

usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

23

OCAK - HAZİRAN 2015
January - June 2015

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 23, Ocak-Haziran 2015

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 23, Ocak-Haziran 2015

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Erdiç AHATLI (Sakarya Ü.)
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

| | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.) | M. Ali BÜYÜKKARA (İ.Şehir Ü.) |
| A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.) | M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.) |
| Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.) | M. Sait ÖZERVERLI (Yıldız Ü.) |
| Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) | Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.) |
| Adem APAK (Uludağ Ü.) | Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.) |
| Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.) | Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.) |
| Ali KÖSE (Marmara Ü.) | Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.) |
| Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) | Musa YILDIZ (Gazi Ü.) |
| Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) | Mustafa KARA (Uludağ Ü.) |
| Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.) | Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.) |
| Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.) | Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.) |
| Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) | Ömer KARA (Atatürk Ü.) |
| E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.) | Özcan HİDİR (Rotterdam Islamic Ü.) |
| Engin YILMAZ (İYV) | Raşit KÜÇÜK (İSAM) |
| H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.) | Süleyman KAYA (Sakarya Ü.) |
| H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.) |
| Hasan HACAK (Marmara Ü.) | Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.) |
| İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.) | Yaşar YİĞİT (DİB) |
| İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.) | Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.) |
| İsmail ADAK (Yalova Ü.) | Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.) |
| İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.) | |

Son Okuma | Last Reading

Bilal DEMİR

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Bilal DEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Kasım, 2015

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi

The Style of Ali al-Qârî on the Ortography of the Quran

Muhammet ABAY

7 – 44

Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı

The Perception of the Notion of Abrogation in Early Period in With Special Reference to

Muqatil b. Sulayman

Şeyma ALTAY

45 – 66

Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsir Metodu

Tafsir Method of Abu Bakr al-Haddad

Ferihan ÖZMEN

67 – 94

Beyhaki'nin Delâilü'n- Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları

The Sources of Beyhaqi's Work "Delâilü'n- Nübüvve"

Şemsettin KIRIŞ

95 – 126

Osman b. Saî ed-Dârimi'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde
Hadislerin Yazılması Meselesi
*The Issue of Recording Hadith in time of Prophet (Pbuh) according to
Othman b. Sai al-Darimi*
127 – 160
Ali KAYA

Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleleri
On Zakir Kadiri Ugan and History of Islam
Gülşen KARAGÖZOĞLU/ Osman AYDINLI
161 – 188

قائمة إسطنبول للكلمات العربية المستعملة
İstanbul Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelimeler Listesi
189 – 212
Üsame SAHARÎ

Cebel-i 'Amil'den İran'a
From Jabal 'Āmil to Persia
213 – 226
Albert HOURANÎ / Habib KARTALOĞLU

Tanıtım ve Değerlendirmeler
Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi
Muammer İSKENDEROĞLU
227 – 234

Gelenekselci Ekol ve İslam
Tamer YILDIRIM
234 – 238

Yayın İlkeleri
239 – 240

EDİTÖRDEN

Ve 23. Sayı

Usûl Dergimiz istikrarlı gidişini sürdürüyor. 23. sayımızla huzurlarınızdayız.

Bu sayıda yine tefsir çalışmaları ağırlıkta. Kuran-ı Kerim'in imlası ve yazılışı konusunda yaptığı çalışmalarla günümüzün Ali el-Kârî'si diye isimlendirilmeye layık Dr. Muhammed Abay'ın "*Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi*" gibi ilginç bir konuyu irdeliyor. Günümüzde bir taraftan Suudi Arabistan'ının teşvik ve öncülük ettiği 'Hatt-ı Osmanî' ile yazılan Mushaflar yaygınlaşırken biz de Mushafın Ali el-Kârî tarzı yazılışına sahip çıkıyorduk. Ama anlaşılan Dr. Abay'ın çalışması bu tarzın ona nispetini isabetli bulmuyor, o halde kararımızı gözden geçirebiliriz.

Bir diğer yazımız SAÜ'de Yüksek Lisans Öğrencisi olan Şeyma Altay'ın "*Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı*" adlı çalışması. Mukatil, İbn Abbas'tan sonra ilk müfessir sayılması yönüyle *Nesih* hakkında söyledikleri önemli. Nesih bir beyan mıdır, ref midir, unutturma mıdır, hükmün indirilmemesi ya da kaldırılması mıdır? Kuran-ı Kerim'de hangi anlamda nesih vardır? Ya da hiç yok mudur? Bütün bunların Mukatil'e göre cevabını bu yazıda bulabileceğinizi söyleyebiliriz.

Bu sayımızdaki ikinci bayan müfessirimiz Dr. Ferihan Özmen okuyucularına '*Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsir Metodu*' başlıklı makalesiyle yeni bir tefsiri tanıtıyor. Anlaşılan bu tefsirde de nesih meselesi yine ağırlıklı bir yer tutuyor.

Ve işte Sünnet ve Siyer çalışmaları.

Dr. Şemsettin Kırış'ın '*Beyhaki'nin Delâilü'n- Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları*' adlı makalesi bize hem mucizeler ve delâil konusunda hem de ilk kaynaklara dayanan temel bir siyer kitabı hakkında önemli bilgiler veriyor.

Sünnetle ilgili ikinci yazımız Ali Kaya'nın '*Osman B. Saî ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi*' adlı makalesi. Makale hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirildiğini ortaya koyması bakımından önemli. Okuyunca gerek Muhammed Hamidullah'ın, gerekse Fuat Sezgin

Hoca'nın söylediklerinin isabetli olduğunu anlıyorsunuz. Yani ilk dönemden itibaren hadisler aynı zamanda yazılı kaynaklardan alınarak bize kadar gelmiştir.

Bu sayımızdaki bir başka araştırma Gülşen Karagözoğlu ve Dr. Osman Aydınlı'ya ait '*Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümelere*' başlıklı makale. Çalışma, Kazanlı bir âlim olan Zakir Kadiri Ugan'ın bir kısmı basılan, bir kısmı ise henüz basılmamış çok önemli tercümelere hakkında bilgi veriyor.

Usame Seharî'nin kaleme aldığı '*İstanbul Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelimeler Listesi*' adlı çalışma ise zevkle okunacak bir konuyu ele alıyor.

Albert Hourani'ye ait ve Habib Kartaloğlu'nun tercüme ettiği "*Cebel-i 'Amil'den İran'a*" başlıklı makale Şia ve düşünce tarihiyle ilgili bir anekdot.

Ve dikkatli bir okuyucu ve yorumcu olan Dr. Muammer İskenderoğlu'nun bir kitap değerlendirmesi: "*Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi*". Mısır Devriminin başarısız olması sebebiyle bu günlerde yeniden okunması ve düşünülmesi gereken bir lider, Hasan el-Benna.

Evet, bizler huzurlarınıza şimdilik bunlarla çıkıyoruz.

24. sayımızda buluşmak ümidiyle.

Dr. Faruk BEŞER

Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi

*Muhammet ABAY**

Öz: Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların kendine mahsus bir imlası vardır. “Resm-i Osmânî” denilen bu imla, bazı noktalarda “kıyasî imla”dan farklılık gösterir. Mushaf yazımında ekseriyetle bu imlaya riayet edilmiştir. Ancak bazen bu imlanın dışına çıkmış da olmuştur. Nitekim Türkiye’de basılan mushaflar böyledir. Türkiye mushaflarındaki imlanın Ali el-Kârî’ye dayandığı iddia edilir ve “Ali el-Kârî tarzı” olarak adlandırılır. Bu çalışmada, söz konusu iddianın muhtemel dayanakları araştırılarak Ali el-Kârî’nin mushaf imlası konusunda bir tarz geliştirip geliştirmediği sorgulanmaktadır. İddianın muhtemel dayanaklarından alınan imla örnekleri mukayese edilerek Ali el-Kârî’nin mushaf imlası konusunda bir tarz ortaya koymadığı, ona nispet edilen bu tarzın çok önceki dönemlerde var olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Resmu’l-mushaf, Resm-i Osmani, Mushaf imlası, Örfi imla, Ali el-Kârî.

The Style of Ali al-Qârî on the Orthography of the Quran

Abstract: The texts of the Qur’an duplicated by the third caliph Uthman has a special orthography. This special style of writing called “*al-Rasm al-Uthmani*” presents differences at certain points from the regular rules of orthography. In the orthography of the texts of the Qur’an, the regular rules have usually been followed, but occasionally some of the rules have not been followed. The texts of the Qur’an published in Turkey can be listed among the latter type. The orthography followed in the texts of the Qur’an published in Turkey is claimed to go back to Ali al-Qârî and thus it is called the style of Ali al-Qârî. In this article, the bases of this claim are examined and it is questioned whether Ali al-Qârî developed a style regarding the orthography of the texts of the Qur’an. As a result of a comparison among the samples taken from the possible bases of this claim, it is concluded that Ali al-Qârî did not develop a style regarding the orthography of the texts of the Qur’an, and the style attributed to his name had existed much earlier than his lifetime.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Keywords: Rasm al-mushaf, al-rasm al-Uthmānī, The ortography of the Qur'an, Traditional orthography, Ali al-Qārī.

İktibas/Citation: Muhammet Abay, "Mushaf İmlasında Ali el-Kārī Tarzı Meselesi", *Usûl*, 23 (2015/1), s. 7 - 44.

I. Giriş

Kur'an'ın nazil olmağa başladığı zamanlarda Araplar arasında yazı geniş çerçevede kullanılan bir araç olmasa da Hz. Peygamber (s.a.s.), bu araçtan muhtelif amaçlarla ve belli ölçüde istifade etmiştir. Nitekim Medine'ye hicret ettikten sonra resmi işleri için katiplerden yararlanmış; keza gelen vahiylerin yazılı hale getirilmesine özen göstermiş ve bunun için vahiy katipleri adıyla anılan bazı sahabilerden istifade etmiştir. Ancak Hz. Peygamber, resmi olarak onayladığı yazılı bir metin bırakmamış, vefatından sonra bunu Sahabe nesli gerçekleştirmiştir. Önce Hz. Ebu Bekir bir mushaf oluşturmuş, daha sonra Hz. Osman istinsah ettirdiği mushafların esas alınmasını istemiştir. Bu nedenle mushafla ilgili bütün hususlar Hz. Osman'ın çoğalttırdığı ilk mushaflara dayanmaktadır.

Yaygın kanaate göre Araplar yazma sanatını Nabati yazıdan almışlar, bu sistemi kendi ihtiyaçları doğrultusunda geliştirmişlerdir. Ancak seslerin çeşitli sembollere dönüştürülmesinden ibaret olan yazıda, bir ses için hangi sembolün kullanılacağı konusunda oluşturulmuş bir birlik yoktu. Bir yandan Arapça yazımının bir gelişim sürecinde olması, öte yandan Araplar arasında yazının sıkça kullanılan bir araç olmaması ve sadece hatırlatma aracı olmak üzere başvurulması nedeniyle imla hususunda kaidelerin oluşması henüz tamamlanmamıştı. Bu nedenle de aynı kelimenin yazımında katipler arasında farklılıklar görülürbiliyordu. Ancak bu tür farklılıklar daha ziyade uzun seslere yazıda yer verilip verilmemesi, cümle içindeki konumu sebebiyle düşen sesleri göstermek için yazıda bir sembole yer verilip verilmemesi, tek kelime gibi telaffuz edilen edatların bitişik veya ayrı yazılması noktalarında toplanmaktadır.

Arap imlasındaki bu durum Hz. Osman döneminde çoğaltılan ve çeşitli merkezlere gönderilen mushaflara da yansımıştır. Arap dil âlimleri daha sonraki dönemlerde geliştirdikleri ve büyük oranda birlik sağladıkları imla sistemi ile – ki buna kıyasî imla denmiştir– Hz. Osman mushaflarındaki imla arasındaki farkları tespite önem vermişler, onların bu çabalarıyla da resmu'l-mushaf adıyla bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle resmu'l-mushaf, Kur'an'da geçen her

kelimenin Hz. Osman mushaflarının her birinde ne şekilde resmedildiğinin tespiti ve bunların muhtemel sebeplerinin izahı üzerinde durmaktadır. Daha sonra yazılan mushaflarda bu imlaya çoğunlukla riayet edilmekle birlikte bu imladan kısmen ayrılan uygulamalar da görülebilmektedir. Bunun örneklerinden bir tanesi de Türkiye’de basılmakta olan mushaflarda kullanılan imladır. Söz konusu bu imla el-Kârî’ye dayandırılmakta ve ona nispetle Ali el-Kârî tarzı olarak anılmaktadır. Ancak Ali el-Kârî gibi bütün İslam dünyasında tanınan bir âlime nispet edilen bu tarzın niçin sadece Türkiye’de var olduğu hususu dikkati çekmekte ve bu husus bugüne kadar ele alınmamış bulunmaktadır. Bu çalışma Ali el-Kârî’ye nispet edilen bu imla tarzının dayanaklarını tespit etmeyi ve kendisinin bir imla tarzı geliştirip geliştirmediğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu nedenle önce resmu’l-mushaf mefhumu, ardından Ali el-Kârî’nin mushaf imlası ile olan irtibatı ele alınmakta, daha sonra da söz konusu kanaatin veya iddianın muhtemel dayanakları olan eserlerden seçilen örnekler mukayese edilmek suretiyle, bu kanaat veya iddianın doğru olup olmadığı ortaya konulmaktadır.

II. Hz. Osman Mushaflarının İmlası (Resmu’l-Mushaf)

Bilindiği üzere Hz. Osman, gerek Kur’an okumanın önündeki ihtilafları ortadan kaldırmak, gerekse sahabenin elindeki mushaflar arasındaki farkların tevlit ettiği sıkıntıyı bertaraf etmek için, birden fazla mushaf istinsah ettirmiş, bunları İslam diyarının o dönemki ileri gelen şehirlerine göndermiş, bunlara uymayan mushafların tashihi veya imha edilmesi yönünde bir çalışma başlatmıştır. Hz. Osman tarafından mushafların istinsahı için oluşturulan dört kişilik heyetin seslerin yazıda ne şekilde temsil edileceği konusunda bir ilke benimsedikleri hususunda bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda bilinen tek şey Hz. Osman’ın “Kur’an’ın Kureyş lehçesi ile nazil olduğu” gerekçesiyle ihtilaf vukuunda Kureyş telaffuzunun esas alınmasını tavsiye ettiği¹. Genel kabule göre Hz. Osman beş adet mushaf istinsah ettirmiş ve bu mushaflardan birisini kendisine ayırmış, diğerlerini Mekke, Şam, Basra ve Kufe’ye göndermiştir. Günümüzde Hz. Osman mushaflarından birisi olduğu iddia edilen bir hayli kadim mushaf olsa da bunlardan en meşhurları üzerinde yapılan araştırmalar, bu nüshaların daha

¹ Söz konusu rivayet için bkz. Buhari, Fezailu’l-Kur’an, 2, 3.

muahhar dönemlere ait olduklarını göstermektedir.² Her ne kadar bu mushaf-lardan birisi elimizde olmasa da, gerek bu mushaf-ları görmek suretiyle, gerekse konuyla ilgili rivayetleri toplamak suretiyle, onlardaki imla hususiyetlerini ele alan zengin bir literatür oluşmuştur.³ Bunların başında Dani'nin *el-Mukni'* ve onun talebesi Ebû Davud Süleyman b. Necâh'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserleri gelmektedir. Bu ve benzeri eserlerde, Hz. Osman mushaf-larında görülen imla hususiyetleri "harf düşmesi/hazif", "harf eklenmesi/ziyade", "harf değişmesi/bedel", "bitişik veya ayrı yazım/el-mevsûl ve'l-maktû'", "iki farklı okuyuş-tan birinin tercih edilmesi" ve "hemze sesinin yazılış biçimi" olmak üzere altı ana başlık altında toplanmış ve her grubun örnekleri mufassal olarak gösterilmiştir. Çalışmamızın bu kısmında, bu eserlere dayalı olarak, belli örnekler üzerinden resmu'l-mushafı farklı kılan yazım özellikleri özet olarak tanıtılacaktır.

1) Hazif: Hz. Osman mushaf-larında, kimi kelimelerde, bazı seslerin telaffuz edildiği halde yazıda temsil edilmedikleri görülmektedir.⁴ Telaffuzda bulunduğu halde yazıda yer almayan bu harflerin de ekseriyetle uzun sesleri temsil eden 'elif, 'vâv' ve 'yâ' harfleri olduğu görülmektedir. Bunların dışında çok az sayıdaki kelimeye 'lâm' ve 'nûn' harfleri de hazfedilmiştir. Bu imla hususiyeti altına giren الله, الرحمن, هذا, هؤلاء, اله, هؤلاء, لكن gibi bazı lafızların imlası bugün dahi yazıda varlığını devam ettirmekle birlikte ekseriyeti sadece mushaf-lara mahsus kalmıştır. Mesela pek çok kelimeye, kelime ortasında yer alan uzun 'elif' sesine yazıda yer verilmemiştir. Bunların bir kısmı belirli kaideler altında toplansa bile

² Hz. Osman'a nispet edilen mushaf nüshaları hakkında geniş değerlendirme için bk. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'â Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1432/2011, Giriş bölümü, s. 79-130.

³ Resmu'l-mushaf konusuyla ilgili literatür için bk. Ganim Kadduri el-Hamed, *Resmu'l-Mushaf: Dirase Lugaviyye Tarihiyye*, [Bağdat]: el-Lecnetu'l-Vataniyye, 1402/1982, s. 168-187.

⁴ Örnekler ve istisnalar için bk. Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Bidar: Menşuratu'r-Radi, 1363 h.ş. [1984], IV, 169-173. Hazif, ziyade ve bedel konuları Hamed ve Maşalı tarafından lugavî yönüle ele alınmıştır. Bu nedenle konuyla ilgili örnekler sessiz harflerin yazım özellikleri, med harflerinin yazım özellikleri gibi ana başlıkların içinde alt başlıklar halinde ele alınmıştır. Bk. Hamed, a.g.e., 249-249; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara: İlahiyat, 2004, s. 147-219.

mutlaka istisnaları da bulunmaktadır. Bu da bilinçli bir tercih bulunduğunu düşündürmektedir. Mushaf imlasıyla ilgili farklı yazımların neredeyse yarısı bu kategoriye giren farklar olduğu için örnekleri çoktur. Şu örnekler konu hakkında belli fikir verecektir:

| Kıyasi İmla | Mushaf İmlası | Geçtiği Âyetler |
|--------------|---------------|-------------------------|
| سبحان | سبحن | İsra 1, 108; Müminun 93 |
| أنجيناكم | أنجينكم | Araf 141; Taha 80 |
| الضلالة | الضلالة | Bakara 16, 175; Nisa 44 |
| تعالى | تعلى | Nahl 3; Neml 63; Cin 3 |
| يأيها | يأيها | Bakara 21, 104, 153 |
| أصحاب الأيكة | أصحاب ليكة | Şuara 176; Sad 13 |
| الصادقين | الصدقين | Maide 119; Araf 70, 106 |
| رأى | را | Enam 76, 77, 78; Hud 70 |
| أولقي | القي | Kamer 25 |

2) **Ziyade:** Hz. Osman mushaflarında, bazı kelimelerde, telaffuz edilmediği halde yazıda resmedilen kimi harflerin bulunduğu görülmektedir.⁵ Hazif konusunda olduğu gibi ziyade konusu da çoğunlukla illet harflerinin özellikle de ‘elif’ harfinin yazımında karşımıza çıkmaktadır. Yine bu kategorideki örneklerde de istisnaların olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

| Kıyasi İmla | Mushaf İmlası | Geçtiği Âyetler |
|-------------|---------------|--------------------------------------|
| منة | مائة | Bakara 259, 261; Enfal 65, 66 |
| ملاه | ملانه | Araf 103; Yunus 75; Hud 97 |
| ملنهم | ملانهم | Yunus 83 |
| الربا | الربوا | Bakara 275; Al-i İmran 130; Nisa 161 |
| بنو | بنوا | Tevbe 110; Yunus 90 |
| ملاقو | ملاقوا | Bakara 46, 249; Hud 29 |
| ساريكم | ساوريكم | Araf 145; Enbiya 37 |
| بايد | بأييد | Zariyat 47 |
| لشيء | لشاي | Kehf 23 |
| لأذبحنه | لااذبحنه | Neml 21 |
| لاوضعوا | لااوضعوا | Tevbe 47 |
| أفان | افانن | Al-i İmran 144; Enbiya 34 |
| بيئس | يايس | Yusuf 87; Rad 31 |

⁵ Suyûtî, a.g.e., IV, 174-175.

3) **Bedel:** Hz. Osman mushaflarında bazı kelimelerde, telaffuz edilen harfin yerine başka bir harfin resmedildiği görülmektedir.⁶ Bu kategoride değişikliğe uğrayan harfler ekseriya ‘elif’, ‘vâv’ ve ‘yâ’ harfleridir. Mesela صلاة kelimesinde ‘elif’ sesiyle çıkan harf yazıda صلوة şeklinde ‘vâv’ olarak yazılmıştır, إلى harf-i cerri إلی şeklinde telaffuz edilmekle birlikte ي ile, benzer şekilde يتوفاكم kelimesi de يتوفيكم şeklinde yazılmıştır. لنسفعا ve ليكونا kelimelerindeki gibi bazen te’kid nûnunun ‘elif’ şeklinde yazıldığı da olmuştur,. Yine müenneslik ‘tâ’ları kimi kelimelerde ‘hâ’ ile temsil edilirken bazı kelimelerde açık ‘tâ’ olarak yazılmıştır.

| Kıyasi İmla | Mushaf İmlası | Geçtiği Âyetler |
|-------------|---------------|--|
| رحمة | رحمت | Bakara 218; Araf 56; Hud 73 |
| بقية | بقيت | Hud 86 |
| امرة | امرت | Al-i İmran 35; Yusuf 30, 51; Tahrim 10 |
| صلاة | صلوة | Bakara 3, 43, 83, 110 |
| زكاة | زكوة | Bakara 43, 83, 110, 177 |
| غداة | غدوة | Enam 52; Kehf 28 |
| يحيا | يحيى | Enfal 42; Taha 74; Ala 13 |
| موسا | موسى | Bakara 55, 61; Maide 22, 24 |

4) **Hemze:** Hicaz lehçesinde hemze sesi tahfif edilmek suretiyle telaffuz edildiğinden Hz. Osman mushaflarında bu sesin yazılışı tahfif durumuna göre ‘elif’, ‘vâv’ veya ‘yâ’ şeklinde olmuş,⁷ bazen de hiç yazılmamıştır.⁸ Hemzenin yazılışı ile ilgili kaideler diğer iki kategoriye göre daha yerleşik bir durum arz etmekle birlikte istisnalar da vardır. Kelime ortası veya sonunda bulunan hemzelerde, eğer hemzeden önceki harfin harekesi fetha ise hemze ‘elif’ şeklinde, kesre ise ‘yâ’ şeklinde, damme ise ‘vâv’ şeklinde yazılmıştır. Kelime başında ise harekesine bakılmaksızın ‘elif’ suretinde yazılmıştır.

| Kıyasi İmla | Mushaf İmlası | Geçtiği Âyetler |
|-------------|---------------|------------------------|
| امر | امر | Bakara 27; Nisa 47, 83 |
| لؤلؤ | لؤلؤ | Tur 24; İnsan 19 |

⁶ Suyûtî, a.g.e., IV, 177-178.

⁷ Hemze hakkında bk. İsmail Durmuş, “Hemze”, *DİA*, XVII, 190 vd.

⁸ Hemzenin yazılması ile ilgili kaideler için bk. Suyûtî, a.g.e., IV, 175-177; Hamed, a.g.e., s. 351-442; Maşalı, a.g.e., s. 219-246

| | | |
|--------------|--------------|--------------------------------|
| يُوفِكُون | يُوفِكُون | Maide 75; Tevbe 30; Ankebut 61 |
| انْبِئْهُمْ | انْبِئْهُمْ | Bakara 33 |
| هَيْئِي | هي | Kehf 10 |
| البِاسِ | البِاسِ | Bakara 177; Ahzab 18 |
| شَانِ | شَانِ | Yunus 61; Rahman 29; Abese 37 |
| اقْرَأْ | اقْرَأْ | İsra 14; Alak 1, 3 |
| تَجْرُوا | تَجْرُوا | Müminun 65; Nahl 53 |
| المِشْنَمَةِ | المِشْنَمَةِ | Vakıa 9; Beled 19 |
| جِزَاءً | جِزَاءً | Bakara 260; Zuhuf 15 |
| يَسْئَلُونَ | يَسْئَلُونَ | Bakara 219, 220, 222, 273 |

5) **Fasl-vasl:** Hz. Osman mushaflarında peşpeşe gelen bazı edatların bitişik veya ayrı yazılmış olduğu görülür.⁹ Ayrı edatlar olmalarına rağmen bitişik yazılmalarının sebebi muhtemelen, peşpeşe geldiklerinde telaffuzlarının bitişik olarak ve tek sesle yapıyor olmasıdır. Peşpeşe gelen edatlar mushaflarda genellikle bitişik olarak yazılmış olsalar da istisna olarak ayrı yazıldıkları yerler de vardır. Bu kategoride dikkati çeken en önemli husus, sonraki kelimeye bitişik olarak yazılması adet olan ‘ل’ harf-i cerinin mushaflarda dört yerde, kendisinden önce gelen ‘م’ edatına bitleştirilmiş, kendisinden sonra gelen harfe bitleştirilmemiş olmasıdır.¹⁰

| Kıyasî İmla | Mushaf İmlası | Geçtiği Âyetler |
|------------------|-------------------|---------------------|
| أَنْ لَا | أَلَا | Meryem 10 |
| مِنْ مَا | مِمَّا | Münafikun 10 |
| عَنْ مَا | عَمَّا | Bakara 74, 85, 134 |
| فَإِنْ لَمْ | فَالَمْ | Hud 14 |
| أَنْ لَنْ | الَنْ | Kehf 48 |
| أَنْ لَوْ | الَوْ | Cin 16 |
| فِي مَا | فِيْمَا | Zümer 46 |
| كُلِّ مَا | كُلِّمَّا | Nisa 91; Müminun 44 |
| إِينِ مَا | إَيْنِمَا | Nisa 78 |
| يَا ابْنَ أُمِّي | يَبْنُومُ | Taha 94 |
| مَا لِهَذَا | مَالِ هَذَا | Kehf 49; Furkan 7 |
| فَمَا لِلَّذِينَ | فَمَالِ الَّذِينَ | Mearic 36 |

⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Suyûtî, a.g.e., IV, 178-179; Hamed, a.g.e., s. 443-461; Maşalı, a.g.e., s. 246-256.

¹⁰ 4/Nisâ 78; 18/Kehf 49; 25/Furkân 7; 70/Meâric 36.

6) Kıraatlerden birinin tercihi: Bazı kelimelerin okunuşu ile ilgili farklı rivayetler bulunduğu ve bu ikisini bir resm/imla altında toplamak mümkün olmadığına bu yazım şekillerinden her biri Hz. Osman mushaflarından birisinde kullanılmıştır.¹¹ Mesela تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ifadesi bazı mushaflarda تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا şeklinde 'من' ziyadesiyle yazılmıştır. Anlam üzerinde cüzi bir etkiye sebep olan bu tür ziyade veya noksanlıklar en çok Şam mushafında görülmektedir.¹²

¹¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Suyûtî, a.g.e., IV, 180-181; Hamed, a.g.e., s. 693-710; Maşalı, a.g.e., s. 256-268.

¹² Kaynaklarda zikredilen farkların derlendiği liste için bk. Maşalı, a.g.e., s. 266-267; Altıkulaç, a.g.e., s. 158-160.

| Şam Mushafı | Basra Mushafı | Geçtiği Âyet |
|------------------|----------------|----------------|
| قالوا اتخذ | وقالوا اتخذ | Bakara 116 |
| واوصى | ووصى | Bakara 132 |
| سار عوا | وسار عوا | Al-i İmran 133 |
| وبالزبر وبالكتاب | والزبر والكتاب | Al-i İmran 184 |
| الا قليلا | الا قليل | Nisa 66 |
| يقول الذين | ويقول الذين | Maide 53 |
| من يرتدد | من يرتد | Maide 54 |
| ولدار | وللدار | Enam 36 |
| لئن انجبتنا | لئن انجبتنا | Enam 63 |
| شركائهم | شركاؤهم | Enam 137 |
| ينذكرون | تذكرون | Araf 7 |
| ما كنا لنهتدى | وما كنا لنهتدى | Araf 43 |
| وقال الملا | قال الملا | Araf 75 |
| واذ انجاكم | واذ انجينكم | Araf 141 |

Hız. Osman mushaflarındaki imla ile ilgili kaynakların verdikleri bilgiler böyle olmakla birlikte daha sonra yazılan mushaflarda bu imlanın aynen korunup korunmayacağı hususunda zaman zaman farklı görüşler beyan edilmiş, mushaflarda farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.

III. Hız. Osman Mushaflarının İmlasını Benimseme Konusundaki Görüşler ve Mushaflardaki Yansımaları

Bilindiği üzere Hız. Peygamber “Kur’an yedi harf üzere indirildi” buyurmak suretiyle Kur’an okumada güçlük çeken yeni müslümanlara okumada esneklik göstermiş; ancak bu esneklik bir müddet sonra, farklı bölgelerden bir araya gelen müslümanları birbirine düşüren okuma ihtilaflarına yol açmıştır. Hız. Osman, mushaf istinsah etmek suretiyle bu ihtilafları kontrol altına almıştır. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu maksat doğrultusunda bir komisyon kurmuş, bu komisyon birden fazla mushaf istinsah etmiş, Hız. Osman da istinsah edilen bu mushafları, bu mushafa dayalı olarak Kur’an öğretecek bir öğretici (kârî) nezaretinde bazı şehirlere göndermiştir. Ayrıca, elinde bu mushaflara uymayan mushaf bulunanların, mushaflarını, gönderilen bu mushafa göre tashih etmelerini veya imha yoluna gitmelerini istemiştir. Hız. Osman, müslümanların dinî ve siyâsî birliğini etkileyecek bu hassas ve stratejik kararlarında çevresindeki büyük sahabilerin onayını ve desteğini de almıştır. İbn Mes’ud gibi bazı sahabiler,

kendi mushaflarının imha edilmesini hoş karşılamamış ve bu yönden Hz. Osman'ı eleştirmiş olsalar da, onun mushaflar üzerindeki bu tasarrufu ashabın icmasına konu olmuştur.

Hz. Osman, istinsah ettirdiği bu mushaflarla, hem Kur'an'ın imlasında kendi içinde bir birlik sağlamış, hem de Hz. Peygamber'in tanıdığı olduğu kıraat esnekliğini bir dereceye kadar muhafaza etmeyi başarmıştır. Bunu da kısmen okumanın imlayı belirlediği, kısmen de imlanın okumayı belirlediği iç içe bir yapı kurarak başarmıştır. Bundan sonra yeni mushaflar, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar esas alınarak yazılmış; Kur'an öğretimi bu mushaflarla uyumlu olarak sürdürülmüştür.

Hz. Osman'ın mushaflar üzerindeki bu tasarrufu genel olarak benimsenmiş olmakla birlikte, yeni yazılan mushaflarda ihtiyaçlar doğrultusunda, gerek okumayı kolaylaştırmak maksadıyla, gerekse günlük okuma miktarlarını tanzim etmek amacıyla mushaflara bazı işaretler ilave edilmiştir. İşte mushaflar üzerinde yapılan bu tasarruflar zaman zaman âlimler tarafından değerlendirilmiş ve mushaflara Kur'an'dan olmayan hiçbir şeyin yazılmamasını isteyen karşıt görüşler serd edilmiştir.¹³ Hicri birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkan bu görüşler, ilgili dönemlerde mushaf yazımında artık Hz. Osman'ın uygulamalarının dışına çıkmadığını ve ihtiyaçlar doğrultusunda sivil planda yeni düzenlemeler yapıldığını göstermektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar, kendilerine mahsus bir imlaya sahiptir ve kelimelerin imlası, bazı noktalarda, sonradan esasları belirlenen ve adına kıyasi imla denilen imla sistemine uymaktadır. Mushaf kitabesinde, genel olarak Osman mushaflarında takip edilen bu imla muhafaza edilmiş, yeni düzenlemeler bu esas üzerine bina edilmiş olsa da, bu imla tarzının dışına çıkılıp çıkılmayacağı yönünde görüşler de dile getirilmiştir. Rivayetlerin Haccâc (ö. 95/714) zamanına kadar götürdüğü bu görüşlere bakılarak meselenin hicri birinci asrın sonlarında tartışıldığı anlaşılmaktadır.

¹³ Mushafların noktalanması veya ta'sirlerin konulması ile ilgili görüşler için bk. Dâni, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesahif*, thk. İzzet Hasan, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1418/1990, s. 10-17.

Hız. Osman mushaflarının imlasına aynen uyup uymama konusunda takınılacak tavır daha sonraki mushaf yazımlarında takip edilecek imla sistemini etkileyen en önemli etkenlerden birisidir. Resm-i Osmani'ye uymanın gerekli olup olmadığı konusu da, bu imla sisteminin dayanaklarının ne olduğu konusuyla yakından ilgilidir. Âlimlerin bir kısmı resm-i Osmani'yi müstensih ve kâtip hatalarına bağlamakta, bazı âlimler dilin bazı imla özelliklerini veya Kur'an'ın farklı okuyuş biçimlerini yansıtmak için bilinçli olarak bu şekilde yazılmış olduğunu öne sürmektedirler. Farklı yazımın kökenini, Arap yazısına kaynaklık eden yazı sistemlerinde görenler, yahut da bunun Hız. Peygamber'in direktifleri doğrultusunda gerçekleştiğini söyleyenler de vardır.¹⁴

Resm-i Osmani'nin kökeni konusunda benimsenen görüş, ona uymanın gerekli olup olmadığı konusundaki görüşleri de etkilemiştir. Bu konudaki ilk görüşler hicri birinci asrın sonları, ikinci asrın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Bazı âlimler resm-i Osmani'ye uymanın gerekli olduğunu, onun dışına çıkmanın haram olduğunu ifade ederken, bazıları da yazının lafzı temsil etmek için bir araç olduğunu, lafız doğru temsil edildikten sonra imla sisteminin önemli olmadığını ifade etmiştir. Konuyu dinî bağlamda ele alan âlimler olmakla birlikte, resm-i Osmani'ye uymayı daha ziyade ashabın hakkında görüş birliğine vardığı bir uygulamayı benimsemenin daha uygun olacağı şeklinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.¹⁵

Âlimlerin resm-i Osmani'ye uyma konusunda genellikle ılımlı bir tavır almaları uygulamaya da yansımıştır. Nitekim hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarına ait oldukları tahmin edilen çeşitli mushaf örneklerinde farklı imla sistemlerinin olduğu görülmektedir. Mesela Topkapı mushafı diye bilinen

¹⁴ Konu ile ilgili tartışmalar için bk. Maşalı, *a.g.e.*, s. 268-287.

¹⁵ bk. Maşalı, *a.g.e.*, s. 288-300; Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*, Bakı: Nurlar Neşriyat, 2004, s. 101.

mushafın imlası resm-i Osmani'ye uymamaktadır.¹⁶ Buna karşın Taşkent mushafı¹⁷ ile Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî mushafı¹⁸ ise resm-i Osmani'ye uymaktadır.¹⁹ Bu durum göstermektedir ki eski mushafların bir kısmı bütünüyle Hz. Osman mushaflarına uymakta iken bir kısmı kelimelerin telaffuzuna yakın harflerle resmedilmiştir.

Resm-i Osmani'ye ittiba tartışmaları XIX. yüzyıl sonlarına kadar konuyla ilgili eserlerde dar bir çerçevede ele alınıp tartışılmıştır. XVI. yüzyılda Avrupa'da, XIX. yüzyıldan itibaren ise İslam âleminde mushaf basımının başlamış olması, beraberinde mushafların sıhhati tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Bu tartışmalarla birlikte matbaalarda harflerin dizilmesi suretiyle basılan mushaflarda bir başka problem daha zuhur etmiştir. O da matbaalarda standart Arapça için üretilen harf kalıplarının kendine mahsus özel hattı olan mushaf yazımı için uygun ve yeterli olmaması nedeniyle matbu mushafların hattının resm-i Osmani ile uyumu meselesidir. İşte bu tartışmalar XX. yüzyıl başlarından itibaren meselenin bir yandan gazete ve dergiler vasıtasıyla tartışılmasına neden olurken öte yandan resm-i Osmani uyumlu mushaf basılması yönünde özel teşebbüslere de yol açmıştır. Bu gayretlerden en meşhur olanı Mısır kralı I. Fuad'ın emriyle

¹⁶ Mustafa Altundağ, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir?", *Marife*, 2002, yıl: 2, sayı: 1, s. 53-87; Maşalı, *a.g.e.*, s. 101-105. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1428/2007, s. 78-80 ("İnceleme" kısmı).

¹⁷ Taşkent mushafı, 1915 yılında Rus Çarlığı tarafından az sayıda basılmış; bu nüshalardan birisinin Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde yer alan mikrofilmi kullanılarak tıpkı basımı yapılmıştır (*Holy Qur'an Prepared for the Caliph Osman = el-Kur'an el-Mecid: Mushafu Seyyidine Osman (r.a.) Ukusu Nüshati Semerkand*, editör Muhammad Hamidullah, publisher Ayesha Begum, Amerika: Centre Culture Islamique, 1981, 2.basım); Maşalı, *a.g.e.*, s. 92-101.

¹⁸ Bu mushafın tamamı bir bilgisayar programı halinde Mültekâ Ehli't-Tefsîr web sitesinde yer almaktadır. Bk. <http://www.tafsir.net/vb/tafsir9751/#post43827> (29.03.2012). Matbu nüshası için bk. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1430/2009.

¹⁹ Eski mushaflar ve özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. The Qur'anic Manuscripts, <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/> (24.11.2007); Communication and Information Sector's Photobank-Qur'anic Fragments, <http://portal.unesco.org/ci/photos/showgallery.php/cat/837> (24.11.2007).

Mısır şeyhulkurrâsı el-Haddâd'ın neşrettiği, -ki bilahare, Suudi Arabistan mushaf neşirlerinde bunu esas almıştır- resm-i Osmani'ye uyumlu olduğu iddiası taşıyan mushaftır. Osmanlı'nın son zamanlarında basılan mushafların resm-i Osmani'ye uyumunu sağlama yönünde bir teşebbüs olmuş ise de gelişen olaylar tam netice alınmasına engel olmuştur. Zira o zamana kadar basılmakta olan mushaflar genellikle Hafız Osman veya Kayışzade Hafız Osman'ın hatlarına dayanmaktaydı. Bunların imlasının Ali el-Kârî'nin yazdığı mushaflara dayandığı kanaati vardı ve bu imla resm-i Osmani'ye uyumlu değildi. 1918'de Heyet-i Tedkik-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şer'iyye reisi olan M. Saffet Efendi, şeyhülislamın ve padişahın desteğiyle basılmakta olan mushafların resm-i Osmani'ye uyumunu sağlamak için teşebbüste bulunmuş ise de bu konuda ancak kısmi bir muvaffakiyet sağlanabilmiştir.²⁰ Mesela 1935'te basılmaya başlanan El-malılı'nın Hak Dini Kur'an Dili tefsirindeki Kur'an metni resm-i Osmani'ye uyumludur. Ancak daha sonraları bu husus üzerinde titizlik gösterilmemiş; okunaklı ve sayfa tutar özelliklerini taşıyan ama resm-i Osmani uyumlu olmayan Kayışzâde ve Hasan Rıza hatlarına dayalı mushafların basımı yaygınlaşmıştır. O günkü ismiyle Mushafları İnceleme Kurulu bu mushafları sadece Ali el-Kârî tarzı olarak nitelendirilen imla yönüyle incelemeye tabi tutmuş, resm-i Osmani'ye uyumunu sağlamaya çalışmamıştır.

IV. Ali el-Kârî'nin Mushaf İmlasıyla İlgisi

X (XVI). yüzyıl ulemasından olan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Herat'ta doğmuştur. İlk tahsilinin ardından Mekke'ye yerleşerek burada ilim tahsilini ilerletmiş, başta fıkıh ve hadis olmak üzere, kıraat, tefsir, kelam, tasavvuf ve tarih gibi ilim dallarında eserler telif etmiş, bu yönüyle dönemin önde gelen âlimleri arasındaki yerini almıştır. Özellikle kıraat ilmindeki vukufiyeti sebebiyle “el-Kârî” nisbesiyle anılmış, sülüs ve nesih hatlarında mahir olması sebebiyle geçimini mushaf yazarak sağlamıştır.²¹

Ali el-Kârî'nin mushaf imlasıyla olan ilgisi, gerek yazdığı mushaflarda uyguladığı imla ve gerekse mushaf imlası hakkındaki İmam Şâtıbî'nin *Râiyye* olarak şöhret bulan *Akiletu Etrâbi'l-Kasâid* adlı manzum eserine yazdığı *el-Hibâtu's-*

²⁰ Bu konuda atılan adımlar hakkında bk. M. Saffet, *Ulum-i Şer'iyye ve Asri Müceddidlerimiz*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1340 [1922], s. 5-10.

²¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *DİA*, II, 403-405.

Seniyyetu'l-‘Aliyye isimli şerhi yönüyledir. Ali el-Kârî'nin yaşadığı Mekke'nin o dönem Osmanlı idaresi altında olması, Hanefî mezhebine mensubiyeti, ayrıca ilmî şahsiyeti Osmanlı topraklarında meşhur olmasına vesile olmuştur.

Türkiye’de, mushaf imlası hususunda Ali el-Kârî'nin kendine mahsus bir tarz ortaya koyduğu kanaati yaygındır. Resm-i Osmani olarak bilinen tarzdan bazı noktalarda ayrılan bu tarz, ülkemizde basılmakta olan mushaflarda kullanılan imlanın esasını oluşturmaktadır. Gerek Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu üyeleri ve gerekse Türkiye’de kıraat okutan hocalar bu imla sistemini Ali el-Kârî’ye dayandırarak “Ali el-Kârî hattı” veya “Ali el-Kârî tarzı” olarak nitelendirmektedirler.²² Bu kanaat İslam dünyasının diğer bölgelerinde görülmemektedir. Ali el-Kârî gibi büyük şöhret sahibi bir âlime mahsus bir yaklaşımla ilgili bu durum, ister istemez bazı soru ve şüpheleri akla getirmektedir. Acaba Ali el-Kârî mushaf imlası konusunda kendine mahsus bir tarz geliştirmiş midir? Geliştirmiş ise bu tarz niçin sadece Türkiye’de yaygınlık kazanmış, diğer bölgelerde şöhret bulmamıştır? Geliştirmemiş ise niçin Türkiye’de kendisine böyle bir tarz nispet edilmiştir? Araştırmamızın bundan sonraki safhasında bu sorulara cevap aranacaktır.

