile ve Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın (İlmi Toplantı)*, (2005), 187,192,195.



oluşumuna bu denli etki eden ve toplumsal kimliğinin oluşmasında vaz geçilmez olan bu en muhtaç çağında, kendisini muhafaza edip himaye edenlere karşı bireyin hukukunun ne denli mühim olduğu aşikârdır.

Dünyaya adım atmış olduğumuz topluluk içerisinde şefkat ve merhametin temsilcileri olarak ilk tanıdığımız anne-babaya karşı nasıl davranılması gerektiği tüm ilâhî metinler için imandan sonra en mühim konudur.<sup>17</sup> Anne-babaya nasıl davranılması gerektiği ile ilgili Kur'an'daki rol modellemesi, bazı peygamber kıssaları üzerinden dikkatlere sunulur. Kronolojik olarak ele alındığında ilk olarak Hz. Nuh'un anne babasına yapmış olduğu dua karşımıza çıkmaktadır: “*Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları başısla, zalimleri ise daima helâk et!*”<sup>18</sup> şeklinde Kur'an'da yer bulan duasında Hz. Nuh'un, anne babasına af dilemesi şeklinde yer almaktadır. Müfessirler, bu duanın işaret etmiş olduğu şekliyle Nuh'un (as) anne babasının<sup>19</sup> salih ve inanmış kimseler olduğu kanaatini taşımaktadırlar.<sup>20</sup> Ayrıca, Hz. Nuh'un inanmış kimseler olan anne ve babasına bu şekilde duasının Kur'an'da yer almasını müfessirler, inanan kimsenin kendisinden sonra anne ve babasına dua etmesinin gerekliliğine işaret olarak yorumlamışlar,<sup>21</sup> hatta bazıları bu duanın inanmış tüm ceddine şamil olacağını<sup>22</sup> ve olması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>23</sup> İnsanlığın ikinci atası kabul edilen Nuh'un, duasında anne ve babasını Allah'a istiğfar etmesinin hemen ardından zikretmiş olması, anne babaya iyilik etmenin ilahî dinlerin asıllarında olduğunu ortaya koymaktadır.

Anne babasına karşı olumlu davranışları Kur'an'da yer alan bir diğer peygamber Hz. İbrahim'dir. Annesiyle arasında geçen herhangi bir hadiseye yer verilmeyen Hz. İbrahim'in farklı ayetlerde babasıyla olan diyaloglarına yer verilmiştir.<sup>24</sup> İman edenler için İbrahim ve onunla birlikte olanların hal ve tavırlarında dikkate alınması gereken güzel örnekler olduğu vurgusuyla<sup>25</sup> gündeme

<sup>17</sup>Muhammet Yılmaz, *Kur'an'da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri*, (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 73.

<sup>18</sup> Nuh, 71/28.

<sup>19</sup> Nûh'un babasının Nûh b. Lamek b. Metuşelah b. Uhnuh b. Mehelail b. Kaynan b. Enoş b. Şis (Şit) b. Âdem, Annesinin ise, Râkıl'in kızı Kaynuş olduğu bildirilmektedir. Ömer Faruk Harman, “Nûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/230.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman* (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1423), 4/452.

<sup>21</sup> Ebu M. Mansur el-Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü'l-Kur'ân)* (Bayrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 10/236.

<sup>22</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1407), 621.

<sup>23</sup> Râzî; Âdem'e (as) ulaşınca kadar Nuh'un (as) on atası arasında kâfir olmadığını ve bu duanın hepsine şamil olduğunu ifade etmiştir. Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebir (Mefâtîhu'l-gayb)* (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1420), 30/660.

<sup>24</sup> Meryem, 19/47,48; eş-Şu`ara, 26/86; el-Mümtehine, 60/5; et-Tevbe, 9/114.

<sup>25</sup> el-Mümtehine, 60/4.

getirilen ayetlerde, ebeveyne karşı davranış modelleri ortaya konulmuştur. Hz. İbrahim'in ahlakî olgunluk ve duruşunun vurgulandığı bu sahnelerden Meryem Suresi'nde,<sup>26</sup> kişinin anne babasının inanmamış/kâfir olsa da onlara nasıl davranılması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Allah'a ortak koşma (şirk), en büyük günahlardan kabul edilmesine rağmen,<sup>27</sup> böylesi bir durumun kişinin anne babasında sadır olması halinde nasıl bir tutum takınılması gerektiği yukarıda işaret edilen ayetlerde<sup>28</sup> resmedilmiştir. Hz. İbrahim putlara tapan babası Azer'e hakikati anlatmış ve yaptığının yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bunu yaparken yanlışlarını sayıp dökmek yerine, edep dolu, ince ve nazik bir üslup takınarak, taleplerine cevap verecek olanın Allah olduğu gerçeğine işaret etmek suretiyle onu hak yola davet etmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca Kur'an'da belirtilmiş olduğu üzere, babasını cehaletle suçlayarak ve de kendisinin ilim sahibi olduğunu öne çıkararak değil; kendisine babasının bilmediği bir ilim gelmiş olduğunu ifade ederek onu hakka davet etmiştir.<sup>30</sup> Hz. İbrahim'in kavminin hukukuna göre, babasına karşı suç işleyen çocuğun cezasını babası verecek olmasına<sup>31</sup> ve bu cezanın da recm olduğunu bilmesine rağmen Hz. İbrahim'in babasına karşı tutumu değişmemiş, edebini muhafaza ederek onun için af dileyeceğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu örnek tablo, özellikle de günümüz dünyasında anne babasına karşı yaralayıcı yaklaşımlar içerisinde olan evlatlar için oldukça ibretliktir.

Anne-babaya olan yaklaşımda, oğul Hz. İsmail'in (as), babası Hz. İbrahim'e karşı davranışı da Kur'an'da övülen örnek davranışlar arasındadır. Bu bağlamda, babasının; *"Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?"*<sup>33</sup> sözüne Hz. İsmail'in, *"Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın!"*<sup>34</sup> şeklindeki cevabı da dikkate değerdir. Hz. Nuh'un oğlunda olduğu gibi isyan içermeyen bu tavır, Kur'an'da övülmüştür. Eğer kurban edilmesi emrine isyan edecek olsaydı durumu Hz. Nuh'un oğlu gibi olacaktı.<sup>35</sup> Böylece âyette, hak yolunda olan anne-babanın emirlerine riayetinin gerekliliğine ve faziletine vurgu yapılmış olduğu görülmektedir.

<sup>26</sup> Meryem, 19/42-48.

<sup>27</sup> en-Nisa, 4/48.

<sup>28</sup> Meryem, 19/42-48.

<sup>29</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil* (Beirut: Daru ihyai't-türası'l-Arabi, 1418), 4/11.

<sup>30</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 16/115.

<sup>31</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/20.

<sup>32</sup> Meryem, 19/47.

<sup>33</sup> es-Saffat, 37/102.

<sup>34</sup> es-Saffat, 37/102.

<sup>35</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/151.

Anne babaya yaklaşımları açısından kayda değer örneklerden bir tanesi de Hz. Yusuf kıssasında karşımıza çıkmaktadır.<sup>36</sup> Bu kıssada, anne babanın hukukunu ve onların şahsiyetlerini kendi şahsiyetiyle eş tutan bir peygamber örneği resmedilmiştir. Mısır ülkesindeki maliye bakanlığı/vezirliği esnasında, görmüş olduğu rüyasının yorumunun sonucuna uygun olarak huzuruna gelmiş olan anne-baba ve kardeşlerinin, kendisine karşı saygıyla secdeye kapanması ritüelindeki<sup>37</sup> tavrı kayda değerdir. Hz. Yusuf, Mâtürîdî'nin belirtmiş olduğu surette, huzuruna getirilen anne-babasının secdeye kapanmasına müsaade etmeyerek onları sağ ve sol tarafına oturtmak suretiyle hatırlarını ve ihtiramlarını yüce tutmuştur.<sup>38</sup> Ayrıca Hz. Yusuf, anne babasının Mısır'a gelişi esnasında onları karşılamak için beraberindeki askerlerle birlikte şehirden çıkarak onlara karşı olan sevgi ve saygısını göstermiş, şehrin dışında bağrına basarak onlarla hasret gidermiştir.<sup>39</sup>

Bu bağlamda Kur'an'da yer alan, Hz. İbrahim'in ve Hz. Yusuf'un babalarına hitap şekilleri de önemlidir. Zira birinin babası peygamber; diğerinin babası müşrik iken iki peygamberin de babalarına "babacığım" (بأبتي) ifadesiyle hitap etmeleri, karşı tarafın (anne baba) durumundan çok, çocuğun alması gereken tavır ve takınması gereken edep açısından yol göstericidir. Bunun yanında Hz. Yusuf'un, ahirete irtihal etmiş mü'min atalarını hayır ile yâd etmesi de, böyle bir yaklaşımın peygamber sünneti olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, peygamberler şahsında anne-baba hukukunu ifade eden ve konunun özümsemesi adına dikkat edilmesi gereken başka ayetler de mevcuttur.<sup>41</sup> Bu ayetler yanında, konunun mütemmimi olması sebebiyle birkaç ayete de ayrıca dikkat çekmek gerekir. Harcama ve iyilik yaparken anne-babanın hukukuna vurgu yapan ve onların öncelenmesinin gereğine işaret eden ayetler<sup>42</sup> yine, özellikle annenin hukukunu gözler önüne seren ve anne babaya davranış modlarını ortaya koyan ayet de kayda değerdir.<sup>43</sup> Bunlarla birlikte, ayetin ifade etmiş olduğu üzere, ailedeki en mühim kişilikler konumunda olsalar bile onlara karşı

<sup>36</sup> Yusuf, 12/100.

<sup>37</sup> Taberî'nin rivayet etmiş olduğu üzere, o dönemde meliklerin selamlanma şekli, önünde secde edilmesidir. Bu ümmete ise bu ritüel yerine "selam" emredilmiştir. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Müessesetü'r-risale, 2000), 16/269.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü'l-Çurân)*, 6/289.

<sup>39</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebir*, 18/509.

<sup>40</sup> Yusuf, 12/38; Râzî, anne-babaya hitap etme adabı kapsamında dikkat çekici örneklerden birini; "Anne babasına, "Yeter be! Benden önce nice nesiller gelip geçmiş iken beni yeniden dirilip çıkmakla mı tehdit ediyorsunuz?" (el-Ahkaf, 46/17) ayetiyle anne babasına edep dışı hitaplar takınan tüm çocukların kınandığı örneğiyle açıklamıştır.

<sup>41</sup> el-Bakara, 2/180; el-En'am, 6/151; el-İsra, 17/23.

<sup>42</sup> el-Bakara, 2/215; en-Nisa, 4/36.

<sup>43</sup> Lokman, 31/14.

gösterilecek sevginin de bir sınırı olmasının gerektiğine işaret eden ayetler de mevcuttur.<sup>44</sup>

## 2. Evlat Hukuku:

Ailenin temel manada varlığına değer katan, üreme ve çoğalma olgusunu değerli hale getiren unsur hiç şüphesiz ki çocukların varlığıdır. Anne baba için kendilerinden sonra aile içerisindeki en önemli varlık şüphesiz ki evlatlardır. Hatta sonradan hayatlarına katılan bu nimetler, eşler arasında bir şekilde meydana gelebilecek bir ayrılık sonrasında da önemini ve konumunu kaybetmemektedir.

Ebeveyne kız veya erkek evladın verilmesinin, ikisinin birlikte verilmesinin (ikiz) yahut hiç evlat sahibi olunamamasının sadece kendi takdirinde olduğunu belirten Yüce Allah, emanet olarak vermiş olduğu bu mühim nimetlerin ağır sorumluluğuna işaret etme noktasında:<sup>45</sup> “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun*”<sup>46</sup> ayetiyle de, onların hukuklarına dikkatleri çekmiştir. Hayırlı evladın Allah katından verilmiş bir müjde ve hediye olduğunun haber verildiği<sup>47</sup> Kurân-ı Kerim’de en önemli emanetlerden olan evlatların hukukuna riayet ederek onların gerçek birer müjde haline dönüşmesi için birçok peygamberî modelleme yer almaktadır. Kur’an’da, peygamberler üzerinden modellenmiş olan ebeveyn-evlat ilişkileri bağlamında dikkatimize sunulan evlat hukuku, aile içerisindeki en önemli varlık konumundaki çocuklar açısından son derece önemlidir.

Kur’an’da mushaf sıralamasına göre çocukları hakkında yer verilen ilk peygamber Hz. Âdem ise de onun çocuklarıyla olan herhangi bir diyalogundan bahsedilmez. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk peygamber, insanlığın ikinci atası olan<sup>48</sup> Hz. Nûh’dur. Hz. Nûh’un getirmiş olduğu inanç tarzını reddeden oğlu Kenan<sup>49</sup> ile aralarında geçen ve diğer kutsal kitaplarda bu yönüyle bahse konu olmayan bu diyalog, Kur’an’da insanlığa örnek olacak biçimde yer almaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle 950 yıl kavmine tebliğde bulunan bir peygamberin,<sup>50</sup> öncelikle

<sup>44</sup> et-Tevbe, 9/24.

<sup>45</sup> eş-Şûrâ, 42/49,50.

<sup>46</sup> et-Tahrîm, 66/6.

<sup>47</sup> el-En’am, 6/84.

<sup>48</sup> el-İsra, 17/3.

<sup>49</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 4/283; Müfessirler Hz. Nuh’un kendisine iman etmeyen oğlunun kimliği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazısı onun Kenan olduğunu söylerken bazısı ise bu kişinin oğlu Yâm olduğu görüşündedirler. et-Taberî, *Camiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 16/331; Bu oğlunun Sâm olduğunu iddia edenler de vardır. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'alimu't-tenzil* (Beirut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1420), 2/450; Ehli Kitap, Nûh’un oğlu Yâm’a, Kenan adını vermişlerdir. İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi (el-Bidaye ve'n-Nihaye)*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 1/154.

<sup>50</sup> Hz. Nûh’un tüm ömrünün mü 950 yıl olduğu, yoksa peygamber olarak kavminin yanında kalmış olduğu sürenin müddetinin mi Kur’an’da ifade edildiğine dair farklı rivayetler mevcuttur. Dolayısıyla bazı rivayetlerde Hz. Nûh’a, peygamberliğin 350 yaşındayken gelmiş olduğu ve bundan sonra 950 yıl daha kavmi içinde tebliğ görevi yaptığına dair bilgiler mevcuttur. Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hatim, *Tefsiru'l-Kur'an'l-Azim* (Arabistan: Mektebetü nizar, Mustafa el-Baz, 1419), 3042; Hz. Nuh’a 40 yaşında peygamberlik geldiği, 950 yıl risalet görevini icra etmiş olduğu ve tufanın



kendi ehlinde bu davet işini yapmaya başlamış olduğu muhakkaktır. On yıllar boyunca çocuklarını ve de etrafındakileri dine davet etmiş bir peygamberin, davetine olumsuz yaklaşmasına karşın, tufan koptuğu ve artık kurtuluşun olmayacağı bir anda dahi çocuğunu kavli leyyinle/yumuşak bir üslupla, merhametle<sup>51</sup> dine davet etmiş olması, devamında evladının kendince kurtuluş yöntemlerini sıralamasına rağmen yine de ondan ümidini kesmemesi, inananların bu yöndeki çabalarının keyfiyeti açısından mühimdir.

Hız. Nuh'un akabinde kronolojik açıdan karşımıza çıkan ve kişinin kendisinden sonra en değerlisi olan evlat için en mühim örnek, hiç şüphesiz Hız. İbrahim'dir. O'na yaşlılığında lütfedilmiş<sup>52</sup> en güzel hediyelerden biri olan oğulları Hız. İshak,<sup>53</sup> Hız. İsmail'e<sup>54</sup> karşı yaklaşımı ibretlerle doludur. Hız. İbrahim, kendisine Yüce Allah katından yaşlılık döneminde ihsan edilmiş olan oğullarını inanmış olduğu değerlerin ve de inancının mirasçıları olarak görmektedir.<sup>55</sup> Bu bakış açısı ve Allah'tan evlat isterken sâlih ve hayırlı evlat istemesi şunu göstermektedir ki,<sup>56</sup> çocuklar maddi birikimden ziyade manevi değerlerin topluma taşınması ve yayılması noktasında Allah'tan gelen bir lütuftur ve o yönde yetiştirilmelidir.