Ali el-Kârî'nin mushaf imlası ile ilgili görüşlerinin yer alması en muhtemel olan eseri şüphesiz doğrudan mushaf imlası konusunda yazdığı ve yukarıda kısaca temas ettiğimiz *Râiyye* şerhidir. Henüz neşredilmemiş olan bu eser üzerinde yaptığımız incelemede, Ali el-Kârî'nin mushaf imlası konusunda, bilinenlerin aksine herhangi bir görüş serdetmediği, aksine daha önceki görüşleri teyit edici görüşlere ve ifadelere yer verdiği görülmektedir. Billhassa *Râiyye*'nin “İmâm-ı Mâlik, *mushaf sonradan ihdas edilen yazı ile değil, sahabenin yazdığı ilk yazı ile yazılır, demiştir*” mealindeki beytin²³ şerhinde konuyla ilgili görüşlere yer vermiş, başka bir şey söylememiştir. Ancak nokta ve hareketler konusunda şöyle bir beyanda bulunmuştur:

²² Bu kanaati bazı kıraat hocalarından işittiğimiz gibi Mushafları İnceleme Kurulu’nda başkanlık yapmış olan Ahmet Okutan da bir kitabında bu kanaati vurgulamıştır. Bk. Ahmet Okutan, *Kutsal Kitabımız Kur’an-ı Kerim*, Ankara 1989, s. 102-103. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılmakta olan bazı mushafların jenerik sayfalarında “Ali el-Kârî Tarzı” ifadesi açıkça yazılmaktadır.

²³ Söz konusu beyitin metni şöyledir: وقال مالك القرآن يكتب بالكتاب الأول لا مستحدثا سطرًا

ولا يخفى أن الناس في هذا الزمان كلهم كالصبيان محتاجون إلى النقط والشكل لوضوح البيان. فإنا نرى العلماء والأعيان يلحنون ويخطؤون في مواضع كثيرة من القرآن مع بيان النقط والإعراب في غاية التبيين، فكيف لو كتب المصاحف على منوال خط الصحابة عليهم الرضوان.

Şüphesiz bugün insanların tamamı, çocuklar gibi, manayı anlamak için nokta ve harekeye muhtaçtırlar. Zira görüyoruz ki hareke ve i'rab son derece açık olduğu hâlde, alimler ve ileri gelen şahsiyetler Kur'an'ın birçok yerinde yanlış ve hata yapmaktalar. Eğer mushafı ashabın (r.a.) hat tarzıyla yazılmış olsaydı durum nasıl olurdu varın siz düşünün!...²⁴

Ancak onun bu söylediği, harflerin noktaları ve hareketleri yani “zabtu'l-mushaf” konusuyla ilgili olup kelimelerin imlasıyla yani “resmu'l-mushaf” ile ilgili değildir. Ayrıca, Ali el-Kârî'nin yukarıdaki beyti şerhi sadedinde zikrettiği görüşlerin tamamı, resmu'l-mushafa ittibanın vacip olduğu yönündedir. Her ne kadar kendisi açıkça belirtmemiş olsa da, hem aksine bir şey söylememiş olması, hem de söylenen sözlere bir itirazının ve ilavesinin olmaması, onun da aynı görüşü paylaştığına bir işaret sayılabilir. Ayrıca eserin ilerleyen bölümlerinde de bazı hususlarda klasik görüşlerden ayrıldığını, kendi kanaatinin farklı olduğunu hissettirecek bir görüş ortaya koymamıştır.

Ayrıca Kadı İyaz'ın *eş-Şifâ*'da yer alan “Müslümanlar, baştan sona Kur'an'ın iki kapağı arasındakilerin vahiy olduğunda, Resul-i Ekrem'e indirildiğinde ve hak olduğunda icma etmiştir. Kim kasten bir harf eksiltirse, yahut değiştirirse, yahut üzerinde üzerinde icma edilen mushafın içermediği ve Kur'an'dan olmadığına icma edilen herhangi bir harf ilave ederse o kişi kafirdir”²⁵ anlamındaki sözlerinde geçen ‘herhangi bir harf ilave ederse’ ifadesine Ali el-Kârî'nin ‘gerek yazı olarak, gerekse kıraat olarak’ şeklinde açıklık getirmesi²⁶ de bu konuda geleneksel yaklaşımdan farklı bir görüş taşımadığını gösterir.

Bu durumda Ali el-Kârî'nin mushaf imlasında bir tarz geliştirmiş olduğuna dair kanaatin dayanağı bu eseri olamaz. Bu nedenle kıraat camiasında var olan söz konusu kanaatin kaynağını başka bir yerde aramak gerekecektir.

²⁴ Bk. Ali el-Kârî, *el-Hibâtu's-Seniyyetu'l-Aliyye alâ Ebyâti's-Şâtıbiyye*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, nr. 22293, vr. 16a.

²⁵ el-Kadı el-İyaz, *eş-Şifâ bi-Ta'rifî Hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.], II, 304-305.

²⁶ Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.] [İstanbul: el-Matbatu'l-Osmâniyye, 1319'dan ofset], II, 551.

Daha önce Ali el-Kârî'nin mushaf yazarak geçimini temin ettiği belirtilmişti. Acaba yazdığı mushaflarda imla konusunda kendine mahsus bir yaklaşım benimsemiş olabilir mi? Şüphesiz bu soruya sağlıklı bir cevap verebilmek için Ali el-Kârî'in yazdığı bütün mushafların bu yönüyle incelenmesi gerekir ki bu yönde bir incelemeyi başarmak için çok zaman ve emek sarfedilmesi gerektiği açıktır. Ancak Türkiye'de böyle bir kanaatin yayılmasına kaynaklık etmesi muhtemel iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Hafız Osman'ın (ö. 1110/1698), yazdığı mushafları Ali el-Kârî mushafından istinsah ettiğini ifade etmesidir. İkincisi ise Süleyman Efendi'nin (ö. 1140/1728'den sonra) mushaf imlasıyla ilgili bir risalesini kaleme alırken Ali el-Kârî'nin yazdığı mushaflardan birini dayanak aldığını belirtmesidir. Öte yandan bugün Türkiye'de Ali el-Kârî tarzı olarak nitelendirilen ama aslında Kayışzâde Hafız Osman'ın yazdığı mushafa dayanan imladan da bahsetmek gerekmektedir.

A. Hafız Osman Mushafları

Osmanlı döneminde basılan mushafların kahir ekseriyeti Hafız Osman'ın yazdığı mushaflardan çoğaltılmıştır. Küçük yaşta hafızlık yaptığı için bu sıfatla anılmış olan Hafız Osman (1052-1110/1642-1698) hat sanatıyla meşgul olmuştur. Önce Şeyh Hamdullah'ın (ö. 926/1520) üslubunu taklit etmiş olmakla birlikte zamanla bu üslubu geliştirerek kendi üslubunu oluşturmuştur.²⁷ Hafız Osman, sarayda bulunan Şeyh Hamdullah mushafını takliden hattaki melekesini artırmış, 1069'dan (1659) ömrünün sonuna kadar yirmi beş mushaf yazmıştır. Bunlardan 1094 (1683) ve 1097 (1686) tarihli olanları ilk akla gelenlerdir.²⁸ Osmanlı Devleti'nde resmi olarak basılan ilk mushaf Hafız Osman'ın yazdığı mushaflardan birisidir. Ancak 1288'de (1871) Fransa'da bastırıp İstanbul'a getirtilen mushafların yazıları net olarak çıkmamış, bunun üzerine Matbaa-i Amire'de mushaf basılmasına karar verilerek (1291/1873) Şekerzade'nin (ö. 1166/1753)

²⁷ Hayatı ve eserleri hakkında bk. M. Uğur Derman, "Hafız Osman", *DİA*, XV, 98-100.

²⁸ M. Uğur Derman, a.g.m., XV, 99. M. Uğur Derman, "Kendi İzahlarıyla Hafız Osman'ın Mushafları", *Sanat Dünyamız*, 1982, cilt: IX, sayı: 24, s. 10-15; A. Süheyl Ünver, "Hattat Hafız Osman ve Yazdığı Mushaflar", *Türk Yurdu*, 1967, cilt: VI, sayı: 339, s. 5-9. Bu iki mushaftan ilki İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, AY, nr. 6549'da, ikincisi Türk-İslam Eserleri Müzesi, nr. 405'te kayıtlıdır.

Şeyh Hamdullah'ı taklid ederek yazdığı mushaf basılmıştır.²⁹ Mushaf basmasına ruhsat verilen ilk özel şirket olan Matbaa-i Osmaniye tarafından Hafız Osman mushafları birçok kez basılmıştır. Ancak bütün bu baskıların temel özelliği mushafların dizgi yoluyla üretilmiş olmaması ve bir yazma mushafın kopya edilmesidir.

Hafız Osman hattıyla basılan mushafların ketebe sayfası incelendiğinde aşağıdaki ibare ile karşılaşılmaktadır:

كتبه العبد الفقير الى رحمة ربه القدير، سمي جامع القرآن الشهير بحافظ عثمان (... راقما على ما وافق مصحف الشيخ المعروف بعلى القاري المكي بين الفحول والأعيان، قد وقع الفراغ في أوائل شهر شعبان بعناية ربه الديان في سنة سبع وتسعين وألف من هجرة من له العز والشرف...

Bu mushafı, Kur'an camii'nin (yani Hz. Osman'ın) adaşı olan ve Hafız Osman olarak tanınan abd-i aciz –ki kudret sahibi Allah'ın rahmetine muhtaçtır– yazmış, bunu da ulema ve ileri gelen zevat arasında Ali el-Kârî el-Mekki olarak bilinen zatın mushafına muvafık olarak kaleme almıştır. Allah'ın inayetiyle yazma işinin bitimi, izzet ve şeref sahibi Hz. Peygamber'in hicretinin bin doksan yedinci yılının Şaban ayının başlarında vuku bulmuştur.³⁰

Hafız Osman bu ibareyi hem 1094, hem de 1097 tarihli iki mushafına da yazmıştır.³¹ Bu iki mushafın Ali el-Kârî mushafından istinsah edildiği açıkça ifade edildiğine göre, bu mushaflar incelendiği takdirde Ali el-Kârî'ye ait bir imla numunesine ulaşmak mümkün olacaktır. Keza Hafız Osman'ın bu mushaflarında kullandığı imlanın, Ali el-Kârî'nin *Râiyye* şerhinde temas ettiği geleneksel mushaf imlası ile ne derece örtüştüğü de bu sayede tespit edilebilecektir.

²⁹ “Vakanüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı (1272-1295)”, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, 1 Teşrinievvel 1333 [1 Ekim 1917], sene: 8, numara: 46, s. 228. Ayrıca bk. Necmettin Gökıkr, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İstanbul: İFAV, 2015, s. 19-27.

³⁰ Bk. *Kur'ân-ı Kerîm*, Hafız Osman Hattı, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, Şaban 1298 [Haziran 1881], s. 817.

³¹ Mushaflardan 1094 (1683) tarihli olanı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY, nr. 6549'da, 1097 (1686) tarihli olanı da Türk ve İslam Eserleri Müzesi, nr. 405'te bulunmaktadır.

B. Süleyman Efendi'nin Resmu'l-Mushaf Risalesi

İkinci hususa gelince, şahsiyeti hakkında eserinde belirttikleri dışında bir bilgiye henüz ulaşamadığımız, Fatih Camii imamı Dâmâdzâde Süleyman Efendi³², 1140 (1727) yılında mushaf imlasına dair bir risale yazmıştır. Dâmâdzâde bu risalesini yazarken istifade ettiği kaynakları eserin hatime kısmında belirtmiş olup bunlar arasında Ali el-Kârî'nin yazdığı bir mushaf da yer almaktadır. Damadzade'nin söz konusu ifadeleri şöyledir³³:

تمت الكلمات المرسومة المستخرجة من مصحف علي القاري رحمه الله تعالى ومتن الرائية وشرح الجزري وجامع الكلام وكشف الأسرار وكنز المعاني شرح الرائية. اسئل الله تعالى لي أن يحفظني من السهو والنسيان، وبالله التوفيق، والله المستعان. جمعتها وكتبتها وأنا الفقير سليمان الحافظ القرآن المعروف بداماد زادة الإمام في جامع أبي الفتح سلطان محمد خان عليه الرحمة والغفران لسنة أربعين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف.

كتبه الفقير محمد المعروف بإمام زادة غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما ولمن قرأ فيه، أمين، لسنة ثمان وثمانين ومائة وألف 1188.

Ali el-Kârî (r.a.) mushafı, *Râiyye* metni, el-Cezerî şerhi, *Câmiu'l-Kelâm*, *Keşfu'l-Esrâr* ve *Râiyye* şerhi *Kenzu'l-Meânî* den çıkarılarak oluşturulan *el-Kelîmâtü'l-Mersûme* tamam oldu. Allah'tan, beni hata ve unutmaktan korumasını istiyorum; başarmak Allah'tandır, yardımını istenecek olan da Allah'tır. Ben, Damadzâde diye bilinen, Fatih Camii imamı, Kur'an hafızı fakir Süleyman, hicretin 1140'ıncı senesinde bu risaleyi derleyip yazdım.

Bunu İmamzâde diye bilinen fakir Muhammed yazdı. Allah her ikisinin ve de bu risaleyi okuyanların günahlarını bağışlasın, kusurlarını örtsün. Amin. Sene 1188.

Yine aynı nüshanın hatime sayfasında, sayfa kenarına Türkçe olarak aşağıdaki not düşülmüştür:

Bu mersûmât-ı Kur'an-ı azımuşşanda sure-i Bakara'dan sure-i Nâs'a gelince ekseriya satır içinde olan kelîmât Ali el-Kârî rahimehullah hazretlerinin kendi hattıyla olan mushaf-ı şeriften menkuldür. Kenarda olan kelîmât mezkur olan şerhlerden ve rusûmât kitaplarından ahz olunmuştur.

³² *Sicill-i Osmani*'de 1168'de vefat eden, asrının şeyhulkurrası olarak nitelendirilen Sirkeci imamı el-Hac Süleyman Efendi adında bir zatın ismi zikredilmekte ise de aralarında bir bağlantı olup olmadığı hakkında henüz bir bilgiye ulaşamadık. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311, III, 81.

³³ Damadzade Süleyman Efendi, *el-Kelîmâtü'l-Mersûme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Kütüphanesi, nr. 117/1, vr. 19b (varak numaraları bizim tarafımızdan konulmuştur). Bu nüshanın fotokopisini temin eden Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu üyesi Sayın Bayram Yılmaz'a teşekkür ederim.

Bu ifadeden anlaşıldığına göre Süleyman Efendi, risalesinde çerçeve içinde yazdığı kelimeleri çoğunlukla Ali el-Kârî mushafından almıştır. Ancak “*ekseriya*” demiş olmasına bakılırsa bu mushafa uymadığı noktaların bulunabileceği de ihtimal dâhilindedir. Ayrıca risalede birkaç yerde çerçeve içindeki metin kısmında, birkaç yerde ise haşiyedeki notlarda “*Ali el-Kârî mushafında bu kelime şöyle yazılıdır*” şeklinde ifadelere rastlanmaktadır.³⁴

Risalede zikredilen kelimelerde ara sıra, ayet içindeki sıralama bakımından takdim-tehirler yanında istinsah hatası olarak da sayılabilecek bazı yazım hataları bulunmaktadır.

Ayrıca nüshanın baş tarafındaki vakıf kaydında yer alan aşağıdaki ifadeler de dikkat çekicidir:

İşbu *Resmu'l-Kur'an* risalesiyle *Tertib-i Mesâhif-i Şerife* risalesi şeyhulislam ve müftülenam devletli semahatli Ömer Lütfi Efendi hazretlerinin taraf-ı devletlerinden Meclis-i Teftiş-i Mesâhif'e vakf edilmiştir. 11 Cemaziyelevvel, sene [1]308.

Mushafları denetlemekle görevli olan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun ilk hali olan Meclis-i Teftiş-i Mesâhif'e vakfedilen resmu'l-mushafla ilgili iki risale, aslında bu kurulun mushaf imlası konusundaki resmi dayanağı olmuştur. Nitekim mushaf denetimlerinin bu risaleler doğrultusunda yapıldığını kurul görevlileri şifahi olarak şahsıma ifade etmişlerdir. Bu durumda Ali el-Kârî tarzı olarak nitelendirilen imla tarzının dayanağı olabilecek ikinci bir kaynağa daha ulaşılmış oluyor. Hâl böyle olmakla birlikte bu risalede ifade edilen imla tarzının, gerek *Râiyye* şerhinde Ali el-Kârî'nin belirttiği imla ile, gerekse Hafız Osman'ın Ali el-Kârî'ye nispet ettiği mushaftaki imla ile ne derece örtüş-tüğü üzerinde durulması gereken bir husustur.

C. Kayışzade Hafız Osman Mushafı

Bugün Türkiye'de mushaf imlası bakımından Ali el-Kârî tarzı olarak şöhret bulan, ayrıca isimdeki benzerlik nedeniyle de Hattat Hafız Osman ismiyle karıştırılan Kayışzâde Hafız Osman mushafı da konumuz bakımından önem taşımaktadır.

Kayışzâde lakabıyla tanınan el-Hâc Hafız Osman Nuri (ö. 1311/1894), Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını öğrenip icazet almış, devrinin büyük hattatları arasına girmiş, hayatını mushaf yazmakla geçirmiştir.

³⁴ Bk. Damadzade, *el-Kelimâtu'l-Mersûme*, vr. 3b, 4a, 6a, 9a, 9b, 13a, 13b, 15b.

Yüz yedinci mushafını yazdığı sırada vefat ettiği yönündeki bilgiler de bunu teyit etmektedir. Kayışzâde mushaf yazmada ve nesih hattının güzelleşmesinde hüner göstererek özellikle XIX. yüzyılın sonlarından günümüze kadar defalarca basımı gerçekleşen ve dünya çapında bir yaygınlığa sahip olan ayet-berkenar tertibiyle yazdığı mushaflar, bu ekolün diğer hattatı Hasan Rıza Efendi'nin (ö. 1920) aynı tertipteki mushafıyla birlikte büyük şöhret kazanmıştır. Kayışzâde'nin yazdığı bu mushaf, hem ezberleme konusunda hafızlara kolaylık getirmesi, hem yazısının açık ve okunaklı olması sebebiyle diğer mushaflara tercih edilmiş ve halk arasında yayılmıştır.³⁵ Zamanla Hattat Hafız Osman ve Kayışzâde Hafız Osman isimlerinin birbirine karıştırılmasına bağlı olarak hangi mushafın hangi hattat tarafından yazıldığına tespiti zorlaşmıştır. Ancak ehline malum olduğu üzere Hattat Hafız Osman mushafları sayfa tutar olmaması yönüyle Kayışzade mushaflarından kolayca ayrıştırılabilir.

Kayışzâde mushafının imlası, her ne kadar Ali el-Kârî tarzı olarak nitelendirilse de dikkatle incelendiğinde imlasının hem Hafız Osman, hem de Süleyman Efendi'nin risalesine bütünüyle uymadığı görülmektedir. Süleyman Efendi'nin risalesiyle arasındaki farklar çok az olmakla birlikte Hafız Osman mushafıyla arasındaki farklar oldukça fazladır.

V. Hafız Osman Mushafı, Kayışzâde Mushafı ve Süleyman Efendi Risâlesinin Karşılaştırılması

Çalışmamızın bu safhasına gelinceye kadar Ali el-Kârî'nin mushaf imlası ile ilişkisini ortaya çıkarmaya yönelik olarak, *el-Hibâtu's-Seniyye*, Hafız Osman mushafı, Süleyman Efendi risalesi ve Kayışzade Hafız Osman mushafı olmak üzere dört eserden söz edildi. Bu dört eserin münderecatına yönelik bir karşılaştırma bize Ali el-Kârî'ye ait muayyen bir imla tarzının bulunup bulunmadığını, var ise özelliklerinin neler olduğunu gösterecektir. Bunlardan ilki olan *el-Hibâtu's-Seniyye*'nin, İmâm Şâtıbî'nin resm-i Osmanî'ye dair olan *Akîle* isimli eserinin şerhinden ibaret olması, bu eserde belirtilen imla hususiyetlerinin

³⁵ Kayışzade hakkında geniş bilgi için bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul, 1970, s. 252-256; Muhittin Serin, "Kayışzade Hafız Osman Nuri", *DİA*, XXV, 79-80; a.mlf., *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul: Kubbealtı, 2003, s. 178-181.

resm-i Osmani olarak adlandırılan imla hususiyeti olduğunu gösterir. Araştırmanın başında resm-i Osmanî hakkında yeteri kadar bilgi verildiğinden burada tekrar ele alınmasına gerek bulunmamaktadır. Hâl böyle olmakla birlikte diğer mushaf ve eserlerde işaret edilen imla hususiyetleri mukayese edilirken resm-i Osmani'yi tazammun eden *el-Hibâtu's-Seniyye*'den alınan örnekler de yer verilecektir.

A. Resm-i Osmani Bakımından Hafız Osman Mushafı

İkinci eser olan Hafız Osman mushafının imla hususiyetlerine gelince, mukayese için yeterli olacak sayıda örnekten hareketle resm-i Osmani'ye ait hazif, ziyâde, bedel, hemze ve fasl-vasl kriterleri açısından dikkati çeken özellikleri şunlardır:

a) Resm-i Osmani'de hazfedilmiş olan harfler Hafız Osman mushafında hazfedilmeden yazılmıştır. Mesela “مالك”, “العالمين”, “صراط”, “واعدنا” gibi kelimelerdeki ‘elif’ler; “يستحيي”, “يحيي”, “الذيين”, “الربانيين” gibi kelimelerdeki ‘yâ’lar hazfedilmeyip açıkça yazılmışlardır. Yine peşpeşe gelmesi nedeniyle hazfedilen iki ‘yâ’ harfleri de hazfedilmeksizin her ikisine de yazıda yer verilmiştir. Yine “ننج” kelimesinde hazfedilen ‘nûn’ açık olarak yazılmıştır. Lâm-ı tarifli “الليل” kelimeleri resm-i Osmani'de tek ‘lâm’ ile yazılmışken Hafız Osman mushafında iki ‘lâm’ ile yazılmıştır. Aynı özelliği taşıyan “الذي”, “الذين”, “التي” gibi edatların tek ‘lâm’ ile yazılmasında bir farklılık olmamasına rağmen “اللاتي”, “اللاتي” ve “الذدان” edatları iki ‘lâm’ ile yazılmıştır. Hafız Osman mushafındaki bu istisnai duruma hicri 6'ıncı yüzyıl sonlarında yazıldığı tahmin edilen müellifi mechul *el-Hicâ* isimli eserde de rastlanmaktadır. Bu eserde “الذي”, “الذين” den ayrı olarak tesniye ve müennes cem’ olan “الذدان”, “الذئین” ve “اللاتي” kelimelerinin iki lam ile yazıldığı belirtilmiştir.³⁶ Bu durum Hafız Osman mushafında görülen imla hususiyetlerinin kendisinden en az dört-beş yüzyıl öncesine dayandığını göstermektedir.

b) Ziyade açısından bakıldığında bazı kelimelerin yazılışında resm-i Osmani ile uyum görülürken ekseriyetle ziyade edilen harfler yazılmamıştır. Mesela “ساريكم”, “لاوضعوا”, “شركاء”, “لالى الله”, “بايد”, “ثمود” gibi lafızların yazılışında resm-i Osmani'de var olan ziyade harfler Hafız Osman mushafında yer almaz

³⁶ *el-Hicâ fi Resmi'l-Mushaf*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, Dimeşk: Daru'l-Gavsani, 1433/2012, s. 130-131.

iken “اتوكؤا”, “لشايء”, “لتتلوا”, “يايس”, “ملانه”, “تبلوا”, “افانن”, “انبؤا”, “ملاقوا” gibi kelimelerde resm-i Osmani’ye uyumlu bir imla benimsenmiştir.

c) Bedel açısından bakıldığında, ilk dikkati çeken husus “مسيطر”, “بيسط”, “مسيطرون”, “بسطة” gibi aslı ‘sîn’ ile olduğu halde resm-i Osmani’de ‘sâd’ ile yazılan kelimelerin Hafız Osman mushafında ‘sîn’ ile yazılmış olmasıdır. “صلوة”, “حيوة”, “غذوة” gibi ‘elif’ ile telaffuz edildiği hâlde ‘vâv’ ile resmedilen, ayrıca “نعمت”, “امرات”, “رحمت”, “شجرت”, “سنت” gibi aslı yuvarlak ‘tâ’ ile olduğu halde açık ‘tâ’ ile yazılan kelimelerin imlasında resm-i Osmani ile uyum gözletilmiştir. Yine “نصارى”, “اسارى”, “موسى” gibi sonu elif-i maksure ile biten kelimeler de resm-i Osmani ile uyumlu olarak yazılmıştır.

d) Hemzenin yazılışı açısından bakıldığında resm-i Osmani’de “خطية”, “صابين”, “خاسين”, “افدة”, “الن”, “الى”, “الى” gibi kelimelerde yazılmayan hemzelerin, birkaç istisna dışında, genel olarak Hafız Osman mushafında açıkça yazıldığı dikkati çekmektedir. Bunun dışında bir fark görünmemektedir.

e) Fasl-vasl açısından bakıldığında da bir imla farklılığı dikkati çekmemektedir. Bilhassa sonraki kelimeye bitişik yazılması gerektiği halde ayrılarak kendinden önceki ‘mâ’ edatına bitişik yazılan ‘lâm’ harf-i cerinin resm-i Osmani ile uyumlu olduğu görülmektedir. Tek örnek olan “يابنؤم” ifadesi de nidâ edatına ‘elif’ ziyadesi dışında resm-i Osmani ile uyumlu olarak tek kelime şeklinde yazılmıştır. Yine tek örnek olan “ال ياسين” ifadesi de iki ayrı kelime hâlinde yazılmıştır.

Bazı kelimelerin imlasında Hafız Osman mushafının tek kaldığı da görülmektedir. Mesela “بنيس”, “يستون”, “صلاتك”, “أنك”, “ليسوا” gibi kelimeler, mukayese ettiğimiz diğer mushaflardan farklı olarak yazılmıştır. Ancak bu kelimeler de geçtikleri her yerde değil, bazı durumlarda bu şekilde yazılmıştır.

B. Resm-i Osmani Bakımından Kayışzâde Mushafı

Kronolojik olarak Süleyman Efendi risalesi daha öncedir. Ancak risale bütün Kur’an metninin imlasının nasıl olduğu konusunda fikir vermemektedir. Verilen örnekler ise Kayışzade mushafı ile 30 civarındaki istisna dışında aynıdır. Bu nedenle Kayışzade mushafını öne alıp Süleyman Efendi risalesini bu mushaftaki imla üzerine bina etmeyi uygun bulduk.

a) Hazifler açısından bakıldığında, Kayışzâde mushafını Resm-i Osmani'den ayıran en önemli özelliğin resm-i Osmani'de hazfedilmiş olan 'elif' harflerinin Kayışzâde mushafında açık olarak resmedilmiş olmasıdır. Mesela "مالك", "العالمين", "صراط" gibi kelimelerdeki elifler Kayışzâde mushafında resmedilmemiştir, fakat "وعدنا" kelimesindeki elif resmedilmemiştir. Ancak 'elif' dışındaki hazfedilen harflerde resm-i Osmani uyumunun neredeyse birebir olduğu görülmektedir. Mesela peşpeşe gelen iki 'yâ' harfinin bulunduğu "يحيى", "يستحي" gibi kelimelerdeki 'yâ' harflerinden biri hazfedilmiştir. Yine "وَالغَاوِنَ", "فَأَوَّا", "يَدْرُوْنَ", "وَرِي", "تَلَوَّا", "يَسْتَوْنَ", "قُرُونِ", "هَرُونَ", "دَاوُدَ" (hemzelelerin 'vâv' suretinde yazıldığı "يُوسُ", "مَذْمُومٌ", "لَيْسُوا", "مَسْؤُولًا" gibi kelimeler de dâhil olmak üzere) gibi kelimelerde peşpeşe gelen 'vâv' harflerinden biri resm-i Osmani ile uyumlu olarak hazfedilmiştir. Fakat "نَنْجَ" kelimesinde hazfedilen 'nûn' açık olarak yazılmıştır.

Yine peşpeşe gelen 'lâm'ların hazfi bakımından da tam bir uyum vardır. Mesela resm-i Osmani'de tek 'lâm' ile yazılan "اللاتي", "التي", "الذين", "الذي", "الليل" gibi kelimeleri Kayışzâde mushafında da tek 'lâm' ile yazılmıştır.

b) Ziyade açısından bakıldığında ise, neredeyse bütünüyle resm-i Osmani ile uyumlu bir imla göze çarpmakta, yazılışı konusunda ihtilaf bulunan kelimeler dışında aynı imlanın benimsendiği görülmektedir. Mesela "ساوريكم", "لااوضعوا", "شركوا", "لالالى الله", "ثمودا" gibi lafızların yazılışında resm-i Osmani'de var olan isbatlar Kayışzâde mushafında da yer almaktadır. Yine "افائن", "انبيوا", "ملقوا", "المملوا", "مهلكوا", "علموا", "اتوكوا", "لشايء", "لتتلوا", "يايس", "ملائه", "تبلوا" gibi kelimelerde resm-i Osmani'ye uyumlu bir imla benimsenmiştir. Ancak resm-i Osmani'de iki 'yâ' ile yazılan "بايد" ve "بايكم" kelimeleri Kayışzâde mushafında tek 'yâ' ile yazılmıştır.

c) Bedel açısından bakıldığında da Kayışzâde mushafının neredeyse bütün lafızların imlasında resm-i Osmani ile uyumlu olduğu görülmektedir. Mesela "بيصط", "مصيطر", "مصيطرون", "بصطة" gibi aslı 'sîn' ile olduğu halde resm-i Osmani'de 'sâd' ile yazılan kelimeler Kayışzâde mushafında da 'sâd' ile yazılmıştır. "غذوة", "حيوة", "زكوة", "صلوة" gibi 'elif' ile telaffuz edildiği halde 'vâv' ile resmedilen, ayrıca "شجرت", "رحمت", "امرات", "نعمت" gibi aslı yuvarlak 'tâ' ile olduğu halde açık 'tâ' ile yazılan kelimelerin imlasında resm-i Osmani ile uyum gözetilmiştir. Yine "موسى", "اسارى", "نصارى" gibi sonu elif-i maksure ile biten kelimeler de resm-i Osmani ile uyumlu olarak yazılmıştır.

d) Hemzenin yazılışı açısından bakıldığında resm-i Osmanî’de “خطية”, “صابين”, “خاسين”, “افدة”, “الن”, “ellâi” gibi kelimelerde yazılmayan hemzelerin imlasında da tam bir uyum göze çarpmaktadır.

e) Fasl-vasl açısından bakıldığında da, “كَمَا”, “مَمَا”, “فِيَمَا” lafızların beş altı yerde rivayet farkından kaynaklanan bitişik veya ayrı yazılması dışında bir imla farklılığı dikkati çekmemektedir. Hafız Osman mushafından aktarılan fasl-vasl örnekleri Kayışzâde mushafında da neredeyse bütün kelimelerde resm-i Osmanî ile birebir uyumlu bir imla ile yazılmıştır.

Sonuç olarak Kayışzâde mushafının, ihtisar olmak üzere hazfedilen ‘elif’lerin yazılış olması dışında resm-i Osmanî’den ciddi bir farkının olmadığı söylenebilir.

C. Resm-i Osmanî Bakımından Süleyman Efendi Risalesi

Eserini Ali el-Kârî’nin istinsah ettiği mushaflardan birisi yanında bazı resm-i Osmanî kitaplarına dayalı olarak hazırlayan Süleyman Efendi’nin risalesinde zikrettiği örnekler bu eserde aktarılan imlanın -30 civarındaki istisna kelime dışında- Kayışzade mushafındaki imla ile birebir aynı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yalnızca bu risalede işaret edilen imla hususiyetlerinin varlığı da dikkat çekmektedir. Mesela لا اصلبكم (20/Taha 71) gibi lafızlarda tekid edatından sonra ‘elif’ ziyadesi sadece bu risalede vardır, zikri geçen mushaflarda yoktur. Yine يابنوم (20/Taha 94) lafzında nida edatından sonra ‘elif’ ziyadesi sadece bu risalede yer almaktadır. Keza ولعلی بعضهم (23/Müminun 91) lafzındaki ‘علی’ lafzı sadece bu risalede ‘yâ’ ile yazılmıştır, *el-Hibâtu’s-Seniyye*’de anılan mushaflarda olsun ‘elif’ ile yazılıdır. Yine صلاة الفجر ve صلاة العشاء (24/Nur 58) ifadelerindeki “صلاة” lafzı bütün mushaflarda ‘vâv’ ile yazılmışken bu risalede ‘elif’ ile yazılıdır. Aynı şekilde أينما كنتم (26/Şuarâ 92) ifadesinde “اين” ve “ما” edatları bütün mushaflarda fasl ile yazılmışken bu risalede vasl ile yazılmıştır. 27/Neml 36’daki ائني الله ifadesinde ‘nûn’dan sonraki ‘yâ’ hazfedilmiş olduğu halde bu risalede yazılmıştır.

Peşpeşe gelen iki ‘lâm’dan birinin hazfedilmesi bakımından Süleyman Efendi risalesi, Hafız Osman mushafına daha yakındır. Nitekim “اللاتي” ve

“اللائي” edatlarının Ali el-Kârî mushafında iki ‘lâm’ ile yazıldığı alenen belirtilmiştir.³⁷ Ayrıca metin içinde verilen bazı örnekler de buna göre yazılmıştır.

VI. Değerlendirme

Her mushafın kendine mahsus imla hususiyetlerine dair yukarıda yapılan açıklamalar göstermektedir ki bu eserlerdeki imla bir diğer eserle bütünüyle örtüşmemektedir. Aralarındaki farkların çok az kısmı imla hususundaki rivayet farklılıklarına veya yazım hatalarına bağlıdır. Ekseriyeti imla konusunda takınılan farklı bir tavrı yansıtmaktadır. Bu durumda Ali el-Kârî ile ilişkisi kurulan bu kadar farklı imla yaklaşımlarının tek bir kişiden kaynaklanması düşündürücüdür ve bu husus şu soruları akla getirmektedir: Acaba Ali el-Kârî farklı dönemlerde farklı imlaya dayalı olarak mushaf yazmış olabilir mi? Ali el-Kârî’den istinsah ettiğini belirten Hafız Osman imlaya dikkat etmeksizin yazmış olabilir mi? Yine Ali el-Kârî mushafından hareketle telif edilen ve Kayışzâde mushafı ile de neredeyse bütünüyle örtüşen Süleyman Efendi’nin risalesindeki imla, Ali el-Kârî öncesine ait olabilir mi?

Bu sorulara cevap bağlamında şunu söyleyebiliriz ki Hz. Osman mushaflarında hazfedilen bazı harflerin yeni yazılan mushaflara eklenmesi ile ilgili çalışmalar hicrî birinci asrın sonlarına kadar gitmektedir. Nitekim İbn Ebî Dâvud’un zikrettiği bir rivayette Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad’ın (ö. 67/686) Kur’an’a iki bin kadar harf ilave ettirdiği, bunu da Ubeydullah’ın katibi olan Yezid el-Farisî’nin gerçekleştirdiği, bunların da mushaflarda ‘elif’siz olarak *قلو* ve *كنو* şeklinde yazılmakta olan bazı kelimelere elif ziyade etmek suretiyle *قالوا* ve *كانوا* şeklinde yazmaktan ibaret olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Hicri birinci asrın son çeyreğinde zuhur eden bu olay, emirlerin kendileri için mushaf yazdırırken imla konusunda serbest davrandıklarını göstermektedir.

Nitekim Emeviler döneminden kalan mushaflar incelendiğinde bu mushaflarda farklı imla uygulamaları görülmektedir. Mesela Türk ve İslam Eserleri Müzesi’nde yer alan ve hicri VIII. asrın ilk yıllarına ait oldukları tahmin edilen

³⁷ Damadzade, a.g.e., vr. 3b.

³⁸ İbn Ebî Davud, *Kitabu'l-Mesahif*, thk. Muhibbuddin A. Vaiz, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1423/2002, s. 462.

mushaflarda uygulanan imla, bugün Hz. Osman mushaflarından birisine uyduğu iddiasında olan Medine mushafından³⁹ bir hayli farklı örneklerle sahiptir. Farkların ekseriyeti eliflerin hazfedilip hazfedilmemesinde kendini gösterse de زكاة yerine زكاة يحيي yerine يحيي yazılmış olması gibi örneklerle de rastlanmaktadır.⁴⁰

Yine hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında yazıldığı tahmin edilen Topkapı mushafının imlası da birçok noktada resm-i Osmani'den farklılık arz etmektedir.⁴¹ Mesela bu mushaf “على” harf-i cerinin “علا”, “حتى” edatının “حنا” şeklinde ‘elif’le yazılması gibi çok istisnai imla hususiyetlerini taşımaktadır. Yine aynı dönemlerde yazıldığı tahmin edilen Taşkent mushafında da benzer imha hususiyetleri dikkati çekmektedir.⁴²

Ayrıca bugün bilinen en kadim mushaf nüshalarından olan Taşkent, Amr b. el-As Camii, San ‘a Mushafları ve Ebu’l-Esved ed-Düeli mushafı olarak isimlendirilen mushafın imlasının Medine mushafının imlasıyla karşılaştırılması da benzer durumu ortaya koymuştur.⁴³

Bu örnekler ilk birkaç yüzyılda Hz. Osman mushaflarının imla hususiyetlerine riayet edilmekle birlikte bu konuda daha serbest davranıldığını göstermektedir. Muhtemelen bu durumun bir sonucu olarak İmâm Mâlik’e (ö. 179/795) “Mushaf yazdırmak isteyen kimsenin, insanların sonradan ihdas ettikleri harflerle (hecâ) yazdırmasını uygun görür müsün?”⁴⁴ şeklinde bir soru yöneltilmiş,

³⁹ Suudi Arabistan kralı Fehd’in mushaf basmak maksadıyla kurduğu matbaada basılan ve Medine Mushafı olarak isimlendirilen mushaf kastedilmektedir.

⁴⁰ Türk ve İslam Eserleri Müzesi koleksiyonunda yer alan ŞE 56, ŞE 80, ŞE 87, ŞE 709 numaralı mushaflardan örnek sayfalar için bk. *1400. Yılında Kur’an-ı Kerim*, İstanbul: Antik, 2012, s. 140, 145, 147, 149-151.

⁴¹ Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, s. 78-80 (“İnceleme” kısmı).

⁴² Altıkulaç, a.g.e., s. 71-72 (“İnceleme” kısmı).

⁴³ Bu mukayeseli çalışma Ganim Kadduri el-Hamed ile İyad Salim Salih es-Samerrai tarafından yapılmıştır. Ganim Kadduri el-Hamed, İyad Salim Salih es-Samerrai, *Zavahir Kitabiyye fi Mesahif Mahtuta: Dirase ve Mu’cem*, Dimeşk: Daru’l-Gavsani li’d-Dirasati’l-Kur’aniyye, 1431/2010.

⁴⁴ Ebû Amr ed-Dânî, *el-Mukni’ fi Resmi Mesâhifi’l-Emsâr*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvi, Kahire, 1978, s. 19, 36.

o da bu soruya olumsuz cevap vermiştir. Ancak konuyla ilgili bu dönem ulemasından başka bir rivayet nakledilmemiş olması mushaf yazımında Hz. Osman mushaflarına bağlı kalmamış olmanın önemli bir mesele olarak görülmediğini düşündürmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Bevvab (v. 413/1022)⁴⁵ tarafından 391 (1001) yılında Bağdat'ta yazılan mushaf⁴⁶ da konumuz açısından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Ebu Amr kıraatinin Durî rivayetinin esas alındığı bu mushafta, en dikkati çeken imla hususiyeti, ihtisar vb. maksatlarla hazfedilen elif'lerin Ebu Amr kıraatine uygun olarak yazılmış olmasıdır. Mesela Fatiha 4'deki ملك kelimesi Ebu Amr kıraatinde مَلِك şeklinde okunduğundan elif'siz olarak yazılmıştır. Ancak الصراط, الصراط, العالمين gibi kelimelerde hazfedilen elif'ler bu mushafta açık olarak yazılmıştır. Yine صلاة lafzı ilk geçtiği Bakara 3'te elif'le yazılırken sonraki geçtiği yerlerde صلوة şeklinde vav ile yazılmıştır. Bundan daha ilginç, En' am 76, 77 ve 78 âyetlerinde geçen راي fiili ilk âyette yâ ile yazılmışken sonraki iki âyette yâ'nın hazfiyle yazılmıştır. Halbuki bu kelime her üç âyette de yâ'nın hazfiyle yazılmaktadır. Bu tür örneklerin sayısı bir hayli çok olup bu kadarı fikir vermesi açısından yeterlidir. Sonuç olarak bu mushafta serbest ve düzensiz bir imla takip edildiği görülmektedir. Çünkü ne tam olarak kıyasî imla, ne de tam olarak resm-i Osmani takip edilmiştir.

Yakut el-Musta'î'nin yazdığı mushaflarda da Hafız Osman mushafına benzer imla özellikleri dikkati çekmektedir.⁴⁷

⁴⁵ İbnü'l-Bevvab hakkında bk. Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvab", *DİA*, XX, 534-535.

⁴⁶ Chester Beatty Library, MS 1431. Mushaf hakkında bk. David Storm Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in The Chester Beatty Library*, Dublin, 1955; Muhittin Serin, "Mushaf [Hat]", *DİA*, XXXI, 250-251. Bu mushafın iki kez tıpkıbasımı yapılmıştır: 1) Paris: Le Club du Livre, 1972. 2) *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript: Complete Facsimile Edition of The Earliest Surviving Naskhi Qur'an: Chester Beatty Library, Dublin Manuscript K.16: Commentary Volume D.S. Rice*, Graz, 1983 (bk. http://www.adeva.com/faks_detail_bibl_en.asp?id=153).

⁴⁷ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, EH, nr. 76 ile Türk ve İslam Eserleri Müzesi, nr. 507'den alınan örnekler için bk. Martin Lings, *Kur'an Hat ve Tezhibinden Parıltılar*, trc. Turan Koç, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2012, s. 32-37 ("Levhalar" kısmı).

Hat tarihi alanındaki çalışmalarını ile tanınan Muhittin Serin de, ulema arasında cereyan eden imla tartışmalarının mushaflara ne şekilde yansıdığını şöyle ifade etmektedir:

“Hz. Osman mushaflarının şekil ve hattını muhafazaya son derece önem veren alimlerin yanı sıra sonraki alimlerden yazının bir sembolden ibaret olduğunu, meselenin Kur’an’ı doğru okumayı sağlayan metni şekillendiren hattan ibaret bulunduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre Kur’an’ın kufi hatla olduğu gibi başka biçimde yazılması da caizdir. **Kur’an metnini muhafazada müslümanların hassasiyetinden kaynaklanan bu ihtilaflar V. (XI.) yüzyıla kadar devam etti.** Fakat zamanla hareke ve noktaların kaçınılmazlığı alimler tarafından kabul edildi. Ayrıca surenin baş tarafına adını yazmak, ayetleri birbirinden ayıran işaretler koymak, Kur’an’ı cüzlere, hiziplere ayırarak bunlar için özel şekiller yapmak, mushafı tezyin etmek hoş karşılanmaya başladı. (...) Böylece Hz. Osman’ın mushaf kitabete için koyduğu usullere zaman içinde ilaveler olmuş, hat, kıraat, dil alimleri ve katipler tarafından Kur’an hattının şekli, **bazı İslam ülkelerinde imlası** ve tertibi geliştirilerek kurallara bağlanmış, bu konuda “ilmü resmi’l-mushaf” adıyla bir ilim tedvin edilmiş ve yazı ve imlada bu klasik formlara bağlı kalmak mushaf kitabete esas alınmıştır.”⁴⁸

Yine Türkiye’deki mushaf hattı geleneğinin ve bu mushaflarda uygulanan imla sisteminin köklerine işaret etmesi bakımından Serin’in şu ifadeleri de dikkat çekicidir:

“(…) bütün İslam aleminde Şeyh Hamdullah’ın geliştirdiği nesih hat, **Asım kıraatine göre sonradan geliştirilmiş imla** ile mushaf kitabete benimsendi.”⁴⁹

Ali el-Kârî öncesi dönemde yazılmış birkaç mushaf incelendiğinde Serin’in bu tespitlerinin doğru olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda kısaca temas edilen İbnü’l-Bevvab mushafı olsun, Yakut el-Musta‘ sımî’nin (ö. 698/1299) yazdığı mushaflar olsun, gerekse Türkiye coğrafyasında yetişen Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520) ve Karahisarî (ö. 963/1556) gibi Ali el-Kârî öncesi hattatların yazdığı mushaflar resm-i Osmani’ye bazı noktalarda uymakla beraber özellikle hazfedilen eliflerin yazıda gösterilmesi yönüyle resm-i Osmani’ye muhalif bir imla ile yazılmışlardır.

VII. Sonuç

Bütün bu tespitler ışığında şu hususlar söylenebilir:

1) İlk yüzyıllarda itibaren hattatlar mushaf yazarken imla hususunda Hz. Osman mushaflarının özelliklerine riayet etme konusunda daha serbest davranmışlardır. Bu nedenle ilk yüzyıllarda yazılan mushaflarda farklı imla özellikleri dikkati çekmektedir.

⁴⁸ Muhittin Serin, “Mushaf [Hat]”, *DİA*, XXXI, 250 (Metindeki vurgular bize aittir).

⁴⁹ Muhittin Serin, “Mushaf [Hat]”, *DİA*, XXXI, 251 (Metindeki vurgular bize aittir).

2) Hz. Osman mushaflarının imla hususiyetlerini devam ettirmenin gerekli olduğuna dair görüşlere hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren rastlanmakta ise de bunlar sınırlı sayıda olup mesele daha muahhar dönemlerde hassasiyetle üzerinde durulan bir konu halini almıştır.

3) *el-Hibâtu's-Seniyye*'den hareketle, Ali el-Kârî'nin resm-i Osmanî'ye ittiba etmeyi vacip kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu konuda sarih bir ifadesi bulunmamaktadır.

4) Bu makale çerçevesinde incelenen eserler mushaf imlası konusunda Ali el-Kârî'nin bir tarz geliştirdiğini göstermemektedir. Bu konuda en önemli dayanak olarak kullanılan Süleyman Efendi risalesi de bütünüyle Ali el-Kârî mushafına dayanmayıp başka risalelerden de alıntılar yapmaktadır. Bu nedenle söz konusu risalede kullanılan kaynakların ayrıca tetkik edilip incelenmesi gerekmektedir.

5) Ali el-Kârî çok sayıda mushaf yazmış olup bu mushaflarda farklı imla uygulamış olabilir. Pek tabii bu yönde kesin bir tespite gitmek için onun yazdığı mushaflar üzerinde çalışılması gerekmektedir. Nitekim Uğur Derman koleksiyonunda yer alan bir Ali el-Kârî mushafı imla hususiyetleri bakımında resm-i Osmanî ile uyumludur.

6) Türkiye'de Ali el-Kârî'ye nispetle Ali el-Kârî tarzı olarak anılan imla sisteminin kökleri Ali el-Kârî'den çok daha önceki dönemlere dayanmaktadır. Kayışzâde mushafındaki imla sisteminin Ali el-Kârî'ye dayandırılmasının sebebi, Hafız Osman ile Kayışzâde Hafız Osman isimlerinin birbirine karıştırılması gibi gözükmektedir. Halbuki Hafız Osman mushafı ile Kayışzâde Hafız Osman mushaflarının imlası birbirinden farklıdır.

7) Hattatlar mushaf yazarken esas aldıkları nüshaya bağlı olarak imla konusunda farklı uygulamalarda bulunabilirler. Mushaf tashih mekanizmasının olmadığı durumlarda esas alınan mushaflar sonrakilere farklı imla sistemi olarak yansiyebilir.

8) Mushaflardan hiçbirisinin kıyasi imla ile yazıldığını söylemek mümkün değildir. Görünen o ki mushaf imlasında farklı oranlarda da olsa hattatlar ilk mushaflara ait imla hususiyetlerini büyük ölçüde muhafaza etmişlerdir.

Bundan sonra mushaf tarihi açısından önem taşıyan mushaflardan başlayarak bunlar üzerinde derinlemesine araştırmalar yapıp gerek imla hususiyetleri, gerekse mushaflar üzerine konulan sure serlevhaları, ayet numaraları, cüz ve hizip işaretleri, durak işaretleri gibi mushaf tarihi açısından önem taşıyan yönleri ele alınmak suretiyle incelenmelidir. Bu şekilde mushaf tarihinin bilinmeyen safhaları birinci el kaynaklardan yararlanılmak suretiyle daha doğru şekilde ortaya konulabilecektir.

Bibliyografya

1400. *Yılında Kur'an-ı Kerim*, İstanbul: Antik, 2012.
- Abbott, Nabia, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development with a Full Description of The Kur'an Manuscripts in The Oriental Institute*, Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- Alî el-Kârî, *el-Hibâtu's-Seniyyetu'l-Aliyye alâ Ebyâti'ş-Şâtibiyye*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, nr. 22293, <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=40208>.
- Ali el-Karî, *Şerhu'ş-Şifâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.] [İstanbul: el-Matbaatu'l-Osmâniyye, 1319'dan ofset].
- Alparslan, Ali, "Babür'ün İcad Ettiği Babürî Yazısı ve Onunla Yazılmış Olan Kur'an", *Türkiyat Mecmuası*, 1973, sayı: 18, s. 161-168.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hiz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1432/2011.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hiz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1430/2009.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hiz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, İstanbul: IRCICA, 1428/2007.
- Altundağ, Mustafa, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*, Bakı: Nurlar Neşriyat, 2004.
- Altundağ, Mustafa, "İstanbul Topkapı Mushafı Hiz. Osman'a mı Aittir?", *Marife*, 2002, yıl: 2, sayı: 1, s. 53-87.
- Berki, Ali Himmet, "Mushafın Yazılması", *İslâm*, 1965, sayı: 8, s. 263; sayı: 9, s. 330-331.
- Beyyumî, Muhammed Receb, "Mushafın Yeni İmlaya Göre Yazılması", çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslami Araştırmalar*, 1989, cilt: III, sayı: 1, s. 55-60.
- Damadzade Süleyman Efendi, *el-Kelimâtu'l-Mersûme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushaf-ları İnceleme ve Kıraat Kurulu Kütüphanesi, nr. 117.
- ed-Dânî, Ebû Amr, *el-Muhkem fi Nakli'l-Mesahif*, thk. İzzet Hasan, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1418/1990
- Derman, M. Uğur, "Hafız Osman", *DİA*, XV, 98-100.
- Derman, M. Uğur, "Sultan Üçüncü Ahmed'in Yazdırdığı Mushaf", *Kültür ve Sanat*, 1988, cilt: 1, sayı: 1, s. 70-74, 91-92.
- Derman, M. Uğur, "Kendi İzahlarıyla Hafız Osman'ın Mushaf-ları", *Sanat Dünyamız*, 1982, cilt: IX, sayı: 24, s. 10-15.
- Durmuş, İsmail, "Hemze", *DİA*, XVII, 190.
- Esin, Emel, "Mushaf Hattatlığı ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Hakkında, Türklerce Yapılan İlk Çalışmalara Dâir", *İslâm Tetkikleri Dergisi*; 1984, sayı: 8, s. 1-4.
- Gökkır, Necmettin, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Gündüz, Mahmut, "İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet Dergisi*, 1974, cilt: XIII, sayı: 1, s. 7-11.

- el-Hamed, Gânim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf: Dirâse Lugaviyye Târîhiyye*, [Bağdat]: el-Lecnetu'l-Vataniyye, 1402/1982.
- el-Hamed, Ganim Kadduri, İyad Salim Salih es-Samerrai, *Zavahir Kitabiyeye fi Mesahif Mahtuta: Dirase ve Mu'cem*, Dîmeşk: Daru'l-Gavsani, 1431/2010.
- Hamidullah, Muhammed, "Hz. Peygamber ve Sahabe Devrinde Kitabet Sanatı", çev. Yusuf Ziya Kavakcı, *İslam Medeniyeti*, 1972, sayı: XXV, s. 2-10. Diğer bir tercümesi "Allah'ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", çev. Hasan Çağlar, *İslami Araştırmalar*, 1988, cilt: II, sayı: 7, s. 93-102.
- [Anonim], *el-Hicâ fi Resmî'l-Mushaf*, thk. Ganim Kadduri el-Hamed, Dîmeşk: Daru'l-Gavsani, 1433/2012.
- Holy Qur'an Prepared for the Caliph Osman = el-Kur'an el-Mecid: Mushafu Seyyidine Osman (r.a.) Ukusu Nüshati Semerkand*, editör Muhammad Hamidullah, publisher Ayesha Begum, Amerika: Centre Culture Islamique, 1981
- İbn Ebî Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussubhan Vaiz, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1423/2002.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul, 1970.
- el-Kadî el-İyaz, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.].
- Keskioğlu, Osman, "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, sayı: 15, s. 121-139.
- Korkut, M. Şerif; "Amcamın Mushafı", *Türk Yurdu*, 1954, cilt: 1, sayı: 234, s. 56-58.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Hafız Osman Hattı, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, Şaban 1298 [Haziran 1881].
- Kur'ân-ı Kerîm*, Hafız Osman Hattı, İstanbul: İslami Kitabevi, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Kayışzade Hattı, İstanbul: Bilnet, 2014.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara: İlahiyat, 2004.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311.
- Mehmet Âkif, "Şerefeddin Yalpkaya Misyonerlerin İsnadlarına Niçin Göz Yumuyor? Mushaflarda Yazılı Olup Olmayan Kelimelerin Farkında Değil mi?", çev. Ş. Yalpkaya, *İslam-Türk Muhitülmaarif Mecmuası*, 09.01.1942, cilt: 1, sayı: 26, s. 3-4.
- M[ustafa] Saffet, *Ulum-i Şer'iyye ve Asri Müceddidlerimiz*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1340 [1922].
- Lings, Martin, *Kur'an Hat ve Tezhibinden Parıltılar*, trc. Turan Koç, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2012.
- Okutan, Ahmet, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim*, Ankara, 1989.
- Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, II, 403-405.
- Serin, Muhittin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul: Kubbealtı, 2003.
- Serin, Muhittin, "Kayışzade Hafız Osman Nuri", *DİA*, XXV, 79-80.
- Serin, Muhittin, "Mushaf [Hat]", *DİA*, XXXI, 250-251.

Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Bidar: Menşuratu'r-Radi, 1363 h.ş. [1984].

Ûnver, A. Süheyl, "Hattat Hafız Osman ve Yazdığı Kur'an-ı Kerimler", *Türk Yurdu*, 1967, cilt: VI, sayı: 339, s. 5-9.

"Vakanüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı (1272-1295)", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, 1 Teşrinievvel 1333 [1 Ekim 1917], sene: 8, numara: 46, s. 227-229.

VIII. Ek: İmla Farkları Cetveli

Ali el-Kârî'nin mushaf imlası ile ilişkisini tespit etmek amacıyla başvurduğumuz eserler olan *el-Hibâtu's-Seniyye*, Hafız Osman mushafı, Süleyman Efendi risalesi ve Kayışzade Hafız Osman mushafı ile ilgili çalışma içerisinde çok sayıda örnek yer almakla birlikte bunların topluca yer aldığı bir mukayese listesi bu çalışmayı tamamlayacaktır. Bu nedenle aşağıdaki listede, ilgili eserlerde kullanılan imla hakkında fikir verecek miktarda örnek sunulmuştur. Listedeki bazı kelimelerde birden fazla imla hususiyeti olmakla birlikte 'kategori' kısmında yer alan hususa örnek teşkil eden yönüne dikkat edilmelidir.

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Sûre ve Âyet No |
|--------------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Bedel-Sad | بصطة | بسطة | بسطة | بصطة | 7:69 |
| Bedel-Sad | بمصيطر | بمصيطر | بمصيطر | بمصيطر | 88:22 |
| Bedel-Sad | المصيطرون | المصيطرون | المصيطرون | المصيطرون | 52:37 |
| Bedel-Te | امرات | امرات | امرات | امرات | 3:35 |
| Bedel-Te | بقيت | بقيت | بقيت | بقيت | 11:86 |
| Bedel-Te | رحمت | رحمت | رحمت | رحمت | 2:218 |
| Bedel-Te | سنت | سنت | سنت | سنت | 8:38 |
| Bedel-Te | شجرت | شجرت | شجرت | شجرت | 44:43 |
| Bedel-Te | نعمت | نعمت | نعمت | نعمت | 2:231 |
| Bedel-Tenvin | لنسفعا | لنسفعا | لنسفعا | لنسفعا | 96:15 |
| Bedel-Tenvin | وليكونا | وليكونا | وليكونا | وليكونا | 12:32 |
| Bedel-Vav | اصلوتك | اصلوتك | اصلوتك | اصلوتك | 11:87 |
| Bedel-Vav | بالغدوة | بالغدوة | بالغدوة | بالغدوة | 18:28 |
| Bedel-Vav | حياة | حياة | — | حياة | 2:179 |
| Bedel-Vav | حياة | حياة | حياة | حياة | 16:97 |
| Bedel-Vav | الزكوة | الزكوة | الزكوة | الزكوة | 2:177 |
| Bedel-Vav | الصلوة | الصلوة | الصلوة | الصلوة | 22:35 |
| Bedel-Vav | صلوة | صلوة | صلاة | صلوة | 24:58 |
| Bedel-Vav | كمشكوة | كمشكوة | كمشكوة | كمشكوة | 24:35 |
| Bedel-Vav | منوة | منوة | منوة | منوة | 53:20 |
| Bedel-Vav | النجوة | النجوة | النجوة | النجوة | 40:41 |
| Bedel-Ya | ئاتن | اتيني | اتيني | اتيني | 27:36 |
| Bedel-Ya | انه | اتاه | اتيه | اتيه | 33:53 |
| Bedel-Ya | زلفى | زلفى | — | زلفى | 34:37 |

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Süre ve Âyet No |
|------------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Bedel-Ya | وجنى | وجنى | وجنا | وجنا | 55:54 |
| Bedel-Ya | ولعلا | ولعلى | ولعلى | ولعلا | 23:91 |
| Fasl | ال ياسين | ال ياسين | الياسين | ال ياسين | 37:130 |
| Fasl | اين ما | اين ما | اينما | اين | 26:92 |
| Fasl | فمال الذين | فمال الذين | فمال الذين | فمال الذين | 70:36 |
| Fasl | فمال هؤلاء | فمال هؤلاء | فمال هؤلاء | فمال هؤلاء | 4:78 |
| Fasl | فى ما | فيما | في ما | فيما | 39:46 |
| Fasl | كل ما | كل ما | كل ما | كلما | 4:91 |
| Fasl | مال هذا | مال هذا | مال هذا | مال هذا | 18:49 |
| Fasl | مال هذا | مال هذا | مال هذا | مال هذا | 25:7 |
| Fasl | من ما | مما | مما | مما | 63:10 |
| Hazif-Elif | ءاتنى | اتاني | اتاني | اتاني | 19:30 |
| Hazif-Elif | املق | املاق | — | املاق | 6:151 |
| Hazif-Elif | الانسن | الانسان | الانسان | الانسان | 36:77 |
| Hazif-Elif | الانعم | الانعام | — | الانعام | 5:1 |
| Hazif-Elif | انعما | انعاما | — | انعاما | 25:49 |
| Hazif-Elif | انعمكم | انعامكم | — | انعامكم | 20:54 |
| Hazif-Elif | اوصنى | اوصيني | اوصاني | اوصاني | 19:31 |
| Hazif-Elif | ايه | ايه | ايه | ايه | 24:31 |
| Hazif-Elif | تبوءو | تبوو | تبوو | تبوو | 59:9 |
| Hazif-Elif | ثلث | ثلاث | ثلث | ثلث | 39:6 |
| Hazif-Elif | ثلث | ثلاث | ثلث | ثلث | 35:1 |
| Hazif-Elif | ثلثون | ثلاثون | ثلثون | ثلثون | 46:15 |
| Hazif-Elif | جاءو | جاؤ | جاؤ | جاؤ | 59:10 |
| Hazif-Elif | حش | حاش | — | حاش | 12:31 |
| Hazif-Elif | حش | حاش | — | حاش | 12:51 |
| Hazif-Elif | سعو | سعو | سعو | سعو | 34:5 |
| Hazif-Elif | عتو | عتو | عتو | عتو | 25:21 |
| Hazif-Elif | قل | قال | — | قال | 21:112 |
| Hazif-Elif | الل | الل | الل | الل | 53:19 |
| Hazif-Elif | لتخذت | لتخذت | لتخذت | لتخذت | 18:77 |
| Hazif-Elif | لقمن | لقمن | — | لقمن | 31:12 |
| Hazif-Elif | لمستم | لمستم | لمستم | لمستم | 4:43 |
| Hazif-Elif | ليكة | الايكة | ليكة | ليكة | 26:176 |
| Hazif-Elif | هزن | هذان | — | هذان | 20:63 |
| Hazif-Elif | يايه | يا ايه | ياايه | يا ايه | 43:49 |

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Süre ve Âyet No |
|-----------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Hazif-Lam | التى | اللاتي | اللاتي | التي | 4:23 |
| Hazif-Lam | التى | اللاتي | اللاتي | التي | 4:15 |
| Hazif-Lam | الذين | الذين | الذين | الذين | 41:29 |
| Hazif-Lam | الى | اللاي | اللايي | الي | 58:2 |
| Hazif-Lam | الى | اللايي | اللايي | الي | 65:4 |
| Hazif-Lam | اليل | الليل | اليل | اليل | 2:187 |
| Hazif-Nun | نجى | ننجي | ننجي | ننجي | 21:88 |
| Hazif-Vav | تطوهم | تطوهم | تطوهم | تطوهم | 48:25 |
| Hazif-Vav | تلوا | تلوا | تلوا | تلوا | 4:135 |
| Hazif-Vav | الغاون | الغاون | الغاون | الغاون | 26:94 |
| Hazif-Vav | لتستوا | لتستوا | لتستوا | لتستوا | 43:13 |
| Hazif-Vav | ليسوا | ليسوا | ليسوا | ليسوا | 17:7 |
| Hazif-Vav | المودة | الموودة | المودة | المودة | 81:8 |
| Hazif-Vav | ورى | وري | وري | وري | 7:20 |
| Hazif-Vav | ويدع | ويدع | ويدع | ويدع | 17:11 |
| Hazif-Vav | ويمح | ويمح | ويمح | ويمح | 42:24 |
| Hazif-Vav | يستون | يستون | يستون | يستون | 9:19 |
| Hazif-Vav | يطفوا | يطفوا | — | يطفوا | 9:32 |
| Hazif-Vav | يلون | يلون | يلون | يلون | 3:78 |
| Hazif-Ya | احى | احيي | احي | احي | 2:258 |
| Hazif-Ya | اخرتن | اخرتن | اخرتن | اخرتن | 17:62 |
| Hazif-Ya | الامين | الامين | الامين | الامين | 62:2 |
| Hazif-Ya | بالواد | بالواد | بالواد | بالواد | 20:12 |
| Hazif-Ya | بهد | بهاد | بهاد | بهاد | 30:53 |
| Hazif-Ya | بهدى | بهاد | بهادي | بهادي | 27:81 |
| Hazif-Ya | الجوار | الجوار | الجوار | الجوار | 81:16 |
| Hazif-Ya | الحوارين | الحواريين | الحوارين | الحوارين | 5:111 |
| Hazif-Ya | الداع | الداع | الداع | الداع | 54:6 |
| Hazif-Ya | راء | را | را | را | 6:76 |
| Hazif-Ya | ربنين | ربانيين | — | ربانيين | 3:79 |
| Hazif-Ya | فاتقون | فاتقون | — | فاتقون | 2:41 |
| Hazif-Ya | الفهم | ايلافهم | الافهم | ايلافهم | 106:2 |
| Hazif-Ya | لمحى | لمحيي | لمحي | لمحي | 30:50 |
| Hazif-Ya | النبيين | النبيين | — | النبيين | 2:61 |
| Hazif-Ya | نحى | نحيي | نحي | نحي | 15:23 |
| Hazif-Ya | ننج | ننج | ننج | ننج | 10:103 |

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Süre ve Âyet No |
|----------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Hazif-Ya | والامين | والامين | والامين | والامين | 3:20 |
| Hazif-Ya | ولى | ولبي | ولبي | ولبي | 7:196 |
| Hazif-Ya | ونا | ونا | ونا | ونا | 17:83 |
| Hazif-Ya | يعباد | يا عباد | — | يا عباد | 39:16 |
| Hazif-Ya | يعبادى | يا عبادي | يا عبادي | يا عبادي | 39:53 |
| Hazif-Ya | يوتين | يوتين | يوتين | يوتين | 18:40 |
| Hemze | ءانك | عينك | ءانك | ءانك | 12:90 |
| Hemze | ءانك | ءانك | اينك | اينك | 37:52 |
| Hemze | اطمانوا | اطمانوا | اطمانوا | اطمانوا | 10:7 |
| Hemze | افدة | افدة | افدة | افدة | 14:37 |
| Hemze | افدة | افدة | افدة | افدة | 46:26 |
| Hemze | الافدة | الافدة | الافدة | الافدة | 104:7 |
| Hemze | الافدة | الافدة | الافدة | الافدة | 67:23 |
| Hemze | الافدة | الافدة | الافدة | الافدة | 16:78 |
| Hemze | افدتهم | افدتهم | افدتهم | افدتهم | 46:26 |
| Hemze | افدتهم | افدتهم | افدتهم | افدتهم | 14:43 |
| Hemze | بيس | بئيس | بيس | بيس | 7:165 |
| Hemze | تبوءا | تبوا | تبوا | تبوا | 10:87 |
| Hemze | تبوا | تبوء | تبوا | تبوا | 5:29 |
| Hemze | تجرون | تجرون | تجرون | تجرون | 16:53 |
| Hemze | الخاطين | الخاطين | — | الخاطين | 12:29 |
| Hemze | دعاءى | دعاءي | دعاءي | دعاءي | 71:6 |
| Hemze | رءياك | رءياك | رؤياك | رءياك | 12:5 |
| Hemze | سييا | سيا | سيا | سييا | 9:102 |
| Hemze | الصبين | الصابين | الصابين | الصابين | 22:17 |
| Hemze | الصبين | الصابين | الصابين | الصابين | 2:62 |
| Hemze | لاملان | لاملان | لاملن | لاملن | 7:18 |
| Hemze | لنتوا | لنتوء | لنتوا | لنتوا | 28:76 |
| Hemze | متكين | متكين | متكين | متكين | 52:20 |
| Hemze | متكين | متكين | — | متكين | 76:13 |
| Hemze | المشمة | المشمة | المشمة | المشمة | 56:9 |
| Hemze | موطنا | موطنا | موطنا | موطنا | 9:120 |
| Hemze | وسلوا | وسلوا | وسلوا | وسلوا | 4:32 |
| Vasl | انما | ان ما | ان ما | ان ما | 31:27 |
| Vasl | اينما | اين ما | اين ما | اين ما | 4:78 |
| Vasl | بينوم | يابنوم | يابنوم | بينوم | 20:94 |

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Süre ve Âyet No |
|-------------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Ziyade-Elif | ابنوا | ابناء | ابناء | ابناء | 5:18 |
| Ziyade-Elif | اتوكوا | اتوكوا | اتوكوا | اتوكوا | 20:18 |
| Ziyade-Elif | اسوا | اساوا | اساوا | اساوا | 30:10 |
| Ziyade-Elif | افاين | افائن | افائن | افائن | 3:144 |
| Ziyade-Elif | امروا | امروا | امروا | امروا | 4:176 |
| Ziyade-Elif | انبوا | انباوا | انبوا | انبوا | 6:5 |
| Ziyade-Elif | برءوا | برءوا | برءوا | برءوا | 60:4 |
| Ziyade-Elif | البلوا | البلوا | البلوا | البلوا | 37:106 |
| Ziyade-Elif | بنوا | بنوا | بنوا | بنوا | 10:90 |
| Ziyade-Elif | تاييسوا | تاييسوا | تاييسوا | تاييسوا | 12:87 |
| Ziyade-Elif | تتلوا | تتلوا | تتلوا | تتلوا | 10:61 |
| Ziyade-Elif | ترجوا | ترجوا | ترجوا | ترجوا | 28:86 |
| Ziyade-Elif | تظموا | تظموا | تظموا | تظموا | 20:119 |
| Ziyade-Elif | تفتوا | تفتوا | تفتوا | تفتوا | 12:85 |
| Ziyade-Elif | ثمودا | ثمودا | — | ثمودا | 11:68 |
| Ziyade-Elif | جاىء | جىء | — | جىء | 39:69 |
| Ziyade-Elif | جاىء | جىء | جىء | جىء | 89:23 |
| Ziyade-Elif | جزوا | جزاوا | جزاوا | جزوا | 5:29 |
| Ziyade-Elif | دعوا | دعوا | دعوا | دعوا | 40:50 |
| Ziyade-Elif | الرسولا | الرسولا | — | الرسولا | 33:66 |
| Ziyade-Elif | السيبلا | السيبلا | — | السيبلا | 33:67 |
| Ziyade-Elif | سلسلا | سلاسل | — | سلاسل | 76:4 |
| Ziyade-Elif | شركوا | شركوا | شركوا | شركوا | 42:21 |
| Ziyade-Elif | شركوا | شركاء | شركوا | شركوا | 6:94 |
| Ziyade-Elif | شفعوا | شفعوا | شفعوا | شفعوا | 30:13 |
| Ziyade-Elif | الضعفوا | الضعفوا | الضعفوا | الضعفوا | 14:21 |
| Ziyade-Elif | الظنونا | الظنونا | الظنونا | الظنونا | 33:10 |
| Ziyade-Elif | علموا | علموا | علموا | علموا | 26:197 |
| Ziyade-Elif | قواريرا | قواريرا | قواريرا | قواريرا | 76:15 |
| Ziyade-Elif | قواريرا | قوارير | قوارير | قوارير | 76:16 |
| Ziyade-Elif | كاشفوا | كاشفوا | كاشفوا | كاشفوا | 44:15 |
| Ziyade-Elif | لااذبحنه | لااذبحنه | لااذبحنه | لااذبحنه | 27:21 |
| Ziyade-Elif | لاوضعوا | لاوضعوا | لاوضعوا | لاوضعوا | 9:47 |
| Ziyade-Elif | لشايء | لشايء | لشايء | لشايء | 18:23 |
| Ziyade-Elif | لصالوا | لصالوا | لصالوا | لصالوا | 83:16 |
| Ziyade-Elif | ليربوا | ليربوا | ليربوا | ليربوا | 30:39 |

| Kategori | el-Hibatu's-Seniyye | Hafız Osman Mushafı | Süleyman Efendi Risalesi | Kayışzade Mushafı | Süre ve Âyet No |
|-------------|---------------------|---------------------|--------------------------|-------------------|-----------------|
| Ziyade-Elif | مائة | مائة | مائة | مائة | 2:259 |
| Ziyade-Elif | مانئتين | مانئتين | مانئتين | مانئتين | 8:65 |
| Ziyade-Elif | مرسلوا | مرسلوا | مرسلوا | مرسلوا | 54:27 |
| Ziyade-Elif | ملقوا | ملاقوا | — | ملاقوا | 2:249 |
| Ziyade-Elif | الملوا | الملوا | الملوا | الملوا | 27:29 |
| Ziyade-Elif | الملوا | الملوا | الملوا | الملوا | 23:24 |
| Ziyade-Elif | مهلكوا | مهلكوا | — | مهلكوا | 29:31 |
| Ziyade-Elif | نباي | نباي | نباي | نباي | 6:34 |
| Ziyade-Elif | نبلوا | نبلوا | نبلوا | نبلوا | 47:31 |
| Ziyade-Elif | نبوا | نبوا | نبوا | نبوا | 38:67 |
| Ziyade-Elif | نبوا | نبوا | نبوا | نبوا | 14:9 |
| Ziyade-Elif | نشوا | نشوا | نشوا | نشوا | 11:87 |
| Ziyade-Elif | يايس | يايس | يايس | يايس | 12:87 |
| Ziyade-Elif | يايس | يايس | يايس | يايس | 13:31 |
| Ziyade-Elif | بيدوا | بيدوا | بيدوا | بيدوا | 10:4 |
| Ziyade-Elif | بيدوا | بيدوا | — | بيدوا | 10:34 |
| Ziyade-Elif | يدروا | يدروا | يدروا | يدروا | 24:8 |
| Ziyade-Elif | يدعوا | يدعوا | يدعوا | يدعوا | 10:25 |
| Ziyade-Elif | يعبوا | يعبوا | يعبوا | يعبوا | 25:77 |
| Ziyade-Elif | يعفوا | يعفوا | يعفوا | يعفوا | 42:25 |
| Ziyade-Elif | يمحوا | يمحوا | يمحوا | يمحوا | 13:39 |
| Ziyade-Elif | ينبوا | ينبا | ينبا | ينبوا | 75:13 |
| Ziyade-Elif | ينشوا | ينشوا | ينشوا | ينشوا | 43:18 |
| Ziyade-Nun | كايين | كايين | كايين | كايين | 3:146 |
| Ziyade-Vav | ساوريكم | ساوريكم | ساوريكم | ساوريكم | 7:145 |
| Ziyade-Vav | ساوريكم | ساوريكم | ساوريكم | ساوريكم | 21:37 |
| Ziyade-Vav | لاصلينكم | لاصلينكم | لاصلينكم | لاصلينكم | 20:71 |
| Ziyade-Vav | لاصلينكم | لاصلينكم | لاصلينكم | لاصلينكم | 26:49 |
| Ziyade-Ya | باييد | بايد | باييد | بايد | 51:47 |
| Ziyade-Ya | باييكم | بايكم | باييكم | بايكم | 68:6 |

Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı

Şeyma ALTAY*

Öz: Bu makalede erken dönem nesih algısı, Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmiş ilk müfessir olma özelliğini taşıyan ve bu özelliği ile tefsir geleneğinin önemli isimlerinden sayılan Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri bağlamında tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Nesih kavramının teorik olarak ele alınmasının sonraki zamanlara rastlaması dolayısıyla, Mukâtil'in bu konudaki görüşleri tefsirinden nesih pratikleri incelenerek ortaya konmuştur. Çalışmanın sistematik olması ve amacına hizmet edebilmesi için ilk dönemlerde kapsamlı bir anlama sahip olan nesih kavramının, İslâmî ilimlerin teşekkülü ile geçirdiği anlam daralmasına kısaca değinilmiş, ele alınan nesih uygulamaları bu daralma sonucu ortaya çıkan yeni kavramlar temel alınarak tasnif edilmiştir. Böylelikle erken dönem müfessirlerinden Mukâtil özetinde mütakaddimûn ulemasının bu çerçevede ortaya attıkları nesih iddialarının anlaşılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mukâtil b. Süleyman, nesih, tahsîs, takyîd, beyân

The Perception of the Notion of Abrogation in Early Period in With Special Reference to Muqatil b. Sulayman

Abstract: In this article, the early period perception of naskh will be described and analysed in the context of the commentator who carries the distinction of writing the first full-length tafsir of the Quran, and therefore an important name in the Tafsir tradition, Muqatil b. Suleyman. As the theoretical dealings with the concept of naskh coincide with the later period, Muqatil presented his views on the subject while simply investigating the practices of naskh in tafsir. Because of the systematic nature of this article and in order to serve its goals, the narrowing of the broad meaning held by the early period concept of naskh with the formation of the Islamic sciences will be touched upon. Taking as our basis the resulting new concepts that appeared with this, the applications of naskh dealt with here will be classified. In this way, I aim to gain an understanding of the claims about naskh that were presented in the framework of the early ulama by way of the early commentator Muqatil b. Suleyman.

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Keywords: Muqatil b. Suleyman, abrogation, limitation, specification, explanation

İktibas / Citation: Şeyma Altay, “Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı”, *Usûl*, 23 (2015/1), 45 - 66.

Giriş

İslamî ilimler ve bu ilimlere ait terminoloji zaman içinde teşekkül etmiş ve sistemleştirilmiştir. Bu süreçte kavramlara yüklenen anlamlarda da farklılaşmalar meydana gelmiştir. Nesih de bu farklılaşmaya uğrayan kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Biz bu makalemizde toplam 61 ayeti mensûh kabul eden Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767) tefsirinden hareketle erken dönem nesih algısı üzerinde durduk. Erken dönem tefsir geleneğinin en önemli temsilcisi konumundaki Mukâtil'in nesih algısı hem kendinden önceki birikimi hem de kendinden sonraki değişim ve ıstılahlaşma sürecini aydınlatmaktadır.

Klasik dönem usûl eserlerinde sistemleşen nesih tasavvuru ile erken dönem tasavvuru arasındaki geçişi ve semantik evrimi görebilmemiz için klasik usûl kaynaklarının nesih algısı ile neshin kavramsallaşma sürecine değinmemiz faydalı olacaktır.

Nesih, Arap dilinde; istinsâh etmek, değiştirmek, nakletmek, izâle etmek, manalarına gelir.¹ İstilâhî olarak farklı tanımları mevcuttur. Mesela Cessâs (v. 370/980) “*bizim vehim ve takdirimize göre baki olması caiz olan hükmün müddetinin beyan edilmesi*”² olarak tanımlarken, Kadı Bakıllânî (v. 403/1012) “*bir yönü sebebiyle, mukaddem bir hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delalet eden hitaptır*”³ şeklinde açıklamaktadır. İbn Hazm'a göre (v. 456/1063)

¹ Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414/1994, III, 61; Ebû'l-Kâsım Muhammed Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, II, 266; Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2005, II, 34; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1427/2007, III, 53.

² Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fî Usûl*, nşr. Vüzerâtü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994, II, 199.

³ Ebu'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, Mek-tebetü'l-İslamî, Beyrut, trz. III, 105.

“tekrarlanmayan bir konuda ilk emrin müddetinin sona erdiğinin beyanı”⁴ Cürcânî’ye (v. 816/1413) göre ise “muahhar tarihli şer’i bir delilin, hükmünün hilafını gerektiren mukaddem tarihli şer’i bir delili kaldırması” anlamına gelmektedir.⁵ Genel kabul gören ise “şer’i bir hükmün daha sonra gelen şer’i bir delille kaldırılması” şeklindeki tanım olmuştur.⁶

Neshin bir kısmına burada yer verdiğimiz çok sayıda farklı tanımı olmasına rağmen bunların aralarında bulunan ortak öz itibariyle “hükmün müddetinin beyanı” ve “sübutundan sonra hükmün kaldırılması” şeklinde iki kategoriye indirgenmeleri mümkündür. Nitekim fıkıh usulü literatüründe birinci tanımı benimseyenlerin görüşü kısaca *beyan*, ikinci tanımı benimseyenlerin görüşü *ref* olarak isimlendirilmiştir.⁷

I. Neshin Kavramsallaşma Süreci

Bu kavram Kur’ân’ı Kerim’de terminolojik anlamına yakın bir muhteva ile zikredilmesi dolayısıyla ilk dönemlerden beri bilinmektedir. İbn Abbas (v. 68/687) “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir” (Bakara 2/269) ayetinde geçen hikmet kelimesini “Kur’ân’ın nâsîh ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini, ayetlerin iniş sıralarını ve helal-haramı bilmek” olarak tefsir etmiştir.⁸ Rivayete göre Hz. Ali (v. 41/661) mescitte insanlara bir şeyler anlatan bir adam görünce ona nâsîh ve mensûhu bilip bilmediğini sormuştur. Adam “hayır” deyince de “mescidimizden çık burada bir şey anlatma!” diyerek onu kovmuştur.⁹ Başka bir rivayette

⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Asûlü’l-Ahkâm*, Daru’l-Âfâkı’l-Cedîde, Beyrut, IV, 59.

⁵ Zerkeşi, *Burhân*, II, 36; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, s.240.

⁶ Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulümü’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2001, II, 147; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 2011, s. 122.

⁷ Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *EÜSBED*, Kayseri, 2006, XXI/2, 547.

⁸ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, neşr. Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000, V, 576.

⁹ Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, Mektebetü’l-Felâh, Kuveyt, 1408/1987, s.47.

bu şahsa “helak oldun ve helak ettin” dediğine yer verilmiştir.¹⁰ Bunlardan sahabe döneminde neshin bilindiğini hatta din hakkında söz söyleyebilmek için neshin zarurî bir bilgi olarak kabul edildiğini anlıyoruz. Daha sonraki dönemlerde ise neshin henüz olgunlaşmamış olan tanımlarıyla karşılaşılıyor. Mesela Dahhâk (v. 105/723) neshi “unutturma”, İbn Ebî Hâtim (v. 327/928) “Hz. Peygambere indirilmeyip terkedilen”, Süddî (v. 127/745) “hükümü kaldırılan” olarak açıklamıştır.¹¹ Bazılarına göre ise ayetlerin “Levh-i Mahfûz’dan inzaline” nesih (istinsâh) denmektedir.¹² Dahhâk ve Katâde (v. 117/735)’ye nispet edilen bir görüşe göre “*onda muhkem ayetler vardır*”(Âli İmran 3/7) ayetinde bulunan muhkem ifadesi nâsîh ayetleri anlatmaktadır.¹³

İmam Eş’arî (v. 324/936) kendisinden önce oluşan nesih algısını dörtlü bir tasnifle bir araya getirmiştir. Bu tasnife göre âlimler neshi, tilâvetin kaldırılması, diğer ümmetlere yüklenen zorlukların bu ümmetten kaldırılması, Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’dan indirilmesi ve Kur’ân’ın bazı ayetlerinin, bazısını neshetmesi şeklinde tanımlamışlardır.¹⁴

Şâtibî (v. 790/1388) ilk dönem âlimlerinin neshi daha kapsamlı kullanımına dikkat çekerek, şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasına nesih dedikleri gibi mutlakın takyîdi, umûmun tahsîsi ile müphem ve mücmelin beyanına da nesih dediklerini tespit etmiştir.¹⁵

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (v. 1176/1762) de bu konunun tefsir ilminin en zor araştırma alanlarından biri olduğunu söylemiştir. Ayrıca sahabe ve tâbiûnun nesih kavramını usûlcülerin kabul ettiği terminolojik anlamda değil, “*bir şeyin izâle edilmesi*” şeklinde lugavî manasında kullandıklarını ifade etmiştir. Bu sebepten dolayı mütekaddimûn ulemâsının tahsîs, takyîd ve beyân

¹⁰ Cemalüddin Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, neşr: Medine İslam Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi, Medine, 1423/2003, I, 150.

¹¹ Ebû'-Fedâ İsmail b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, Daru Tayyibe, 1420/1999, I, 375.

¹² Zerkeşî, *Burhân*, II, 35.

¹³ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, I, 124.

¹⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005, II, 435.

¹⁵ İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnatî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât Dâru İbn Affân*, 1417/1997, III, 344.

örneklerini nesih olarak gördüğü ve ayrıca Kur’ân’ın önceki şeriatlerin hükümünü kaldırmasına da nesih adını verdiklerini belirtmiştir.¹⁶

Yapılan bu farklı açıklamalar ilk dönemlerde neshin henüz teorik boyutta ele alınmadığını göstermektedir. Nitekim neshin kavramsallaşması ve çerçevesinin çizilmesi daha sonraki dönemlere denk gelmektedir. Klasik fıkhıdaki “*şer’î bir hükmün daha sonra gelen bir hükümlle kaldırılması*” şeklindeki tarifi, İslam hukukçularının İmam Şâfiî (v. 204/819)’den sonra kullanıp yaygınlaştırdığı bir anlam olmuştur.¹⁷ Mustafa Zeyd, Şâfiî’nin neshi “farzın terki” olarak tanımlayarak onu takyîd, tahsîs ve istisnâ kavramlarından ayıran ilk kişi olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

II. Mukâtil b. Süleyman’a Göre Nesih

Nesih kavramının dayanağı Kur’ân’ı Kerim’de bulunan bazı ayetlerdir. Biz de Mukâtil’in bu ayetlere yaklaşımını ele alarak genel hatlarıyla onun neshe bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

Mukâtil “*Biz herhangi bir ayeti nesheder veya onu insâ ederse yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*” (Bakara 2/106) ayetindeki nesih ifadesini “tebdîl ve tahvîl etmek”, zıddı olan insâyı ise “neshetmeyerek olduğu gibi bırakmak” olarak tanımlamıştır. Allah’ın bir ayeti neshettiğinde ondan daha üstünü ve daha faydalısını ya da mislini getireceğini ifade etmiştir.¹⁹

Yine “*Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, “sen ancak uyduruyorsun” derler. Hayır, onların çoğu bilmezler*” (Nahl 16/101) içeriğindeki ayetin tefsiri bağlamında ağır hükümler ihtiva eden bir ayet neshedildiğinde onun yerine daha hafif hükümler içeren başka bir ayet getirileceğini söylemiştir.²⁰

¹⁶ Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûlü’t-Tefsîr*, Daru’s-Sahve, Kâhire, 1407/1986, s. 83-84.

¹⁷ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, XIV/1, 39.

¹⁸ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Vefâ, Mısır, 1987, I, 91.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1423/2002, I, 129.

²⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II, 486.

Bir önceki ayetle ilgili açıklamalarında nâsihin mensûha kıyasla daha faydalı ve üstün ya da benzer seviyede olması gerektiğine değinen Mukâtil, bu ayette nâsihin daha kolay hükümler vazetmesi yönüne vurgu yapmıştır.

Konuyla ilgili başka bir delil ise “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O’nun yanındadır” (Ra’d 13/39) ayeti kabul edilmektedir. Mukâtil, bu ayet sadedinde Allah’ın dilediği ayeti neshedebileceğini ve nâsihin hükmünü sabit bırakacağını söylemiş ve hem nâsih hem de mensûh ayetlerin Levh-i Mahfûz’da kayıtlı olduğunu belirterek neshin imkânına dair genel izahlarda bulunmuştur. Her iki ayetin de Levh-i Mahfûz’da bulunduğunu ifade etmesi, bir bakıma nesih ile meydana gelen bilgi/hüküm değişiminin insanlar açısından olduğu, Allah katında bir değişimin meydana gelmediği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.²¹

Yukarıda zikredilen ayetlerin haricinde Mukâtil’in nesihden bahsettiği başka bir ayete daha rastlamaktayız: “Ey iman edenler hepimiz birlikte İslam’a (barışa) girin!” (Bakara 2/208). Onun naklettiğine göre önceleri Yahudi iken Müslüman olan bir grubun namazda Tevrat’tan okumak, sebt yasağını devam ettirmek ve Tevrat’ın bazı hükümlerini uygulamak için Hz. Peygamber’den izin istemeleri üzerine bu ayet nâzil olmuştur. Mukâtil, bu sebab-i nüzul bilgisini de göz önünde bulundurarak ayeti, “Hz. Peygamber’in getirdiği Kur’ân’ın kendinden önceki bütün kitapları neshettiği” şeklinde yorumlamıştır.²²

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki Mukâtil’e göre nesih, “değiştirmek” demektir. Neshedilen ayetin yerine daha üstün ve faydalısının ya da benzerinin getirileceğini söylemesi, nâsihin mensûhtan daha sonraki bir tarihe ait olması (terâhî) gerektiğini göstermektedir. Nâsihin daha üstün/faydalı olması ise Nahl 16/101. ayetin tefsirinde belirttiği üzere “mensûhun hükmünden daha hafif bir hüküm teşri etmesi” prensibine karşılık gelmektedir. Bunlar, onun Kur’ân’ın kendi içerisinde câri olan nesih hakkındaki düşüncülerini yansıtmaktadır. Ona göre diğer bir nesih şekli ise kutsal kitaplar arasında vuku bulmuştur. Kur’ân kendinden önceki şeriatlerin ve kitapların tamamını neshetmiştir.

²¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 383.

²² Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 180.

Buraya kadar Mukâtil'in tefsirinden neshe dair tespit ettiğimiz tanım düzeyindeki açıklamalarına yer verdik. Ancak bu açıklamalar tek başına onun nesih tasavvurunu net bir şekilde ortaya koymamaktadır. Bundan dolayı nesih kavramını pratiğe nasıl döktüğünü ve bu uygulamaların Mukâtil'in nesih teorisini ne kadar yansıttığını görmek amacıyla tefsirinden bazı örnekleri incelememiz gerekmektedir.

III. Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Nesih Örnekleri

Mukâtil'in nesih anlayışını daha sistemli bir şekilde izah edebilmek, dönemler arasındaki geçişi ve değişimi gözler önüne serebilmek amacıyla ele aldığımız örnekleri, daha sonraki dönemlerde kavramsal hale gelen nesih tanımı ve bunun sonucunda erken dönem nesih tanımının kapsamı dışında kalan bazı istilahları temel alarak bir değerlendirme ve tasnif yapmaya çalışacağız.

A. Seyf Ayetiyle Nesih

Mukâtil b. Süleyman Kur'ân'ı Kerim'deki 24 ayetin *seyf ayeti* olarak isimlendirilen Tevbe sûresi 5. ayet ile nesh edildiğini söylemiştir. Bu ayet meâlen şöyledir: “*Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*” (Tevbe 9/5)

Ayrıca Mukâtil yine Tevbe sûresinde bulunan “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçümlük (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın*” (Tevbe 9/29) ifadesinden de *seyf ayeti* olarak bahsetmiş ve 2 ayeti neshettiğini iddia etmiştir.²³

Burada Mukâtil'in *seyf ayeti*yle neshedildiğini öne sürdüğü ayetlerin bütününe yer vermek yerine aşağı yukarı içerikleri aynı olan bu ayetlerin bir kıs-

²³ Bkz. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 385; I, 199.

mını zikretmemiz genel bir portre çizmemiz için yeterli olacaktır. Söz konusu buyruk ile neshedildiği söylenen ayetlerden bazıları şunlardır:

- “Öyleyse onlara aldırma. Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.” (Nisâ 4/63)²⁴
- “Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Çünkü Allah, iyilik yapanları sever.” (Mâide 5/13)²⁵
- “De ki: Ben size vekil değilim.” (En’âm 6/66)²⁶
- “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.” (A’râf 7/199)²⁷
- “Mümin olsunlar diye sen mi insanları zorlayacaksın?” (Yûnus 10/99)
- “Sen güzel bir şekilde hoşgörü ile muamele et.” (Hicr 15/85)²⁸
- “Şimdilik sen onları hoş gör ve ‘size selâm olsun’ de.” (Zuhruf 43/89)²⁹
- “Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl.” (Müzzemmil 73/10)³⁰
- “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” (Kâfirûn 109/6)³¹

Görüldüğü üzere zikrettiğimiz ayetlerin ortak özellikleri müşrikleri ve cahilleri bağışlamayı, affetmeyi, onlardan yüz çevirmeyi, söylediklerine sabredip müsamaha göstermeyi, onlarla iyi ilişkilerde bulunmayı emretmeleri ve Hz. Peygamber’in bu kimseler için vekil ve zorlayıcı olmadığını beyan etmeleridir. İlk bakışta bu kadar çok sayıdaki ayetin hükmünün kaldırıldığını öne sürmesi Mukâtil’in nesih konusunda ziyadesiyle katı olduğu intibayı uyandırmaktadır. Ancak ilk döneme baktığımızda durumun bundan daha farklı olmadığını söyleyebiliriz. Hatta Mukâtil dönemine nazaran mutedil bile sayılabilir. Mesele İbn Abbas, müşriklere karşı hoşgörülü olmayı, onları affetmeyi ve sabır

²⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 386.

²⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 462.

²⁶ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 566.

²⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 81.

²⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 436.

²⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 807.

³⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, IV, 476.

³¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, IV, 888.

göstermeyi konu edinen ayetlerin tümünün seyf ayeti ile neshedildiğini ifade etmiştir. Neshe dair bir eser telif eden Katâde b. Diâme (v. 118/736) bu konuya çok fazla eğilmemişken, Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam (v. 224/839) 124 ayetin, İbn Hazm ise 48 sureye dağılan benzer muhtevadaki 114 ayetin seyf ayeti ile neshedildiğini savunmuştur.³² Bu verileri göz önünde aldığımızda Mukâtil'in bu ayet hakkındaki iddialarını anlamamız kolaylaşabilir. Ne var ki onun neshi bu şekilde uygulaması bir önceki başlıkta değindiğimiz kendi nesih tanımıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Nâsihin, mensûhtan daha hafif hükümler getirmesi gerektiğini söyleyen Mukâtil, seyf ayetiyle gayr-i müslimlerle kurulan her türlü iyi ilişkinin önünü kapatarak, Müslümanlar için savaşmaktan başka bir yol olmadığını ifade etmektedir. Savaşın sabretmek, selam verip geçmek veya müsamaha göstermekten daha ağır olduğu ise aşikârdır. Bu durumda Mukâtil'in nâsih ayette her zaman tahfîf şartı aramadığını söylememiz mümkündür.

Neshin sınırlarının belirlenmesi ve tanımlama çalışmalarının etkisini seyf ayetinin neshettiği ayetler hakkında yapılan yorumlarda açıkça görüyoruz. Mukâtil'in kesin bir şekilde mensûh olduğunu ifade ettiği söz konusu ayetlere sonraki dönemlerde ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmiştir. Taberî (v. 310/922) “*sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir*” mealindeki ilahî emri, özel amacının henüz kendileriyle savaşılmamış müşriklere nasıl davranılması gerektiğini ifade etmek olsa da, genel amacının bütün insanlara karşı Müslümanca muamelenin keyfiyetini göstermek olduğu gerekçesiyle mensûh saymamıştır.³³ Nehhâs ise (v. 338/949) “*sen onları affet ve aldırış etme*” (Mâide 5/13) ve “*cahillerden yüz çevir*” (A'râf 7/199) gibi Mukâtil tarafından mensûh addedilen ayetlerin hükmü konusunda farklı görüşler olduğunu söyleyerek açıkça bir nesih iddiasında bulunmamış sadece ihtilaflı olduklarını belirtmekle yetinmiştir.³⁴

İbnü'l-Cevzî'ye (v. 597/1200) baktığımızda erken dönemde seyf ayeti üzerine yapılan nesih yorumlarının büyük oranda değiştiğini görüyoruz. Ona

³² Nur Ahmet Kurban, “Tevbe Süresi Beşinci Ayetinin Neshettiği İddia Edilen Ayetlerin Değerlendirilmesi”, *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, XX, 173.

³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 329-330.

³⁴ Nehhâs, *en-Nâsih*, I, 381; I, 448.

göre Hz. Peygamber'in insanların iman etmelerinden sorumlu olmadığı ve onları buna zorlama yükümlülüğünün bulunmadığını ifade eden ayetler muhkemdir. Çünkü iman ikrah altında sahih olmamaktadır.³⁵ Zerkeşi'nin (v. 794/1391) bu konuya yaklaşımı ise daha teknik olmuştur. Müslümanların sayıca az ve zayıf olduğu dönemlerde sabretmelerinin istendiğini, çoğalıp güçlü olduklarında ise savaşmalarının emredildiğine değinerek, hükmün dayandığı illetin, şartların değişmesiyle başka bir hükme intikaline nesih denmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre seyf ayeti münse' (ertelenen) nevin-dendir.³⁶ Aynı şekilde Kur'an'da nesih bulunmadığını söyleyenler de müşrik-lere karşı takınılan tavrın belli safhalardan oluştuğunu ve seyf ayeti ile mensûh olduğu söylenen ayetlerin benzer şartlar oluştuğunda tekrar yürürlüğe koyula-bileceğini söyleyerek bu durumun nesih olmadığını belirtmişlerdir.³⁷

Sonuç olarak Mukâtil'in nesih tasavvuruna göre müşrikler için mutlak olarak zikredilen savaş hükmü, daha önceleri onlara iyi davranmayı, sabır göstermeyi ya da onları İslam'a zorlamamayı içeren ayetlerin bir kısmını seyf ayeti bağlamında neshetmiştir. Zamanla neshin teorik boyutta ele alınması bu konuya bakışı değiştirmiş bunun neticesinde bu çerçevede ortaya atılan nesih iddiaları kabul edilmemiştir.

B. Umumun Tahsîsi Olarak Nesih

Tahsîs, "umumî olan bir şeyin bazı fertlerini kapsam dışı bırakmak" anlamına gelmektedir.³⁸ Nesih kavramının kullanılmakla birlikte henüz tam bir tarifinin yapılmadığı erken dönemde yaşamış olan Mukâtil b. Süleyman, sonraki dönemlerde usûlcüler tarafından tahsîs olarak isimlendirilen durum-lar için de nesih ifadesini kullanmıştır. Örneğin, çocukların ebeveynleri için dua etmelerini tavsiye eden "Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı" (İsrâ 17/24) ayetinin, yakınlık derecesine bakılmaksızın bütün müşrikler için istiğfar etmeyi yasaklayan "Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, II, 479; II, 428; II, 423-424.

³⁶ Zerkeşi, *Burhân*, II, 49.

³⁷ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 111-112.

³⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 123.

belli olduktan sonra yakınları olsa bile Allah'a ortak koşanlar için af dilemek Peygambere ve müminlere yaraşmaz" (Tevbe 9/113) buyruğu ile neshedildiğini söylemiştir.³⁹ Aynı şekilde erken dönem müelliflerinden Katâde b. Diâme⁴⁰ ve Kâsım b. Sellâm da⁴¹ (v.224/838) bu ayetler arasında nesih olduğunu ifade etmişlerdir. Daha geç bir zamanda yetişmiş olan Hibetullah b. Selâme (v. 410/1019) ise tahsîs kelimesini geçirmemesine rağmen, bu ayetin muhkem olduğunu ancak müşrikleri kapsamadığını belirterek tahsîs kavramına işaret etmiştir.⁴² Esasen Mukâtil'in kastettiği mana da bu olmakla birlikte onun tanımına göre kısmî nesih diyebileceğimiz tahsîs de nesih kapsamında değerlendirilmiştir. Bu durum onun şümüllü nesih teorisinin doğal bir sonucudur.

Yine bağışlanma dilenecek kişileri konu edinen bir ayette daha tahsîs kategorisine giren nesih örneğine rastlıyoruz. Mukâtil bir sınırlama yapmaksızın meleklerin arzdaki bütün insanlar için bağışlanma dilediğini beyan eden "*Melekler ise, Rablerini hamd ile tespih ederler ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler*" (Şûrâ 42/5) ayetinin mensûh olduğu görüşündedir. Çünkü "*Arş'i taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve inananlar için bağışlanma dilerler*" (Mü'min 40/7) içeriğindeki ilahî kelam meleklerin yalnızca inananlar için istiğfarda bulduklarını ifade etmektedir.⁴³ Kasım b. Sellâm ve Kâtade gibi Mukâtil'le yakın görüşe sahip müellifler mensûh ayetleri sıraladıkları eserlerinde bu ayete yer vermemişlerdir. Ancak Mukâtil açısından tezat bir durum yoktur. Ona göre âmmin tahsîsi nesih sayılmaktadır. Yani kendi nesih anlayışıyla tutarlı bir yaklaşım sergilemiştir. Miras ayetleri olarak bilinen Nisa sûresi 11 ve 12. ayetler mirasta hak sahibi olanları ve paylarını açıklamaktadır. Mukâtil bu ayetlerin inzaliyle bundan evvel anne-baba ve akrabaya vasiyette

³⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 528.

⁴⁰ Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, neşr. Müessesetu'r-Risâle, 1418/1998, s.44.

⁴¹ Ebû Ubeydullah Kasım b. Sellâm el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fîhi mine'l-Ferâiz ve's-Sünen*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1418/1997, s.283.

⁴² Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Selâme el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404, s.115.

⁴³ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 764.

bulunmayı emreden “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır bırakmışsa, anaya, babaya ve akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması-muttakiler üzerine bir hak olarak- size farz kılındı” (Bakara 2/180) ayetinin neshedildiğini ifade etmiştir. Üzerinde muhtelif izahların yapıldığı ayette geçen وَالْأَقْرَبِينَ⁴⁴ kelimesini⁴⁴ akrabaların tümüne şamil kılan Mukâtil’e göre miras ayetleri ile vasiyet hükmü anne-baba ve miras hakkı elde eden yakın akrabalardan kaldırılmış, mirasçı olmayan uzak akrabalar için bâkî kalmıştır.⁴⁵ Netice itibarıyla onun nesih ile ilişkilendirdiği bu ayetler, vasiyet hükmünü ilgili bütün fertlerden değil bir kısmından kaldırmış, bu anlamda klasik fıkha göre tam bir tahsîs örneği sunmuştur.

C. Mutlakın Takyidi Olarak Nesih

Yüce Allah’ın bir ayette hiçbir kayıt koymaksızın mutlak olarak zikrettiği bir meseleyi başka bir ayet ile mukayyet kılması, Kur’ân’ı Kerim’de kullandığı ifade tarzlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlakın takyidi olarak kavramsallaşan bu yöntem “lafzın gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte herhangi bir sıfatla kayıtlanmışına dair delil bulunması” tanımıyla izah edilmektedir.⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman tefsirinde böyle bir ayırım yapmayarak takyid olgusunu nesih kavramından ayrı düşünmemiş, aralarında bu türden bir kayıtlama ilişkisi bulunan ayetleri nesih ile açıklamıştır. Bu durumu şu ayetlerde gözlemleyebiliriz: “Kim dünya kazancını isterse, ona istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.” (Şûrâ 42/20) Ayet-i kerimede dünya hayatının menfaatlerini isteyenlere bu isteklerinin verileceği belirtilmiştir. Başka bir pasajda ise “Kim şu peşin dünya zevkini isterse, biz de dilediğimiz kimse hakkında ve dilediğimiz miktarda, o dünya zevkini ona veririz” (İsrâ 17/18) buyrularak dünyaya yönelik isteklerin verilmesi, Allah’ın dilemesi şartına bağlanmıştır. Mukâtil, birinci ayetin mutlak olarak bahsettiği mevzu, ikinci ayetin kayıt altına almasını nesih olarak değerlendirmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, t.s. I, 614-616.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 159.

⁴⁶ Zekiyüddin Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü’l-Fıkh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 316.

⁴⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 768; ayrıca bkz. Şâtibi, *Muvâfakât*, III, 345.

Müfessir aynı konuyu işleyen “*Kim yalnız dünya hayatını ve onun ziynetini isterse, biz onlara yaptıklarının karşılığını orada tastamam öderiz*” (Hûd 52/15) ayetini de yine İsrâ sûresi 18. ayet kapsamında mensûh sayarak nesih teorisinin iç tutarlılığını korumuştur.⁴⁸ Neshin kavramsallaşmasından sonra telif edilen eserlerde ihbârî cümle formunda olan bu iki ayet arasında bir nesih iddiasında bulunulmasının, yanlış ile doğruyu ayırt etmeyi engelleyerek doğru bilgiyi imkânsız hale getireceği gerekçesiyle eleştirildiğini görüyoruz.⁴⁹ Bu, ilkesel açıdan doğru olmakla birlikte Mukâtil ayetlerin bütünüyle birbirlerini nefy ediyor olmalarından ötürü değil, aralarındaki mutlak-mukayyed ilişkisini anlatabilmek için nesih ifadesini kullanmıştır. Zira döneminde bu ilişkiyi açıklayabilecek başka bir terim mevcut değildir. Ayrıca onun anlayışına göre takyîd de bir çeşit nesihdir.

D. Mücmelin Beyânı Olarak Nesih

Beyân “*manadaki kapalılığın giderilmesi ve bir mananın benzerlerinden ayrılacak şekilde muhataba izah edilmesi*” olarak tanımlanmıştır.⁵⁰ Mukâtil’e göre bir meseleyi, hakkındaki kapalılıkları izale edecek şekilde ayrıntılı olarak ele alan bir ayet, aynı mesele hakkında daha önce vârid olan müphem ve mücmel ifadeleri neshetmektedir. Mesela “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının*” (Âli İmrân 3/102) ayeti Allah’tan gerektiği gibi sakınmayı emretmekte ancak bu gerekliliğin ölçüsünü belirleme noktasında muğlaklık barındırmaktadır. Mukâtil, bu muğlaklığı vuzuha kavuşturan “*gücünüz yettiği kadar Allah’a karşı gelmekten sakının*” (Teğâbün 64/16) kelamının Âli İmrân 102. ayeti neshettiğini belirtmiştir.⁵¹ Burada nesih kavramı, mensûh ayette geçen حَقٌّ نُّقَاتِهِ (hak ettiği şekilde sakınmak) mücmel ifadesinin, nâsîh ayette yer alan مَا اسْتَطَعْتُمْ (gücünüz yettiğince) sözcüğüyle beyân edilmesi anlamında kullanılmıştır.⁵² Aynı durum “*Allah uğrunda hakkıyla cihad edin*” (Hacc 22/78) ayetinde de karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 275.

⁴⁹ Bkz. Nehhâs, *en-Nâsîh*, I, 531.

⁵⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, II, 6.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 292.

⁵² Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, I, 332.

Mukâtil ayetteki “hakkıyla” ifadesinden kaynaklanan kapalılığı yine Teğâbün 16. ayetin neshettiğini söyleyerek gidermiştir.⁵³

Benzer bir uygulamaya “*içinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker*” (Bakara 2/284) ayetinin tefsiri bağlamında yer verilmiştir. Mukâtil’in rivayet ettiğine göre bu ayet nâzil olunca Müslümanlar fiile dökmeyip sadece kalplerinden geçirdikleri şirk ve bazı günahlar dolayısıyla hesaba çekilme korkusu yaşamışlardır. Bu korkularını Hz. Peygambere iletmeleri üzerine “*Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar*” (Bakara 2/286) ayeti nâzil olarak önceki buyruğu neshetmiştir.⁵⁴ Rivayetten öyle anlaşılıyor ki, Müslümanlar ayetin müphem yapısı sebebiyle kendilerine güç yetiremeyecekleri bir sorumluluk yüklendiği şeklinde yanlış bir zehaba kapılmışlardır. Bunun üzerine insanlara ancak takatlerinin izin verdiği oranda yükümlülük verileceği belirtilerek irade dışı fiil ve sözlerinden sorumlu olmadıkları beyan edilmiştir.⁵⁵ Mukâtil’in nesih algısına göre iki ayet arasındaki bu türden icmâl-tebyîn ilişkisi de nesih ile açıklanmıştır.

E. Aralarında Hakikî Teâruz Bulunmayan Ayetlerde Nesih

Kural olarak nesih, iki nassın uzlaştırılması ve ikisi ile birlikte amel edilmesi mümkün olmayacak şekilde teâruz ettiğinde gerçekleşir.⁵⁶ Mukâtil’in tefsirine baktığımızda nesih iddiasında bulunduğu ayetlerin her zaman teâruz şartını taşımadığını görüyoruz. Örneğin “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılğın bir ateşe gireceklerdir*” (Nisâ 4/10) ayetinin “*Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın*” (En’âm 6/152) buyruğu ile neshedildiğini öne sürmüştür.⁵⁷ Öncelikle her iki ayette biri olumlu diğeri olumsuz yönden olmak üzere yetim malına karşı sergilenen iki farklı tutumu ele almaktadır. Birinci ayet yetim malını haksız yollarla elde edenlerin cezasını açıklayarak, bu tavrın yanlışlığını ortaya koymuştur. İkinci ayet ise yetim malına iyi niyetle yaklaşma vurgusu yapmıştır. Aralarında bir teâruz yoktur.

⁵³ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 139.

⁵⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 231.

⁵⁵ Bkz. Şimşek, Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele, s. 122.

⁵⁶ Şâ’bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s.433.

⁵⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 360.

Mukâtil burada neshi, mensûh ayetin tespit ettiği hatalı bir uygulamanın değiştirilmesi anlamında kullanmıştır. Diğer bir önemli nokta ise nâsîh ayetin Mekki⁵⁸, mensûhun ise Medeni⁵⁹ olmasıdır. Mukâtil'in neshe dair açıklamalarından nâsîhin, mensûhtan daha sonraki bir tarihe ait olmasının gerektiği kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ayetler arasında terâhî şartını dikkate almamıştır.

Bu konuya örnek teşkil eden başka bir ayet “*Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir*” (Mâide 5/42) ayetidir. Mukâtil'e göre zina haddi meselesinde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvuran ehli kitabı konu edinen Mâide 42. ayet “*aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet*” (Mâide 5/49) ayeti ile neshedilmiştir.⁶⁰ Buna göre mensûh ayetin hüküm verme noktasında tanıdığı muhayyerlik hakkı kaldırılmış, böyle bir durumla karşılaştığı zaman Kur'an'a göre hükme bağlama zorunluluğu getirilmiştir. Mukâtil'in kapsamlı nesih tasavvuru burada da kendini göstermektedir. Söz konusu ayetler aslen hüküm verip vermeme konusunda kendisine başvuru kişiye serbesti tanımakta, şayet hüküm vermeyi tercih ederse de Allah'ın indirdiğine uygun davranış sergilemesini emretmektedir.⁶¹ Yani aralarında hakikî manada bir teâruz bulunmamaktadır. Buna rağmen Mukâtil'in nesih teorisi mezkûr ayetler arasında nesih ilişkisi kurmaya elverişlidir.

İslâmî geleneğin erken döneminde bir meseledeki bilinmezliğin kaldırılması da nesih ile açıklanmıştır.⁶² Bu bağlamda Mukâtil, Hz. Peygamber'in kendi akıbeti hakkında bilgi sahibi olmadığını ifade eden “*De ki: Ben türedim bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem*” (Ahkâf 46/9) ayetinin neshedildiği görüşündedir. Ona göre “*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik. Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın, sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola iletсин*” (Feth 48/1-2) ayetleri Hz. Peygamber'in bütün günahlarının bağışlandığını haber vererek akıbeti konu-

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 547.

⁵⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 353.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 478.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 333.

⁶² Bkz. Katâde, *en-Nâsîh*, s. 46; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 56.

sundaki bilinmezliği neshetmiştir.⁶³ Ayetler arasında neshi gerektirecek bir teâruz olmamakla birlikte örnekte kullanılan nesih ifadesi *izale etmek* manasında yani sözlük anlamıyla kullanılmıştır.

Her ikisi de mali ibadet olan sadaka ve zekât, hükümleri noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır. Mukâtil, sadaka vermeyi teşvik eden “*Onların mallarında, dilenen ve yoksul için bir hak vardır*” (Zâriyât 51/19) mealindeki ilahî kelamı mensûh saymaktadır. Nâsîh ise zekâtın hükmünü ve zekât düşen sınıfları açıklayan “*Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir*” (Tevbe 9/60) ayetidir.⁶⁴ Aralarında bir zıtlık bulunmayan bu ayetlerden birincisi nafil bir ibadet olan sadakadan, ikincisi ise farz olan zekâttan bahsetmektedir.⁶⁵

F. İhbârî Ayetlerde Nesih

Fıkıh usûlcülerinin üzerinde ittifak ettiği nesih şartlarından biri neshe konu olan ayetlerin hüküm bildirmeleridir.⁶⁶ Bu sebeple ihbârî ayetlerde nesih cereyan etmez.⁶⁷ Mukâtil b. Süleyman’ın nesih pratikleri incelendiğinde onun teorisinin böyle bir şart içermediği anlaşılmaktadır. Mesela “*Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edinirsiniz*” (Nahl 16/67) ayetinde Allah insanların bildiği bir olgudan bahsetmektedir. Bununla birlikte içkiyi güzel bir rızık olarak nitelermeyerek, insanların zihinlerinde onun iyi bir şey olmadığı algısını yerleştirmeyi amaçlamış ve eğitsel bir metodla insanları içki yasağına hazırlamıştır.⁶⁸ Mukâtil’in belirttiğine göre bu ayet içkiyi haram kılan “*Ey iman edenler içki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının*” (Mâide 5/90) ayetinin

⁶³ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, IV, 17.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, IV, 429.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, II, 589.

⁶⁶ Ömer Faruk Atan, *Usûl-i Fıkıhta Nesih*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 49.

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsi’l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, t.s. II, 64; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 60.

⁶⁸ Şimşek, *Kur’ân’ın anlaşılmasında İki Mesele*, s. 115-116.

inzâliyle neshedilmiştir.⁶⁹ Görüldüğü üzere mensûh ayet hüküm bildirmemektedir.⁷⁰ Mukâtil'e göre ayetin bu yapısı nesih kabul etmesine engel değildir.

Aynı şekilde En'âm sûresi 68. ayet Kur'ân ayetleriyle alay eden kimselerin konuşmalarına tanık olduğunda oradan uzaklaşılmasını ve zalimler olarak nitelendirilen bu kişilerle birlikte oturulmamasını emretmektedir. Hemen akabinde *“Allah'a karşı gelmekten sakınanlara, onların hesabından bir sorumluluk yoktur. Fakat üzerlerine düşen bir hatırlatmadır. Belki sakınırlar”* (En'âm 6/69) ayeti yer almaktadır. Bu ayet takvalı insanların bu tür istihzaldan mesul olmadıklarını, yapmaları gerekenin sadece alay edenleri uyarmak olduğunu ifade etmektedir. Mukâtil b. Süleyman *“Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçemedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi hâlde siz de onlar gibi olursunuz”* (Nisâ 4/140) ayetinin önceki buyruğu neshettiğini öne sürmüştür.⁷¹ Buna göre ayetlerle alay edilen bir mecliste bulunanlar, orayı terk etmezlerse bu günahtan sorumlu olmaktadırlar. Müfessir örneğimizde mensûh ayetin haber cümlesi olmasını neshe mani görmemiştir.

Mukâtil kimi zaman da hem nâsihin hem de mensûhun ihbarî cümle olduğu nesih uygulamalarına yer vermiştir. Mesela *“De ki: Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum”* (Şûrâ 42/23) kelamında *akrabalıktan doğan sevgi* ibaresinden risâlet görevinin karşılığı olarak bahsedilmiştir. Mukâtil bu ibareyle *“akrabalık bağının gözetilmesi, peygambere tabi olunması ve ona eziyet etmekten vazgeçilmesinin”* kastedildiğini söylemiştir. Ona göre tebliğ vazifesi dolayısıyla insanlardan bir ücret bekleme *“De ki: Sizden herhangi bir ücret istemişsem, o sizin olsun. Benim ücretim ancak Allah'a aittir”* (Sebe 34/47) ayetiyle neshedilmiştir.⁷² Mukâtil, pratikte iki ayet arasında bir zıtlık farkettiğinde ihbarî veya inşâî cümle formunda olmalarına ya da nâsihin daha ağır bir hüküm getirmesine dikkat etmeksizin ilk yol olarak neshe başvurmuştur. Bu örnekte de böyle yapmıştır. Mezkûr ayetler arasında hakikî değil zahirî bir teâruz

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 476.

⁷⁰ Nehhâs, *en-Nâsîh*, s. 542; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, II, 493.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 567.

⁷² Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, III, 769.

vardır. Bu zıtlık mensûh ayette geçen istisna cümlesinin munkatı⁷³ olmasıyla açıklanmaktadır. Buna göre ayet “ben sizden bir ücret istemiyorum yalnız size yakınlığımı hatırlatıyorum” anlamına gelmektedir. Bu teville nâsih olduğu söylenen ayetle arasında neshi gerektirecek bir zıtlık kalmamıştır.⁷⁴

G. Hakikî Nesih

Buraya kadar erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman’ın nesih teorisini yansıtmak üzere serdettiğimiz örnekler, klasik dönem usûlcülerinin nesih anlayışı dışında kalan uygulamaları içermektedir. Bu başlığımızda ise yaygın nesih anlayışı ile örtüşen nesih örneklerine yer vereceğiz. Bununla neshin genel kabul gören şartlarından sayılan, neshe konu olan ayetlerin inşâi cümle olması, nâsihin mensûhtan sonra gelmesi ve aralarında hiçbir şekilde cem edilemeyen bir teâruz bulunması⁷⁵ şartlarını taşıyan örnekleri kastetmekteyiz. Bu konuyu Kur’ân’ın Kur’ân’ı neshi ve Kur’ân’ın sünneti neshi olmak üzere iki başlıkta ele alacağız.

1. Kur’ân’ın Kur’ân’ı Neshi

Mukâtil b. Süleyman zina suçunun haddini beyan eden ayetler arasındaki hüküm farklılığını izah etmek için neshe başvurmuştur. Bu suçun cezası ilk olarak zânîlerin evlerde hapis tutulmasıdır. Mukâtil, hapis hükmünün kaynağı olan “*Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açmıyaya kadar kendilerini evlerde tutun. Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir*” (Nisâ 4/15-16) ayetlerinin Nûr sûresindeki “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*” (Nûr 24/2) ayeti ile neshedildiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber’in bu ayet nâzil

⁷³ Müstesna, müstesna minhle aynı cins değilse buna munkatı denir. Bkz. Şihabüddin el-Karâfi, *el-İstiğnâ fi Ahkâmî'l-İstisnâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 359.

⁷⁴ Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1409/1989, VI, 308; İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, II, 565.

⁷⁵ İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, I, 136-137.

olunca “İşte Allah bir yol açtı. Bekâr bekârla zina ettiğinde yüz sopa ve bir yıl sürgün, evli evliyle zina ettiğinde ise yüz sopa ve taş ile recm vardır” buyurduğu bilgisine yer veren Mukâtil, böylelikle evli ve bekâra uygulanan farklı cezaların Hz. Peygamber’in sünnetine dayandığına işaret etmiştir.⁷⁶ Usûl âlimlerinin bu noktadan neşet eden “sünnet, Kur’ân’ı neshedebilir mi?” şeklindeki teknik tartışmalarının⁷⁷ ise Mukâtil’in nesih anlayışında karşılığı bulunmamaktadır. O, bu türden teorik tahlillere girmemiştir.

Hakikî nesih bağlamında zikredeceğimiz bir diğer örnek Hz. Peygamber ile özel görüşme yapmayı ele alan necvâ ayetleridir. Bu konuda ilk hüküm “*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*” (Mücadele 58/12) ayetiyle gelmiştir. Mukâtil bu ayetin Peygamber ile çok fazla konuşan ve böyle yapmakla fakirlerin onunla iletişimini engelleyen zenginler hakkında indiğini söylemiştir. Ayetteki sadaka emriyle birlikte zenginler geri çekilmiş, fakirler Hz. Peygamber’le daha rahat görüşme imkânı bulmuşlardır. Mukâtil, bu emri tek uygulayanın Hz. Ali olduğunu, daha sonra “*Baş başa konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin*” (Mücadele 58/13) ayetinin nâzil olarak bu sadaka emrini neshettiğini belirtmiştir.⁷⁸

2. Kur’ân’ın Sünneti Neshi

Kur’ân’ı Kerim sünnetle sabit olan bazı hükümleri de neshetmiştir. Kiblenin tahvili örneği bunlardan biridir. Mukâtil, “*Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir*” (Bakara 2/150) ayetinin Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa’ya yönelmeyi neshettiğini ifade etmiştir. Ancak mensûh hükmün dayanağı noktasında herhangi bir nass zikretmemiştir.⁷⁹ Bu meselede karşımıza iki yorum çıkmaktadır. İlkinde göre söz konusu hüküm “*Doğu da, Batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın vechi işte*

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 363.

⁷⁷ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, II, 356-357.

⁷⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, IV, 263.

⁷⁹ Bkz. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, I, 149.

oradadır” (Bakara 2/115) ayetine dayanmaktadır ve bu ayet neshedilmiştir.⁸⁰ Ancak ayet kıblenin yönü konusunda belli bir yön tayin etmemekte ve gayet açık bir ifade ile istenen yöne dönülebileceğini belirtmektedir. Buna rağmen Hz. Peygamber’in “*Elbette seni, hoşnut olacağın kıbleye çevireceğiz*” (Bakara 2/144) ayetinde geçtiği üzere istemediği halde Mescid-i Aksa’yı kible edinmesi pek makul görünmüyor. Aynı zamanda ayetin kible için yön tayin etmeyip serbesti sunması bu hükmün mübah olduğunu gösterir. Mübah bir hükmün kaldırılması nesih sayılmamaktadır.⁸¹ Diğer bir ihtimal Hz. Peygamber’in kendi içtihadı veya gayri metlûv vahye binaen Mescid-i Aksa’ya yönelmiş olmasıdır.⁸² Bu görüş durumu daha iyi açıklamaktadır. Mukâtil’in de mensûh ayet zikretmemesi, uygulamanın sünnete dayandığı ve bu sünnetin neshedildiği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir.

IV. Sonuç

Erken dönem tefsir geleneğinin önemli isimlerinden olan Mukâtil b. Süleyman’ın nesih algısı yaşadığı dönemin kendine özgü nesih anlayışını yansıtmaktadır.

Mukâtil teorik olarak iki farklı nesih türünden bahseder. Bunlardan ilki Kur’ân’ın kendi içinde meydana gelmektedir. Bu durumda Kur’ân’ın bir ayeti, başka bir ayetin hükmünü kaldırır. Diğeri ise kutsal kitaplar arasında cereyan eder. Buna göre Kur’ân’ı Kerim kendinden önceki kitapların hükmünü geçersiz kılmıştır.

Mukâtil tefsirinin farklı yerlerinde neshe dair bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Onun tanımına göre nesih, tebdîl ve tahvîl etmek anlamına gelir. Ayrıca nesihden bahsedebilmek için bazı şartların mevcut olması gerekir. Öncelikle nâsih, mensûhtan daha üstün olmalı ya da aynı seviyede olmalıdır. Mukâtil, üstünlük ile nâsihin daha hafif hükümler vazetmesini kasteder. Diğeri bir şartta nâsihin, mensûhtan sonra nâzil olmasıdır. Mukâtil bu şartı açık bir şekilde ifade etmez. Ancak nâsihin daha hafif hükümler getireceğini söylemesi, nâsihin nâzil olduğu tarihte, mensûhun hükmünün mevcut olmasını gerekti-

⁸⁰ Nehhâs, *en-Nâsih*, s. 74-76.

⁸¹ Bkz. Şâtibî, *Muvâfakât*, III, 341.

⁸² Zeyd, *en-Nesih*, II, 806.

rir. Bunlar Mukâtil'in nesih olgusuna dair teorik açıklamalarıdır. Pratiğe baktığımızda ise daha farklı bir nesih tanımıyla karşılaşırız.

Mukâtil pratikte nesih iddiasında bulunduğu ayetlerde her zaman tahfif ve terâhî şartını aramaz. Tefsirinde daha ağır bir hükmün, hafif bir hükmü ya da Mekkî bir ayetin Medenî bir ayeti neshettiği vâkidir. Ayrıca ayetlerin ihbârî yapıda olmaları nesih kabul etmelerine engel sayılmaz. Ona göre haberlerde de nesih tahakkuk eder.

Mukâtil'in nesih tasavvuru oldukça kapsamlıdır. Umumun tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin beyânı nesih kapsamına dâhildir. Kimi zaman bu kavramı bir mesele hakkındaki bilinmezliğin kaldırılması ya da Kur'ân'ın tespit ettiği hatalı bir tutumun izale edilmesi şeklinde sözlük anlamında kullanır. Bunun yanı sıra Mukâtil, ayetlerin zahirine göre hareket eder. Bu sebeple bazı nesih uygulamalarında nâsîh ile mensûh arasında hakikî bir teâruz bulunmaz. Ayetler arasında bir tezat fark ettiğinde bunu izah etmek için ilk olarak neshe başvurur. Neshin kavramsallaştığı klasik dönemde bir hükmü onunla ebediyen amel edemeyecek şekilde kaldırması dolayısıyla neshe gösterilen titiz yaklaşım, Mukâtil'in tefsirinde görülmez.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn es-Sa'lebi *el-İhkâm fi Usûlü'l-Ahkâm*, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, t.s.
- Atan, Ömer Faruk, *Usûl-i Fıkıhta Nesih*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 2011.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Füsûl fi Usûl*, nşr. Vüzerâtü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.
- Dehlevî, Şah Veliyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûlü't-Tefsîr*, Daru's-Sahve, Kâhire, 1407/1986.
- Ebü Ubeydullah, Kasım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fihî mine'l-Ferâiz ve's-Sünen*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1418/1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Has, Şükrü Selim "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *EÜSBED*, Kayseri, 2006, XXI/2.

- Hibetullah B. Sellâme, Ebu'l-Kasım el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, neşr: Medine İslam Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi, Medine, 1423/2003.
- İbn Hazm, ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Asûlü'l-Ahkâm*, Daru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut, t.s.; *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.
- İbn Kesîr, Ebû'-Fedâ İsmail el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, Daru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414/1994.
- Karafî, Şihabüddîn, *el-İstiğnâ fî Ahkâmî'l-İstisnâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- Katâde, İbn Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, neşr. Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Kurban, Nur Ahmet, "Tevbe Süresi Beşinci Ayetinin Neshettiği İddia Edilen Ayetlerin Değerlendirilmesi", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1423/2002.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408/1987. *Meâni'l-Kur'ân*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1989.
- Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, XIV/1.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsi'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.s.
- Suyûtî, Celaeddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulümü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1427/2007.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnatî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, neşr. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, t.s.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed Mahmûd, *Esâsü'l-Belâga*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulümü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001.
- Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 2005.
- Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1987.

Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsir Metodu

Ferihan ÖZMEN*

Öz: Bu makalede Ebû Bekir el-Haddâd'ın *Tefsîru'l-Haddâd* ismiyle meşhur *Keşfü't-tenzîl fi tahkîki'l-mebâhis ve't-te'vil* isimli eserinin muhtevası ve metodu tanımlanmıştır. Haddâd rivayet ağırlıklı, orta hacimli bir tefsir olan eserinde, Kur'an'ı başından sonuna kadar tefsir etmiş; bu tefsir işleminde Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle ve sahabe sözü ile tefsirine önem vermiş; kıraat farklılıklarına değinmiş ve nesihle ilgili ihtilaflı görüşlere yer vermiştir. Rivayet tefsirinin yanında dirayet metoduna da başvurmuş; Kur'an'ın dil bilimleriyle tefsirini ihmal etmeyerek Kur'an lafızlarının izahı esnasında lugat, sarf, nahiv ve belagat alanında yeterince açıklamalar yapmıştır.

Tefsirin muhteva ve metod açısından en çok dikkat çeken özelliklerinden biri onun fıkıh yönüdür. Haddâd, bu alanda en ihtilaflı konuları bile çok sade ve açık bir şekilde izah etmiş ve Hanefî fıkıhına dair önemli ölçüde muhtevayı nakletmiştir. Makalede tefsirin metoduna dair örnekler geniş tutularak, eserin ana hatlarıyla muhtevasının ortaya çıkarılmasına gayret edilmiş; bu şekilde eserin tefsir tarihindeki yeri ve öneminin ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir el-Haddâd, Tefsîru'l-Haddâd, tefsir tarihi, müfessir

Tafsir Method of Abu Bakr al-Haddad

Abstract: This article introduces tafsir of Abu Bakr al-Haddad entitled *Kashf al-tanzil fi tahqiq al-mabahith wa-al-ta'wil*, better known as *Tafsir al-Haddad*, with its contents and the methods. In his narration-based exegesis, Haddâd interprets the entire Qur'an, emphasizes the exegesis by the Qur'an, Sunnah and narrations from Sahaba. He mentions the differences of qira'at (science of recitations) and he presents sufficient explanations in the field of language sciences while interpreting the words of the Qur'an.

One of the most attractive features of the tafsir is its fiqh aspect. Even in the most contradictory issues of fiqh, Haddâd uses a simple language and offers a clear explanation of them and transmits an important amount of Hanafi fiqh's content. In the article, it is aimed to reveal the main features of Haddâd's method of tafsir and

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

in this way, the importance of this study in history of tafsir is tried to be revealed by giving many examples of the method of Tafsir in the essay.

Keywords: Abu Bakr al-Haddad, Tafsir al-Haddad, history of tafsir, mufasssir.

İktibas / Citation: Ferihan Özmen, “Ebû Bekir el-Haddâd’ın Tefsir Metodu”, *Usûl*, 23 (2015/1), 67 - 94.

Giriş

Hicrî VIII. asırda, ilmî ve edebî çalışmaların son derece hareketli ve parlak bir düzeye ulaştığı Yemen’de yaşayan Hanefî fakîhi ve müfessir Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd el-Yemenî¹ (800/1398) tefsir ve fıkıh başta olmak üzere dini ilimler sahasında pek çok eser vermiştir. *Keşfü’t-tenzil fi tahkiki’l-mebâhis ve’t-te’vîl* isimli tefsiri *Tefsîru’l-Haddâd* ismiyle meşhur olmuş ve 2003 yılında tahkik edilerek yedi cilt halinde neşredilmiştir. Eserin yazma nüshaları üzerinde çalışılarak hazırlanan *Ebû Bekir el-Haddâd’ın Tefsirinde Uyguladığı Yöntem* isimli bir yüksek lisans tezinde² eserin tefsir kaynaklarına dair gözden kaçırılan bazı önemli hususlar, *Ebû Bekir el-Haddâd ve Tefsir Kaynakları* isimli makalede konu edilmiştir.³ Bu çalışmada da Ebû Bekir el-Haddâd’ın *Tefsîru’l-Haddâd* isimli eserindeki tefsir metodu tasvir edilerek, eserin tefsir tarihindeki yeri ve öneminin ortaya çıkarılmasına, bu şekilde Ebû Bekir el-Haddâd’ın genelde temel İslam bilimlerine özelde ise tefsir ilmine katkılarının belirlenmesine çalışılacaktır. Ebû Bekir el-Haddâd’ın tefsirinin metoduna dair örnekler geniş tutularak, eserin ana hatlarıyla muhtevasının ortaya çıkarılmasına gayret edilecektir.

¹ Hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında bk. Hayreddin ez-Ziriklî (1396/1976), *el-A’lâm : kâmusu terâcîmi li-şehri’r-ricâl ve’n-nisâ*, Dârü’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut 1992, II, 67; Muhammed İbrâhim Yahyâ, *el-Medhal ilâ tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim: el-Haddâd nemûzecen*, Dârü’l-Medari’l-İslâmî, Beyrut 2002, s. 347; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Mesâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen*, Matbaatü’l-Asriyye, Beyrut 1988, s. 214; Ebû Bekir Sifil, “Haddâd, Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 553.

² bk. Yavuz Koçak, *Ebû Bekir el-Haddâd’ın Tefsirinde Uyguladığı Yöntem*, (yüksek lisans tezi), OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005.

³ bk. Ferihan Özmen, “Ebû Bekir el-Haddâd ve Tefsir Kaynakları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), 15 (28), s. 43-63.