Aynı şekilde, Allah'tan gelen oğlunun kurban edilmesi emrini oğluna açarak onun görüşünü sorması, bizi temsil edecek en mühim varlıklarımız olan evlatların şahsiyet eğitiminde, onların fikirlerine önem verilmesinin önemli olduğunu göstermektedir.<sup>57</sup>

Bu bağlamda, Hız. İsa'nın anneannesinin (Hanne) daha doğmadan (hamileliği esnasında) çocuğunu Allah'a adaması,<sup>58</sup> evlat sahibi olma arzusunun mü'min zihninde, kendi inanç ve değerlerine sahip yeni nesiller yetiştirebilme gayesi taşınması gerektiğini göstermektedir. Bu örnekler, Müslüman kimsenin henüz daha çocuk sahibi olmadan niyetinin, anlayışının, duasının keyfiyetine de işaret etmektedir. Bu örneklerin Kur'an'da yer alması inançlı bireyin evlat isteğinin, hayırlı ve kendi inancına varis olabilecek nesiller yetiştirme amacına matuf olmasına işaret etmek içindir.

Doğduğunda kişinin varlığından sonra en önemli değeri halini alacak olan en değerli emanetin hukukunu ifade etmede Zekeriyâ peygamberin duasının içeriği

---

akabinde de 60 yıl yaşyarak toplam ömrünün 1050 yıl olduğunu söyleyenler de vardır; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Yay., t.y.) 6/214; Bunun yanında peygamberliğin kendisine 300 yaşındayken geldiği, nebilik görevini 300 yıl devam ettirmiş olduğu ve tufandan sonra da 350 yıl yaşadığını, dolayısıyla toplam ömrünün 950 yıl olduğunu ileri sürenler de mevcuttur. Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (İstanbul: İFAV, 2017), 2/506,507.

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/76.

<sup>52</sup> Çocuğu olmayan Sâre, câriyesi Hâcer'i eşine vermiş ve İbrâhim seksen altı yaşında iken ilk çocuğu İsmâil doğmuştur. Ömer Faruk Harman, "İsmâil" (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/76.

<sup>53</sup> Hûd, 11/71.

<sup>54</sup> İbrahim, 14/39; es-Sâffât, 37/100,101.

<sup>55</sup> Harman, "İsmâil", 23/76.

<sup>56</sup> es-Sâffât, 37/100.

<sup>57</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/151.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân, 3/35.

son derece mühimdir. Zira Hz. Zekeriyâ'nın, Allah'tan evlat istemeyip; *"Rabbim! Bana tarafından temiz bir nesil ihsan eyle!"*<sup>59</sup> diyerek, kendi taşıdığı değerlere varis olacak temiz ve sâlih evlat istemesinin Kur'an'a nakşedilmesi, evlat sahibi olmanın hedefinin, dünyada Allah'ın adını yayacak temiz nesiller yetiştirmek olması gerektiğine ayrıca işaret etmektedir.

Hz. Zekeriyâ'nın, kendisine mirasçı olacak çocuğunun olmaması sebebiyle Allah'a yapmış olduğu ve ayetteki münacatında; *"Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum; karım da kısırdır. (Rabbim!) Tarafından bana yerimi alacak bir halef ver; o, Ya'kup hanedanına da vâris olsun! Rabbim! Onu rızana erdir!"*<sup>60</sup> sözünü, Hz. Peygamber'in; *"Enbiyalar olarak bizler miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır!"*<sup>61</sup> hadisinden hareketle müfessirler şu şekilde yorumlamışlardır: Bu istek dünyevî bir miras bırakma kaygısıyla yapılmış bir niyaz değildir. Bilakis kavminin İsrail oğullarının en şerlileri olması sebebiyle,<sup>62</sup> kendisinden sonra dinini muhafaza edecek ve kendi sünnetini yaşatacak bir varis olması talebiyle Hz. Zekeriyâ böyle bir niyazda bulunmuştur.<sup>63</sup> Zira onun, günümüz ailesinde yerleşik kaygılarda olduğu şekliyle dünyevî mirasına varis bırakma düşüncesiyle böyle bir duayı yapmış olması söz konusu olamaz. Çünkü Allah Teâlâ, nebileri böyle bir tutkudan münezzehtir.<sup>64</sup> Peygamberlerin dünya tutkularının olmaması, onların bu hususta örnek alınamayacakları anlamına da gelmemektedir. Nitekim Kur'an'da, Allah'ın kendilerinden "güzel örnek" olarak söz ederek davranışlarına yer vermesi, bu tutumlarının inananlar için önemli olduğuna ve de örnek alınmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Allah'ın bir müjdesi olarak ebeveyne emanet olarak verilen evlatlar hususunda cahiliye döneminden miras kalmış ve günümüz topluluklarında varlığını devam ettiren yanlış bir anlayış ve bakış açısı ise kız çocuklarına karşı ailelerde var olan ön yargı ve haksız yaklaşımlardır. Bu anlayış kız evlatlarının hukukunu yok saymaktan öte, onu emanet olarak gönderene karşı işlenen bir cürüm mesabesinde. Kur'an'ı Kerim'de ulû'l-azm peygamberlerinden<sup>65</sup> Hz. İsa'nın annesi olan Hz. Meryem ve onun annesi Hanne'nin tutum, davranış ve takvalarının övülerek bir sûrenin Hz. Meryem adıyla isimlendirilmesi, konunun özü açısından

<sup>59</sup> Âl-i İmrân, 3/38.

<sup>60</sup> Meryem, 19/5.

<sup>61</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahih*, 3/1377.

<sup>62</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 3/282; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü, *en-Nuket ve'l-u'yûn* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 3/355.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî*, 7/220.

<sup>64</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebet'l-hanci, ts.), 4/76.

<sup>65</sup> Bu konuda birçok farklı rivayeti veren Mekkî, bu peygamberlerden birinin Hz. İsa (as) olduğunu da rivayet etmiştir. Ebû Muhammed Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (Şarika: Camiatü'ş-Şarika, 2008), 11/6872; Muhammed Aruçi, *"Ülül'l-Azm"* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/294; Muhammed Yılmaz, *Kur'an'da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri*, 24.

mühim bir yaklaşımdır. Hanne'nin samimiyetini,<sup>66</sup> Meryem'in takvasını<sup>67</sup> öven Kur'an, bir başka ülü'l-azm peygamberi olan Hz. Musa'yı himaye eden Asiye'yi<sup>68</sup> de adeta ebedileştirerek tüm insanlığa örnek göstermiştir. Bunun yanı sıra, hamd ve şükürü gerektiren bir nimet olmasına rağmen<sup>69</sup> kız evladıyla müjdelence hüzünlünen, gamlanan ve öfkelenen kimselerin cahil, kendini bilmezler olduğunu ifade etmekte ve bu tür davranışlarda bulunanları kınamaktadır.<sup>70</sup>

İnsanın kendisi akabinde en önemli varlığı evladının haklarından sayılabilecek hususlardan bir diğeri, ona verilecek isimdir. Peygamberler örnek gösterilerek Kur'an'da yer almış olan bu mesele günümüzde maalesef farklı sâiklerle anlamını kaybetmiştir. Oysa Hz. İsa'nın anneannesi Hanne'nin kızını mabede adamasından ve bu adağının kabul edilmesinden detaylıca bahseden Allah Teâlâ, onun kızına vermiş olduğu isme dikkatleri çekmektedir.<sup>71</sup> Hanne, adağındaki samimiyetini göstermesi ve evladının Allah'a adanmış bir kimse olması için ona Meryem ismini vermiştir.<sup>72</sup> Hanne'nin kendi dillerinde "çok ibadet eden, âbid kadın" manasını taşıyan bu ismi,<sup>73</sup> Allah'a adanmış olduğu evladına vermiş olmasına Kur'an'da dikkat çekilmesi,, çocuklara verilecek olan ismin onların şiretlerinde etkili olacağını işaretleri olarak alınabilir. Müfessirler Hanne'nin kızına Meryem (abide) ismini vermesinin sebebi olarak onu dini ve dünyevi belalardan koruma isteği olarak ifade etmeleri<sup>74</sup> de ismin müsemmaye etkisini göstermesi açısından mühimdir.