I. Kur'ân'ın Kendi İç Bütünlüğü İçerisinde Yorumlanması

Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir geleneğinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metod olma imkânı ve metod kabul edilmesi durumunda bu metodun müfessirin dirayetinden bağımsız olup olmadığı, farklı bir deyişle hangi ayetin hangi ayetle anlaşılması gerektiği İslam tefsir tarihinde farklı görüşleri ve sonuçları ortaya çıkaran konulardandır.⁴ Kur'an'ı Kur'ân ile anlama/yorumlama faaliyeti erken dönemden günümüze kadar Kur'ân'ı konuşmadığı alanlarda konuşurma ve dinî alanda Kur'ân'ı tek kaynak kabul eden salt Kur'âncılık eğilimlerine yol açma gibi sonuçlar doğurmuş olsa da Kur'ân-ı Kerîm'deki konu ve kavramların Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılması düşüncesinden hareketle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri düşüncesi çoğu Kur'ân yorumcusuna cazip gelmiş; hem klasik hem de modern dönemde tefsirde ilk müracaat edilen kaynak Kur'ân'ın kendisi olmuştur. Nitekim Ebû Bekir el-Haddâd da *Tefsîru'l-Haddâd* isimli eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine önem vermiş; manası mutlak, mücmel, mübhem ve âmm olan ayetlerin tefsirinde öncelikle Kur'ân'ın kendisine başvurmuştur.

Haddâd tefsirinde bazen kelimenin anlamını açıklama konusunda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu kullanmıştır. Örneğin المحصن (el-muhsan) kelimesinin zikredildiği Nisâ süresinin 24. ayetini tefsir ederken الاحصان (el-ihsân) kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de çok farklı anlamlarda kullanıldığını ifade ederek, bu anlamları ve kelimenin geçtiği ayetleri sıralamaktadır. Ona göre الاحصان bu ayette olduğu gibi “nikah” (evlenmek) anlamında, “...ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar...” (el-Mâide 5/5) ayetinde olduğu gibi “hürriyet” anlamında; “Onlar evlendikten sonra bir fuhuş irtikâp ettikleri takdirde o zaman üzerlerine hür kadınlar üzerindeki cezanın yarısı verilir.” (en-Nisâ 4/25) ayetinde olduğu gibi “İslâm” yani “müslüman olduklarında” anlamında; “*Namuslu, iffetli kadınlara zina*

⁴ bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 9-28.

iftirası atan ve sonra da dört şahit getiremeyenler..." (en-Nûr 24/4) ayetinde olduğu gibi "iffet" anlamındadır.⁵

Aynı şekilde Haddâd, Bakara süresinin 262. ayetinde geçen مَنْ kelimesinin aslının قَطَعَ (:kesmek, azaltmak) manasında olduğunu "Onlar için kesintisiz bir ecir vardır." (et-Tîn 95/6) ayetiyle tefsir ederken,⁶ İsrâ süresinin 93. ayetinde geçen زُخْرُفٌ kelimesinin ise "Nihayet yeryüzü zinetini takınp süslediği...." (Yûnus 10/24) ayetinde olduğu gibi aslında "zinet" anlamında olduğunu söylemektedir.⁷

Haddâd, pek çok müfessire göre müşkil bir mana arzeden "İnandıktan, Peygamber'in hak olduğuna şehadet ettikten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra, inkâra sapan bir milleti Allah nasıl doğru yola erştirir?" (Âl-i İmran 3/86) ayetini, yine bir başka ayetle tavzih ederek şöyle tefsir etmektedir:

"Eğer, 'Ayetin zâhiri, müslüman olduktan sonra inkara düşen kimseyi ve zalimleri, Allah'ın hidâyete erdirmemesini gerektirir. Halbuki çoğu mürted, müslüman olmuş ve pek çok zalim de tevbe etmiştir.' denirse onlara şöyle denir: Ayetin manası, 'Onlar küfür üzerinde oldukları müddetçe Allah onları hidâyete erdirmez. Çabaladıkları ve hakka dönmeye niyet ettiklerinde Allah onları muvaffak eder.' demektir. Nitekim Allah Teâlâ 'Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri, elbette kendi yollarımıza erştireceğiz.' (el-Ankebût 29/69) buyurmuştur."⁸

Haddâd mücmel ayetlerin tafsilinde de aynı metodu uygulamaktadır. "Doğrusu insan tahammülsüz ve huysuz yaratılmıştır." (el-Meâric 70/19) ayeti, birçok müfessire göre bu şekliyle mücmeldir. Zira insanın hangi yönlerden dayanıksız ve huysuz olduğu açık değildir. Haddâd sonraki ayetlerde Allah Teâlâ'nın "Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır. Kendisine hayır dokundu mu cimrilik eder." (el-Meâric 70/20-21) buyurarak bu durumu açıkladığını

⁵ Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Yemenî (800/1398), *Tefsîru'l-Haddâd: Keşfü't-tenzîl fi tahkîki'l-mebâhis ve't-te'vil* (thk. Muhammed İbrahim Yahya), I-VII, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrut 2003, II, 235.

⁶ Haddâd, *Tefsîr*, I, 417.

⁷ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 218.

⁸ Haddâd, *Tefsîr*, II, 92.

ifade ederek, “İnsan, kendisine fakirlik ve darlık isabet ettiğinde sızlanır ve sabretmez. Ona kendisini sevindiren mal ve varlık isabet ettiğinde Allah’ın hakkını vermez ve şükretmez.” demektedir.⁹ “Allah peygamberleri toplayacağı günde *”Size ne cevap verildi, diye buyuracak, ...”* (el-Mâide 5/109) ayetinde söz konusu olan peygamberlerin sorgulanması meselesinde, “*Diri diri toprağa gömülen kıza sorulduğunda*” (et-Tekvîr 81/8) ayetinde diri diri toprağa gömülen kızın, katilini suçlamak için sorgulanacağı gibi bu ayette sözü geçen sorgulamanın kendilerine peygamber gönderilenleri suçlamak için olduğunu söylemektedir.¹⁰

II. Hadis Rivayetlerinin Kullanımı

Haddâd, Kur’ân tefsirinde gözardı edilemeyecek bir kaynak olarak hadis rivayetlerini kullanmayı ihmal etmemiş; Kur’ân’ın bazı kelime ve ayetlerinin manalarını açıklamada hadislerden istifade etmiş; manası mücmel, mutlak, âmm, müşkil ve mübhem olan bazı ayetleri sünnetle tafsîl, takyîd, tahsîs, tavzîh ve tebyîn etmiştir. Haddâd özellikle fikhî meselelerin izahında hadislerden geniş ölçüde yararlanmıştır.

Haddâd, çağdaşı çoğu müfessir gibi hadis naklinde senetleri hafzetmiş, rivayeti ya doğrudan Hz. Peygamber’den nakletmiş ya da hadisin ilk râvîsi olan sahabiye zikretmiştir. Örneğin “*...Kötülük yapan, o yüzden cezalandırılır. O, kendisine Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı bulabilir.*” (en-Nisâ 4/123) ayetinin anlamını hadisle izah ederek şöyle demektedir:¹¹

“Bu ayet nazil olunca, Ebû Bekir (r.a.) ‘Ey Allah Rasulü! Bu ayetten sonra artık kurtuluş nasıl olur?’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Allah seni bağışlasın Ebû Bekir! Sen hiç hasta olmaz mısın? Sana hiç musibet isabet etmiyor mu? Sana hiç geçim sıkıntısı isabet etmiyor mu?’ dedi. Ebû Bekir, ‘Evet, ediyor.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber, ‘İşte bu, size verilen cezalardır.’ buyurdu.¹² Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: ‘Bu ayet nazil olduğunda bu durum müslümanların zoruna gitti de Hz. Peygamber’e

⁹ Haddâd, *Tefsîr*, VII, 78.

¹⁰ el-Haddâd, *Tefsîr*, II, 490.

¹¹ Haddâd, *Tefsîr*, II, 325-326.

¹² bk. Ahmed b. Hanbel, IV, 267.

şikayette bulundular. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Sakin olunuz! Kendisine batan dikenden ona sıkıntı veren felakete kadar mümine zarar veren her musibet, (günahları için) bir keffarettir” buyurmuştur.”¹³

Haddâd “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizleri şerefli bir yere sokarız.” (en-Nisâ 4/31) ayetini, Hz. Peygamber’in “Büyük günahlardan sakınıldığı takdirde beş vakit namaz, namaz aralarındaki ve cuma namazı da gelecek cumaya kadarki küçük günahlar için keffarettir.” hadis-i şerifiyle¹⁴ açıklamıştır.¹⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de umum ifade eden bir lafız, bazen bir başka ayet ile ya da sünnet, kıyas ve icmâ gibi bir yolla tahsis edilebilir. Haddâd ayetin ayetle tahsisinin yanında, ayetin sünnetle tahsisi metoduna da müracaat etmiştir. Örneğin Bakara süresinin 173. ayetinde yenmesi haram kılınanlar arasında ölü eti de sayılmaktadır. Haddâd bu ayetin Hz. Peygamber’in, “Bize iki ölü ve iki kan helâl kılınmıştır. İki ölü, çekirge ve balıktır. İki kana gelince, bunlar ciğer ve dalaktır.” hadisiyle tahsis edildiğini söylemektedir.¹⁶

Kur’ân’daki mücmel bir ayeti sünnetle tafsil etme konusunda Haddâd, “... İçinizden hasta olana veya başından bir rahatsızlığı bulunana kurbandan önce tıraş olduğu için oruç veya sadaka yahut da kurbandan ibaret bir fidye gerekir...” (el-Bakara 2/196) ayetinde mücmel olan fidyenin keyfiyeti meselesini hadisle izah etmiştir. Haddâd ayetin ihramlı iken bitlenen Ka’b İbn Ucre hakkında indiğine dair rivayeti naklederek, fidyenin miktarının her birine yarım sa’ buğday vererek altı fakiri doyurmak yahut üç gün oruç tutmak yahut koyun kurban etmek olduğunu Hz. Peygamber’in beyanı ile açıklamaktadır.¹⁷ “Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın, ...” (el-Mâide 5/6) ayetini tefsirinde, abdestte dirseklerin yıkanmasının hükmüne dair farklı görüşlere imkân veren ayetteki الى harfi ile ilgili ihtilafı görüşleri naklettikten sonra, bu lafzın farklı manalara ihtimalli olması sebebiyle mücmel olup Hz. Peygamber’in beyanına muhtaç bulundu-

¹³ bk. Müslim, “Birr, Sıla, Âdâb” 14; Nesâî, “Tefsîr”, 102; Ahmed b. Hanbel, II, 248.

¹⁴ bk. İbn Mâce, “Et’ime” 31; Ahmed İbn Hanbel, II, 97.

¹⁵ Haddâd, *Tefsîr*, II, 244.

¹⁶ Haddâd, *Tefsîr*, I, 224.

¹⁷ Haddâd, *Tefsîr*, I, 277.

ğunu, onun abdest aldığı zaman suyu dirseklerine ulaştırdığının rivayet edildiğini, böylece onun bu fiilinün mücmelin beyanı olduğunu, dolayısıyla dirsekleri yıkamanın farz olduğuna hükmedildiğini anlatmaktadır.¹⁸

Müfessirler “İçinizden hiçbiri istisna edilmemek üzere mutlaka herkes cehenneme varacaktır... (Meryem 19/71) ayetinin tefsirinde ihtilaf etmişlerdir. Bazıları herkesin cehenneme uğrayacağını söylerken bir kısmı da başka bazı ayetleri¹⁹ delil göstererek müminlerin cehenneme girmeyeceklerini ifade etmişlerdir.²⁰ Haddâd da bu durumu Câbir b. Abdullah’tan gelen bir rivayetle Hz. Peygamber’in “bütün insanların cehenneme gireceğini, fakat ateşin müminler için, Hz. İbrahim’e olduğu gibi serin ve selamet olacağını” buyurduğunu²¹ naklederek ayetteki bu işkâli sünnetle ortadan kaldırmıştır.²² Haddâd, Bakara 2/238. ayetinde mübhem bırakılan orta namazı, Hz. Peygamber’den ve Hz. Aişe’den²³ nakledilen rivayetlerle ikinci namazı olarak tefsir etmiştir.²⁴

III. Sahabe ve Tâbiûn Sözlerinin Kullanımı

Kur’ân’ın tefsirinin önemli bir kaynağı da Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunan ve vahiy ortamına tanık olan sahabeden ve onlardan sonra gelen tâbiûn neslinden aktarılan tefsir rivayetleridir. Kur’ân’ın ilk muhatapları olan sahabe, vahyi yakından takip ederek Kur’ân’ı bizzat Hz. Peygamber’den öğrenmişler, ayetlerin tefsirini ondan dinlemişler ve nüzûl sebeplerine şahit olmuşlardır. Yine Kur’ân’ın yazılması, korunması ve anlaşılması için Hz. Peygamber tarafından yürütülen faaliyetlere de katılmışlardır. Onları takip eden tâbiun döneminde tefsir faaliyetleri ivme kazanmış ve tefsir ilmi ekolleşmiştir.

¹⁸ Haddâd, *Tefsîr*, II, 383-384.

¹⁹ örn. el-Enbiyâ 21/101-102.

²⁰ er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihi'l-gayb)*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1934, XXI, 242-243.

²¹ bk. Ahmed b. Hanbel, III, 328.

²² Haddâd, *Tefsîr*, IV, 306.

²³ bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 5; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’ân, 3; Nesâî, “Salât”, 14. Müslim, “Salât,” 37; Ahmed b. Hanbel, VI, 73, 178.

²⁴ Haddâd, *Tefsîr*, I, 370-371.

Haddâd Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması konusunda önemli ve vazgeçilmez bir kaynak olarak sahabe ve tâbiûn sözlerini son derece ciddi bir şekilde kullanmış; sebab-i nüzûl, nesh ve kıraate dair onların yapmış oldukları tevil ve tefsirlerden geniş bir şekilde yararlanmışır. Tefsirinde sahabeden çoğunlukla İbn Abbâs'tan (68/687) gelen rivayetleri naklederken,²⁵ tâbiundan Mücâhid b. Cebr (103/721),²⁶ İkrime (105/723),²⁷ Katâde b. Diâme (117/735),²⁸ Hasan-ı Basrî (110/728),²⁹ Zeyd b. Eslem (136/753),³⁰ Ebu'l-Âliye (90/708)³¹ ve Muhammed b. Ka'b el-Kurâzî (118/736)³² gibi müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin “*Bir de sayılı günlerde Allah'ı zikredin (tekbir alın)...*” (el-Bakara 2/203) ayetinin tefsirinde, “İbn Abbâs, Hasan, Mücâhid, Atâ, Dahhâk ve İbrahim en-Nehaî'den ‘sayılı günler’in ‘teşrik günleri’, ‘malum günler’in³³ ise ‘Zilhicce’nin on günü’ olduğu rivayet edilmiştir.” demektedir.³⁴ Nisâ 4/31. ayetinde söz edilen büyük günahların neler olduğunu da sahabe ve tabiûn sözleriyle açıklayan Haddâd’ın naklettiğine göre İbn Ömer bunları, “Allah’a şirk koşmak, ana-babaya isyan etmek, adam öldürmek, faiz ve yetim malı yemek, iffetli kadına iftira etmek ve yalan yere yemin etmek” şeklinde saymış; İbn Mes’ûd (r.a.) ise büyük günahları “Allah’ın lütfundan ümidini kesmek, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek, Allah’ın mekrinden emin olmak, Allah’a şirk koşmak” şeklinde sıralamıştır. Haddâd’ın naklettiği başka bir rivayete göre İbn Abbâs, “Allah Teâlâ’nın, kendilerini işleyenlere cehennemi vaad ettiği veya dünyada hakkında ‘had’ cezası belirlediği her şey büyük günahdır.” demiştir.³⁵

²⁵ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 43; 55, 70, II, 9.

²⁶ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 115, 116, 118, 119, 125, 127, 129, 146, 150,

²⁷ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 53, 115, 121, 136, 162, 164, 168, 170, 207, 211.

²⁸ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 111, 115, 118, 119, 125, 126, 128, 129.

²⁹ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 118, 124, 125, 127, 128, 138, 142, 144, 148, 149.

³⁰ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 275, 341, 385, 422, 448.

³¹ bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 122, 213, 295, 278, 427, 541.

³² bk. Haddâd, *Tefsîr*, I, 31; II, 192; III, 61, 385, 429, 478.

³³ el-Hacc 22/28.

³⁴ Haddâd, *Tefsîr*, I, 293.

³⁵ Haddâd, *Tefsîr*, II, 244.

IV. Esbâb-ı Nüzûlün Nakledilmesi

Kur'ân-ı Kerîm, yirmi küsur yıllık zaman zarfında, farklı mekânlarda, çeşitli konularda parça parça nazil olmak suretiyle tamamlandığından, insan eliyle telif edilen yazılı metinlerin düzenindeki gibi “giriş, gelişme, sonuç” şeklinde kompoze edilmemiştir. Dolayısıyla onun anlaşılmasında, açıklanmasında ve ayetlerinden hüküm çıkarılmasında, ayetlerin iniş sebeplerini bilmenin çok önemli bir rolü olduğu bilinmektedir. Haddâd, Kur'ân tefsirinde nüzûl sebeplerini vermeye özen göstermiştir. Örneğin Furkân süresinin 27. ayeti, Ukbe b. Ebi Muayt hakkında inmiştir. Haddâd'ın naklettiğine göre Ukbe iman etmek istiyordu. Fakat arkadaşı Übeyy İbn Halef ona, “Eğer iman edersen seninle asla konuşmayacağım!” demiş, böylece onu, Bedir günü kafir olarak ölünceye kadar imandan men etmiştir.³⁶

Yine Haddâd'ın naklettiğine göre, “Şüphesiz ki, kıyamet saatinin bilgisi Allah yanındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde ne varsa (erkek veya dişi oluşunu, renk ve özelliklerini) O bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiçbir kimse hangi yerde öleceğini de bilemez...” (Lokmân 31/34) ayeti Berâ b. Mâlik hakkında inmiştir. Berâ bir gün Hz. Peygamber'e gelmiş ve topraklarının kuruyup kuraklaştığını, bu sebeple yağmurun ne zaman yağacağını, hamile olarak bırakıp geldiği hanımının ne doğuracağını, nerede öleceğini ve yarın ne yapacağını, kıyametin ne zaman kopacağını sormuş, işte bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyet-i kerîmeyi indirmiştir.³⁷

Haddâd birden fazla nüzûl sebebi rivayeti olan ayetlerin tefsirinde genellikle bu rivayetleri tercihsiz nakletmiştir. Örneğin Enfâl 8/20-21. ayetlerinin sebab-i nüzûlü hakkında ihtilaf bulunduğunu, İbn Cüreyh'e göre bunun münafıklar hakkında indiğini, Hasan-ı Basrî'nin ise bu ayetin ehl-i kitab hakkında indiğini söylediğini, müşrikler hakkında indiğini söyleyenlerin de olduğunu nakletmekle birlikte bunlardan birini tercihte bulunmamıştır.³⁸

³⁶ Haddâd, *Tefsîr*, V, 108.

³⁷ Haddâd, *Tefsîr*, V, 302.

³⁸ Haddâd, *Tefsîr*, III, 264.

V. Nâsîh-Mensûha İşaret Edilmesi

İslâm âlimleri neshin aklen caiz olduğu ve pratikte vuku bulduğu konusunda ittifak etmişler; ancak neshin Kur'ân'da vâki olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁹ Ehl-i sünnet ulemasının çoğu Kur'ân'da neshin var olduğu görüşündedirler. Bazıları ise neshin aklen caiz ve önceki şeriatlerde mevcut olduğunu kabul ederek, Kur'ân'ın kendinden önceki dinleri neshettiğini kabul etmişler; ancak Kur'ân'da neshin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Haddâd tefsirinde bazı ayetlerin mensuh olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Bakara süresinin 139⁴⁰ ve 217.⁴¹ ayetlerinin ve Mâide süresinin 13. ayetinin⁴², seyf ayetiyle (et-Tevbe 9/5) neshedildiğini ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî uleması ve çoğu kelamcı Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi yanında Kur'ân'ın sünnetle neshinin de caiz olduğu görüşündedirler. İmâm Şâfî ise Kur'ân'ın sünnetle neshini kabul etmemektedir.⁴³ Hanefî fakihî olarak Haddâd'ın da ölmeden önce ana, baba ve yakın akrabaya vasiyet emrinin söz konusu olduğu Bakara 2/180. ayetinin tefsirinde, Kur'ân'ın sünnetle neshini caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Haddâd, müfessirlerin çoğunun bu ayetin mensûh olduğu konusunda ittifak ettiklerini, ancak hangi delille neshedildiği konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Naklettiğine göre bazı müfessirler bu ayetin Nisâ süresindeki miras ayetleriyle mensûh olduğunu söylemişlerdir. Ona göre bu doğru değildir. Çünkü Allah Teâlâ, Nisâ süresindeki ayetlerde mirası, yapılan vasiyetten sonra farz kılmıştır ve doğru olan bu ayetin, Hz. Peygamber'in “*Vârise vasiyyet yoktur.*”⁴⁴ kavliyle mensûh olmasıdır.

³⁹ es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Ta'lik: Mustafa Dib el-Buga), Dâru İbn Kesir, Dımaşk 2002/1422, II, 702; el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim (631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, [y.y. , t.y.] (Kahire II 702; el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim (631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (y.y., t.y.) Matbuatu Muhammed, Kahire 1968, III, 106.

⁴⁰ Haddâd, *Tefsîr*, I, 188.

⁴¹ Haddâd, *Tefsîr*, I, 317.

⁴² Haddâd, *Tefsîr*, II, 395.

⁴³ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1362/1943, II, 133.

⁴⁴ Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6.

Bu haber, her ne kadar âhâd rivayetlerden olsa da ümmet bunu kabulle karşılaşmış, böylece haber mütevâtir derecesine ulaşmıştır. Kur'ân'ın bu örnekte olduğu gibi sünnetle neshi caizdir.⁴⁵

VI. Tefsirde Dilbilimin Kullanımı

Kur'ân tefsirinin en önemli kaynaklarından biri Arap dili ve edebiyatıdır. Çünkü Kur'ân apaçık bir Arapça ile indirilmiştir.⁴⁶ O halde onu anlamamanın yollarından biri de Arap dilini iyi bilmektir. Tefsir uleması müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken öncelikle lugat, nahiv, sarf, iştikâk, meâni, bedî' ve beyân gibi dil bilimlerini saymışlar ve bu dili bütün incelikleriyle bilmeyen bir kimsenin Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmesini caiz görmemişlerdir.⁴⁷

A. Lugat

Haddâd'ın tefsiri tetkik edildiğinde ayetlerin tefsirine geçmeden önce genellikle kelimelerin anlamını kısaca izah ettiği, onların anlamını bazen doğrudan verdiği, bazen dилcilerden nakilde bulunarak açıkladığı görülmekte; kelimelerin anlamını bazen ayet ve hadisle, bazen de eski Arap şiiri ve Arap dilindeki kullanımlarla istişhâd ile açıkladığı; kelimelerin zıt anlamını verip karşıt anlamlı ve aslı Arapça olmayan kelimelere işaret ettiği görülmektedir. Örneğin İbrâhim süresinin 22. ayetinde geçen مُصْرَخ kelimesini açıklarken الاصراخ masdarının sözlükte, "yardım isteyene; yardım etmek" anlamında olduğunu⁴⁸ kısaca izah eder. O, kelimelerin anlamını bazen ayet ve hadisle, bazen de eski Arap şiiri ve Arap dilindeki kullanımlarla istişhâd ederek açıklamıştır. Örneğin Ra'd süresinin 37. ayetinde geçen حَكْم kelimesinin anlamını "Hüküm, iki şeyin arasını hikmetin gereğine göre ayırmaktır. Bazen hüküm, Allah Teâlâ'nın "... ve daha çocukken ona hüküm (:hikmet) verdik." (Meryem 19/12) kavlinde olduğu gibi hikmet manasındadır."⁴⁹ demek suretiyle Kur'ân'dan

⁴⁵ Haddâd, *Tefsîr*, I, 215-216.

⁴⁶ bk. Yûsuf 12/2; en-Nahl 16/103; eş-Şu'arâ 26/193-195; Fussilet 41/3; ez-Zuhruf 43/3.

⁴⁷ bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1209-1210; ez-Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985/1405, I, 255-256.

⁴⁸ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 93.

⁴⁹ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 80.

istişhad ederek açıklarken, A'râf süresinin 131. ayetinde geçen يطيروا kelimesini, "Hz. Peygamber, bir şeyi uğurlu saymayı sever, uğursuz saymayı hoş görmezdi." rivayetinde olduğu gibi "uğursuzluk" anlamında olduğunu hadisle istişhâd ederek açıklamaktadır.⁵⁰ Nahl süresinin 62. ayetinde geçen مفرطون kelimesini açıklarken, الفارط kelimesinin sözlük anlamının "suya önce gelen (القادم الى الماء)" anlamında olduğunu Hz. Peygamber'in, "Ben sizin aranızda Havz'a en önce varacak olanım."⁵¹ hadisiyle istişhâd ederek açıklamıştır.⁵²

Haddâd Bakara süresinin 226. ayetinde geçen الايلاء kelimesinin lughat manasının "yemin etmek" olduğunu, Şâir Küseyyir'in, "Az yemin eden, yeminini tutar. Eğer ondan bir yemin çıkmış ise o yeminini bozmaz." beytiyle istişhâd etmiştir.⁵³ Bazen kelimenin anlamını Arap dilindeki kullanımlarla açıklayan Haddâd, En'âm süresinin 87. ayetindeki وَاجْتَبَيْنَاهُمْ ifadesinin "Bu nebileri nübüvvetle ve ihlasla seçtik, onlarda peygamberlik özelliklerini topladık." anlamında olduğunu, bu ifadenin "جبيت الماء في الحوض واجتبيته في الحوض" (:Suyu havuzda topladım.)" sözünden alındığını söylemektedir.⁵⁴ Tevbe süresinin 83. ayetindeki الخالف kelimesinin "bozuk" anlamında olduğunu, Araplar'ın süt bozulduğu/kesildiği zaman خلف اللبن demelerinden alınmış olduğunu şeklinde açıklamaktadır.⁵⁵

Haddâd tefsirinde bazen kelimelerin zıt anlamına, bazen de karşıt anlamlı (ezdâd) kelimelere işaret etmiştir. Örneğin Fâtiha süresinin ilk ayetinin tefsirinde "hamd" ve "şükür" kelimelerinin benzer anlamda olduğunu ve aralarındaki anlam farklarını açıkladıktan sonra, "hamd"ın zıddının "zemm", "şükür" kelimesinin zıddının ise "küfrân" olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Bakara süresinin 228. ayetinde geçen قروء kelimesinin ise esmâ-i ezdâd'dan olduğunu açıklayarak القراء kelimesinin sözlükte hem "hayız" hem de "temizlik" anlam-

⁵⁰ Haddâd, *Tefsîr*, III, 192.

⁵¹ Buhârî, "Rikâk" 53, "Fiten", 1; Müslim, "Fedâil", 9, 25, 26, 31, 32; İbn Mâce, "Fiten", 5, "Zühd", 36; Ahmed b. Hanbel, I, 257, 384, II, 403, III, 18, 62.

⁵² Haddâd, *Tefsîr*, IV, 142.

⁵³ Haddâd, *Tefsîr*, I, 342.

⁵⁴ Haddâd, *Tefsîr*, III, 59.

⁵⁵ Haddâd, *Tefsîr*, III, 366.

⁵⁶ Haddâd, *Tefsîr*, I, 21.

larına gelen karşıt anlamlı isimlerden olması sebebiyle selefin bu mesele hakkında ihtilaf ettiklerine dair rivayetleri de nakletmektedir.”⁵⁷ Haddâd Sebe’ süresinin 33. ayetinde geçen وَأَسْرُوا الدَّامَةَ kavlinin “Pişmanlığı içlerinde gizlediler. Çünkü pişmanlığın yeri kalptir.” manasında olduğu naklederek, bu kelimenin ezdâd lafızlardan olduğunu, kişinin bir şeyi gizlediği zamanda da onu ortaya çıkardığı zamanda da أُسْرٌ dendiğini belirtmektedir.⁵⁸

Tefsirinde kelimelerin lugat anlamlarını açıklamaya özen gösteren Haddâd, bazı kelimelerin asıllarına işaret etmektedir. Örneğin Tevbe süresinin 55. ayetinde geçen الزهق kelimesinin “bir şeyin zorlukla çıkması” anlamında olduğunu, kelimenin aslının ise الهلاك (:yok olmak) olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Neml süresinin 65. ayetinde geçen أَيْ أَوَانٍ kelimesinin aslının ise أَوَانٍ şeklinde olduğunu, iki kelimenin birleştirilip tek bir edat yapıldığını ifade etmektedir.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm Arapça'nın Kureyş lehçesiyle nazil olmakla birlikte diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeler de ihtiva etmektedir. Ayrıca Kur’ân'da az kullanılmasından dolayı mânası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar da vardır. Kur’ân ilimleri arasında “Garîbü'l-Kur’ân” olarak isimlendirilen ilim dalı, Kur’ân'daki bu tür garîb kelimelerin açıklanmasını konu alır. Haddâd tefsirinde Arapça asıllı olmayan kelimeleri de açıklamıştır. Örneğin A'râf süresinin 136. ayetinde geçen اليم kelimesinin İbranice'de “deniz” anlamında olduğunu;⁶¹ Tevbe süresinin 114. ayetinde geçen أَوَاءٌ kelimesinin ise Habeş dilinde “mümin” anlamında olduğunu söyleyerek, Kur’ân'da Arapça dışında bir kelimenin olmasının caiz olmadığını söyleyenlere, bunun Habeş diline daha uygun olduğunun söyleneceğini ifade etmektedir.⁶² Ra'd 31. ayetinde geçen يَبْأَسُ kelimesini açıklarken, الالياس kelimesinin Naha' (النخع) dilinde “bilmek” anlamında olduğunu

⁵⁷ Haddâd, *Tefsîr*, I, 344-345.

⁵⁸ Haddâd, *Tefsîr*, V, 398.

⁵⁹ Haddâd, *Tefsîr*, III, 342.

⁶⁰ Haddâd, *Tefsîr*, V, 191.

⁶¹ Haddâd, *Tefsîr*, III, 197.

⁶² Haddâd, *Tefsîr*, III, 389.

ifade ederken,⁶³ Ra'd 29. ayetinde geçen طوبى kelimesinin Habeş dilinde cennetin ismi olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

B. Sarf

Kur'ân tefsirinde sarf bilgisinin de önemli bir yeri vardır. Tefsirine bakıldığında Haddâd'ın kelimelerin vezinlerine, müenneslik ve müzekkerliklerine, müfred, tesniye ve cemî' oluşlarına işaret ettiği; bazı cemî' kelimelerin müfredlerini gösterdiği; kelimelerin i'lallerini yaptığı; bazen fiillerin mâzî, müzârî ve masdarlarına yer verdiği; bazen kelimelerin iştikâkını beyan ettiği görülmektedir. Örneğin Fâtır süresinin 37. ayetinde geçen يَصْطَرِحُونَ kelimesinin, الصراخ kökünden ifti'al babında olduğunu⁶⁵ ve En'âm süresinin 96. ayetinde geçen حُسْبَانًا kelimesinin de masdar olduğunu açıklamaktadır.⁶⁶

Haddâd zaman zaman kelimelerin i'lallerine temas etmektedir. Örneğin Mâide süresinin 48. ayetinde geçen مُهَيِّمِينَ kelimesinin aslının الامانة kelimesinden مَفْعِلٌ vezninde مُؤَيِّمِينَ olduğunu, Arapça'da ارقت الماء (: Suyu döktüm) derken, (hemze yerine "he" kullanılarak) هرق الماء denilmesi ve yine اياك yerine هياك ve هيهات yerine ايهات denmesi gibi he' nin (ه) hemzeye (أ) ibdâl edildiğini söylemiştir.⁶⁷ A'râf süresinin 41. ayetinde geçen غَوَاشٍ kelimesinin aslının zammeli "ya" ile غَوَاشِيٍّ olduğunu, ağırlığı sebebiyle zamme ve "ya" harfinin hazfedildiğini, zammenin ve "ya" harfinin gitmesine bedel olarak ن dahil edildiğini ifade etmiştir.⁶⁸

Haddâd, zaman zaman kelimelerin müfred, tesniye ve cemî' oluşlarına işaret etmiştir. Örneğin Hicr süresinin 10. ayetinde geçen الشيعية kelimesinin, شيعية kelimesinin cemisi olduğuna belirtmektedir.⁶⁹ Nahl süresinin 92. ayetindeki الانكاث kelimesinin النكث kelimesinin cemisi olduğunu,⁷⁰ Mâide süresinin 107. ayetindeki الاوليان kelimesinin müfredinin الاولى , cemisinin الأولون , müenne-

⁶³ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 77.

⁶⁴ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 75.

⁶⁵ Haddâd, *Tefsîr*, V, 423.

⁶⁶ Haddâd, *Tefsîr*, III, 67.

⁶⁷ Haddâd, *Tefsîr*, II, 430-431.

⁶⁸ Haddâd, *Tefsîr*, III, 144-145.

⁶⁹ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 107.

⁷⁰ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 153.

sinin الوُليَاء bunun cemisinin ise الوُليَّات olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Yine Kehf süresinin 31. ayetinde geçen أساور kelimesinin, سيوار kelimesinin cemisi olan أسورة kelimesinin cemisi (cem‘u‘l-cem) olduğuna işaret etmekte,⁷² A‘râf süresinin 205. ayetindeki لأصال kelimesini açıklarken ise الأصيل kelimesinin cemisinin أصلٌ olduğunu, أصالٌ ve أصائل kelimelerinin de ceminin cemisi (cem‘ul-cem) olduğunu ifade etmektedir.⁷³

Haddâd, bazen kelimelerin müennes ve müzekkerliklerine de işaret etmiştir. Örneğin A‘râf süresinin 56. ayetinde geçen قريـب kelimesinin müennes olarak gelmemesinin sebebini açıklarken الرحمة , العفو ve الغفران gibi kelimelerde hakikî müenneslik olmadığını, dolayısıyla müzekker veya müennes kullanımlarında muhayyerlik olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Bakara süresinin 48. ayetinde geçen الشفاعة kelimesinin de hakikî müennes olmamasından söz etmektedir.⁷⁵

Haddâd‘ın kelimelerin iştikâkını beyan etmesine örnek olarak besmeleyi tefsiri gösterilebilir. Nitekim bismelenin başındaki الاسم kelimesinin iştikâkı hakkında ihtilaf edildiğini, fakat dilcilerin çoğunun الاسم kelimesinin yükseklik anlamındaki السُمُو kelimesinden müştâk olduğu görüşünde olduklarını nakletmektedir.⁷⁶

C. Nahiv

Haddâd tefsirinde nahvî tahliller de yapmıştır. Nitekim İbrâhîm süresinin 1. ayetinde geçen كتاب kelimesinin hazfedilmiş bir mübtedânın haberi olduğu için merfû olduğunu ifade ederken bunun, öncesindeki الر kavlinin haberi olmasının da caiz olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Haşr süresinin 9. ayetinde geçen “yurda yerleşen, imana sarılanlar” kavlinin mübtedâ, “kendilerine göç edip gelenleri severler” ifadesinin ise bunun haberi olduğunu belirtmektedir.⁷⁸

⁷¹ Haddâd, *Tefsîr*, II, 488.

⁷² Haddâd, *Tefsîr*, IV, 252.

⁷³ Haddâd, *Tefsîr*, III, 247.

⁷⁴ Haddâd, *Tefsîr*, III, 157.

⁷⁵ Haddâd, *Tefsîr*, I, 78.

⁷⁶ Haddâd, *Tefsîr*, I, 17.

⁷⁷ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 85.

⁷⁸ Haddâd, *Tefsîr*, VI, 444.

En'âm süresinin 25. ayetindeki أَنْ يَفْقَهُوْهُ kavlinin “onların anlamaması için...” manasında, mef'ûlun leh üzere mensup olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Fâtır süresinin 43. ayetindeki اسْتِكْبَارًا kavlinin⁸⁰ ve Secde süresinin 16. ayetindeki طَمَعًا ve خَوْفًا kavlinin⁸¹ mef'ûlun leh oldukları için mensup olduğunu beyan eder.⁸² Haddâd Âl-i İmrân süresinin 154. ayetinde geçen نُعَاسًا kelimesinin أَمَنَةً kelimesinden bedel olduğunu,⁸² Zümer süresinin 23. ayetinde geçen كِتَابًا kelimesinin, ayetteki احسن الحديث kavlinin bedel olduğu için mensup olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Mâide süresinin 95. ayetinde geçen هَدِيَا kelimesinin,⁸⁴ En'âm süresinin 71. ayetinde geçen حِيرَانٍ kelimesinin⁸⁵ ve 141. ayetindeki مُخْتَلِفًا kavlinin hal üzere mensup olduklarını söylemektedir.⁸⁶ Şuarâ süresinin 77. ayetinde geçen الا رب العالمين,⁸⁷ Nisâ süresinin 148. ayetindeki الا من ظلم kavlinin⁸⁸ ve En'âm süresinin 80. ayetindeki الْاَنْ اَنْ يَشَاءَ رَبِّي kavlinin⁸⁹ istisnâ-i münkati' olduklarını söylemektedir.

D. Belagat

Kur'ân'ın ihtiva ettiği manaların kavranabilmesi için Arap dili ve grameri yanında Arap edebiyatının ve belagatinin de iyi bilinmesi gerekir. Tefsirine belagat açısından bakıldığında Haddâd'ın mecazlar, meseller, istiâre ve teşbihler gibi Kur'ân'ın beyan özekliklerine işaret ederek bunları açıkladığı görülmektedir. Örneğin Allah Teala Ra'd süresinin 16. ayetinde “karanlık” ve “aydınlık” kelimelerini istiâre yoluyla küfür ve iman için kullanarak “hiç karanlıklarla aydınlık bir olur mu?” buyurmuştur. Haddâd bu ayetin tefsirinde, küfrün karanlıklara, imanın da nura teşbih edildiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Benzer şekil-

⁷⁹ Haddâd, *Tefsîr*, III, 20.

⁸⁰ Haddâd, *Tefsîr*, V, 425.

⁸¹ Haddâd, *Tefsîr*, V, 311.

⁸² Haddâd, *Tefsîr*, II, 161.

⁸³ Haddâd, *Tefsîr*, VI, 98.

⁸⁴ Haddâd, *Tefsîr*, II, 475.

⁸⁵ Haddâd, *Tefsîr*, III, 49.

⁸⁶ Haddâd, *Tefsîr*, III, 97.

⁸⁷ Haddâd, *Tefsîr*, V, 137.

⁸⁸ Haddâd, *Tefsîr*, II, 344.

⁸⁹ Haddâd, *Tefsîr*, III, 57.

⁹⁰ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 70.

de "...saçım başım ağardı." (Meryem 19/4) ayetindeki istiâreyi ise "اشتعال : İştîâl, ateşin şualarının yayılmasıdır. Bunun yaşlılık hakkında kullanılması, en güzel istiârelerdendir. Çünkü saçın ağarması, ateşin şualarının yayılması gibi başta yayılır." şeklinde açıklamaktadır.⁹¹

İsrâ süresinin 13. ayetindeki "Her insanın kuşunu (amel defterini) boynuna doladık, ..." ibaresinde yer alan طائر (:kuş) kelimesi, insanın ameli hakkında istiâre yoluyla kullanılmıştır. Kuş kelimesinin "amel" hakkında kullanılması- nın, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların inançları ve adetleriyle yakından ilgisi vardır. Araplar kuşların uçuşundan hareketle, gelecekte haber vermeyi kendilerine alışkanlık haline getirmişler ve bu alışkanlığı زجر olarak isimlendirmişlerdi. Buna göre kuşun soldan sağa doğru uçuşunu uğur sayıp, buna سانح adını vermişler; kuşun sağdan sola doğru uçuşunu da uğursuzluk saymışlar ve buna بارح adını vermişlerdi. Kuşların uçuşundan uğur veya uğursuzluğa dair yorumlar çıkaran Araplar, neticede hayrın ve şerrin kendisi- ne istiâre yoluyla طائر (: kuş) demişlerdir.⁹² Müfessirler bu ayette boynun söz konusu edilmesinin de gerdanlığın boyundan ayrılmadığı gibi, amelin de ayrılmayacağını anlatmak için kullanılan bir tabir olması sebebiyle olduğunu söylemektedirler.⁹³ Dolayısıyla ayetin manası "her insanın hayır veya şer türünden amellerini bir gerdanlık gibi onun boynuna dolarız." şeklinde olur. Haddâd da söz konusu ayetin "Her insanın işlediği hayrı ve şerri boynuna doladık, böylece amelinin karşılığını kendisine bağlı kıldık." manasında oldu- ğunu ifade etmekte ve "Ayette amelin, sağ taraftan gelip de kendisinden ha- yır/uğur beklenen kuşa ve sol taraftan gelip de kendisinden şer/uğursuzluk beklenen kuşa teşbihi vardır. Diğer azalara değil de boyna dolanmasına gelin-

⁹¹ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 286.

⁹² ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîrül-münîr fi'l-akide ve's-şeria ve'l-minhâc*, Dârü'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut- Dımaşk Dârü'l-Fikr, 1991/1411, XV, 31.

⁹³ ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl (311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhû* (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, III, 230; ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed), Matbaatü'l-İstikâme, Kahire 1365/1947, II, 652.

ce, bu ancak süs için takılan kolyenin veya kişiyi rencide eden tasmanın boyuna takılması sebebiyledir.” diyerek⁹⁴ ayetteki istiareye dikkat çekmektedir.

“*Elini boynuna asıp bağlama (cimri olma), hem de onu büsbütün açıp saçma.*” (el-İsrâ 17/29) ayetinin tefsirinde, Arapların “فلان قصير الباع (: filancanın eli kısadır)” diyerek cimriliği, “طويل اليدين (: elleri uzun)” diyerek cömertliği vasfettiklerini, Hz. Peygamber’in de eşlerine “sizden bana en çabuk kavuşacak olan, eli en uzun olandır.” buyurduğunu, onların en çok sadaka vereni olması sebebiyle bu kişinin Zeynep b. Cahş olduğunu naklederek ayetteki mecâzî ifadeyi açıklamaktadır.⁹⁵

“*Güzel memleketin bitkisi, Rabbinin izniyle çıkar; kötü olandan ise yararsız bitkiden başka bir şey çıkmaz...*” (el-A’râf 7/58) ayetinin tefsirinde İbn Abbâs’ın “Bu, Allah’ın mümin ve kâfir için kullandığı bir meseldir. Çünkü mümin, öğüdü işitir, ondan faydalanır. Yağmurun güzel beldeye fayda vermesi gibi Kur’ân da ona fayda verir. Kafir ise öğüdü dinlemez ve itaat cinsinden bir amel işlemez.” dediğini naklederek⁹⁶ ayetteki mesele dikkat çekmektedir. “*Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve deve (veya halat) iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir...*” (el-A’râf 7/40) ayetinin tefsirinde Haddâd, Arapların olumsuz bir şeyi tekid etmek istedikleri zaman “siyah karga beyaz olunca” veya “zift, süt ve yoğurt gibi beyazlaşınca” gibi ifadelerle bunu olması imkansız bir şeyle alakalandırmaları sebebiyle, bu ayetin kafirin cennete girme konusundaki ümitsizliğine delalet etme konusunda bir temsil olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

VII. Kıraatlerin Kullanımı

Haddâd tefsirinde kıraat ilminden de istifade etmiş, zaman zaman imamların ve râvîlerin adlarını da zikrederek kıraat ihtilaflarına işaret etmiştir. Bazen farklı kıraat vecihlerinin bulunduğu kelimelerin irab durumlarını belirtmiş ve hususî mushaflardaki kıraatlere işaret etmiştir. Örneğin Mâide süresinin 60.

⁹⁴ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 177.

⁹⁵ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 184.

⁹⁶ Haddâd, *Tefsîr*, III, 158.

⁹⁷ Haddâd, *Tefsîr*, III, 144.

ayetindeki *وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ* ibaresinde on farklı kıraat olduğunu söyleyerek bunları tek tek izah izah etmiş;⁹⁸ Fatiha süresinin 4. ayetindeki *مَالِك* kelimesini Asım ve Kisâî'nin elifle, diğer kıraat imamlarının ise elifsiz okuduklarını nakletmiştir.⁹⁹ “...يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...: *Allah yolunda çarpışacaklar da öldürecekler ve öldürülecekler...*” (et-Tevbe 9/111) ayetindeki kıraat farklılıklarına ise şu şekilde yer vermiştir:

“Allah’ın ‘يُقَاتِلُونَ وَيُقْتَلُونَ’ kavlinin manası ‘onlar müşrikleri öldürürler veya müşrikler onları öldürür’ demektir. Kurrânın çoğu bu görüş üzeredir. Hamza ve Kisâî ise birinci kelimeyi ref ile ikinci kelimeyi nasb ile ‘يُقَاتِلُونَ وَيُقْتَلُونَ’ : öldürülür ve öldürürler’ şeklinde okumuşlardır. Hasan-ı Basrî de bu kıraati tercih etmiştir...”¹⁰⁰

VIII. Fıkhî İzahlar

Tefsîru'l-Haddâd’ın en çok dikkat çeken özelliklerinden biri de fıkhî yönüdür. Onun fıkhî hükümlerle ilgili açıklamalara oldukça geniş yer verdiği, en ihtilafli konuları bile çok basit, sade ve açık bir şekilde izah ettiği görülmektedir. Örneğin “...Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin...” (en-Nisâ 4/59) ayetinin tefsirinde kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi fıkhın temel kaynaklarından bahsederek şöyle demektedir:

“Bunun anlamı, ‘Helaller, haramlar veya şeriat ve ahkâmı ilgili bir konuda ihtilaf ederseniz, onu Allah’ın ve Rasulü’nün delillerine götürün’ demektir. Bu götürme de ancak kıyas ile istidlâl ve istihrâc edilerek olur. Çünkü kitabın nasındaki bilindiği ve kendisiyle amel edildiği zaman, bu “Kitaba götürmek” şeklinde ifade edilmez. Ancak ‘Nassa ittibâdır.’ denir. Ulema dışındakiler kitap ve sünnete götürmenin keyfiyetini, hadiselerle ilgili hükümlerin delillerini bilemezler. Allah’ın ‘Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız’ kavlinde, muha-

⁹⁸ Haddâd, *Tefsîr*, II, 442-443.

⁹⁹ Haddâd, *Tefsîr*, I, 22-23.

¹⁰⁰ Haddâd, *Tefsîr*, III, 385.

lefet etmeye kasetmenin küfür olduğunun; kitap, sünnet ve icmâya ittibâ etmenin ise iman olduğunun beyanı vardır.”¹⁰¹

Benzer şekilde Haddâd her müçtehidin isabet eden olması sebebiyle “... Ölçü ve tartıyı adaletle yapın!...” (el-En’âm 6/152) ayetinin, ahkâmda ictihadın cevazı konusunda “asıl” olduğunu; insan ölçü ve tartıda ictihad ettiğinde, bunda biraz fazlalık veya noksanlık olsa bile, tüm gücünü sarfederek ictihad ettiği için Allah’ın onu bundan sorumlu tutmayacağını söylemektedir.¹⁰²

Kitap, İslâm hukuk literatüründe "Kur’ân" yerine kullanılan bir terimdir. Şer’î hükümlerin ilk ve temel kaynağı Kur’ân-ı Kerîm'dir. Kur’ân’da dînî hukuk sisteminin (şeriat) esasları açıklanmış; inanç, ibadet ve hukuk konuları genel hatları itibariyle belirtilmiştir. Haddâd zaman zaman Kur’ân’dan hükümler çıkarmıştır. Örneğin “...Sana bir de yetimlerden soruyorlar. De ki: Onlar hakkında yapacağınız bir ıslah, işlerine karışmamaktan daha hayırlıdır. Eğer onlara karışırsanız, onlar sizin kardeşlerinizdir...” (el-Bakara 2/220) ayetinin tefsirinde “Ayette ahkâmla ilgili meseleler vardır” diyerek, bu ayetin vasînin malını yetimin malıyla karıştırmasının, yetimin malını alım-satımla tasarruf edebilmesinin ve yetimin malını mudârebe (bir taraftan sermaye, diğer taraftan işletme olmak üzere oluşturulan emek-sermaye ortaklığı) için vermesinin cevazına; yetimin sanat ve ticaret öğrenmesi için ücretli çırak olarak verilmesinin ve kendisine din ve âdâp öğretecek ücretli bir öğretmen tutulmasının cevazına delalet ettiğini, çünkü bütün bunların ıslah türünden olduğunu anlatmaktadır.¹⁰³ Haddâd “Gemi, denizde çalışan bir kaç yoksula aitti. Onu kusurlu kılmak istedim, çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı.” (el-Kehf 18/79) ayetinde ise vasînin maslahat gördüğü takdirde yetimin malını ayıplı duruma getirmesine delil olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴

Haddâd, “Ağlayarak yüz üstü secdeye kapanırlar...” (el-İsrâ 17/109) ayetinde, namazda ağlamanın namazı bozmayacağına delil olduğunu ve Hz.

¹⁰¹ Haddâd, *Tefsîr*, II, 273.

¹⁰² Haddâd, *Tefsîr*, III, 107.

¹⁰³ Haddâd, *Tefsîr*, I, 325.

¹⁰⁴ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 272.

Peygamber'in de namazda ağladığının rivayet edildiğini söyleyerek bunu sünnetten başka bir delille de desteklemektedir.¹⁰⁵

Sünnet Kur'ân'dan sonra fıkıhın ikinci ana kaynağıdır. Haddâd tefsirinde her fırsatta bu kaynağa da başvurmuştur. Örneğin "...Avcı hayvanların sizin için tuttuklarını yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın." (el-Mâide 5/4) ayetinde geçen "Üzerine Allah'ın adını anın." ifadesinin, "(Avcı hayvanı) salarken" anlamında olduğunu söyleyerek, buna Hz. Peygamber'in Adıyy b. Hatim'e söylediği "Eğitilmiş av köpeğini salıp da Allah'ın adını zikrettiğinde, (ondan) ye! Eğer köpek avdan yerse, ondan yeme! Çünkü o, avı kendisi için tutmuştur."¹⁰⁶ hadisini delil getirmiştir.¹⁰⁷ Haddâd "*Allah size evlatlarınızın miras taksimini şöyle emrediyor:..... Bu paylar, ölenin borçları ödenip, vasiyeti de yerine getirildikten sonra hak sahiplerine verilir...*" (en-Nisâ 4/11) ayetinin tefsirinde ise Hz. Peygamber'in borcun vasiyetten önce ödenmesine hükmettiğinin rivayet edildiğini ve ümmetin bu konuda icmâsı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸

Fıkıh usulünde "kıyas", "Kitab, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek" demektir.¹⁰⁹ Başka bir tabirle kıyas, "hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" anlamına gelir.¹¹⁰ İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, kıyasın şer'î-âmelî hükümlerin bilinmesini sağlayan bir delil ve İslâm hukukunun esaslarından biri olduğu hususunda fikir birliği etmişlerdir. Haddâd da "*Doğrusu Allah katında İsa'nın (yaratılışındaki) durumu, Âdem'in durumu gibidir; onu toprak-*

¹⁰⁵ Haddâd, *Tefsîr*, IV, 226.

¹⁰⁶ Müslim, "Sayd", 3; Tirmizî, "Sayd", 6.

¹⁰⁷ Haddâd, *Tefsîr*, II, 378

¹⁰⁸ Haddâd, *Tefsîr*, II, 217.

¹⁰⁹ et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî (1158/1745), *Mevsûâtu keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi), Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1996, II, 1353; Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları : Usulü'l-fıkh* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV, Ankara 1990, s. 110.

¹¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 529.

tan yarattı, sonra ona "ol!" dedi, o da oluverdi." (Âl-i İmrân 3/59) ayetinin, kıyasın sıhhatine delil olduğunu anlatmaktadır.¹¹¹

Nisâ süresinin 11. ayetinde Yüce Allah, tek bir kıza mirasın yarısını, ikiden fazla olanlara da üçte ikisini vermiş bulunmaktadır. Ancak iki kız çocuğunun miras payı, Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmemiştir. İki kız çocuğuna mirasın üçte ikisini veren ilim adamları, bunun delilinin ne olduğu hususunda bir takım açıklamalarda bulunmuşlardır. Bazılarına göre bu hususta delil icmâ'dır. Bazılarına göre ise iki kız çocuğuna mirasın üçte ikisi, ayette zikredilen iki kız kardeşe kıyâsen verilmiştir. Çünkü Yüce Allah "*Eğer çocuğu bulunmayıp da kız kardeşi bulunan bir erkek ölürse bıraktığının yarısı kız kardeşe kalır. Eğer kız kardeşler iki (veya daha fazla) ise erkek kardeşin bıraktığının üçte ikisini alırlar,*" (en-Nisâ 4/176) buyurmaktadır. İşte burada üçte ikilik paya ortak olmak noktasında iki kız çocuğu da iki kız kardeş gibi değerlendirilmiş, kızlar iki tane olduğunda kendilerine mirasın üçte ikisi verilmiştir.¹¹² Haddâd da ayette zikredilen iki kız kardeşe kıyas ederek iki kız çocuğuna mirasın üçte ikisinin verildiği, yine bu ayetteki kızlara kıyas ederek bütün kız kardeşlere üçte iki verildiğini söyleyerek bu meselede kıyasla hükmetmiştir.¹¹³

Haddâd, ahkâm ayetlerinin tefsirinde, ayetin içerdiği hükmü pek çok yönleriyle birlikte ele alarak teferruatlı olarak açıklamakta ve ihtilafli meselelerde öncelikle Ebû Hanife ve arkadaşlarının, bazen de diğer mezhep imamlarının görüşlerini aktarmaktadır. Örneğin abdestin farzlarının sıralandığı, "*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın....*" (el-Mâide 5/6) ayetinin tefsirinde kulakların nasıl meshedileceğini ayrıntılarıyla anlatarak bunun, hakkında ihtilaf olmayan bir sünnet olduğunu, ancak ulemanın bunların mesh şekli konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Haddâd'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber'in başını ve iki kulağını aynı su ile meshettiği rivayet edildiği için Hanefiler kulakların içinin ve dışının

¹¹¹ Haddâd, *Tefsîr*, II, 68.

¹¹² el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (tsh. Ahmed Abdülalim Berduni), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967, V, 63.

¹¹³ Haddâd, *Tefsîr*, II, 216.

başla birlikte tek/aynı su ile meshedileceğini söylemişlerdir. Bazı rivayetlerde de başını meshettiği, işaret parmaklarıyla kulaklarını tuttuktan sonra “İki kulak baştandır.” buyurduğu yer aldığından İmam Şâfiî de iki uzvun (iki kulağın), münferit olduklarını, üç ayrı su ile üçer defa meshedileceklerini söylemiştir. Kulakların yüze yakın olan dış kısımlarının yüzle birlikte yıkana- cağı, başa yakın olan içlerinin ise başla beraber meshedileceği görüşünde olan fakihlerden de bahseden Haddâd, boynu meshetme konusunda Hz. Peygam- ber’in başının önünü ve arkasını meshettiğinin ve insanların da bu şekilde yaptığının rivayet edilmesi sebebiyle bunun da sünnet veya müstehab olması- nın muhtemel olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Kur’ân-ı Kerim’de “*Hac ve umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer bunlar- dan alıkonulursanız, o zaman kolayınıza gelen bir kurban gönderin...*” (el- Bakara 2/196) ayetinde hac ve umrenin tamamlanması emredilmekle birlikte ilim adamları, haccın farzietini ittifakla kabul ederken, umre hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Şafiîler ile Hanbelîler’e göre Allah Teâlâ’nın “*Hac ve umreyi de Allah için tamamlayın.*”, “*Kim hac zamanına kadar umreden fayda- lanmak isterse kolayına gelen bir kurbandan kessin.*”, “*Şüphe yok ki Safa ile Merve Allah’ın alametlerindedir. Haccedip umre yapan kimselerin onları tavaf etmesinde kendisi için bir vebal yoktur.*” (el-Bakara 2/158) buyrukları gereğince, umre de hac gibi vâcib (farz)dir. Mâlikîler’le Hanefîler’in görüşüne göre ise umre bir sünnettir. Çünkü Allah’ın haccı farz kılmış olduğu ayetlerin hiçbirinde umre söz konusu edilmemektedir.¹¹⁵ Haddâd bu ayetin tefsirinde selef ulemasının, umrenin vücûbiyeti konusunda ihtilaf ettiğinden söz etmek- tedir. Haddâd’ın aktardığına göre İbn Mes’ûd, Şa’bî, İbrahim en-Nehâî gibi sahabe ve tâbiûn ulemasının, umrenin nafîle olduğu görüşünde oldukları nakledilmiş; Ebû Hanîfe ve arkadaşları ile İmâm Mâlik de bu görüşü benim- semişlerdir. Hz. Âişe, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Mücâhid’den ise bunun vacip olduğu görüşünde olduklarına dair rivayetler gelmiştir ve Şâfiî de bu görüştedir. Haddâd umrenin hükmüne dair farklı görüşleri bu şekilde naklet- tikten sonra İmâm Şafiî’nin ve onun dayandığı selef âlimlerinin, umrenin

¹¹⁴ Haddâd, *Tefsîr*, II, 385.

¹¹⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrü’l-münîr*, II, 197-198.

vacip olduğuna dair görüşlerini tenkit ederek ayette umrenin vücûbuna dair bir delil olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶

Haddâd Mâide süresinin 38. ayetinin tefsirinde, çalınan eşyanın hırsızın elinin kesilmesini gerektiren miktarı konusunda fukahânın ihtilafı görüşlerini şu şekilde nakletmektedir:

“Ayetin zâhiri, çaldığı az da olsa çok da olsa hırsızın elinin kesilmesini gerektirir.’ görüşü, Hâricilere aittir. Ancak Hz. Peygamber’in, ‘On dirhemden daha az olanda el kesme yoktur.’ dediği rivayetleri gelmiştir ve (Hanefî) arkadaşlarımız da bunu benimsemişlerdir. Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mes’ud’dan bizim görüşümüzün benzeri rivayet edilmiştir. Ömer (r.a.) da ‘Beş (parmaklı el), ancak beş (dirhem)den dolayı kesilir.’ demiştir. Hz. Âişe de, elin ancak çeyrek dinarda kesilebileceğini söylemiştir. Şâfi’nin de görüşü budur. Abdullah b. Ömer ise nisabın üç dirhem olduğunu söylemiştir.”¹¹⁷

IX. Kelâmî İzahlar

Haddâd tefsirinde kelâmî meselelere de yer vermiş ve onları Ehl-i sünnet itikadı çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Örneğin “*Onlar, ancak Allah’ın buluttan gölgeler içinde meleklerle beraber kendilerine gelip de işlerinin bitirilivermesini mi bekliyorlar?*” (el-Bakara 2/210) ayetinin tefsirinde ihlilafı yorumları aktarmıştır. Haddâd’a göre insanlar bu ayetin tevilinde ihtilaf ederek dört fırkaya ayrılmışlardır. Birinci fırka ayeti zâhiri üzere tevil etmiş ve Allah’ı, mekandan mekana geçiş olan “gelmek”le vafetmişlerdir. Bu kabul edilemez bir görüştür. İkinci fırka ise ‘ityân’ kavlini lafzın zâhirini aşmayacak şekilde mücmel olarak tefsir etmiş ve “Allah keyfiyetsiz olarak nasıl dilerse öyle gelir” demişlerdir. Bu sorunsuz bir görüştür. Ehl-i sünnet ve’l-cemaatten olan üçüncü fırka bu ayeti tefsir etmemiş ve “Biz ayetin zâhirine inanırız. Manasındaki iştibâh ve teşbihten dolayı onun derinliklerine dalmaktan kendimizi alıkoyarız.” demiştir. Ehl-i sünnet ve’l-cemaatten olan dördüncü fırka bunun gibi müteşâbih ayetleri muhkem ayetlere döndürerek tefsir etmiş ve bu ayetin “Kâfirler, kendilerine hucdetin kâim olmasından sonra ancak Allah’ın emrinin veya hesabın gelmesini beklerler.” anlamında olduğunu söylemişlerdir. Çünkü

¹¹⁶ Haddâd, *Tefsîr*, I, 278.

¹¹⁷ Haddâd, *Tefsîr*, II, 417.

cisimlerin ve sonradan var olanların sıfatları olması sebebiyle gitme, gelme, yer değiştirme (*intikâl*) ve yerinden ayrılıp gitme (*zevâl*) gibi sıfatların Allah için caiz olmadığına delalet kaim olduğu halde, “ityân” lafzı ‘gelmek’te lafzın hakikatine ve emrin gelmesine ihtimalli olan müteşâbih bir lafızdır; Allah ise bundan münezzehtir. Yani “ityân” lafzı kendi içerisinde müteşâbih olduğundan onu muhkeme döndürmek vacip olur.¹¹⁸

İtikâdî meselelerde ihtilafı görüşler arasındaki tercihleri incelendiğinde müfessirin Mâtürîdî olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin “*Sizden de her kim, dininden döner ve kâfir olarak can verirse artık onların bütün amelleri, dünyada ve ahirette boşa gitmiştir...*” (el-Bakara 2/217) ayetinin tefsirinde bu durum ortaya çıkmaktadır. Zira irtidât eden müminin tekrar İslâm’a dönmesi halinde irtidât ile boşa giden amellerinin geri gelip gelmeyeceği meselesi Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafı konulardan biridir. Mâtürîdîlere göre irtidâd eden mümin sonradan tekrar İslâm’a dönse, irtidâdla boşa giden amelleri geri gelmez. Eş’ariyye’ye göre ise geri gelir.¹¹⁹ Haddâd’ın söz konusu ayetin tefsirindeki yorumu, konuyu Mâtürîdîlik çerçevesinde değerlendirdiği göstermektedir:

“Eğer, ‘İrtidâtın kendisi, eda ettiği haccı iptal edecek kadar ameli boşa çıkarıyorsa, Allah Teâlâ’nın ‘kâfir olarak can verirse’ kavlinin ne faydası vardır?’ denirse ona şöyle denir: ‘Allah Teâlâ ancak geçmişte amellerinin boşa gitmesine yönelik bir işi değil, bu ayette ahiret işini zikretmiştir. Çünkü mürtedin durumundan İslâm’a, tevbe ve salih amele döndüğünde ve bu hal üzere öldüğünde ahirette cezalandırılmayacağı malumdur. Sonra Allah Teâlâ bu ayette dünya ve ahiretle ilgili olanlarda, sevabı ebedi azaba dönecek kadar amelin boşa gitmesini bir arada zikrettiğinde, küfr üzere ölmesini de aynı şekilde şart koşmuştur.’¹²⁰

Haddâd zaman zaman itikâdî mezheplerin farklı görüşlerini de nakletmiştir. Örneğin Nisâ süresinin 93. ayetini tefsirinde, mümini öldürenin cezası ve

¹¹⁸ Haddâd, *Tefsîr*, I, 302-303.

¹¹⁹ Taftazânî, Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akâidi : Şerhü'l-Akâid* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 43.

¹²⁰ Haddâd, *Tefsîr*, I, 317.

dinden çıkıp çıkmayacağı, müminin cehennemde ebedi kalıp kalmayacağı konusunda Mutezile, Mürcie, Ehl-i Sünnetin ve Haricilerin ihtilafı görüşlerini naklederek, bunlardan birini tercih ederek kendi görüşünü açıklamıştır.¹²¹

X. İşârî Tefsir Rivayetlerinin Kullanımı

Haddâd'ın tefsirinde göze çarpan özelliklerden biri de “ehl-i işâre şöyle demiştir” diyerek sûfîlerin tefsir rivayetlerini nakletmesidir. Örneğin “...*İşte onlara Allah rahmet edecektir.*” (et-Tevbe 9/71) ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bir kısım ehl-i işâre'den şöyle rivayet edilmiştir: ‘Allah (azze ve celle) müminlere şu beş yerde rahmet edecektir: 1.Ölüm esnasında ve can çekişirken 2. Kabirde ve onun karanlıklarında 3. Amel defterlerinin okunması ve pişmanlıklar esnasında 4. Amellerin tartılması ve nedâmet esnasında 5. Allah Teâlâ'nın önünde durdurulup sorguya çekilmesi sırasında.’”¹²² Haddâd, “...*Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir...*” (el-En'âm 6/164) ayetini de şöyle tefsir etmektedir:

“İşâret ehli şöyle demiştir: Herkesin kazandığı hayır ve şer, ancak kendisine aittir. Şerre gelince, kişi ondan sorumludur. Hayra gelince, onda kişiden istenen, niyetinin düzgünlüğü ve gösterişten, kendini beğenmeden ve kendiyle övünmeden uzak durmasıdır.”¹²³

Haddâd, “Ey iman edenler! Sabredin, düşmanlarınıza karşı sebat gösterin, nöbet bekleyin, Allah'tan gereğince korkun ki, kurtuluşa eresiniz.” (Âl-i İmrân 3/200) ayetinin tefsirinde meşhur sûfî Serî es-Sekatî'nin (252/865), “Selameti ümit ederek dünyaya sabredin. Savaş anında sebat ve istikametle sabredin. Nefs-i levvâme'nin heveslerine karşı nöbet tutun. Sizi pişmanlığa sevkedecek şeylerden sakının!” dediğini nakletmektedir.¹²⁴ Aynı ayetin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayeti şu şekilde nakletmektedir:

“Ca'fer es-Sâdık'ın (r.a.) bu ayetin manası hakkında şöyle dediği rivayet edilmiştir: ‘Günahlardan (uzak kalmaya) sabredin. Taatler(i yapmaya) sebat gös-

¹²¹ Haddâd, *Tefsîr*, II, 298.

¹²² Haddâd, *Tefsîr*, III, 356.

¹²³ Haddâd, *Tefsîr*, III, 117.

¹²⁴ Haddâd, *Tefsîr*, II, 197-198.

terin. Sıdk ehlinin mevkilerine ulaşabilmek için, ruhlarla müşahede ile rabita yapın ve Allah'tan korkun. Çünkü o yerler felah mahallidir.”¹²⁵

Sonuç

Ebû Bekir el-Haddâd'ın *Tefsîru'l-Haddâd* ismiyle meşhur *Keşfü't-tenzil fi tahkiki'l-mebâhis ve't-te'vil* isimli eseri rivayet ağırlıklı bir tefsirdir. Ancak eser telif edildiği dönemin mevcut rivayet tefsirlerden çok farklı bir metod ve muhtevaya sahip değildir. Müfessir Kur'an'ı başından sonuna kadar tefsir etmiş; bu tefsir işlemi Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle ve sahabe sözü ile tefsirine önem vermiş; fakat rivayet malzemesini senedsiz ve tenkitsiz olarak nakletmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın dil bilimleriyle tefsirini ihmal etmemiştir. Eserinde kelâmî meselelere Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde temas eden Haddâd'ın tefsirinin muhteva ve metod açısından en çok dikkat çeken özelliklerinden biri onun fıkıh yönüdür. Haddâd, tefsirinde ahkâm ayetlerinin açıklanmasına geniş bir şekilde yer vermiş; ihtilafli meselelerde öncelikli olarak Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, bazen de diğer mezhep imamlarının görüşlerini aktarmıştır. Eser tam anlamıyla Hanefî fikhını ihtiva etmekle birlikte, diğer mezheplerin Hanefî fikhına muhalif görüşlerine de değinmektedir. Haddâd'ın Kur'an ve sünnet dışında icmâ, kıyas, şer'u men kablenâ gibi dinî delillerin gereğine ve önemine temas ederek bunların cevazına dair ayetlerden deliller çıkarması, fıkıh usulü açısından da tefsirin değerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça:

- el-Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim (631/1233), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, [y.y. , t.y.] (Kahire : Matbaatu Muhammed 1968).
- Apaydın, H. Yunus, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 529.
- el-Habeşi, Abdullah Muhammed, *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut: Matbaa-tü'l-Asriyye, 1988, s. 214.
- el-Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Yemenî (800/1398), *Tefsîru'l-Haddâd: Keşfü't-tenzil fi tahkiki'l-mebâhis ve't-te'vil* (thk. Muhammed İbrahim Yahya), I-VII, Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2003.
- Koçak, Yavuz, *Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsirinde Uyguladığı Yöntem*, (yüksek lisans tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005)

¹²⁵ Haddâd, *Tefsîr*, II, 198.

- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (tsh. Ahmed Abdülalim Berdunî), Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Özmen, Ferihan, "Ebû Bekir el-Haddâd ve Tefsir Kaynakları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), 15 (28), s. 43-63.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîrü'l-kebir (Mefâtihi'l-gayb)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Sifil, Ebû Bekir, "Haddâd, Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 553.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (ta'lik Mustafa Dib el-Buga), Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 2002/1422.
- Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fikh* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara: TDV, 1990.
- Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akâidi : Şerhü'l-Akâid* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî (1158/1745), *Mevsûâtü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi), Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Yahyâ, Muhammed İbrâhim, *el-Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim: el-Haddâd nemûzenen*, Beyrut: Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2002, s. 347.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl (311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhû* (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zehabî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985/1405.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed), Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1365/1947.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1362/1943.
- ez-Ziriklî, Hayreddin (1396/1976), *el-A'lâm : kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1992, II, 67.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîrü'l-münir fi'l-akîde ve's-şeria ve'l-minhâc*, Beyrut- Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, Dârü'l-Fikr, 1991/1411.

Beyhakî'nin Delâilü'n-nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları

Şemsettin KIRIŞ*

Öz: Hz. Peygamber (s.a.)'in mucizelerini anlatmak maksadı ile telif edilen Beyhakî'nin Delâilü'n-nübüvve adlı eseri, sadece peygamberlik delillerini anlatan bir eser değil, aynı zamanda siyer, meğâzî ve şemâil ansiklopedisidir. Beyhakî, Sîretü'n-nebî konusunda başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Kütüb-i sitte'ye dayanmıştır. Sîretü'n-nebî de cereyan eden hadiselerin bütünü kavrama açısından eksik kalan hususlarda ilk İslam tarihçileri diyebileceğimiz Urve b. Zübeyr (ö.94/713), İbn Şihab ez-Zühri (ö.124/742), Mûsâ b. Ukbe (ö.141/758)'nin Meğâzî'lerinden istifade etmiştir. İbn İshâk (ö.151/768)'in Meğâzî'si de başlıca kaynakları arasında yer almıştır. Bundan dolayı Delâil, Sîret konusunda da güçlü bir kaynaktır. Eserin Delâil edebiyatına kazandırdığı yeni rivayetler de olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Peygamberlik, Delâil, Şemâil, Mucize, İslam Tarihi.

The Sources of Beyhaqî's Work "Delâilü'n- Nübüvve"

Abstract: Written with the intention to describe the miracles of Prophet Muhammad, Delâilü'n-nübüvve (The Prophesying Averments) -which belongs to Bayhaqî-not just a work of evidence explaining the prophecies, but also an encyclopedia about Maghazi and Shamail (forms). Bayhaqî has relied primarily on Al-Bukhari and Muslim about Seerat-un-Nabi.He has utilized Maghazis of Urve b. Zubayr (d. 64/713), İbn Shikhab az- Zuhri (d.124/742), Moses B. Ukba (d.141/758) - who are displayed as the first İslam Historians- for the points lacking comprehension of the entire incidents situated in Seerat- un- Nabi. Meghazî of Ibn Ishaq (d. 151/768) was also among the main sources. Therefore Delail is also a powerful source in Seerat. New riwayat has also been brought to Delail literature.

Keywords: Prophesying, Delâil, Shamail, Miracle, Islamic History.

İktibas / Citation: Şemsettin Kırış, "Beyhakî'nin Delâilü'n- Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları", Usûl, 23 (2015/1), 95 - 126.

Hz. Muhammed'in kişiliği, O'na mahsus özel durumlar, beşerî ve nebevî yönleri; Müslüman toplumlarda her dönemde merak edilmiş, ilgi odağı olmuş;

* Yrd. Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

üzerinde eserlerin çok yazıldığı bir konu haline gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'i örnek bir şahsiyet olarak takdim etmektedir. Bundan dolayı Müslümanların peygamberlerini iyi tanıma gayretlerinin övgüye layık çabalar olarak anılması gerekir.

Nübüvvetin ispatı ilk dönemlerden beri İslam alimlerinin hakkında çok sayıda eser verdiği bir konudur. Delâilü'n-nübüvve, Muhammed (s.a.)'in peygamberliğinin ispatı anlamına gelmekle birlikte, genel olarak peygamberliğin isbatına bir katkı hüviyeti taşır.

Hız. Peygamber (s.a.)'in nübüvveti ile ilgili en kapsamlı çalışma hicrî beşinci yüzyılda yetişen büyük hadis âlimlerinden biri olan Ebu Bekir Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/ 1066)'nin "*Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvali sâhibi'ş-şerîa*" isimli eseridir. Beyhakî bu eserinde Hız. Muhammed (s.a.)'in nübüvveti konusunu incelemiştir. Eser rivâyetü'l-hadis tekniği ile yazılmıştır. Beyhakî, peygamberliğin ispatı konusunun bir alt başlığı olarak Hız. Muhammed (s.a.)'in peygamberliğine özel bir önem verip bu eseri yazmıştır. İsminden de anlaşılacağı gibi bu eser, Hız. Muhammed (s.a.)'in sadece mucizelerini değil beşerî ve nebevî bütün hallerini kapsamaktadır. Hız. Peygamber (s.a.)'in nebevî yanı ve mucizelerini anlatmak gâyesi ile yazılmış görünen eseri bir es-sîretü'n- nebeviye kaynağı olarak görmek yanlış olmaz. Hız. Peygamber (s.a.)'in mucizelerini anlatmak için yola çıkan Beyhakî karşımıza büyük bir sîret ansiklopedisi bırakmış gözükmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.)'in hayatı ile ilgili rivâyetlerin güvenilirliği ilahiyatçıların gündeminden düşmeyecek ehemmiyeti hâiz bir konudur. Hız. Peygamber (s.a.)'in evliliği, âile hayatı ile ilgili güvenilirliği tartışmalı yayınlara her dönemde rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Hız. Peygamber (s.a.)'in hayatı ile ilgili rivâyetleri yeniden ele almak kaçınılmaz olmaktadır. Tam bu noktada Beyhakî'nin *Delâil*'i Siyer ve Meğâzî araştırmacıları için üzerinde çalışılabilecek, analiz yapılacak yeterli materyali sunmaktadır. Elimizde hiçbir Siyer ve Meğâzî kaynağı kalmasa, Beyhakî'nin *Delâil*'i tek başına kaynak olarak yeterlidir. Çünkü bu eser birçok kaynaktaki bilgileri belirli bir süzgeçten geçirerek sonraki nesillere yansıtmıştır.

Bu makâlede önce *Delâilü'n-nübüvve*'nin tanıtımı yapılacak sonra kaynakları anlatılacaktır.

I. Delâilü'n-nübüvve'nin Özellikleri

A. Nüshaları ve Baskıları

Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'sinin tamamlanmış tek tahkiki 7 cilt halinde matbu bulunan Abdülmü'tî Emîn Kal'acı'ye aittir.¹ Bilinen on kadar nüshası bulunan Delâilü'n-nübüvve'nin en kapsamlı nüshası Haleb'de Mektebetü'l-Osmâniye'de bulunmaktadır. Üç ayrı cüzden oluşan bu nüsha toplam 705 varaktır. *Delâilü'n-nübüvve*'nin muhakkiki Kal'acı'nin en çok yararlandığı nüshalardandır. Bu nüshanın istinsah tarihi hicrî 895'tir. *Delâilü'n-nübüvve*'nin en eski tarihli nüshası bulunan ve 337 varaktan oluşan Köprülü nüshasının kitabet tarihi 471'dir. Bu nüshaların dışında 4 tane Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye nüshası vardır. Bu nüshalar içinde hicrî 856 senesinde güzel bir nesih hat ile yazılan ve kütüphanenin 701 rakamına kayıtlı olan nüsha önemlidir. Bu nüshaların dışında muhakkikin "Elif Nüshası" ismini verdiği, Hâfız Abdülazîm el-Münzirî (ö.656/1258)'ye okunarak icazet alınan hicrî 666 istinsah tarihli Haleb Mektebetü'l-Ahmediyye nüshası da vardır.

Delâilü'n-nübüvve'nin ravîsi Beyhakî'nin torunu olan Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Ahmed (ö. 523/1129)'dir. *Delâil*'in bütün nüshaları ona dayanmaktadır.²

Medine 1969 tarihli ve Abdurrahman Muhammed Osman tahkikli baskı 2. ciltte kalmış ve tamamlanmamıştır. Abdurrahman Muhammed Osman, Haleb'deki Mektebetü'l-Ahmediyye nüshasını esas almıştır. Her iki baskının bab isimlerinde ve muhtevastındaki hadislerde farklılık yoktur. Abdurrahman Muhammed Osman, Uhud Gazvesi ile ilgili bölümlere kadar tahkik edebilmiştir. Yaptığı tahkikin 2. cildi o bölümde nihayetlenmektedir. İki baskının da ilk iki

¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, (458/1066) *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi'ş-şeria*, (thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985, I- VII,

² Beyhakî, *Delâil*, I, 121.

cildi arasında sayfa tutarlılığı yoktur. Mesela Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkikli basımın 2. cildi Hz. Ömer'in Müslüman olması bâbı ile başlamakta,³ Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi bâbı ile son bulmaktadır.⁴ Kal'acî tahkikli baskıda 2. cildin başladığı ve bittiği bâb isimleri farklıdır.

Abdurrahman Muhammed Osman tahkikli baskıda, Hz. Peygamber (s.a.)'in nübüvvetini nasıl anlamamız gerektiğine dâir aklî ve naklî mülâhazaların yer aldığı uzun bir takdim yazısı yer almaktadır. Abdurrahman Muhammed Osman, Kal'acî'den farklı olarak hadislerin sadece metinlerini vermekle yetinmiştir. Hadislerin tahrir ve tahkiki ile ilgili çalışma yapmamıştır.

B. Metodu

Beyhakî eserlerini belirli bir kaide ve usûle göre telif etmiştir. Üç önemli eserinin başına “Medhal” koymuştur. Bu üç eseri şunlardır:

1. *es-Sünenü'l-kübrâ*

2. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*

3. *Delâilü'n-nübüvve*

Beyhakî bu “Medhal”lerde metodunu ortaya koymuştur. Aslında medhal yazmada Beyhakî yalnız değildir. Hocası Hâkim en-Nisâbüri de meşhur *İklil* adlı eserine bir “Medhal” yazmıştır. Beyhakî *Delâilü'n-nübüvve*'de hocasının yazdığı bu Medhal'den istifade ettiğini söylemektedir.⁵ Beyhakî hacimli eserlerine yazdığı bu medhalleri hocası Hâkim Nisâburî'den etkilenecek yazmış olabilir.

Beyhakî *Delâilü'n-nübüvve*'nin medhalinde haber konusundaki tutumunu, haberin kabul şartlarını, haberleri kabulde nelere dikkat ettiğini, haberlerin te-aruzu durumunda neler yapılması gerektiğini açıklamıştır. *Delâilü'n-nübüvve*'nin metodu şu başlıklar halinde sıralanabilir:

³ Beyhakî, *Delâil*, II, 215(Kal'acî tahkikli baskı).

⁴ Beyhakî, *Delâil*, III, 201(Kal'acî tahkikli baskı).

⁵ Beyhakî, *Delâil*, VII, 229.

1. Rivayetler Senedlidir

Beyhakî, bu eserinde Hz. Peygamber (s.a.)'in hayatı, beşerî ve nebevî halleri ile ilgili bütün haberleri bir sened ile birlikte vermiştir. Bu metodu Beyhakî şöyle ifade etmiştir: “Muhaddislerin yolunda giderek rivayet olunan her şeyi isnadı ile kaydetme ihtiyacı hissediyorum” .⁶ Beyhakî senedleri kullanmada belirli bir metod takip eder. Bazan birden çok senedi tek bir isnatta toplar. Bazan da birçok senetten sadece bir tarikini seçer. Tek bir isnatta topladığı zaman tarikler arasına tahvil işareti olarak “ha” harfi koyar.

Mesela Beyhakî *Delâilü'n-nübüvve'*de Ümmü Haram binti Milhan'ın şehadeti ile ilgili açtığı babda Enes b. Mâlik (r.a.)'den rivayet ettiği bir hadisi iki ayrı senedle vermiş, aralarına tahvil işareti koymuştur. Birinci sened Malik b. Enes'e ulaşıyor. İkinci sened de Malik b. Enes'e ondan da İshak b. Abdullah b. Ebî Talha yoluyla Enes b. Mâlik (r.a.)'e ulaşıyor. Birinci sened, ikinci seneden daha âli bir sened olduğu için öne alınmıştır.⁷

Beyhakî inşikâk-ı kamer mucizesi ile ilgili açtığı babda dört ayrı şeyhinden birlikte rivayette bulunmuştur. Bu dört şeyhinin hepsi de meşhur Esam (ö. 346/957)'in talebesidir. Esam'ın asıl adı Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yakub'tur. Senedlerde de bu ismi geçer. Zehebî'nin de belirttiği gibi Beyhakî'nin hocalarının çoğu Esam'ın talebesidir. Esam, Hâkim Nisâbü'rî'nin hadis kaynaklarından biri olan önemli bir muhaddistir.⁸ Esam'ın ismi senedde şu şekilde gelmiştir:

“Ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız - Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405) ve Ebu Tahir el-Fakîh (ö. 410/1019) ve Ebû Zekeriyâ b. Ebî İshâk el-Müzekkî (ö. 414/1023) ve Ebu Said b. Ebî Amr kâlû: haddesenâ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kub ...”⁹

Beyhakî verdiği her haberi senedli olarak verme prensibine sahip bir âlim olmakla birlikte senedsiz olarak vermek zorunda kaldığı da olmuştur. Ayrıca şunu belirtmek lazımdır. Hz. Peygamber (s.a.)'in sîreti ile ilgili her eser İbn

⁶ Beyhakî, *Beyânü hatai men ahtae ale's-Şâfi'*, s. 81.

⁷ Beyhakî, *Delâil*, VI, 450.

⁸ Kandemir, M Yaşar, “*Esam*”, *DİA*, XI, 355.

⁹ Beyhakî, *Delâil*, II, 267.

İshâk'ın siretine biraz olsun dayanmak zorundadır. İbn İshâk'ın sened vermeden yaptığı rivayetler az değildir.

Beyhakî, Ebû Tâlib'in vefatı ve İslam'a girmekten imtina edişi ile ilgili açtığı babda İbn İshâk'a dayanan bir rivayet getirmiştir. İbn İshâk da rivayetini Urve b. Zübeyr'e dayandırmaktadır. Ancak aradaki raviler bulunmamaktadır.

“Ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız kâle haddesenâ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb haddesenâ Muhammed b. İshâk es-Sağânî kâle haddesenâ Yûsuf b. Behlûl kâle: Haddesenâ Abdullâh b. İdrîs kâle haddesenâ Muhammed b. İshâk ammen haddesehû Urve b. Zübeyr an Abdillâh b. Ca'fer kâle...”

Bu senedte görüldüğü üzere İbn İshâk ile Urve b. Zübeyr arasındaki raviler yoktur “Urve b. Zübeyr'den kendisine tahdis eden kimseden...” anlamında “ammen haddesehû Urve b. Zübeyr” ibaresi geçmektedir.¹⁰

Beyhakî Uhud Gazvesi ile ilgili açtığı babda da “... haddesenâ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî an şuyûhihî kâlû: kâle Abdullâh b. Amr” şeklinde senedi verecek Uhud gazvesinde şehid düşen Abdullâh b. Amr b. Harâm'ın gördüğü bir rüyayı konu alan rivayeti zikretmiştir. Meşhur tarihçi Vâkîdî ile Abdullâh b. Amr b. Harâm arasında raviler atlanmış sadece “an şuyûhihî...” denilmiş, şeyhlerin kimler olduğu zikredilmemiştir.¹¹

Beyhakî, Peygamberimiz (s.a.)'in Ebu Leheb'in oğluna beddua etmesi ile ilgili açtığı babda Ebu Leheb'in oğlu Uteybe'nin Resûlullah (s.a.)'in bedduası ile bir arslan tarafından parçalanarak öldüğünü anlatan bir rivayet getirmiştir. Ancak rivayetin senedinde raviler yoktur. Sadece: “ve fimâ ahberanâ Ebû Abdillâh kırâeten aleyhi kâle” diyerek hadisin metnini vermiştir. Yalnız bu babın tamamını incelediğimizde önce Buhârî'den sonra da Müslim'den birer hadis rivayet ettiğini, sonra senedinde zayıf ravî olan bir hadis rivayet ettiğini daha sonra da yukarıda işaret ettiğimiz senedsiz hadisi rivayet ettiğini görüyoruz. Beyhakî kuvvetli rivayetleri önce zikretmiş, zayıf rivayetlere açtığı babların sonlarına

¹⁰ Beyhakî, *Delâil*, II, 350.

¹¹ Beyhakî, *Delâil*, III, 249. Bir başka yerde de “haddesenâ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî an şuyûhihî fi kıssati Abdillâh b. Amr b. Harâm” şeklinde geçiyor. Bkz. *Delâilü'n-nübüvve*, III, 293.

doğru ve ilk zikredilen hadislerdeki manayı takviye edici mahiyette yer vermiştir. Buhârî ve Müslim'in rivayetinde sadece Resûlullah (s.a.)'in beddua ettiği yedi kişinin adı geçmektedir. Ebu Leheb'in oğlunun adı geçmemektedir.¹²

Beyhakî'nin "ruvînâ" ibaresini kullanarak senedten önemli bir kısmını hazfettiği de olmuştur.¹³ Bunu ihtisar amacıyla yapmıştır. Mesela bu ibareyi İsrâ ve Mî'râc ile ilgili açtığı babda kullanır. "ve lekad raâhu bi'l-ufuki'l-mübîn"¹⁴ ayetinde Resûlullah (s.a.)'ın gördüğü kimsenin Cebrâil (a.s.) olduğuna dair Hz. Âişe (r.a.), İbn Mesûd (r.a.) ve Ebû Hüreyre (r.a.)'ın görüşünün daha sahih olduğunu söyler ve "fekad ruvînâ an Mesrûk an Âişe ennehû zekera ..." diyerek Hz. Âişe'nin ayetin tefsirini yapan rivayetini verir.

Beyhakî bir konuda herhangi bir rivayeti verdikten sonra başka rivayetlere de temas eder. Eğer muhteva hemen hemen aynı ise metni vermez. "fe zekerahû bi nahvin" der. Mesela Hendek Gazvesi ile ilgili açtığı babda Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin *Meğâzî*'sinden bir rivayet getirmiştir. Bu rivayette Hendek gazvesinin 4. hicrî yılın Şevval ayında yapıldığı anlatılmıştır. Daha sonra bu rivayeti destekleyici Urve b. Zübeyr'den bir rivâyet zikredilmiş, metin verilmemiştir. Sadece "fezekerahû bi nahvin" denilmiştir.¹⁵ Benî Nadîr Gazvesi ile ilgili açtığı bir babda da İbn İshâk'a ait bir rivâyeti verirken metnin tamamını vermemiş "fezekera'l-kıssate kemâ medâ fî rivâyeti Yûnûs b. Bükeyr" ifadesinin kullanmıştır.¹⁶ Hendek Gazvesini Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sine dayanarak anlattıktan sonra da Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790)¹⁷ ve Ebu'l-Esved yoluyla Urve b. Zübeyr'e ulaşan bir sened getirmiş ve "fezekera'l-kıssate bi ma'nâ mâ zekerahû Mûsâ b. Ukbe ..." demiştir.¹⁸

Beyhakî her hangi bir konuda birden çok rivayet sunduğunda rivayetlerin hangisinin daha sağlam olduğuna da çoğu zaman işaret eder. Daha sağlam olan

¹² Beyhakî, *Delâil*, II, 335- 339.