Hz. Zekeriyâ'nın niyazı neticesinde kendisine müjdelence olan oğlunun isminin Allah tarafından Yahya olarak konulmasında da<sup>75</sup> aynı şekilde isim-müsemma ilişkisi müşahede edilmektedir. Zira Yahya'nın manası, "yaşamak" ve "yaşatmak"tır.<sup>76</sup> Allah Teâlâ Yahya'yı, kendisine lütfedilmiş ilim, hikmet ve imanla

<sup>66</sup> Ayette İmrân'ın karısı Hanne, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim gibi peygamberlerle birlikte anılarak şanı yüceltilmiş ve âlemlere üstün kılındığını ilan edilmiştir. "Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı." Âli İmran, 3/35,36.

<sup>67</sup> Aynı üslup Hz. Meryem için de kullanılmıştır. "Melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni âlemlerdeki kadınlara üstün eyledi." Âli İmran, 3/42.

<sup>68</sup> "Allah iman edenlere de Firavun'un karısını misal vermektedir: O, "rabbim!" demişti, "Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavun'dan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selâmete çıkar!" et-Tahrîm 66/11; Ayrıca el-Kasas 28/9.

<sup>69</sup> Taberî, *Camii'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 17/227.

<sup>70</sup> en-Nahl, 16/58; ez-Zuhuf, 43/17.

<sup>71</sup> Âli İmran, 3/36.

<sup>72</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikaî, *Nazmü'd-dürer fi tenasûbi'l-ayati ve's-süver* (Kahire: Darü'l-kitabi'l-İslami, ts.), 4/354.

<sup>73</sup> Hanne'nin henüz doğmamış çocuğunu adama niyetiyle isimlendirmesi, çocukların doğumuna yakın onlara isim verilmesi sünnetinin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, 2/34.

<sup>74</sup> Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, 8/204.

<sup>75</sup> Meryem, 19/7.

<sup>76</sup> Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 2/369; Mahmut Aydın, "Yahya" (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/232.

girmiş olduğu meclislere ve tüm insanlığa, hayat verecek olması sebebiyle<sup>77</sup> bu şekilde isimlendirmiştir. Bu aynı zamanda Hz. Zekeriyyâ'nın inancına miras bir evlat duasına, ona verilmiş isimle icabet edilmiş olduğu manasını da ihtiva etmektedir.

Yine, Allah tarafından Hz. Îsâ'ya "Mesih" isminin verilmiş olması da isim-müsemma ilişkisine verilebilecek örnekler arasında yer alır. "Mesih" kelimesinin günahattan korunup temizlenme,<sup>78</sup> yeryüzünde dolaşan veya insanlara elini sürüp iyileştiren gibi manalara geliyor olması,<sup>79</sup> Hz. Îsâ'ya verilmiş olan mucizelerin ismine de nakşedilmiş olduğunun göstergesidir. Müfessirler, Îsâ'nın, "mesih" şeklinde Allah tarafından isimlendirilmesinin isim-müsemma arasındaki bağlantıya örnek olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>80</sup> Îsâ ismi ise "yönetmek, idare etmek" manalarına gelmektedir.<sup>81</sup> Ümmetini ve insanları Allah'a itaatle eğitmesi ve O'nun hükümleri etrafında yönetmesi sebebiyle bu ismin Hz. Îsâ'ya verilmiş olması da aynı ilişkiye işaret etmesi açısından kayda değerdir. Dolayısıyla çocuğa verilecek ismin güzel manalar taşıyor olması onun en mühim hakları arasında sayılabilir.

Hz. Peygamber'in İncil'deki isminin "Ahmed" olduğunu Kur'an beyan etmektedir.<sup>82</sup> "Ahmed" isminin Hz. Peygamber'e Allah tarafından verilmiş olması da yine ismin müsemma ile bağlantısı ortaya koymaktadır. Zira Ahmed, çok hamd eden kimse manasındadır ve Efendimiz'in bu yönüne işaret etmektedir. Bütün peygamberler içerisinde en çok hamd edeninin Hz. Peygamber olduğuna işaret etme adına kendisine bu isim verilmiştir.<sup>83</sup> Verilecek olan ismin çocukların hukukunu koruma adına önemine dikkat çeken Hz. Peygamber'in şu sözü de konunun ehemmiyetine işaret etmektedir: "Sizler kıyamet gününde kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleri ile çağrılacaksınız. Dolayısıyla isimlerinizi güzel koyun."<sup>84</sup>

Kur'an'ın peygamberler üzerinden vermiş olduğu bu örnekler, çocuğun güzel bir isimle isimlendirilmesinin ebeveynlerin çocukları adına dikkat etmeleri gereken hususlar arasında olduğunun göstergesidir. Çocuğa verilecek olan ismin güzel olması, ileriki yaşlarında saygınlığına hâlel getirmemesi ve ismi sebebiyle dalga geçilmemesi için de son derece önemlidir. Hz. Peygamber'in, bazı isimlerin

<sup>77</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 18/147; es-Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 2/369.

<sup>78</sup> Mekkî, *el-Hidâye ilâ buluğî'n-nihâye*, 2/1013.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 1/213.

<sup>80</sup> Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr*, 8/222,223.

<sup>81</sup> Ömer Faruk Harman, "Îsâ" (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/465.

<sup>82</sup> Sâf, 61/6.

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Camî' li ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Darü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 18/83.

<sup>84</sup> «إِنَّكُمْ تُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ، وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ، فَأَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ» Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davud* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4/287.

çocuklara verilmesini hoş karşılamadığı<sup>85</sup> ile ilgili birçok hadis mevcuttur.<sup>86</sup> Günümüzde ise, bu olumsuz duruma maalesef sıkça rastlanmakta<sup>87</sup> ve güzel bir isim verilmesi noktasında yanlış algı ve anlayışların devam ettiği görülmektedir.

Çocuğa verilecek ismin, onun adına dikkat edilmesi gereken bir hukuk olduğu noktasında günümüzde yapılmakta olan yanlışlardan bir diğeri de kullanılmayan ve yaygın olmayan bir ismi çocuğa verme gayretidir. Manası çok bilinmeyen, hatta manası olmayan ve toplum kültüründe makul bir yere oturmeyen isimlendirmeler, İslâmî anlayış içerisinde hoş karşılanmamıştır. Kaldı ki bu tür isimlendirmelerin ileriki yaşlarda olumsuz psikolojik etkiler meydana getirebileceği de unutulmamalıdır.<sup>88</sup> Zira Hz. Peygamber'in: "Peygamberlerin isimleriyle isimlenin! Allah'ın en çok hoşuna giden iki isim, Abdullah ve Abdurrahman'dır" hadisi,<sup>89</sup> bu gibi isimlerin yaygın olarak kullanmasının sebebini ortaya koyması açısından önemlidir.

Henüz doğmamışken iyi niyet ve güzel dualarla yaratıcının kapısını çalmanın ardından, ailenin vazgeçilmez nimeti ile muhatap olma esnasındaki tavırla alakalı da Kur'an'da peygamberi örnekler karşımıza çıkmaktadır. Peygamberlerin, çocuklarıyla muhatap oluşlarında Kur'an'ın bize sunmuş olduğu üslup önem arz etmektedir. Bu bağlamda Hz. Nûh'un kendisine iman etmemiş olan en küçük evladını dine davet ederken kullanmış olduğu şefkat ve merhamet yüklü "oğulcuğum" ifadesi,<sup>90</sup> inananlar için son derece dikkate değerdir. Yine Hz. Yakup'un hataları sebebiyle kendisini hüzüün içerisinde bırakan oğullarına "Evlatlarım!" şeklindeki hitabı da aynı şekilde dikkate değerdir.<sup>91</sup> Yine, Hz.