¹³ Beyhakî, *Delâil*, II, 385.

¹⁴ *Tekvîr* (81), 23.

¹⁵ Beyhakî, *Delâil*, III, 394.

¹⁶ Beyhakî, *Delâil*, III, 183.

¹⁷ Dalgın, Nihat, "İbn Lehîa", *DİA*, XX, 158.

¹⁸ Beyhakî, *Delâil*, III, 407.

rivayetin hangi açıdan sağlam olduğunu da belirtir. Mesela Hz. Osman zamanında vefat eden Zeyd b. Harice el-Ensârî (r.a.)'ın öldükten sonra konuşması ile ilgili rivayetleri sıralarken getirdiği iki senedeki ravîleri kıyaslayarak “Halid et-Tahhan, Ali b. Âsım'dan hafıza yönüyle kuvvetli ve daha güvenilir bir kişidir. En iyi bilen Allah'tır” demiştir.¹⁹

Beyhakî, zayıf hadislerin birbirini desteklediklerini ve bir konuda birden çok zayıf hadis varsa o hadisin bir aslının olabileceğini düşünmüştür. Mesela cahiliye dönemi haniflerinden Kuss b. Saide el- Eyâdî ile ilgili açtığı bâbda 4 hadis zikrettikten sonra, “Bu rivayetlerin bir kısmı zayıf olsa da birbirini desteklemektedir. Allah daha iyi bilir” demiştir.²⁰ Yine Miraçla ilgili sahih rivayetleri verdikten sonra birbirini destekleyen zayıf rivayetlerden de bir seçme yapmıştır. Bu tasarrufunu şöyle açıklamıştır: “Bu zikrettiğimiz dışında Miraç kısmı ile ilgili zayıf hadisler de vardır. Sahih olanlar zayıf olanlara ihtiyaç bırakmayacak kadar fazladır. Ben Allah'ın izni ve inâyetiyle zayıf olanlardan isnadı birbirine benzeyenleri zikredeceğim”.²¹

Beyhakî, hadisin senedinde gizli bir inkıtâ varsa buna da işaret etmiştir. Mesela Ebu Talib'in ölüm anında kelime-i tevhidi alçak bir sesle mırıldandığını anlatan Abbas (r.a.)'ın rivâyetini verdikten sonra “Bu hadisin isnadı munkatıdır. Çünkü bu vakitte Abbas henüz Müslüman olmuş değildi”²² değerlendirmesinde bulunmuştur.

Beyhakî, Hz. Hz. Peygamber (s.a.)'ın mucizelerinden birini anlatan rivâyet hakkında bile “desteklenmiş zayıf hadisi” yeterli görmektedir. Buna misal olarak ağacın Hz. Peygamber (s.a.)'ın emrine uyarak yürümesi ile ilgili mürsel bir hadisi zikrettikten sonra, “Bu hadis mürsel olmakla birlikte mevsul bir şahidi vardır” diyerek benzer muhtevaya sahip İbn Ömer hadisini zikretmiştir.²³ Kurdun konuşması ile ilgili rivayet hakkında “isnadı sahihtir. Ayrıca bu hadisin Ebû

¹⁹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 58.

²⁰ Beyhakî, *Delâil*, II, 105-113.

²¹ Beyhakî, *Delâil*, II, 389-390.

²² Beyhakî, *Delâil*, II, 346.

²³ Beyhakî, *Delâil*, VI, 14.

Saîd el-Hudrî (r. a.)'ın rivayet ettiği bir başka vecihten şâhidi de vardır” demiştir.²⁴

Beyhakî Sahîhân'ın şartlarını taşıyan ve Sahîhân'da yer almayan hadis tahrîc etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.)'in zevcelerinden birine Hav'eb'in köpeklerinin üreceğini haber veren hadis²⁵, İbn Kesîr'e göre Sahîhân'ın şartlarını taşıdığı halde Sahîhân'da yer almayan hadislerdendir.²⁶

2. Bâblara Göre Tertîb Edilmiş Bir Eserdir

Delâilü'n-nübüvve'deki bab isimlerinin konuluşu ve tertibi güzeldir. Beyhakî kendinden önceki belli başlı Siyer kaynaklarından azami ölçüde yararlanmışır. Beyhakî, eserinin bablarını tertib ederken de bu eserlerden yararlanmış olmalıdır.

Delâilü'n-nübüvve'de toplam 678 bâb vardır “Kitâb”adı altında bölüm başlığı yoktur. Muhtevası birbirine yakın olan bâbları “جماع ابواب...”adı altında bir araya toplanmıştır. Bu şekilde 20 tane bölüm başlığı vardır. Bu bölümler şunlardır:

- Peygamberimiz (s.a.)'in doğumu ile ilgili bölümler,
- Resûlüllah (s.a.)'in vasıfları ile ilgili bölümler,
- Peygamberimiz (s.a.)'in doğumundan sonra ve bi'setden önce zuhur eden nübüvvet alâmetleri ve peygamber olarak gönderilinceye kadar geçen hallerine dair bölümler,
- Peygamberimiz (s.a.)'in bi'seti (peygamber olarak gönderilişi) ile ilgili bölümleri,
- Resûlüllah (s.a.)'in gazveleriyle ilgili bölümler,
- Büyük Bedir Gazvesi ile ilgili bölümler,
- Uhud Gazvesi bölümleri,

²⁴ Beyhakî, *Delâil*, VI, 42.

²⁵ Beyhakî, *Delâil*, VI, 410.

²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 211- 212.

- Hendek Gazvesi ya da diğer adıyla Ahzab Gazvesi bölümleri,
- Hudeybiye Umresi bölümleri,
- Hayber Gazvesi bölümleri,
- Mekke'nin (Allah o beldeyi korusun) Fethi bölümleri,
- Tebük Gazvesi bölümleri,
- Resûlullah (s.a.)'a gelen Arap heyetlerini anlatan bölümler,
- Peygamberimiz'in doğumundan peygamber oluşuna, hicretinden, bilinen gazvelerine ve seferlerine kadar cereyan eden olayların dışındaki nübüvvet alametleri ve işaretleri,
- Peygamberimiz'in duası ile yiyeceklerde ve içeceklerde bereketin olması ile ilgili haberler ile diğer dualarını kısa olarak açıklayan bölümler,
- Yahudilerin ve başka kimselerin Resûlullah (s.a.)'a sordukları sorular, onların Peygamber'in ahvalinden etkilenerak uzaklaşmaları, içlerinden hidayete erenlerin Müslüman olmaları ile ilgili bölümler,
- Asr-ı saâdetde Hz. Muhammed (s.a.)'in nübüvvet alametlerinden birini rüyasında gören kimselerin durumu ile ilgili bölümler,
- Resûlullah (s.a.)'e vahyin geliş şekli, vahyin belirtilerinin yüzünde görülmesi, ashâbından Cebrail (a.s.)'ı görenler ve bunun dışında Hz. Muhammed (s.a.)'in Allah'ın gönderdiği nebi olduğunun delili ve doğruluk işareti olan şeylere ait bölümler,
- Resûlullah (s.a.)'in hastalanması, vefatı ve bu esnada zuhur eden nübüvvet alametleri ve doğruluk alametlerine dair bölümler,
- Resûlullah (s.a.)'in hutbelerinde söyledikleri ile ilgili rivayetlere ait bölümler.

Yukardaki bölüm başlıkları *Delâilü'n-nübüvve*'nin muhtevası hakkında bilgi verecek niteliktedir. *Delâilü'n-nübüvve* sadece Hz. Peygamber (s.a.)'in mucizelerini anlatan bir eser değil, aynı zamanda bir Siyer ve Meğâzî kitabıdır. Hz.

Peygamber'in şemâili konusunda da önemli bir kaynaktır. *Delâilü'n-nübüvve*'de Hz. Peygamber (s.a.)'in şemâili ile ilgili geniş bir bölüm vardır. Beyhakî, Peygamberimiz (s.a.)'in doğumu bölümlerinden hemen sonra Resûlullah'ın vasıfları ile ilgili bölümleri koymuştur. Bu bölümde Hz. Peygamber'in şemâili geniş yer tutmuştur. Bütün bunları dikkate alırsak Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si sadece bir delâil eseri değil aynı zamanda bir siyer, meğâzî ve şemâil eseridir diyebiliriz.

Delâilü'n-nübüvve'deki bu muhteva zenginliği Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve* terimine yüklediği mana ile yakından ilgilidir. Beyhakî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.)'in sadece mucizeleri ve nebevî halleri değil beşerî halleri de peygamber olduğunun delilidir. Davasında muvaffak olması da, Peygamber oluşuna delildir. *Delâilü'n-nübüvve*'nin tam adı, "*Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*"dır. "Nübüvvetin delilleri ve Şeriatın Sahibi'nin hâllerinin bilinmesi" şeklinde tercüme edebileceğimiz bu ibare, eserin muhtevasını tam olarak yansıtmaktadır. Beyhakî'nin oluşturduğu bölüm ve bâb isimleri, belirli bir maksadı gerçekleştirmek için sıralanmıştır. Bölüm ve bâb isimlerinin oluşturduğu muhtevâ eserin adına yansımıştır. Beşerî halleri de dâhil olmak üzere Hz. Peygamber (s.a.)'in bütün hallerinin onun peygamber oluşunun delili olduğu bilgisi eserin sadece isminden değil, tüm bölümleriyle birlikte muhtevânın bütününden çıkarılmış bir sonuçtur.

3. Sahih Hadislerden Oluşması Öngörölmüş Bir Eserdir

Bu konuyu incelemeden önce Beyhakî'nin önüne gelen herhangi bir habere bakış tarzını bilmek gerekir. Beyhakî'nin haberlerin sahihini tercihte belirli bir hassasiyeti vardır. Ancak Beyhakî bir haberi nakzeden bir başka haber yoksa o haberi zayıf ya da garîb diye hemen atmak istemez. Ona göre "*müsbit haber münfi haberden evladır.*" Bir şeyin vuku bulduğunu bildiren haber, vuku bulmadığını bildiren haberden evladır. *Delâilü'n-nübüvve*'ye bazı zayıf ve garîb haberleri alması, Beyhakî'nin bu anlayışı ile ilgilidir. İsrâ ve Mi'râc olayında Resûlullah (s.a.)'in Burak'ı Mescid-i Aksâ girişinde bir halkaya bağlaması ile ilgili hadisi rivayet ederken Beyhakî şunları söylemiştir: "*Burak yaratılmış bir hayvandır. İnsanların âdeti hayvanı bir yere bağlamaktır. Yoksa Allah elbette ki*

onu korumaya kâdirdir. Müsbit haber münfi haberden evlâdır. Ve billahi't-tevfik.”²⁷

Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*'nin mukaddimesinde istinbat ve istidlal için her zaman sahih haberlere dayandığını beyan eder. Bu hususta şöyle der:

"Usûl ve furûya dair tasnif edilmiş eserlerimde metodum, sahih olmayanlar değil de sahih olanlarla yetinmek veyahutta sahih olanlarla olmayanların arasını tefrik etmektir. Böylece ehl-i sünnetten olan okuyucu itimad edilecek delilleri görür. Ehl-i bidatten olan kalbi kaymış kimseler de ehl-i sünnetin dayandıkları rivayetlerde, haberleri reddetmeye yol açabilecek tenkide müsait bir nokta bulamazlar. Hadisçilerin ravîlerin durumları ve kabul edilecek haberlerle, reddedilecek olanlara dair gayretlerini hakkıyla tedkik eden insan şunu görür: Hadisçiler bu hususta gayretlerini hiç esirgememişlerdir. Haberinin reddini gerektiren bir sürçmesi olduğunda oğul babasını, baba oğlunu, kişi kardeşini cerh etmekte, Allah yolunda kınayanın kınamasına aldırmamakta, akrabalık bağı veya mâli bağlantı onları bundan alıkoymamaktadır. Bu hususlardaki kıssalar oldukça fazladır. Bu hususlar benim kitaplarımda yazılıdır. Eserlerimde sahih hadisleri sakîmlerinden ayırmama göz atan insan zikrettiğim hususlarda doğru sözlü olduğumu görür".²⁸

Beyhakî, rivayetleri seçme biçimi ile ilgili de şunları söyler: "Müteahhirîn ulemasından bir topluluk mucizeler ve peygamberlik delillerine ilişkin kitaplar tasnif etti. Orada haberlerin sahihini zayıfından, meşhurunu garibinden sahihini mevzûsundan ayırmadan pek çok haberi naklettiler. Öyle bir durum zuhur etti ki mucizelerle ilgili haberleri kabule meyilli olanlar bütün haberleri makbul seviyesinde tuttu. Hz. Peygamber (s.a.)'in mucizeleri ile ilgili haberleri kabule kalben meyilli olmayan kimseler de bu konudaki bütün haberleri merdud kabul etti".²⁹ Görüldüğü üzere Beyhakî burada kendinden önceki *Delâilü'n-nübüvve* eserlerini tenkid etmiş ve onların meşhur haberleri garip haberlerden ayırmadan eser tasnif ettiğini söylemiştir.

²⁷ Beyhakî, *Delâil*, II, 365.

²⁸ Beyhakî, *Delâil*, I, 47, 69.

²⁹ Beyhakî, *Delâil*, I, 47.

Delâil mevzuunda zayıf ve mevzû hadislerin yanında “garîb hadis” kavramını gündeme getirmek gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.)’in mucizeleri ile ilgili zayıf ve mevzû hadislerin ortak özelliği bunların aynı zamanda “garîb hadis” oluşlarıdır. Garîb hadis bilindiği gibi sened veya metin yönünden tek kalmış yahut benzeri başka râvîler tarafından rivâyet edilmemiş hadis demektir.³⁰ Bir kısım âlime göre ferd ve garîb terimleri eş anlamlıdır. Hadisin metninde veya senedinde tek kalışı anlatılır. Garîb hadis ya da ferd hadis, hadisin sadece senediyle ilgili bir niteleme değildir. Senedden daha fazla metin ile ilgili bir nitelemedir. Çünkü hadisin senedinin herhangi bir yerinde bir râvî tek kalıyorsa o hadisin metni de tek kalıyor demektir. Senedteki teferrüd metnin de teferrüdü demektir.

Muhaddisler mümkün mertebe garîb hadislerden uzak durmayı tercih etmişlerdir. İbrahim en-Nehâî “*Selef hadisin ve sözün garîbinden hoşlanmazdı*” demiş; İmâm Mâlik de ilmin kötüsünün garîb, iyisinin de halk tarafından rivâyet edilen zâhir (meşhur) haberler olduğunu söylemiştir.³¹ Ayın ikiye ayrılması ya da hurma kütüğünün inlemesi gibi haberlerin birçok tariki vardır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.)’e nisbet edilen bütün mucizelerin böyle değildir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.)’in Hz. İsa’nın vasiyle görüşmesi,³² Hz. İlyas’la buluşması³³ gibi haberler garîb haberlerdir. *Delâilü’n-nübüvve*’de tenkide medâr olan hadislerin bir kısmı garîb hadislerdir. İbn Kesir (ö. 774/1373), *Delâilü’n-nübüvve* içinde bulunan garîb hadislerin bir kısmını tespit etmiştir. Çalışmamızda İbn Kesir’in garîb dediği hadisler de zayıf hadisler arasında zikredilmiştir.

C. Delâilü’n-Nübüvve Hakkında Söylenenler

Delâilü’n-nübüvve hakkında söylenenler, tenkitten ziyade takdir bâbında sözlerdir. Bunlar içinde Zehebî’nin değerlendirmeleri önemlidir. Zehebî hem bir İslam tarihçisi olarak hem de hadisçi olarak *Delâilü’n-nübüvve*’yi şöyle değerlendirmiştir: “İbn İshâk’ın *Meğâzi*’si ile Mûsâ b. Ukbe’nin *Meğâzi*’sini ele

³⁰ Polat, Selahaddin, “*Garîb*”, *DİA*, XIII, 375.

³¹ Polat Selahaddin, “*Garîb*”, *DİA*, XIII, 375.

³² Beyhakî, *Delâil*, V, 425- 428.

³³ Beyhakî, *Delâil*, V, 422.

aldı ve düzene koydu. Ben Sîretü'n-nebeviyye'yi yazarken *Delâilü'n-nübüvve'*den yararlandım. Onun gittiği yoldan gittim".³⁴

*Delâilü'n-nübüvve'*nin belki de en önemli özelliği aynı zamanda bir sîret kaynağı olmasıdır. Beyhakî'nin "İlâhiyyât" bahisleri ile ilgili görüşleri hakkında doktora tezi hazırlayan Ahmed b. Atıyye el-Ğâmidî, *Delâilü'n-nübüvve'*nin bir sîret kitabı olma yönüne işaret eder ve şöyle der: "Bu kitap kelimenin tam anlamıyla siyer kitaplarının en mevsuk olanlarındandır. Çünkü müellifi, haberlerin sahihini zayıfından ayıracak büyük bir ilim mertebesine sahiptir".³⁵

*Delâilü'n-nübüvve'*den en çok istifade eden müelliflerden biri Suyûtî (ö. 911/1505)'dir. Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve'*si Suyutî'nin *Hasâis'*inin temel kaynaklarından biridir. Suyutî'nin *Hasâis'*i üzerine tehzîb yazan muâsır âlimlerden Abdullah et-Tuleydî diyor ki: "Suyutî'nin *Hasâis'*i ile Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve'* bellî bir noktada buluşmaktadır. Ancak Suyutî'nin eserini bablara ayırışı daha açık ve ayrıntılıdır".³⁶

Muâsır yazarlardan Semîre Zâyed de *Delâilü'n-nübüvve'* ile ilgili değerlendirmede bulunan şahıslardan biridir. Bu değerlendirme *Delâilü'n-nübüvve'*yi ve hakkında söylenenleri kısaca özetleyecek niteliktedir: "*Delâilü'n-nübüvve'* Beyhakî'nin eserleri içinde bir konuyu kapsayıcılığı ve güzelliği bakımından inci gibidir. Sahîhayn'a dayanmış ve esas itibariyle Sahîhayn'dan çok nakiller yapmıştır. Ebu Dâvud, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî, Müsned, Müstedrek gibi kaynaklardan nakiller yapmıştır. İbn İshâk'tan da çok nakil almıştır. Sadece kendi kitabında bulunan haberler de vardır. Bu eser âlimlerin büyük takdirini toplamıştır. Çünkü Beyhakî, haberlerin ancak sahih olanını almayı şart koşmuştur. Bu yüzden âlimlerin sözleri, bu eserin bu konuda yazılmış kapsam, sıhhat, dikkat, tehzîb ve tertip bakımından en üstün kitap olduğunda birleşmiştir".³⁷

³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, VI, 115- 116.

³⁵ Ğâmidî, *Beyhakî ve Mevkîfuhû mine'l-ilâhiyyât*, s. 74.

³⁶ Telîdî, *Tehzîbü'l-Hasâis*, s. 14.

³⁷ Semîre Zâyed, *el-Câmi' fi's-sîreti'n-nebeviyye*, I, 3.

II. Delâilü'n- Nübüvve'nin Kaynakları

Bir eserin kıymeti dayandığı kaynakların güvenilirliği ve zenginliğiyle yakından ilgilidir. Beyhakî de eserini güvenilir ve zengin kaynaklardan beslemeye özen göstermiştir.

*Delâilü'n-nübüvve'*de yaklaşık 3 bin hadis bulunmaktadır. Beyhakî aldığı hadis Buhârî ya da Müslim'de varsa bunu belirtmiştir. Hadisi rivayet ettikten sonra “Ravâhü'l-Buhârî” veya “Ravâhü Müslim” tabirlerini kullanmıştır. Eğer ikisini de rivayet etmişse “Ravâhü'ş-Şeyhân” demektir. Beyhakî'nin bu şekilde eserine aldığı rivayetler 1000'e yakındır. Elimizde bulunan nüshadan, rivayetleri tek tek sayarak yaptığımız tespite göre Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa rivayet ettiği 344 hadis vardır. Buhârî'nin tek başına rivayetleri 303, Müslim'in tek başına rivayetleri de 264'tür. Bu üç rakamı topladığımızda 911 hadis etmektedir. Buradan hareketle Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve'*deki hadislerin yaklaşık üçte bir oranında “*Sahihân*”a dayandığını söyleyebiliriz.

Beyhakî *Delâil*'de Hâkim'in pek çok eserine de işarette bulunmuştur. Mesela Ka'b b. Zühayr'in Mekke'nin fethinde sonra Resûlullah (s.a.)'e gelişi ile ilgili bir rivayeti verirken Ebû Abdillah el-Hâfız'ın yani Hâkim Nîsâburî'nin *Meğâzî* isimli eserine işaret etmiş ve “ahberanâ Ebû Abdillah el-Hâfız eydan fi'l-*Meğâzî...*” diye başlayarak bir rivayette bulunmuştur.³⁸ Beyhakî bununla da kalmamış Ka'b b. Zühayr'in diğer beyitlerinin Hâkim'in *Meğâzî* isimli eserinin 13. cüzünün sonunda genişçe yer aldığını söylemiştir. Verdiği rivayeti şöyle bitiriyor “ve cemîu zâlike fi âhiri's-sâlis aşer mine'l-meğâzî bi eczâi ve billâhi't-tevfîk” (Ka'b b. Zühayr'in beyitlerinin tamamı elimdeki cüzlere göre *Meğâzî* kitabının 13. cüzünde bulunmaktadır). Vermiş olduğu referansta bir hata olmaması için “benim elimdeki cüzlere göre” demiş, “bi eczâi” deyimini kullanmıştır. Demek ki Hâkim'in eserlerinden elinde çok sayıda cüz var. Beyhakî Uhud gazvesini anlattığı babda da Hâkim Nîsâburî'nin *Meğâzî* sini referans göstermiştir.³⁹ Yukarıdaki rivayet İbn İshâk'a dayanıyordu. Bu rivayet de Mûsâ b. Ukbe'ye dayanmaktadır.

³⁸ Beyhakî, *Delâil*, V, 211.

³⁹ Beyhakî, *Delâil*, III, 206.

Beyhakî İslam tarihçiliğinin üç ana kaynağı olan İbn İshâk (ö. 151/768), Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)'den gelen rivayetleri büyük ölçüde eserinde yansıtmıştır. Urve'nin birçok haberlerinin kaynağı Hz. Âişe (r.a.)'dır.⁴⁰ Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'sinin bazı yerlerinde referans olarak gösterdiği kaynaklardan bazıları şunlardır:

Beyhakî cinlerden birinin arkadaşına Hz. Peygamber (s.a.)'in çıkışının haber vermesi ile ilgili açtığı babda Hâkim Nisâburî'nin en meşhur eseri *Müstedrek*'i kaynak olarak zikretmiştir. Bu babda zikrettiği ilk hadisin senedini verirken “haddesenâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l-*Müstedrek* kâle haddesenâ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kub kâle haddesenâ...” ibaresini kullanmıştır.⁴¹

Resûlullah (s.a.)'ın Müseylimetü'l-Kezzâb ve Esved-i Ansî gibi yalancı peygamberlerin çıkacağını rüyasında görmesi ile ilgili açtığı babda Hâkim Nisâburî'nin *Emâli* isimli eserini kaynak göstermiştir. İbn Abbâs (r.a.)'a dayanan bir rivayette “ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l-*Emâli*, ahberanî Ebu Ca'fer Ahmed b. Ubeyd b. İbrahim el-Hâfız bi Hemedân haddesenâ...” ifadelerini kullanarak senedi zikretmiştir.⁴²

Resûlullah'a mahsus haller ile ilgili açtığı babda Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin *Müsnef*'ini kaynak göstermiş ve senedi verirken “haddesenâ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe fi'l-*Müsnef*...” demiştir.⁴³

Beyhakî, Hz. Peygamber (s.a.)'in şemâilini verirken bazı müşkil lafızları açıklamada Ebu Ubeyd Kâsım b. Selam (ö. 224/838)'in *Garîbü'l-hadis* isimli eserin-den yararlanmıştı. Ancak “Kâle Ebû Ubeyd”⁴⁴ diyerek vermekte, Ebu Ubeyd'in eserinin adını vermemektedir.

Beyhakî Hayber gazvesinde Hz. Peygamber (s.a.)'in duası ile rahatsızlığından şifa bulan Hz. Ali konusunda açtığı babda Hâkim Nisâburî'nin “*el-Fevâid*”

⁴⁰ Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğın Doğuşu* (terc. R. Altınay, R. Özmen), İstanbul 2002, s. 36.

⁴¹ Beyhakî, *Delâil*, II, 243.

⁴² Beyhakî, *Delâil*, V, 334.

⁴³ Beyhakî, *Delâil*, V, 483.

⁴⁴ Beyhakî, *Delâil*, I, 212.

isimli eserine işaret etmiş, bu konudaki bir hadisin senedini verirken “ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l- *fevâid* enbeenâ ...”ifadesini kullanmıştır.⁴⁵ Cin isabet etmiş çocuğa Resûlullah'ın yaptığı duayı konu alan babda da aynı eseri kaynak göstermiştir: “ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l-*Fevâid* enbeenâ ...”⁴⁶

Beyhakî, Resûlullah (s.a.)'ın herhangi bir şahsı bizzat halife tayin etmediği veya vasi tayin etmediği konusunda açtığı babda Hz. Ali'nin kendisinin Resûlullah tarafından istihlâf edilmediğini ifade eden rivayetinden sonra “Bunun şahidi Sâbit el- Bünânî'nin Ali'den rivayetidir” demiş ve “ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l-*Fevâid* ahberanâ ...”diyerek Hâkim'in *Fevâid*'ini kaynak göstermiştir.⁴⁷

Beyhakî mezkûr babda Ebu'l-Kâsım el-Beğâvî (ö. 317/929)'nin *Mu'cem*'ine de işaret ediyor. Bu eserde de benzer bir rivayetin olduğunu söylüyor ve şöyle diyor:

“ve fi *Kitâbi'l-Mu'cem* li Ebi'l-Kâsım el-Beğâvî bi isnâdihî an ...”⁴⁸ Beyhakî daha sonra hadisin metnini de veriyor.

Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman olması ile ilgili açtığı babda ise, Hâkim Nisâburî'nin “*Ziyâdâtü'l-fevâid*” adlı eserini kaynak göstermiştir: “ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız- rahimehullâh -fi *Ziyâdâtü'l-fevâid* kâle: haddesenâ ...” diye başlayarak senedi vermiştir.⁴⁹

Beyhakî, Bedir Gazvesi ile ilgili açtığı babda, bu gazveyi Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sine dayanarak anlattığını, ilim ehline göre en sahih *Meğâzî*'nin Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'si olduğunu söylemektedir. “Bâbü siyâkı kıssati Bedrin an *Meğâzî* Mûsâ b. Ukbe fe innehâ fimâ kâle ehlü'l-ilmî esahhu'l-*Meğâzî* ...”serlevhasıyla başlayan babda ilk olarak İmâm Malik b. Enes'e tevcih edilen bir soruyu anlatan haber ile başlamaktadır:

Malik b. Enes'e, meğâziden soruldu. O şöyle cevap verdi:

⁴⁵ Beyhakî, *Delâil*, VI, 182.

⁴⁶ Beyhakî, *Delâil*, VI, 187.

⁴⁷ Beyhakî, *Delâil*, VII, 222.

⁴⁸ Beyhakî, *Delâil*, VI, 185.

⁴⁹ Beyhakî, *Delâil*, II, 82.

- “Sen sâlih bir adamsın, Mûsâ b. Ukbe'nin Meğâzî'sine sarıl. Çünkü o meğâzîlerin en sahîhidir”.⁵⁰

Beyhakî'de günümüze tamamı ulaşmayan bazı meğâzî kaynakları bulunuyordu. Bunlardan birincisi ve en önemlisi Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin *Meğâzî*'sidir. Beyhakî *Meğâzî*'de özellikle Mûsâ b. Ukbe'ye dayanmıştır. Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sinde eksik kalan konularda başka Meğâzîlere müracaat etmiştir. Yukarda zikrettiğimiz babın devamında sarfettiği şu cümle buna delildir: “Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sinden anlattıklarımızdan eksik kalan noktaları çeşitli haberlerden takviye ederek sunacağız”.⁵¹ Hendek Gazvesi ile ilgili bir bâb adı şöyledir: Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sinden Hendek Gazvesinin nasıl cereyan ettiği bâbı.⁵²

Musa b. Ukbe (ö. 141/758) İbn Şihab ez-Zührî'nin talebesi oldu ve onun *Meğâzî*'sini rivayet etti.⁵³ İbn Abbas'ın siyerle ilgili rivayetlerini ele geçirdi ve bu rivayetler bir deve yükü ediyordu.⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*'ında Taberî *Tarih*'inde Musa b. Ukbe'nin merviyatından iktibaslar yapmıştır.⁵⁵

Beyhakî, siyer âlimleri arasındaki ihtilafta da Mûsâ b. Ukbe'nin görüşünü tercih etmiştir. Mesela Taif'de bulunan Benî Sakif heyetinin Resûlullah (s.a.)'a gelişi ile ilgili açtığı babda hadiseyi Mûsâ b. Ukbe'ye dayanarak anlattıktan sonra İbn İshâk'ın Benî Sakif heyetinin gelişinin Tebuk seferinden dönüşün hemen akabinde ve Hz. Ebû Bekr (r.a.)'in hac emirliğinden önce olduğunu zannettiğini, hâlbuki Benî Sakif heyetinin gelişinin Hz. Ebû Bekr (r.a.)'ın hac emirliğinden sonra olduğunu söylemiştir.⁵⁶

⁵⁰ Beyhakî, *Delâil*, VII, 242.

⁵¹ Beyhakî, *Delâil*, III, 101.

⁵² Beyhakî, *Delâil*, III, 398.

⁵³ Muhyiddîn, Mestû, a.g.e., s.208.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 216; Horovitz, a.g.e., s. 72.

⁵⁵ Muhyiddîn, Mestû, a.g.e., s.209.

⁵⁶ Beyhakî, *Delâil*, V, 305.

Beyhakî meşhur Ğarânik Kıssasını da Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî*'sine göre anlatır. Beyhakî'nin senedi Mûsâ b. Ukbe'ye kadar ulaşmaktadır. Beyhakî'nin getirdiği sened şöyledir:

“ahberanâ Ebu'l-Huseyn b. el-Fadl el-Kattân bi Bağdâd kâle: enbeenâ Ebû Bekr b. Attâb kâle; haddesenâ el-Kâsım b. Abdullah b. el-Muğîre kâle; ahberanâ İsmâîl b. Ebî Üveys kâle; ahberanâ İsmâîl b. İbrâhim b. Ukbe an ammihî Mûsâ b. Ukbe fî *kitâbi'l-Meğâzî* kâle...”

Mûsâ b. Ukbe bu kıssayı özet olarak şöyle anlatmıştır:

Müşriklerin Resûlullah (s.a.)'e ve ashâbına yaptıkları eziyetler çok artmıştı. Bu durumda iken Resûlullah (s.a.) müşriklerin hidayete ermelerini temenni etti. Allah Teâlâ, Necm sûresindeki şu ayeti inzal buyurdu: “Lât'ı Uzza'yı ve bunların üçüncüsü olan Menat'ı gördünüz mü?” Bu ayet indiği zaman şeytan müşriklerin kalbine “bunlar ulu kuğu kuşlarıdır ve bunların şefaathüleri umulur” anlamında “innehünne'l-ğarâniku'l-ulâ ve inne şefâatehünne le hiyelletî türtecâ” şeklinde bir seci (yakıştıрма) ilkâ etti. Bu yakıştıрма her müşriğin kalbine düştü. Bunun üzerine “Muhammed kavminin dinine döndü” demeye başladılar. Necm sure-sinin son ayeti indiği zaman Resûlullah (s.a.) secde etti. Orada bulunan her Müslüman ve müşrik secde etti. Velid b. Muğîre'de yerden bir avuç toprak alarak alnına sürdü. İki topluluktan her biri diğerinin secdesini hayretle karşıladı; Müslümanlar müşriklerin iman etmedikleri halde secde etmelerine hayret ettiler. Çünkü onlar şeytanın müşriklerin kalbine ilkâ ettiği şeyleri duymamışlardı. Müşrikler ise Resûlullah (s.a.) ve ashâbının durumundan memnundu. Çünkü şeytan onların kalbine o şirk dolu sözleri ilkâ etmişti ve Resûlullah (s.a.)'in ilkâ edilen bu şeyleri secdede iken okuduğunu onlara söylemişti. Bu olay etrafta yayıldı. Habeşistan'da bulunan Osman b. Maz'un ve arkadaşlarına Mekke'nin Müslüman olduğu, Velid b. Muğîre'nin eline bir avuç toprak alarak secde ettiği söylentisi ulaştı. Hızla hareket ederek Mekke'ye geldiler. Allah Teâlâ şu ayetleri inzal buyurdu:

“Biz senden önce hiç bir Resul ve Nebi göndermedik ki o bir şey temenni ettiği zaman şeytan içinden geçirdiğine bir şeyler katmasın. Allah, şeytanın ilkâ ettiği şeyleri giderir, sonra ayetlerini tahkim eder. Şeytanın ilkâ ettiği şeyler

kalplerinde maraz olanlar ile kalpleri katılaşmış olanlar için fitne olsun diye bunu yapar. Gerçekten zalimler (hak yoldan) uzak bir ayrılık içindedir”.⁵⁷ Bu ayetin nüzulünden sonra müşrikler eski düşmanlıklarına tekrar döndüler. Yaptıkları işkenceler daha da arttı.⁵⁸

Beyhakî, Mûsâ b. Ukbe’den bu rivayeti verdikten sonra “Resûlullah (s.a.)’ın temenni ettiği Őeye Şeytan’ın ilkası kıssasını biz İbn İşhâk yoluyla da elde ettik” demiş ve bu kıssa ile Osman b. Mazûn’un Velid b. Muğire’nin himayesini reddetmesi kıssalarını İbn İşhâk’a ulaşan bir sened ile vermiştir. Senedin sonunda “an İbn İşhâk fezekera kıssateyni bi ma’nâ Mûsâ b. Ukbe ve emmâ kıssatü’l-hicre fehiye merviyetün fi ehâdisin mevsûletin”⁵⁹ ibaresini kullanmaktadır ki önemlidir. Beyhakî bu ibare ile Ğarânik kıssası ile Osman b. Mazûn’un kıssasının mevsul bir senedle gelmediğini ama Habeşistan’a hicret olayının mevsul bir senedle rivayet olunduğunu söylemiştir. Bu da ilmî bir hassasiyeti gösterir.

Beyhakî’nin ikinci derecede önem verdiği bir diğer kaynak Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)’in *Meğâzi*’sidir. Mûsâ b. Ukbe’den sonra bu *Meğâzi*’yi kullanmıştır. Zührî’nin *Meğâzi* alanındaki ilk kaynağı, Urve b. Zübeyr’dir.⁶⁰ Urve b. Zübeyr’in rivayetleri İbn İşhak, Vâkıdî’nin *Meğâzi*’lerinde İbn Sa’d’ın *Tabakât*’ında ve Taberî’nin *Tarih*’inde bulunur.⁶¹

Mesela Bedir Gazvesini anlattığı babda Mûsâ b. Ukbe’nin *Meğâzi*’sine göre olayları anlattıktan sonra Urve b. Zübeyr’e ulaşan ve içinde Mûsâ b. Ukbe’nin bulunmadığı bir sened getirmiş ve Şöyle demiştir: Urve b. Zübeyr Bedir kıssasını Mûsâ b. Ukbe’nin anlattığı gibi anlattı. Ancak o Kureyş ordusundan yemek verenlerin isimlerini zikretmemiştir. Ebü’l-Buhtürî’nin katlinde Ebû Dâvud el-Mâzinî’nin ismini de zikretmemiştir.⁶²

⁵⁷ *Hacc* (22), 52 – 53.

⁵⁸ Beyhakî, *Delâil*, II, 286- 291

⁵⁹ Beyhakî, *Delâil*, II, 297.

⁶⁰ Abdülaziz ed-DÛRÎ, *İbn Şihâb ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü* (terc. Casim Avcı), SÛİFD, sayı: 6. s. 59. 2002.

⁶¹ Muhyiddîn, Mestû, *a.g.e.*, s.187.

⁶² Beyhakî, *Delâil*, III, 120.

Hız. Peygamber (s.a.)'in hayatı ile ilgili ilk yazılan ve günümüze kadar gelememiş bulunan üç tane önemli siyer ve meğâzî kitabı vardır. Bunlar Urve b. Zübeyr'in *Meğâzî'si*, İbn Şihâb ez-Zühri'nin *Meğâzî'si* ve Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî'si*dir. Beyhakî'nin bunların dışında istifade ettiği iki kaynak daha vardır. Bunlar İbn İshâk'ın *es-Sîre'si* ile el-Vâkıdî'nin *Meğâzî'si*dir. Bu iki eser günümüze kadar ulaşabilmiştir. Beyhakî Siyer ve Meğâzî'de daha çok bu beş kaynağa dayanmıştır. İbn İshâk, Mûsâ b. Ukbe ve İbn Şihâb ez-Zühri, Urve b. Zübeyr'den yararlanmışlardır. İbn İshâk da İbn Şihâb ez-Zühri ve öğrencisi Mûsâ b. Ukbe'den yararlanmıştır. Ancak İbn İshâk'ın başka kaynakları da vardır. Vâkıdî de kendinden önceki bütün kaynaklardan istifade etmiştir. Bu beş Meğâzî yazarının dışında İbn Abbâs (r. a.)'a dayanan rivayetleri de bir kaynak olarak zikretmek yerinde olur. Tefsirciliği meşhur olan İbn Abbâs (r.a.)'ın Hz. Peygamber (s.a.)'in sîretiyle alâkalı rivayetleri az değildir. Bu rivayetler her ne kadar toplanmamış ve bir kitap haline getirilmemiş olsa da İslam tarihine ışık tutan önemli bir kaynak durumundadır. *Delâilü'n-nübüvve*'de İbn Abbâs (r. a.)'a diğer Meğâzî yazarlarından bağımsız, müstakil bir senedle ulaşan 162 rivayet tespit ettik. Elimizde bulunan Abdülmü'tî Kal'acı tahkikli 1985 Beyrut baskılı *Delâilü'n-nübüvve* nüshamızda her bir hadise numara verdik. Tekrar eden hadisleri mümkün mertebe sayımımızın dışında tutmaya çalıştık. *Delâilü'n-nübüvve*'deki toplam hadis ve haberlerin sayısı 2859'e ulaştı. *Delâilü'n-nübüvve*'de bulunan 3 bine yakın hadisin yaklaşık yarısına tekabül eden 1447 tanesini Hâkim en-Nisâbüri'den almıştır. Senedler daha çok "ahberanâ Ebû Abdillâh el-Hâfız ..." diye başlamaktadır. Ebû Abdillâh el-Hâfız'ın Hâkim Nisâbüri olduğunu bir babın başında "haddesenâ Ebû Abdillâh el-Hâfız fi'l-Müstedrek ..." ⁶³ demesinden anlıyoruz. Tespitlerimize göre başka kaynakların dışında müstakil olarak *el-Müstedrek*'den aldığı 82 rivayet vardır. Ancak ondan da önemlisi Hâkim Nisâbüri'nin günümüze kadar gelememiş bulunan *Meğâzî* adlı eserinden yararlanmıştır. Bu eserden yararlanmakla kalmamış açıkça referans olarak göstermiştir. ⁶⁴

⁶³ Beyhakî, *Delâil*, II, 243.

⁶⁴ Beyhakî, *Delâil*, III, 206, V, 211.

Delâil'in kaynaklarından biri de İbn Mende el-İsfahânî (ö. 395/1005)'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si olduğu söylenmiştir.⁶⁵ İbn Mende'ye ait *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserin Beyhakî'nin kaynaklarından biri olduğu doğrudur. Çünkü Beyhakî *Delâilü'n-nübüvve*'nin iki yerinde bu esere işarete bulunmuştur. Bundan dolayı Beyhakî'nin kaynaklarından birinin İbn Mende olduğunu anlıyoruz. Beyhakî Resûlullah(s.a.)'in Zeyneb binti Cahş (r.a.) ile evlenmesi ile ilgili olarak gelen haberler bâbında diyor ki: "Aslında Zeyneb binti Cahş (r.a.)'in evliliği Beni Kurayza seferinden sonradır. Ancak ben Ümmü Seleme (r.a.)'in evliliğini zikretmişken onu da zikreylim dedim." İbn Mende'ye göre Zeyneb validemizin evliliği hicri 3. yıldadır. Kitabında öyle gördüm. İbn İshâk'ın görüşü doğruya daha yakındır. Vallahü a'lem.⁶⁶ "Kitabında öyle gördüm" demesinden İbn Mende'ye ait bir kitabın Beyhakî'nin yanında olduğunu ve bu eserden istifade ettiğini anlıyoruz.

Beyhakî İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Ma'rife* isimli eserini de kaynak göstermiştir. Beyhakî Hz. Fâtıma (r.a.)'nin evliliği ile ilgili açtığı babın sonunda şunları söylüyor: "Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Mende el-İsfahânî -rahimehüllah, *Kitâbü'l-Ma'rife*'sinde diyor ki: Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) Fatıma (r.a.) ile Medine'de hicretten bir yıl sonra nişanlandı yaklaşık bir yıl sonra ise evlendi. Ali'nin Fatıma'dan Hasan Hüseyin, Muhsin, Ümmü Gülsüm el-Kübrâ ve Zeynebü'l-Kübrâ isimli çocukları olmuştur".⁶⁷

Beyhakî Ebu'l-Kâsım el-Beğavî (ö. 317/929)'nin *Mu'cemü's-sahâbe*'sine de Delâilü'n-nübüvve'nin bir yerinde işaretle etmektedir. Resûlullah (s.a.)'ın Ali b.

⁶⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "*Delâilü'n-nübüvve*", *DİA*, IX, 118.

⁶⁶ Beyhakî, *Delâil*, III, 467.

⁶⁷ Beyhakî, *Delâil*, III, 162; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 347.

Ebî Tâlib (r.a.) için şifâ duasında bulunması ile ilgili açtığı babda Basra'lı kıssacılarından olan Heysem b. Cemmaz el-Cu'fi'den⁶⁸ aldığı zayıf bir rivayeti desteklemek için "Ebu'l-Kâsım el-Begavî'nin *Mu'cem*'inde Heysem'in Kesîr'den de isnadı var"⁶⁹ diyor. Begavî'nin adı geçen eseri günümüze kadar gelebilmiştir.⁷⁰

Burada Beyhakî'nin eserinde zikrettiği kaynaklara değinilmiştir. Bunların dışında, şeyhlerinden her biri Beyhakî'nin kaynağı durumundadır. Şimdi Beyhakî'nin diğer kaynakları üzerinde duralım ve bunların toplu değerlendirmesini yapalım.