<sup>85</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Daru ihyai'l-kütübî'l-Arabî, ts.), 2/1229; Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadisinde: "İnşallah ömrüm kâfi gelirse, mutlaka rebâh, necîh, eflah, nâfi' ve yesar isimlerinin verilmesini nehy edeceğim. Zira "bereket burda mı?" denilince, bereket yok veya burda değil denilir" buyurmuştur. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1989), 1/290; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahrü'l-Zehhar)* (Medîneü'l-Münevvere, ts.), 1/348.

<sup>86</sup> Hz. Cabir (radiyallahu anh) anlatıyor: "Hz. Peygamber (aleyhissalatu vesselam) Ya'la, Bereket, Eflah, Yesar, Nafi ve benzeri isimlerin kullanılmasını yasaklamayı arzu etmişti. Sonra onun bu mevzuda sükut ettiğini gördüm. Sonra da yasaklamadan vefat etti." Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 9/515.

<sup>87</sup> <https://www.90min.com/tr/posts/5124417-cocuguna-sevdigi-futbolcunun-ve-takimin-ismini-vermekten-cekilmeyen-9-fanatik-baba>, 22.06.2020; <https://onedio.com/haber/bazi-ailelerin-hic-mi-hic-sakasi-olmadiginin-kaniti-niteliginde-13-acayip-isim-666212>, 22.06.2020.

<sup>88</sup> Atcı, İsa, "Hak Sahibi Bir Birey Olarak Çocuk", *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), s. 146.

<sup>89</sup> el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 1/284.

<sup>90</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/76.

<sup>91</sup> Yusuf, 12/67,87.

Yakup'un, oğlu Yusuf'a hitabında<sup>92</sup> ve diğer peygamberlerin evlatlarına hitaplarında aynı şefkat ve merhamet yüklü davranışı görmek mümkündür.<sup>93</sup>

Peygamberlerin, evlatlarıyla olan diyalogları esnasında göze çarpan bir diğer husus, evlatları yanlış yaptıklarında<sup>94</sup> veya onlara nasihatte bulunacakları zaman<sup>95</sup> üsluplarını son derece güzel kullanmaları ve duruşlarını bozmamalarıdır. Oğlu kâfir olmasına rağmen<sup>96</sup> Hz. Lokman'ın ona olan hitabını hiç bozmamış olmasının ve iman etmesine kadar bu tavrının değişmemesinin<sup>97</sup> dikkatlere sunulması da bu duruma verilebilecek örneklerden bir tanesidir.

“En yüce Rabbiniz benim!”<sup>98</sup> iddiasını dillendiren Firavun'a tebliğ için giden Hz. Musa ve Hz. Harun'a Yüce Allah'ın, “*Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer!*”<sup>99</sup> şeklindeki uyarısı düşünüldüğünde, âsi olsalar dahi evlatlara yaklaşımın ölçülü ve nazik olması gerektiğini göstermektedir.

Peygamberlerin, evlatlarıyla muhatap olurken kullanmış oldukları üslup yanında, onlar için sürekli bir yol gösterici, rehber ve uyarıcı olmayı hiç bırakmamış olmaları ve maddi görevlerini yaparken evlatları için sürekli dua ederek Allah Teâlâ'dan yardım istemiş olmaları da kayda değerdir. Hz. İbrahim ve Hz. Yakup'un<sup>100</sup> ve diğer peygamberlerin bize gelen haberlerine bakıldığında, davalarının ve de çocuklarına, aşiretlerine, ümmetlerine tavsiyelerinin benzer hususlarda olduğunu görmekteyiz. Bunların başında; Allah'a şirkten uzak durmaları ve tevhit inanişinden sapmamaları,<sup>101</sup> Allah'ın kitabında bildirmiş olduğu emirlere uyup nehiylerden sakınmaları,<sup>102</sup> ibadet hususunda hassas olmaları ve ölüm kendilerine gelene dek bu hal üzere devam etmeleri gelmektedir.<sup>103</sup> Üsve-i hasene olan peygamberlerin bu davranışlarının Kur'an'a alınmış olması, inanan kimseler için çocuklarına yol gösterme, hayatlarını hak üzere devam ettirmelerine yardımcı olma adına bu davranışları onlara aktarmalarının, evlatlarının sahip olduğu en temel haklardan olduğunu göstermektedir.

<sup>92</sup> Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, 3/155.

<sup>93</sup> Bikaî, *Nazmü'd-dürer fi tenasûbi'l-ayati ve's-süver*, 10/17; Ebü'l-Meâlî Muñnüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an (Tefsiru'l-Îcî)* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 2/211.

<sup>94</sup> Hûd, 11/42.

<sup>95</sup> Yusuf, 12/5; Lokman, 31/13,16,17.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/493.

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Cami' li ahkami'l-Kur'an*, 14/62.

<sup>98</sup> en-Nâziât, 79/24.

<sup>99</sup> Ta-ha, 20/44.

<sup>100</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 3/94.

<sup>101</sup> Ebü'l-Kâsım Zeynüüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî - İbrahim el-Besyûnî, *Letâ'ifi'l-işârât (Tefsiru'l-kuşeyrî)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, ts.), 1/127.

<sup>102</sup> Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebü Hâtîm, *Tefsiru'l-Kur'an'l-Azîm* (Mektebetü nizar Mustafa el-Baz, 1419), 7/2400; el-Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî (Te vilâtü'l-Kur'an)*, 7/223.

<sup>103</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdî)* (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 1/193.

Evlatlar, inanç ve yaşantı noktasında hangi halde olursa olsunlar, ebedî hayatlarını kurtarma adına en mühim gücün “şefkat” olacağı da peygamberi öğretilerden anlaşılmaktadır. Yıllar boyu temsil ettiği hak davaya aykırı davranan oğluna Hz. Nuh’un son ana kadar devam eden tavrı,<sup>104</sup> yıllarca hasretini çektiği oğlunun kokusunu Hz. Yakup’un çok ötelere alması,<sup>105</sup> Kur’an’daki nadide şefkat örneklerindedir. Yine Hz. Lokman’ın iman edene dek oğlunun peşini bırakmayarak iman ile şereflenmesine vesile olması,<sup>106</sup> Hz. Musa’yı bir sal içerisinde Nil nehrine bıraktıktan sonra Firavunun sarayında annesinin ona tekrar kavuşmasının<sup>107</sup> altında hep aynı şefkat duygusu yatmaktadır. Bu merhametin altında ise, Allah’a sığınma ve O’nun rızasını talep edip kazanma anlayışı mevcuttur.<sup>108</sup> Hz. Peygamber’in: *“Küçüklerine şefkat ve merhamet göstermeyen bizden değildir!”*<sup>109</sup> buyurarak, ümmeti için adeta bir serlevha haline getirmiş olduğu şefkat bilinci, Kur’an’da peygamberî örneklerle ortaya konulmuştur.

Yeri gelmişken değinilmesi gereken konulardan biri de, Hz. Yakup’un oğulları ile olan diyalogunda göze çarpan duruşudur. Henüz çok küçük yaşta ve korunmaya muhtaç çağda olan Hz. Yusuf’a kardeşlerinin yapmış olduğu kötülüğe karşı, baba Hz. Yakup’un davranışı ve söylevi de son derece dikkat çekicidir: <sup>110</sup> *“Hayır, nefisleriniz bu hususta sizi aldattı. Bana düşen artık güzel bir sabırdır. Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Şüphesiz O, çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.”*<sup>111</sup> Hz. Yakup’un takındığı bu tavır, hatası ne kadar büyük olursa olsun evlatlarına karşı ebeveynlerin tavırlarının ötekileştirici olmaması gerektiğini, onları kazanmaya yönelik bir tavrın Kur’anî duruş olacağını göstermektedir.

İnsanlar arasında himayeye en ihtiyaç duyanlar olmaları ve toplumun geleceği adına ihmal edilmesinin telafisi mümkün olmayan kötü sonuçlara yol açabilecek olması nedeniyle peygamberlerin çocuklarına vermiş oldukları eğitim ve onlara göstermiş oldukları ilgi, bunun yanında bu hususta göstermiş oldukları fedakârlıklar da ayrıca Kur’an’da dikkatlere sunulmuştur. Bu bağlamda en dikkat çekici tasvirlerden bir tanesi, Hz. İbrahim örneğinde karşımıza çıkmaktadır. Zira Hz. İbrahim’in, nesillerinin hukukunu koruma ve onların hayırlı nesiller olmaları adına gösterdiği fedakârlıklar<sup>112</sup> ders niteliğindedir.

<sup>104</sup> Hûd, 11/42.

<sup>105</sup> Yusuf, 12/94.

<sup>106</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/493.

<sup>107</sup> el-Kasas, 28/10,13.

<sup>108</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî’ et-Tüsterî, *Tefsiru’t-Tüsterî*, 1. Baskı (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1423), 118.

<sup>109</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü’r-risale, 2001), 11/644; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Âdâb li’l-Beyhakî* (Beyrut, 1998), 18/36.

<sup>110</sup> Hz. Yakub’un bu sözünün, Bünyamin’in Mısır’da alıkonulması üzerine söylediğine dair rivayetler de mevcuttur. el-Mâtürîdî, *Tefsîrü’l-Mâtürîdî (Te’vîlâtü’l-Kur’ân)*, 6/274.

<sup>111</sup> Yusuf, 12/83.

<sup>112</sup> İbrahim, 14/37.

Henüz yürüyemeyen ve de süttten kesilmemiş bir bebeğin, hiçbir ekinin ve suyun bulunmadığı,<sup>113</sup> vahşi hayvanlardan korunaklı olmayan bir bölgeye annesiyle birlikte bırakılması ve buna rıza gösterilmesi küçümsenecek bir mesele değildir.<sup>114</sup> Daha da önemlisi Hz. İbrahim tarafından, bunca cefanın sebebinin Allah'ın farz kılmış olduğu ibadetlerin başında gelen namazın hayata ikame edilmesi olarak belirtilmesi,<sup>115</sup> neslin hayırlı olması noktasında yapılacak her türlü fedakârlığın çok değerli olduğunu göstermektedir. Hz. İbrahim'in hayatından bize aksettirilmiş olan bu örnek, kişinin hayat düzenini değiştirip kendisine yeni bir hayat kurması gerekse dahi, en önemli serveti olan evlatları için bunu yapmasının gerekli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü âyette ifade edildiği gibi Hz. İbrahim, bolluk içinde yaşasınlar, dünyalık nimetleri çok olsun diye değil, Hakk'ın rızasına uymaları ve onu yaşayıp yaymaları için ailesini Mekke'ye getirmiştir.<sup>116</sup>

Çocuğun güzel bir şekilde yetişebilmesi adına gerekli olan ortamın ona sağlanılmasının ebeveyn'e düşen bir görev olduğunun peygamberi modellemelerinden bir diğeri ise, Hz. Meryem'in yetiştirilmesidir. Bu göreve talip olan ve mabette bakımını üstlenen teyzesinin eşi Hz. Zekeriyâ'nın Kur'an'da örnek olarak verilmiş olması buna dikkatleri çekmektedir. Bir peygamber gözetiminde eğitilip yetiştirilen hanımefendinin Kur'an'a alınmış olması, çevre ve eğitimin çocuğun yetişmesi adına son derece mühim olduğunun en önemli göstergelerindedir.

İman etmemiş olan çocuğuna tavsiyelerde bulunan Hz. Lokman'ın davetine,<sup>117</sup> çocuğunun iman etmesine kadar ara vermemiş olması, Hz. Nuh'un tufan esnasında dahi oğlunu kendi halinde bırakmaması,<sup>118</sup> Hz. İbrahim'in, Hz. Yakup'un<sup>119</sup> ve Hz. Zekeriyâ'nın,<sup>120</sup> peygamber olacak olan çocuklarına sürekli tavsiyede bulunmaları, çocuğun inanç keyfiyetine, yaşına ve hayat tarzına bakılmaksızın bu gayretin gereğine işaret etmektedir.<sup>121</sup>

<sup>113</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî - Abdürrezzak el-Mehdi, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1422), 1/7.

<sup>114</sup> Taberî, bu haberi İbn Abbas'tan rivayet etmiştir. et-Taberî, *Camîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 17/19; Buhârî, İbn Abbas'tan uzunca nakletmiş olduğu haberde, Hz. İbrahim'in, eşi Hacer validemizi ve çocuğu İsmail'i Şam bölgesinden alıp hiç kimsenin yaşamadığı ve hiç bir şeyin yetişmediği Mekke bölgesine bırakmasını anlatmış olduğu haberi detaylıca vermiştir. Mezkûr rivayete bakıldığında, yiyecek ve içecek bir şekilde çölün ortasına bırakılan çocuklu bir anne olan Hz. Hacer'in, kaygısı ve teslimiyeti bağlamında yaşamış olduğu sıkıntılı ve katlanılması zor sürecin detayları görülebilecektir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'l-mearif, ts.), 2/414; Yılmaz, *Kur'an'da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri*, 109.

<sup>115</sup> İbrahim, 14/37.

<sup>116</sup> Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât (Tefsîru'l-kuşeyrî)*, 2/256.

<sup>117</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/493.

<sup>118</sup> Hûd, 11/42.

<sup>119</sup> el-Bakara, 2/132.

<sup>120</sup> Meryem, 19/12.

<sup>121</sup> Peygamberlerle direk ilişkili değilse de, Kur'an'da çocukların hukukunu anlatan başka birçok ayet mevcuttur. Bunlar arasında çocukların ahmakça bir yaklaşımla (el-En'am, 6/140.) veya rızık



### 3. İnanç Noktasında Farklı Düşünen Ebeveyn ve Çocukların Hukuku

Anne-baba ve evlatlar hususunda peygamberi öğretilerin ortaya koymuş olduğu önemli bir nokta da, inanç anlamında farklı bir yol tutmuş olmaları durumunda onlara karşı takınılacak tavrın nasıl olacağı meselesidir. Kur'an'da, aynı ortamı paylaşan bu çok özel kimselerin yaşantılarında inanç bağlamında farklılıklar ortaya çıktığında nasıl duruş sergileneceği, peygamberler şahsında Kur'an'a nakşedilerek dikkatlere sunulmuştur. İnanç farklılığı, birlikte yaşama noktasında ailede ciddi sıkıntılara sebep olacağı muhakkaktır. Çalışma boyunca yeri geldikçe, davranış ve sözlere dikkat ederek anne-baba ve evlatların ebedi hayatlarını kurtarma adına ömür boyu sürecek bir gayretin gerekliliğinden bahsedilmiştir. Bu insancıl yaklaşım yanında, onlarla olan ilişkilerde çizilmesi gereken sınırlar da bilinmelidir.

Efendimiz'in Mekke'yi fethetmek için hazırlamış olduğu ordu ve yapılan diğer hazırlıkları, inanmamış olan ailesinin orada bulunması sebebiyle Mekkelilere haber veren Hatib b. Ebî Belta hakkında nazil olan ayet,<sup>122</sup> inanmayan yakınlarla olması gereken sınırı net bir şekilde çizmektedir. Ayette; *"Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin. İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları -orada ebedî kalmak üzere- altından ırmaklar akan cennetlere yerleştirecektir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte onlar Allah'tan yanadırlar; iyi bilinmeli ki kurtuluşa erecek olanlar da Allah'tan yana olanlardır!"*<sup>123</sup> buyurulmak suretiyle, anne baba gibi en yakın kimselerin Allah ve Resulüne düşmanlık etmesi durumunda, onlara sevgiyle bağlanılamayacağından bahsedilmektedir.

Ayette dikkat çekilen bir diğer husus ise, gayri Müslim anne babadan değil, gayri Müslim olup da İslam'a düşmanlık eden ebeveynlerden bahsediliyor olmasıdır. Dolayısıyla anne-babanın gayri Müslim olması, evlat nazarında bir hak kaybına sebep olmamaktadır. Diğer bir husus ise, eğer ebeveynler Allah'a düşmanlık

---

endişesiyle öldürülmeleri/ebedi hayatlarının mahvedilmesi (el-En'am, 6/151; İsrâ, 17/3), onların bir kibir vesilesi haline getirilmemesi (el-Kehf, 18/39), yine onların dünyanın güzel birer nimeti olup, kişiyi Allah yolundan alı koymaması gerektiği (el-Kehf, 18/46), çocukların iyi yetiştirilmemesi durumunda onların kendileri için müjde değil sıkıntı olabileceği (el-Mü'minun, 23/55,56), gibi başkaca ayetler de yer almaktadır. Yine bu ayetler yanında çocukların insanlara Allah'tan bir lütuf ve yardım vesilesi olarak verilmiş olduğu (eş-Şuarâ, 26/133) ve onlara rol model olunarak onların terbiyesinin güzel yapılması gerektiği (en-Nur, 24/59; Ta-ha, 20/132) şeklinde, en mühim yakınların hukukundan bahseden birçok ayet mevcuttur. Bu ayetler yanı sıra kişiye evlat verilmesinin bir imtihan çeşidi olması gibi (el-Enfal, 8/28; et-Teğabûn, 64/15), anne babaya evlat nasip edilmemesinin de bir imtihan çeşidi olduğu ifade eden şu ayet de unutulmamalıdır: *"Göklerin ve yerin hâkimiyeti Allah'ındır. O dilediğini yaratır. Dilediğine kız evlat, dilediğine erkek evlat verir. Veya erkek ve kadın olarak onları evlendirir de onlardan dilediğini kısır bırakır. O her şeyi en iyi bilir, dilediği her şeye kadirdir."* (eş-Şura, 42/49-5)

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü'l-Kur'ân)*, 9/577; Bu ayetin Uhud'da babasını öldüren Ebû Ubeyde b. Cerrah, oğlunu savaş esnasında mübarezeğe çağıran Hz. Ebûbekir ve dayısını öldüren Hz. Ömer hakkında inmiş olduğuna dair de rivayetler mevcuttur. İbnü'l-Cevzî - Abdürrezzak el-Mehdi, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 4/251.

<sup>123</sup> el-Mücadele, 58/22.

noktasında iseler bu durumda onlara karşı var olan insanî hukukun uygulanmayacağından değil, onlarla aşırı sevgiye dayalı bir ilişki kurulamayacak olmasından bahsediliyor olmasıdır. Ayette, Allah'a ve Resulüne düşmanlık yapanlara yönelik yasaklamış olan ilişki türü, din ve dünya bakımından bu kimselere gıpta edilmesi ve onlarla gönül birlikteliği kurulmasıdır.<sup>124</sup> Yoksa onlarla insanî olarak, karşılıklı saygı çerçevesinde kurulacak ilişkinin cevazı noktasında âlimlerin ittifakı vardır.<sup>125</sup> Bu durum, bir müminin kalbinde Allah'a ve O'nun düşmanlarına karşı sevginin var olmasının imkânsızlığını ifade etmektedir.

Hız. Nûh'un oğluna karşı göstermiş olduğu ve Kur'an'a konu olan tutumunda da aynı bakış açısını görmekteyiz. Günümüz ortalamasına göre oldukça uzun sayılabilecek ömründe, inanmamış olan oğlunun ebedî hayatını ve inancını değiştirme noktasında olanca gücüyle çalışan Hız. Nûh'un, ümmetine yapmış olduğu duadan onu dışarda tutması da bu bakış açısının yansıması olarak görülebilir. Nitekim "*Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla, zalimleri ise daima helâk et!*"<sup>126</sup> şeklindeki duasında görüleceği üzere, inanmış olan anne-babasına yapmış olduğu duaya, inanmamış olduğu açık olan evladını dâhil etmemiştir.<sup>127</sup>

Aynı şekilde, Hız. İbrahim'in babası için Allah'tan af dilemesi de bu bağlamda dikkate değerdir. O, babasını putlara tapmaktan alıkoyarak Allah'a imana davet etmiş, ona her daim hayır duada bulunmuştur.<sup>128</sup> Ancak babasının inkârda ısrar edip kendisini yanından kovmasıyla yanından ayrılmış, hidayeti ve affı için duada bulunmuştur.<sup>129</sup> Burada önemli bir husus da, hak ve iman yolunda olmayan ve batıla sapan kimselerin hayırla yâd edilemeyeceğidir.<sup>130</sup> Böyle durumdaki ebeveyn için af dilenip dua edilmemesi temel prensip olarak kabul edilmiş,<sup>131</sup> ancak bu durumda dahi onların dünyalık hukukuna saygı gösterilmesinin gerekli olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Tevbe Sûresi'ndeki söz konusu âyetin,<sup>132</sup> Hız. Peygamber'in, Ebu Tâlip için söylediği; "Ta ki bundan nehy olunana dek senin için istiğfar etmeye devam edeceğim" sözü üzerine inmiş olduğu<sup>133</sup> gerçeği de bu hususa işaret

<sup>124</sup> Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 29/499.

<sup>125</sup> Râzî, *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 29/499.

<sup>126</sup> Nûh, 71/28.

<sup>127</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm (Tefsiru Ebis'-Suûd)* (Beirut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, t.y.), 9/42.

<sup>128</sup> el-Mümtehine, 60/4.

<sup>129</sup> Günay Tümer, "Äzer" (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/316.

<sup>130</sup> et-Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 16/103.

<sup>131</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Alûsî, *Ruhu'l-me'anî* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415), 15/89.

<sup>132</sup> Ayetin mealî: "*Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler*" şeklindedir. (Tevbe, 9/113,114)

<sup>133</sup> (لأستغفرن لك ما أنه عنك) Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 14/510; Bu ayetin Mekke'nin fethedilmesi sonrasında Hız. Peygamber'in annesinin kabrini ziyaret etmesi ve annesinin affı içi

etmektedir. Dolayısıyla ölmüş olan müşrik veya kâfir yahut da münafık anne baba için af dileme (istiğfarı) noktasında duanın uygun olmadığı, ancak bu kişiler henüz hayatta iken onların hidayeti ve doğru yolu bulabilmeleri için dua edilebileceği<sup>134</sup> ortaya çıkmaktadır.

Ebeveyni iman etmemiş olan mü'min kimsenin davranışını, Lokman Suresi'ndeki nasihatle netleştirmek daha isabetli olacaktır. Sûrede: "Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran; yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle; dönüşünüz yalnız banadır..."<sup>135</sup> buyuruluyor olması, bu durumdaki çerçeveyi çizme açısından önemlidir.<sup>136</sup> Ayet, evladın anne babasının Allah'a isyan talebi içermeyen ve günahı olmayan hususlarda onlara itaat etmesinin gerekliliğine, ancak haram ve isyan taleplerinde itaatin caiz olmayacağına işaret etmektedir.<sup>137</sup> Hadis olduğuna dair az da olsa rivayetlerin bulunduğu bu hususu<sup>138</sup> âlimlerimiz; "Allah'a isyan söz konusu olduğunda, kula itaat yoktur" kaidesiyle belirgin hale getirmişlerdir.<sup>139</sup>

## SONUÇ

Kur'an-ı Kerim, peygamberlik silsilesinin son halkası olan Hz. Peygamber'e indirilmiş ve kıyamete kadar tüm insanlık için vücut bulmaya devam edecek yegâne kitaptır. Geçmiş tüm semavî kitaplarda var olan birçok hususu içerisine almak suretiyle onları ebedileştirmiş, bazı noktalarda ise farklı hükümler bina etmiştir. Ancak insan fıtratı adına değişmez olan, geçmiş milletlerin yapıp ettikleri olumlu ve olumsuz hususlara, gelecek nesiller açısından dikkat çekme adına kıssa şeklinde yer vermiştir.

Geçmiş milletler ve onlara gönderilen elçilerin Kur'an'da yer alması, elbette ki onlardan çıkarılması istenen mühim derslerin varlığı sebebiyledir. Bu bağlamda, Kur'an'da bazı peygamberler ve onların yaşadıkları tecrübeler aktarılırken, "en güzel örnek", "güzel örnek", "sizin için alınacak ibretler var" şeklindeki ifadeler yer verilmiş olması bu hakikate matuftur. Hiç şüphesiz inanmış bir kimsenin kendi hayatı için rol model olarak alabileceği birincil şahıslar peygamberlerdir.

---

yapabileceği bir şeyin olmadığını öğrenmesinin bu ayetin sebebi nüzülü olduğu da rivayet edilmiştir. er-Râzi, *Tefsiru'l-Kebir*, 16/157.

<sup>134</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 14/515.

<sup>135</sup> Lokman, 31/15.

<sup>136</sup> Bu bağlamda Kur'an'daki bir diğer ayet şudur: "Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik. Ama onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa onların sözüne uyma! Sonunda dönüşünüz yalnız bana olacaktır. İşte o zaman, vaktiyle yapmış olduğunuz her şeyi önünüze koyacağım." (el-Ankebut, 29/8)

<sup>137</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 20/139.

<sup>138</sup> Ebû Osman Said b. Mansur b. Şube el-Horasanî, *et-Tefsîr min süneni Saîd b. Mansûr*, thk: Sad b. Abdullah, (Daru's-Samiî, 1997), 5/371; Osman b. Said b. Osman Ebû Amr ed-Dânî, *er-Risâletü'l-vâfiyye li mezhebi ehli's-sünne*, (Kuveyt: Daru'l-imam Ahmed, 2000), 1/249.

<sup>139</sup> لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî*, 8/304.

Peygamberler ve onların ümmetleriyle aralarında vuku bulmuş hadiseler, Kur'an'da birçok farklı yönüyle gelecek milletlere örnek olarak ele alınmıştır.

Geçmişten günümüze tüm canlılar için, hele de insan toplulukları için "aile", her daim önemini ve önceliğini muhafaza etmiştir. İlkel ya da modern toplumlarda, zaman içerisinde yapısı değişmiş olsa bile aile kurumu, toplumun öncelenmiş birlikteliği olma özelliğini devam ettire gelmiştir. İslâmî anlayış içerisinde de özel bir öneme sahip olan aile kurumu ve de bu birliktelik içerisinde varlığını devam ettiren fertlerin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları, her daim önemli bir konumda olmuştur. Kur'an'da bu hususun ele alındığı birçok ayet mevcuttur.

Bu araştırma, en önemli kurum konumundaki aile fertleri için, en önemli örnekler olan Allah'ın elçilerinin hayatları üzerinden, aile içerisindeki akrabalara karşı davranış modellerini ele almıştır. Bu çerçevede, aile içerisinde kardeş, eş, torun, gelin damat gibi aileyi oluşturan kimlikler içerisinde, bireyin kendisinden sonra en önemli kişiler olan anne-baba ve evlatların hukuku incelenmiştir. Kur'an'da ismi geçen peygamberler üzerinden anne-baba ve evlatlar hakkında nazil olmuş âyetler dikkate alınarak bu bağlamdaki hak ve sorumluluklar okuyucunun dikkatlerine sunulmuştur.

Bu kapsamda ailenin en önemli kimliği konumunda olan ebeveynlere ve akabinde evlatlara karşı Müslüman bireyin sorumlulukları ortaya konulmuş, bu sorumluluk çizgisinin sınırlılığı da dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada ele alınan husus genel manada, iman etmiş anne-baba ve evlatlara karşı davranış modelleri ve aile içerisinde en ayrıştırıcı durum olan iman etmemiş fertlere karşı sorumluluğun ve duruşun peygamber örnekleri çerçevesinde aktarılmasıdır. Bu bağlamda ifade edilmesi gereken husus, birey açısından en önemli kimseler konumunda olan anne, baba ve evlatların hukukunun onların dini inançlarından ayrı ele alınmasının gerektiğidir. Allah'a isyana devam etmeleri durumunda ise istenen, sevgi, muhabbet noktasında onlardan uzak durulmasıdır. Ancak bu kalbî ayrılık, özellikle de ebeveynlere yönelik olarak, Allah'a isyana sebep olmayacak isteklerinin yerine getirilmesine engel bir durum teşkil etmemektedir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Müessesetü'r-risale, 2001.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte dini hayat : (Rize il merkezi örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Ruhu'l-me'anî. Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Aruçi, Muhammed. "Ülü'l-Azm". 42/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydın, Mahmut. "Yahya". 43/232-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'alimu't-tenzîl*. 5 Cilt. Beirut: Daru'ihyâi't-türâsî'l-Arabi, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Âdâb li'l-Beyhakî*. Beirut, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Baskı., 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vil*. 4 Cilt. Beirut: Daru'ihyâi't-türâsî'l-Arabi, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahrü'l-Zehhar)*. 9 Cilt. Medîneü'l-Münevvere, 1. Baskı., ts.
- Bikaî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-. *Nazmü'd-dürer fi tenasûbi'l-ayati ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Darü'l-kitabi'l-İslami, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-mearif, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Edebü'l-müfred*. 1 Cilt. Beirut: Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 3. Baskı., 1989.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Said b. Osman. *er-Risâletü'l-vâfiyye li mezhebi ehli's-sünne*, Kuveyt: Daru'l-imam Ahmed, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Davud*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Osman, Said b. Mansur b. Şube el-Horasanî. *et-Tefsîr min süneni Saîd b. Mansûr*. 5 Cilt. thk: Sad b. Abdullah. Daru's-Samiî, 1997.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm (Tefsîru Ebîs'-Suûd)*. Beirut: Daru'ihyâi't-türâsî'l-Arabi, ts.
- Erbal, Mustafa E. Hz. *Peygamber ve Aile Hayatı*. "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", 261-274.
- Harman, Ömer Faruk. "Îsâ". 22/465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Harman, Ömer Faruk. "İsmâîl". 23/76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsiru'l-Kur'an'l-Azim*. Arabistan: Mektebetü nizar Mustafa el-Baz, 1419.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'an'l-Azîm*. Mektebetü nizar Mustafa el-Baz, 3. Baskı., 1419.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebet'l-hanci, ts.
- İbn Kesir. *Büyük İslam Tarihi (el-Bidaye ve'n-Nihaye)*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. Daru ihyai'l-kütübi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî - Abdürrezzak el-Mehdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beirut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1422.
- Îcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-. *Câmi u'l-beyân fi tefsîri'l-Çurân (Tefsiru'l-Îcî)*. 4 Cilt. Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Anne Çocuk ilişkisi". *Ekev Akademik Dergisi* 30 (2007), 85-102.
- Kocacık, Faruk. *Sivas'ta kentsel aile*. F. Kocacık, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Cami' li ahkami'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâifü'l-işârât (Tefsiru'l-kuşeyrî)*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 3. Baskı., ts.
- Mâtürîdî, Ebu M. Mansur el-. *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Tevilâtü'l-Çurân)*. 15 Cilt. Bayrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nuket ve'l-u'yûn*. 6 Cilt. Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdî)*. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ buluğî'n-nihâye*. 13 Cilt. Şarika: Camiatü's-Şarika, 2008.
- Morris, Desmond. *Çıplak Maymun*. çev. Nuran Yavuz. İnkılap Kitabevi, 1985.
- Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahih*. 5 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, ts.

- Özer, Dilara Sevimay - M. Kamil Özer. *Çocuklarda Motor Gelişim*. Ankara: Nobel Yayın dağıtım, 2004.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. 30 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Lübnan: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 2002.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefsiru's-Semerkandî*. Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Batıda Aile ve Kadın". *Sosyal Hayatta Kadın (İlmî Toplantı)*, 177-198.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Camii'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. Müessesetü'r-risale, 2000.
- Tümer, Günay. "Âzer". 4/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-. *Tefsiru't-Tüsterî*. Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Baskı., 1423.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşaf*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1407.