A. *Delâil*'in Diğer Kaynakları

Beyhakî'nin kaynakları, eserinde zikrettiği kitaplardan ibaret değildir. Zikretmediği kaynaklar çoğunluktadır. Bu bölümde bunları anlamaya çalışacağız. Beyhakî, Sünen-i Erbaa'da geçen kaynaklarını belirtmemiştir. *Delâil*'in muhakkiki Kal'acî Sünen'lerde geçen hadisleri tespit etmiş ve dipnot olarak vermiştir. Muhakkikin tespitine göre *Delâil*'de geçen hadislerden 72'si Nesâî (ö. 303/915)'nin *Sünen*'ine, 152'si Ebû Dâvud (ö. 275/888)'un *Sünen*'ine, 183'ü Tirmizî (ö. 279/892)'nin *Sünen*'ine, 89'u İbn Mâce (ö. 273/886)'nin *Sünen*'ine dayanmaktadır. Şu hale göre *Sünen-i erbaa*'ya dayanan hadislerin toplamı 496'dır.

Burada Zehebî'nin "Beyhakî'nin yanında Nesâî'nin Süneni, Ebu İsa Tirmizî'nin Câmii ve İbn Mâce'nin Süneni yoktu"⁷¹ iddiası üzerinde biraz durmak gerekir. Zâhid el-Kevserî bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir: Beyhakî'nin, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin kitapları ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini rivâyet edebilme izni yoktu.⁷² Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı üzerine doktora hazırlayan Necm Abdurrahman da bu iddiayı garip bulmuş ve bu iddiayı çürütücü *es-Sünenü'l-kübrâ*'dan deliller getirmiştir.⁷³ Beyhakî'nin eserleri aslında

⁶⁸ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, VIII, 216; İbn Hıbbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, III, 91; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 319.

⁶⁹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 185 .

⁷⁰ Yardım, Ali, "Begavî, *Ebu'l-Kâsım*", *DİA*, V, 339.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XVIII, 165.

⁷² el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, s.25.

⁷³ Necm Abdurrahman, *Sinâatü'l-Hadîsiyye*, s.172- 175.

Sünen sahiplerinin eserlerini ihtiva etmektedir. Necm Abdurranman *es-Sünenü'l-kübrâ*'da Tirmizî'nin Camii ile Nesâî'nin Sünen'ini kaynak gösterişine örnekler bulmuştur.⁷⁴ Yaptığı değerlendirme sonucunda Beyhakî'nin yanında bu *Sünen*'lerin olduğu, ancak rivayet izninin olmadığı kanaatine varmıştır.⁷⁵

Sahîhân ve *Sünen-i erbaa*'da ye alan hadislerin toplamı 1407 etmektedir. Bu da *Delâil*'in yaklaşık yarısına tekabül etmektedir. *Delâil*'in yarısının Kütüb-i sitte kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Kalan yarısı Hâkim Nîsâburî kaynaklıdır. Çünkü Hâkim'in *Delâilü'n-nübüvve*'de birinci râvî olduğu 1447 rivayet vardır. Muhakkik Kal'acî, Hâkim Nîsâburî'nin *Müstedrek*'inde geçen rivayetleri tespit ederek dipnotlarda vermeye çalışmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 82 hadisin kaynağı *Müstedrek*'dir. Bunun dışındaki hadislerin Hâkim'in *Meğâzî* ile ilgili eseri *İklîl*'den alınmış olma ihtimali mevcuttur. *İklîl*, günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen⁷⁶ bir siyer ve meğâzî eseridir.

İlk siyer yazarları da *Delâil*'in kaynakları arasındadır. Beyhakî, bunları kaynak olarak belirtmemiştir. Senedinden hareketle kaynak tespiti yapmak mümkündür. Senedlerde yaptığımız inceleme sonucu kaynak konumundaki siyer yazarlarının *Delâil*'deki tek başına rivayetlerine baktığımızda Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)'in rivayetlerinin 174, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)'nin rivayetlerinin 116, Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin rivayetlerinin 82, İbn İshâk (ö. 151/768)'in rivayetlerinin 216, Vâkîdî (ö. 207/822)'nin rivayetlerinin de 43 olduğunu gördük. Bu rivayetlerin toplamı 631'e ulaşmaktadır. Demek ki Beyhakî, *Delâil*'inin yaklaşık beşte birini kaynak konumundaki siyer yazarlarının eserlerinden yararlanarak hazırlamıştır. Bunların dışında *Delâilü'n-nübüvve*'de İbn Abbas'a dayanan ve senedinde yukardaki siyer yazarlarının bulunmadığı 162 rivayet vardır. İbn Abbas, Horovitz'e göre Musa b. Ukbe'nin⁷⁷ ve İbn İshak'ın⁷⁸ da kaynağı durumundadır. İbn Abbas rivayetlerinin serpiştirildiği başka kaynaklar

⁷⁴ "Ve fi rivâyeti'n-Nesâî ..." *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 183.

"Ravâhü Ebû İsa Tirmizî fi ..." *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 38.

⁷⁵ Necm Abdurrahman, *a.g.e.*, s.175.

⁷⁶ Kandemir, Yaşar, "*Hâkim Nîsâburî*", XV, 191.

⁷⁷ Horovitz, *a.g.e.*, s.72.

⁷⁸ Horovitz, *a.g.e.*, s. 80.

olabilir ve Beyhakî o kaynaklardan bu hadisleri almış olabilir. Hâkim'in siyer ve meğâzî ile ilgili *el-İklil* adlı eseri muhtemelen kaynak durumundaki siyer yazarlarının eserlerini ve İbn Abbas rivayetlerini ihtiva ediyordu. Beyhakî, eserinde *Sahîhân* ve *kütüb-i sitte*'yi temel almış, diğer siyer kaynaklarıyla da beslemiştir.

Beyhakî'nin bir kaynağı da Ebû Dâvud et- Tayâlisî (ö. 204/ 819)'dir. Huneyn Gazvesi ile ilgili bölümde, yaşanan bir yenilgi sonrasında Hz. Peygamber (s.a.)'in atından inip_“Ey Allah'ın kulları ben Allah'ın kulu ve Resûlüyüm, ey insanlar bana doğru gelin, ben Allah'ın kulu ve Resûlüyüm” diye seslendiğinin anlatıldığı hadisin⁷⁹ kaynağı Ebû Dâvud et- Tayâlisî'nin *Müsne'd*idir.

Habbab (r.a.)'ın kızının rivayetine göre Hz. Peygamber'e bir koyun gelir, onu bağlar ve sütünü sağlar. Şöyle buyurur: “Bana kaplarınızın en büyüğün getiriniz.” Hamur leğenini getirirler, doluncaya kadar onun içine sağlar ve “hem kendiniz, hem de komşularınız içiniz” buyurur.⁸⁰ Bu hadisin de kaynağı Ebû Dâvud et- Tayâlisî'dir. Senedinde dördüncü râvi olarak ismi de geçmektedir.

Yukarıda zikredilenlerin dışında Beyhakî'nin mühim bir kaynağı da Ahmed b. Hanbel'dir. Muhakkik Kal'acî'nin tespitine göre, Ahmed b. Hanbel'in *Müsne'd*i 325 yerde kaynak gösterilmiştir. Bunların çoğu diğer musanniflerle birlikte rivayet ettiklerinden oluşmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in tek başına rivayetleri 123 yerde geçmektedir.

Buhârî'nin *et- Târihu'l-Kebîr*'i Beyhakî'nin diğer bir kaynağıdır. Beyhakî, hurma fidanının Hz. Peygamber'e yürümesi ile ilgili Ebû Katâde hadisini Buhârî'nin, *et-Târihu'l-Kebîr*'inde rivayet ettiğini belirtmiştir.⁸¹ Muhakkik Kal'acî'nin tespitine göre 15 hadisin kaynağı Buhârî'nin *et- Târihu'l-kebir*'idir. Yine Kal'acî'nin tespitine göre 11 yerde Beyhakî, Fesevî (ö. 277/890)'nin *el-Ma'rifetü ve't- târih* isimli eserine dayanmıştır.

⁷⁹ Beyhakî, *Delâil*, V, 141.

⁸⁰ Beyhakî, *Delâil*, VI, 138.

⁸¹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 15.

Sadece İmam Malik'in rivayet ettiği iki hadisi de Beyhakî, *Delâil*'ine almıştır. Bu hadisleri, "Rasûlullah (s.a.)'in uyuyakalması ve namazını kaza ederek kılması, Hayber'den ayrılmaları ve yolda zuhur eden nübüvvet alametleri" bâbı⁸² ile "Rasûlullah (s.a.)'in bir adam hakkında 'boynun Allah yolunda vurulsun' diye dua etmesi ve bu şahsın gerçekten de Allah yolunda şehid olması" bâbında⁸³ zikretmiştir.

Beyhakî'nin kaynağı iki yerde de Ezrakî (ö. 250/864)'nin *Ahbâru Mekke* isimli eseridir. Hz. Peygamber (s.a.)'in Kâbe hakemliği ile ilgili İbn Şihâb'a dayanan rivayetin kaynağı Ezrakî (ö. 250/864)'dir. Beyhakî bu hadisi "Kabenin inşası ve bu esnada zuhur eden nübüvvet alametleri hakkında gelen haberlerin muhtasar olarak beyanı" bâbında zikretmiştir.⁸⁴ Kâbe'deki iki put olan İsâf ve Nâile ile ilgili Hz. Âişe'den nakledilen rivayetin kaynağı da Ezrakî'dir.⁸⁵

Delâil'de iki yerde Ebu Nuaym (ö. 430/1038)'in *Hilyetü'l-evliyâ'sı*, kaynak durumundadır. Beyhakî bu iki haberi "Rasûlullah (s.a.)'in ümmeti içinde Sila b. Eşyem adında birinin olacağını haber vermesi ve vefatından sonra aynı vasıfları taşıyan birinin zuhur etmesi⁸⁶ bâbı ile "Rasûlullah (s.a.)'in tâbiünden hayırlı bir zâtın öldükten sonra konuşacağını haber vermesi⁸⁷ ve dediği gibi çıkması" bâbında zikretmiştir. Bütün bu kaynakları alt alta koyarsak şöyle bir tablo çıkar:

⁸² Beyhakî, *Delâil*, IV, 273; Muvatta', *Salât*, 28.

⁸³ Beyhakî, *Delâil*, VI, 244; Muvatta', *Libas*, 48.

⁸⁴ Beyhakî, *Delâil*, II, 57; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 99.

⁸⁵ Beyhakî, *Delâil*, II, 57; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 44.

⁸⁶ Beyhakî, *Delâil*, VI, 379; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 241.

⁸⁷ Beyhakî, *Delâil*, VI, 454- 455; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 367.

| Rivayetin Kaynağı | Hadisler Toplamı |
|--|------------------|
| İbn Abbâs (ö. 68/688)'in rivayetleri | 162 |
| Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)'in rivayetleri | 174 |
| İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)'nin rivayetleri | 116 |
| Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin rivayetleri | 82 |
| İbn İshâk (ö. 151/768)'in rivayetleri | 216 |
| Vâkîdî (ö. 207/822)'nin rivayetleri | 43 |
| Buhârî (ö. 256/870)'nin rivayetleri | 303 |
| Müslim (ö. 261/874)'in rivayetleri | 264 |
| Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa rivayet ettiği hadisler | 344 |
| Nesâî (ö. 303/915)'nin <i>Sünen</i> 'inden hadisler | 72 |
| Ebû Dâvud (ö. 275/888)'un <i>Sünen</i> 'inden hadisler | 152 |
| Tirmizî (ö. 279/892)'nin <i>Sünen</i> 'inden hadisler | 183 |
| İbn Mâce (ö. 273/886)'nin <i>Sünen</i> 'inden hadisler | 89 |
| Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in <i>Müsneğ</i> 'inden hadisler | 123 |
| Buhârî'nin <i>et- Târihu'l- kebîr</i> 'inde bulunan haberler | 15 |
| Fesevî (ö. 277/ 890)'nin <i>el- Ma'rifetü ve't- târih</i> 'inde bulunan haberler | 11 |
| İmam Mâlik (ö. 179/795)'in <i>Muvatta</i> 'nda bulunan hadisler | 2 |
| Ebû Dâvud et- Tayâlisî (ö. 204/819)'nin <i>Müsneğ</i> 'inden hadisler | 2 |
| Ebu Nuaym (ö. 430/1039)'ın <i>Hilyetü'l- evliyâ</i> 'sında bulunan haberler | 2 |
| Ezrakî (ö. 250/864)'nin <i>Ahbâru Mekke</i> 'sinde bulunan haberler | 2 |
| Toplam | 2357 |

Tespitimize göre Delâil’de 2859 rivayet bulunmaktadır. 120 yerde Beyhakî, hadisin farklı bir senedine ve o senedin metnindeki fazlalığa yer vermiştir. 2859 rivayetin 2357’inin kaynağı yukarıda gösterilmiştir. Yukardaki kaynaklardan ikisinin, üçünün, dördünün, beşinin birlikte rivayetleri sayılmamıştır. Herhangi bir rivayet üzerinde birleşen kaynaklar sürekli değiştiği için bunu tespit etmek zordur. Buhârî ve Müslim’in birlikte rivayetlerini Beyhakî bizzat söylediği için tespiti kolay olmuştur. Kalan 504 hadis, büyük oranda yukardaki eserlerin birlikte kaynaklık ettiği rivayetlerdir. Bunların dışında 1447 hadisin ilk ravîsi durumunda olan Ebu Abdullah el- Hâfız (Hâkim Nisâburî)’nin günümüze kadar gelmemiş, *İklil* gibi eserleri Beyhakî’nin kaynağıdır. 2859 rivayetten 23’ü mevzû 57 zayıf toplam 80 rivayetinden bu çalışmamızda söz edilmiştir.

Beyhakî niçin bu rivayetleri eserine almış olabilir? Bu konuda aklımıza ilk gelen kaynaklarının sağlamlığı konusudur. Beyhakî’nin önemli kaynağı durumunda olan Hâkim Nisâburî’dir. *Müstedrek*’inde zayıf hatta mevzû hadisler yer veren⁸⁸ Hâkim’in, hadisleri elemeye titiz olduğu söylenemez. Diğer bir husus Beyhakî’nin mucizelere yaklaşım biçimiyle ilgilidir. Beyhakî, mucizeler konusunda ifrat ve terfite kaçanların olduğunu fark etmiş, onlara bir itidal çağrısı olarak bu eserini yazmıştır. Bunu yaparken muhtemelen, aldığı hadis eğitiminin bir gereği olarak zayıf hadislerin bir araya geldiğinde kuvvet kazanacağını, isnadı birbirine benzeyen zayıf rivayetlerin bir değer ifade ettiğini, Hz. Peygamber (s.a.)’in mucizeleriyle ilgili küçük bir bilgi kırıntısının dahi ihmal edilmesi gerektiğini düşünmüştür.

Beyhakî aldığı rivayetlerin çoğunluğunda sağlam kaynaklara dayanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.)’in sîreti ve mucizeleri ile ilgili olduğu ve ahkâma taalluk etmediği için Delâil’deki hadisler kullanılabilir. Şimdi de Beyhakî’nin tek kaynak durumunda olduğu rivayetler üzerinde duralım.

⁸⁸ Kandemir, M. Yaşar, “Hâkim en- Nisâburî”, *DİA*, XV, 191.

B. Beyhakî'nin Tek Kaynak Durumunda Olduğu Rivayetler

Beyhakî, eserini birçok kaynaktan besleyerek derlemiştir. Ancak Beyhakî'nin delâil edebiyatına kazandırdığı yeni rivayetler de olmuştur. Önceki kaynaklarda yer almayan aşağıdaki rivayetler buna örnektir:

Hz. Peygamber (s.a.)'e hicret ederek gelen kadının duası ile ölen çocuğunun dirilmesi.⁸⁹

Emzikli çocuk ile dilsiz bir kimsenin Hz. Peygamber(s.a.)'in risaletine şehadet etmesi.⁹⁰

Rasûlullah (s.a.)'in ashabından Temim ed-Dârî (r.a.)'ın Hz. Ömer zamanında çıkan bir yangını eliyle itelemek suretiyle kontrol altına alması.⁹¹

Ebû Eyyûb el-Ensârî (r. a.)'ın Müslümanları evine daveti ve verilen yemekte 180 kişiyi doyması.⁹²

Hz. Peygamber (s.a.) zamanında bir kadının rızık için dua etmesi, teknesinin hamur, ocağının ekme ve etle dolup taşması.⁹³

Devesini ve oğlunu kaybeden adamın Rasulullah'ın huzurunda onun emri ile dua etmesi neticesinde devesine ve oğluna kavuşması.⁹⁴

Rasûlullah (s.a.) in azatlı cariyesi ve dadısı Ümmü Eymen (r.a.)'ın hicreti esnasında susuz kalmış iken gökten bir kova su ile yardım görmesi.⁹⁵

Rasûlullah (s.a.) Kuba'da bulunduğu sırada bir kuyunun bereketlenmesi.⁹⁶

Rasûlullah (s.a.)'in ayağında yarası olan adam için dua etmesi ve adamın sıhhat bularak iyileşmesi.⁹⁷

⁸⁹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 50- 51.

⁹⁰ Beyhakî, *Delâil*, VI, 59- 61.

⁹¹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 80.

⁹² Beyhakî, *Delâil*, VI, 94.

⁹³ Beyhakî, *Delâil*, VI, 105.

⁹⁴ Beyhakî, *Delâil*, VI, 106.

⁹⁵ Beyhakî, *Delâil*, VI, 125.

⁹⁶ Beyhakî, *Delâil*, VI, 136.

⁹⁷ Beyhakî, *Delâil*, VI, 170.

Rasûlullah (s.a.)'in gözlerine ak düşmüş bir adama okuyup üflemesiyle birlikte adamın gözlerinin görür hale gelmesi.⁹⁸

Hubeyb b. İsa'ın⁹⁹ (r.a.)'in yarasına tükürmesi ve yaranın iyileşmesi.¹⁰⁰

Rasûlullah (s.a.)'in yüzünü meshetmesi bereketiyle Katâde b. Milhân (r.a.)'ın yüzünde bir nurun görülmesi.¹⁰¹

Rasûlullah (s.a.)'in birbirine buğzeden kadın ve kocasının ülfet etmesi için dua etmesi ve Allah Teâlâ'nın bu duasını kabulü.¹⁰²

Başagrisından şikâyet eden kimsenin, Rasulullah'ın tavsiyesine uymakla durumunun düzelmesi.¹⁰³

Rasûlullah (s.a.)'in karaborsacılık yapan kimsenin cüzzamlı olması için beddua etmesi ve bu duasının kabul olunduğunun Hz. Ömer (r.a.) zamanındaki bir karaborsacıda görülmesi.¹⁰⁴

Bu rivayetlerde zikredilen hadiseler, Hz. Peygamber (s.a.)'in duâsı bereketiyle, benzeri olayların başka kaynaklarda da yer aldığı mucizelerdir. Beyhakî, eserinin medhalinde Hz. Peygamber (s.a.)'in mucizelerinin bine yakın olduğunu zikretmiş,¹⁰⁵ kendisi de eserine aldığı mucizeleri bu sayıya yaklaştırmaya çalışmıştır. Yukarıdaki rivayetler, Beyhakî ile birlikte delâil edebiyatına dâhil olmuş, sonraki kaynaklarda yer almıştır.

SONUÇ

Beyhakî, *Delâil*'ini zengin kaynaklarla beslemiştir. Sîretü'n-nebî konusunda başta Buhârî ve Müslim olmak üzere *Kütüb-i sitté*'ye dayanmıştır. Sîretü'n-

⁹⁸ Beyhakî, *Delâil*, VI, 173.

⁹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 418.

¹⁰⁰ Beyhakî, *Delâil*, VI, 178.

¹⁰¹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 217.

¹⁰² Beyhakî, *Delâil*, VI, 228- 229.

¹⁰³ Beyhakî, *Delâil*, VI, 230- 231.

¹⁰⁴ Beyhakî, *Delâil*, VI, 246.

¹⁰⁵ Beyhakî, *Delâil*, I, 10.

nebi'de cereyan eden hadiselerin bütünü kavrama açısından eksik kalan hususlarda ilk İslam tarihçileri diyebileceğimiz Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742), Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin *Meğâzî*'lerinden istifade etmiştir. İbn İshâk (ö. 151/768)'ın *Meğâzî*'si de başlıca kaynakları arasında yer almıştır. Bundan dolayı Delâil, Sîret konusunda güçlü bir kaynaktır.

Kaynakça

- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, (ö. 458/1066) *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahihi's-şeria*, (thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985, I- VII,
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/ 870), *Sahihu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîh)*, I- VIII, İstanbul 1401/ 1981.
- , *Târîhu'l-kebir*, Haydarabad 1361.
- Dalgın, Nihat, "*İbn Lehîa*", *DİA*, XX, 158.
- Dürî, Abdülaziz, *İbn Şihâb ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü* (terc. Casim Avcı), SÜİFD, sayı: 6, (2002).
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshak el- İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I- X, Kahire, 1932- 1979.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865) *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (thk. Rüşdî es- Sâlih), I- II, Beyrut 1979.
- Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/ Meğâzî Eserleri ve Müellifleri* (terc. R. Altınay- R. Özmen), İstanbul 2002.
- Ğâmidî, Ahmed b. Atıyye, *el-Beyhakî ve mevkîfuhû mine'l-ilâhiyyât*, Medîne 1402 /1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/ 1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I- VIII, Kahire 1392/ 1972.
- , *Lisânü'l-mîzân*, I- VII, Kahire ts.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb*, I- XII, Beyrut 1968.
- , *Takrîbü't-Tehzîb*, I- II, Beyrut 1395/ 1975.
- İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed (ö. 354/ 965), *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (thk. Hamdi b. Abdülmecid b. İsmail es-Selefi), I-II, Riyad 2000/1420.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (ö. 774/ 1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Abdülvehhâb Fütayh), I- XVI, Kahire 1413 /1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/ 886), *es-Sünen* (nşr. Mustafa el-A'zamî), Riyad 1403/1983.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' (ö. 230/ 845), *Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), I-IX, Beyrut 1410/1990.
- Kandemir, M. Yaşar, "*Beyhakî*", *DİA*, VI, 58.
- , "*Esam*", *DİA*, XI, 355.
- , "*Hâkim en-Nisâbü'rî*", *DİA*, XV, 192.

- Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1371/1952), *el- Hâvi fi sîreti'l-Îmâm Ebi Ca'fer et-Tahâvî*, Beyrut 1425/ 2004.
- Mestû, Muhyiddîn, *Menâhicü't-te'lif fi's-sîreti'n-nebeviyye*, Beyrut 1420/2000.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/ 875), *el- Câmiu's- Sahîh Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, İstanbul ts.
- Nesâî, Ahmed b. Ali (ö. 303/ 915), *es- Sünenü'n-Nesâî*, I- VIII, İstanbul 1401/ 1981.
- Polat, Selahaddin, "Garîb" *DİA*, XIII, 375.
- Telîdî, Abdullah, *Tehzîbü'l-Hasâis*, Beyrut 1989.
- Yardı, Ali,"*Begavî, Ebu'l-Kâsım*", *DİA*, V, 339.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 118.
- Zâyed, Semîre, *el-Câmi' fi's-sîreti'n-nebeviyye*, I- VI, Suriye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût); I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-1985.

Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi

*Ali KAYA**

Öz: Bu makalede, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde ve dört halife devrinde hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin Osman ed-Dârimî'nin değerlendirmeleri incelenmektedir. Hicri III. asırda yaşamış olan Osman ed-Dârimî, ilk dönemlerde ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hadisler yazıya geçirilmediği için, hadislere güvensizlik gösterenlerin görüşlerine itiraz etmektedir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde yazılmış olan hadis sahifelerinden örnekler vermekte ve ilk dönemlerde hadislerin yazılmadığı görüşünün doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osman b. Saîd ed-Dârimî, Hadis, Hadislerin yazılması.

The Issue of Recording Hadith in time of Prophet (Pbuh) according to Othman b. Sai al-Darimi

Abstract: This article analyzes the evidences of hadith writing the time of Prophet Muhammad (PBUH) and four Caliphs'. Osman ed-Darimi, who lived in third hijri century objects the people who says; hadiths are not reliable since they weren't written down in the times of Prophet Muham-mad and Rashidun Caliphs. He gives several examples with sample hadith texts from those times and tries to falsify the idea of hadiths weren't written down in earlier period.

Keywords: Othman b. Saîd ed-Dârimî, Hadith, Hadith writing.

İktibas / Citation: Ali Kaya, "Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi", *Usûl*, 23 (2015/1), 127 - 160.

Giriş

Hz. Peygamber'den işitilen hadislerin sahâbe tarafından yazıya geçirilip geçirilmediği meselesi, hadis ilminin tartışılan önemli konularından biridir. Hadis edebiyatının kaynaklarıyla ilgili ilk ve en önemli mesele, hadisler kadar eski olup onların yazılmasına izin verilip verilmediğine ilişkin tartışmalar ve

bunların sonuçlarına aittir. Bu tesbiti yapan Fuad Sezgin, bu konunun erken devirlerden itibaren tartışma konusu yapıldığını belirterek bunlar hakkında bilgi verir.¹ Sünnetin yazı ile tesbiti ve intikali konusunun, İslâm'ın erken tarihlerinden itibaren tartışılmaya başlandığı ve günümüzde de devam ettiği bir vakiadır.

Bu makalede, Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazılması konusuna Osman ed-Dârimî'nin yaklaşımı incelenecektir. Hadislerin yazılması meselesi, tartışma konusu yapılan önemli konular arasında görülmektedir. Hadislerin yazılmasını yasaklayan ve buna izin veren rivayetlerin bulunması, hadislerin yazılmasıyla ilgili tartışmaları etkileyen bir unsur olarak görülmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber döneminde, hadislerin yazıldığına dair rivayetlerin varlığı da dikkati çekmektedir. Hadis tarihi açısından erken sayılabilecek bir dönemde hadislerin yazılması meselesinin tartışma konusu yapıldığını kaynaklardan öğrenebilmekteyiz. Hicri III. asırda yaşamış hadis âlimlerinden Osman ed-Dârimî (ö. 280/894), hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmadığı iddialarını reddederek, bu dönemde hadislerin yazıldığına dair delilleri kendi açısından ortaya koymuştur.

Biz bu çalışmamızda, hadislerin yazılması meselesini Osman ed-Dârimî'nin ileri sürdüğü görüşler çerçevesinde ele alarak değerlendirmeye çalışacağız. Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazılması konusunda yapılan araştırmalar, bu dönemde hadisleri yazı ile tesbit eden sahâbilerin Osman ed-Dârimî'nin eserinde belirttiği kişilerle sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır.² Ancak bu incelememizde, Hz. Peygamber döneminde hadis yazdığı ileri sürülen kişiler ve bunlara dair örnekler, Dârimî'nin görüşleriyle sınırlı tutulacaktır. Öncelikle Osman ed-Dârimî'nin hayatı hakkında kısa bilgi verilecektir. Sonra hadislerin yazılması meselesi incelenecek, hadis yazan sahâbiler hakkında bilgi verilecek ve sonuç kısmında bunların genel değerlendirmesi yapılacaktır.

¹ Bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, (AÜİFY. İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956), s. 3 vd.

² Hz. Peygamber döneminde hadis yazanların sahâbilerin isimleri ve bunlar hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, (Hüner Yayınevi, Konya, 2007), s. 53-129; a.mlf. *Hadis Tarihi*, s. 34-68. Ayrıca bkz. Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993), s. 34-58.

I. Osman b. Saïd ed-Dârimî'nin Kısaca Hayatı

Osman b. Saïd ed-Dârimî'nin, hadis ilminin altın çağı kabul edilen hicrî III. asrın başında (200/815) doğduğu tahmin edilmektedir.³ Kaynaklar onun 280 (894) yılında Herât'ta vefat ettiğini bildirmektedir.⁴ Hadis ilminin en önemli kaynakları arasında sayılan *Kütüb-i Sitte*'nin (el-Kütübü's-Sitte) hemen tamamı, Dârimî'nin yaşadığı dönemde telif edilmiştir. Dârimî ilköğrenimine Sicistân'da başlamış, hadis tahsili ve rivayeti için önemli bütün ilim merkezlerini dolaşmış, buralardaki muhaddislerden rivayette bulunmuştur.⁵

Mekke ile Medine'de beş yıl kaldıktan sonra Nîşâbur'a döndü ve Herât'a yerleşti.⁶ "İmâm, hâfız, münekkid, muhaddis"⁷ gibi unvanlarla anılan Osman ed-

³ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Heyet, bi işrâf Şeyh Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1985), I, 29; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 254; Abdullah Aydınlı, "Osman b. Saïd ed-Dârimî", *DİA*. VII, 495; Osman ed-Dârimî, Ebû Saïd Osman b. Saïd b. Hâlid b. Saïd Dârimî es-Sicistânî, *Nakzu'l-İmâm Ebî Saïd Osman b. Saïd ale'l-Merisiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*, (thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î, Mektûbetü'r-Rüşd,1998), (nâşirin girişi), I, 29.

⁴ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, (Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydarabad, 1973), VIII, 455; Yâfi'î, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleyman el-Yâfi'î el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, (ta'lik Halîl el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1997), II, 144; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1997), VI, 488; Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saïd", *DİA*. VIII, 495.

⁵ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrût, 1993), XX, 396; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Huly, Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), II, 302; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, (nâşirin girişi), I, 30; İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Dârü'l-Kütüb, Mısr, trs.), III, 85.

⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 455; Kivâmü's-Sünne, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fadl b. Alî el-Kureşî et-Talihî et-Teymî el-Isbehânî, *Siyeru's-selefi's-*

Dârimî, Fıkhı Büveytî'den⁸ (ö. 231/846), Arap dilini İbnü'l-A'râbî'den⁹ (ö. 231/846), hadis ve hadis ilimlerini Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) öğrenmiştir.¹⁰ Rivayet ettiği hadisleri, hacimli bir eser olduğu söylenen, fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen *el-Müsned* adlı eserinde toplamıştır.¹¹ Osman ed-Dârimî'nin rivayet ettiği hadislerin Hâkim en-Nisâbüri, Beyhakî ve daha başka pek çok muhaddisin eserlerinde yer aldığını görmek mümkündür.¹² Ebü'l-Fazl Ya'kûb el-

sâlihîn, (thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed, Dârü'r-Râye, Riyad, trs.), s. 1150; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dımaşk*, (thk. Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-Fikr, 1995), XXXVIII, 362; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 85; Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*. VIII, 495.

⁷ Zehebî, *Siyer*, XIII, 319.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 488; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 302; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 144; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ali Şîri), Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1988), XI, 83; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, (nâşirin girişi), I, 38.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 488; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 302; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 144; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, (nâşirin girişi), I, 38.

¹⁰ Hâkim en-Nisâbüri, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1977), s. 80; Abdullah el-Herevî, Ebü İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-keîlâm ve ehlih*, (thk. Abdurrahman Abdürrezâk eş-Şebl, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1998), V, 93; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXXVIII, 363; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 488; İbn Kayyim, Muhammed b. Ebü Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn b. Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyüşî'l-islâmiyye*, (thk. Avvâd b. Abdullah el-Mu'tık, Matâbi'ül-Ferezdaki't-Ticâriyye, Riyad, 1988), II, 228; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 144; Zehebî, *Siyer*, XIII, 321; Safedî, Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrût, 2000), XIX, 320.

¹¹ Abdullah Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*. VIII, 495.

¹² Bu eserlerde yer alan örnek rivayetler için bkz. Hâkim en-Nisâbüri, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990), I, 243, 594; a.m.f. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 80; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*,

Herevî el-Karrâb (ö. 353/964), onun ilimdeki derecesini; "Biz, Osman b. Saîd ed-Dârimî gibisini görmedik, o da kendisi gibi birini görmemiştir!"¹³ sözleriyle dile getirir.

Osman ed-Dârimî, itikadî esasları aklî delillerle teyit etmeye önem vermekle birlikte itikadî konularda nasları dikkate almaksızın sadece akla başvurulmasını veya aklî bazı mülâhazalarla nasların te'vil edilmesini zaruri gören kelâmcıları şiddetle eleştirmiştir.¹⁴ Osman ed-Dârimî'nin Cehm b. Safvân, Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, İbnü's-Selcî ve diğer bazı âlimleri tenkit etmek maksadıyla reddiye tarzında yazdığı eserlerinden öğrenilen itikadî görüşleri daha ziyade, Cehmiyye ve Mu'attıla grupları tarafından inkâr edilen ilâhî sıfatlar ve ulûhiyyet konuları etrafında toplanır. Sıfatları ispat konusunda aşırı gitmesi, Sübkî'nin de belirttiği gibi¹⁵, onun te'vîmî andıran görüşler ileri sürmesine ve bu konuda pek çok müellif tarafından eleştirilmesine yol açmıştır.¹⁶ *Ehl-i hadîs* içinde Selef anlayışına sıkı biçimde bağlı olan Dârimî, bu anlayışa aykırı bulunduğu görüşlerle mücadele etmiştir. Özellikle bazı haberi sıfatların te'vil edilmesine sert biçimde tepki göstermiş ve onları ağır biçimde eleştirmiştir.¹⁷ Akâid, hadis, fıkıh ve tefsire dair eserler yazdığı nakledilen Osman ed-Dârimî'nin eserlerinden sadece üç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bu üç eser hakkında özetle şu bilgiler zikredilebilir:

1. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Bu eser, Gösta Vitestam tarafından Köprülü Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası (nr. 850, vr. 76^a-109^b) esas alınarak 1960 yılında (Lund-Leiden) neşredilmiştir.¹⁸ Osman ed-Dârimî, bu eserini arş,

(Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003), I, 50, 500; X, 471; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *İthâfü'l-mehere bi-etrafî'l-aşere*, (thk. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir, Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîre, Medine, 1994), XIII, 599; XVII, 179.

¹³ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 80; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, XXXVIII, 363; Zehebî, *Siyer*, XIII, 321; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 85.

¹⁴ Kaya, *a.g.e.* s. 218.

¹⁵ Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiyye*, II, 304.

¹⁶ Kaya, *a.g.e.* s. 219.

¹⁷ Osman ed-Dârimî'nin hayatı ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.* s. 194-224.

¹⁸ Bkz. Kaya, *a.g.e.* s. 201.

istivâ, nüzûl, rü'yetullah, Halku'l-Kur'ân, Allah'ın sıfatları gibi konularda Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmek için kaleme almıştır.¹⁹

2. *er-Red alâ Bişr el-Merîsî. Nakzu'l-Îmâm Ebi Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd* adıyla da anılan bu eser, Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve taraftarlarına karşı reddiye olarak yazılmıştır. Bu eserin muhtevasından, Bişr el-Merîsî, Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880) ve Osman ed-Dârimî'nin ismini vermeden "muâriz" olarak kaydettiği Hanefî âlimlerinden birine karşı yazılmıştır.²⁰ Eserin muhteva yönünden *er-Red ale'l-cehmiyye* ile büyük benzerlikler arz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte ilk eserde bulunmayan bazı konuların bu eserde yer aldığı dikkat çekmektedir. Eser üç bölüme (cüz) ayrılmıştır. Birinci bölümde şu konuların yer aldığı görülmektedir. Kitabın telif sebebi, Allah'ın isimlerine ve mahlûk olmadığına iman, Allah'ın duyularla idrak edilmesi, nüzûl, had ve arş, rü'yetullah, esâbî'u'r-Rahmân, beynûnet, Kelâmullah, Halku'l-Kur'ân, âsârın hüccet olabilmesi, bazı hadislerin te'vili, bazı muhaddislerin teşbîhle ithamı, bazı haberî sıfatlarla ilgili tartışmalar.²¹ Osman ed-Dârimî bu eserinde, hadislerin sonraki dönemlerde yazıya geçirilmesi sebebiyle bunlara güvensizliğini ileri sürenlere karşı bir bölüm ayırarak bu görüşleri reddetmiştir.²²

3. *Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî*. Bu da müellifin günümüze ulaşan üçüncü eseridir. Eser, râvilerin cerh ve ta'dîli hakkında Osman ed-Dârimî'nin sorduğu sorulara Yahya b. Maîn'in verdiği kısa cevapların muhtevîdir.²³

II. Hadislerin Yazılması Meselesi

Hadis ilminin önemli konularından biri olan hadislerin yazılması meselesinin, hicrî III. asırda tartışılmış olması, bu meselenin hadis ilminin oluşmaya başladığı ilk dönemden itibaren ilim ehli arasında konuşulup tartışıldığını

¹⁹ Eser hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.* s. 201-204; Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*. VIII, 496; Bekir Topaloğlu, "*er-Red ale'l-Cehmiyye*", *DİA*. XXXIV, 512-513.

²⁰ Kaya, *a.g.e.* s. 204; Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*. VIII, 496.

²¹ Osman ed-Dârimî'nin bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.* s. 204-209.

²² Bkz. Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 604-670.

²³ Bkz. Kaya, *a.g.e.* 209.

göstermektedir. Hadislerin yazılmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den, biri hadislerin yazılmasını yasaklayan, diğeri de buna izin veren iki tür rivayetlerin geldiğini kaynaklar kaydetmektedir.²⁴

Hadislerin yazılmasıyla ilgili birbiriyle çelişen rivayetlerin mevcudiyeti hadis kitabedinin ne zaman başladığı konusunu da gündeme getirmektedir. Bazı yazarlar hicrî II. asrın başlarından itibaren hadislerin yazıya geçirilme işleminin başladığını ileri sürmektedir. Oryantalistlerin de arasında bulunduğu bazı araştırmacılar ise hicrî II. asrın ikinci yarısından sonra, hatta bazıları III. yüzyılın ilk yarısında²⁵ hadislerin yazıya geçirildiğini ileri sürmektedirler. Buna karşılık ilk dönem hadis âlimlerinin de dâhil olduğu bir kesim de, hadislerin Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden itibaren kısmen de olsa kayda geçirildiği kanaatindedir. Burada görüşlerine yer vereceğimiz *ehl-i hadîs* âlimlerinden Osman ed-Dârimî de bu kanaati paylaşılanlar arasında yer almaktadır. Dârimî, Bişr el-Merîsî ve taraftarlarına karşı reddiye olarak yazdığı *er-Red alâ Bişr el-Merîsî* adlı eserinde, hadislerin yazılması konusunu bir problem olarak ele alarak incelemiştir. Dârimî, hadislerin Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde yazıya geçirilmediğini ileri sürerek hadislere güvensizliklerini dile getiren Bişr el-Merîsî ve taraftarlarına itiraz ederek hadislerin kitâbetinin sahâbe döneminde başladığını savunmakta ve buna dair verdiği örneklerle görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır.

Hadis tarihi açısından büyük önem taşıyan hadislerin yazılması meselesinin genellikle Müsteşrikler ve hadis karşıtları tarafından olumsuz anlamda ve hadislere olan güveni kökten zedeleyici nitelikte kullanıldığı dikkati çekmektedir.²⁶ Bu bakımdan hadislerin yazılması meselesinin bu dönemde tartışılmış olması konuya ışık tutması bakımından önemlidir.

²⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *MÜİFD*. 1998-1999, XVI-XVII, s. 91-121; a.mf. "Kitâbet", *DİA*. XXVI, 81-83; a.mf. *Hadis Tarihi*, (MÜİFVY. İstanbul, 2012), 43-44; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 19-27; Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, s. 21-25; a.mlf. *Hadis Tarihi*, s. 26-32; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (MÜİFVY. İstanbul, 1989), s. 6-12.

²⁵ Goldziher bu görüşü savunulardanadır. Bkz. Yücel, "Kitâbet", *DİA*. XXVI, 83.

²⁶ Hadislerin yazılması meselesi ile genel anlamda hadislere karşı oryantalistlerin yaklaşımları konusunda geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması*

A. Hadis Yazan Sahâbiler

Hadislerin yazılması meselesi ve bunun ne zaman başladığı konusu, hadis ilminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Hadis âlimleri bu konuyu erken dönemden itibaren ele alarak inceleme konusu yapmışlardır. Bu konuyu inceleyen hadis âlimlerinden biri de, hicrî III. asırda yaşamış olan muhaddis Osman ed-Dârimî'dir. Hz. Peygamber döneminde hadis yazan sahâbilerin Osman ed-Dârimî'nin eserinde belirttiği kişilerden ibaret olmadığı bilinmektedir. Nitekim Talat Koçyiğit, sahâbe arasında Hz. Peygamber'den hadis yazan 11 kişinin ismini vermektedir.²⁷ M. Mustafa el-A'zamî'nin tesbitine göre, 52 sahâbî hadis yazmıştır.²⁸ Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Abdullah b. Ebû Evfâ (ö. 86/705), Enes b. Mâlik (ö. 93/711) hadis yazan sahâbilerdendir.²⁹

Osman ed-Dârimî, ilk dönemlerde hadisler yazılmadığı gerekçesiyle hadislere güvenilemeyeceğini ileri sürenlerin görüşlerini reddetmek maksadıyla, Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazıldığına dair dört örnek vermektedir. Biz de bu makalede Dârimî'nin görüşlerini esas alarak Hz. Peygamber döneminde hadis yazanları inceleyeceğiz. Osman ed-Dârimî'nin kanaatine göre, Bişr el-Merîsî ve taraftarlarının bazı hadislerle getirdiği yorumlar, hadis tenkitleri, âsârın delil olması gibi hususlardaki görüşleri, aslında âsâra karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Bişr el-Merîsî'nin taraftarlarından olan ve Dârimî'nin muâriz olarak isimlendirdiği kişinin ileri sürdüğü iddialardan biri de, hadislerin yazılmasıyla ilgilidir. Onların iddiasına göre hadisler ve âsâr, Resûlullah'ın (s.a.) zamanında ve Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar yazılmadığı gibi daha sonraki halifeler döneminde de yazılmamıştır. Daha sonra Dârimî, sahâbeden hadis yazan bazı kişiler ve yazdıkları hadis sahifeleri hakkında verdiği bilgilerle muârizın iddiasının doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Hz. Pey-

ve Yazı ile Tespiti, s. 18; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, (MÜİFVY. İstanbul, 2013), s. 24 vd.; a.mf. *Hadis Tarihi*, s. 185-213; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 19-27; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 11-12.

²⁷ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 34-68. Ayrıca bkz. a.mlf. *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, s. 53-129.

²⁸ Bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34-58.

²⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 32.

gamber döneminde hadis yazan sahâbîler arasında Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85), Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) isimlerini, bunlara ilave olarak Hz. Peygamber'in Yemen halkı için yazdırarak Amr b. Hazm (ö. 53/673) ile gönderdiği sahîfeyi saymaktadır. Hicrî III. asırda, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yazıya geçirilmediği gerekçesiyle hadislere güvensizlik iddialarının varlığı ve iddiaların aynı dönemde yaşamış bir *ehl-i hadîs* alimi olan Osman ed-Dârimî tarafından, mezkur dönemde hadis kitabetine dair örnekler verilerek reddedilmesi dikkate değer bir husustur. Şimdi sırasıyla, Osman ed-Dârimî tarafından hadis yazdığı belirtilen sahâbîler ve hadis sahîfeleri incelenerek değerlendirilecektir.

1. Hz. Ali'nin sahîfesi

Osman ed-Dârimî'ye göre, hadislerin Resûlullah (s.a.) ve sonraki halifeler döneminde yazıldığına dair sahih bilgiler ve rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in halifelerinden biri olan Ali b. Ebû Tâlib (r.a), "Sahîfe" diye anılan bir kısım hadisler yazmıştır. Hz. Ali'nin yazmış olduğu bu Sahîfe'de bazı yaralamaların diyetleri ile ilgili hükümler, Medine'nin "Ayr" ile "Sevr" arasında kalan bölümünün harem olduğu, burada bir bid'at (hades) çıkarana yahut bid'at çıkarana birini burada barındıran kişiye Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lânetinin olduğu, mümin birinin kâfir birine karşılık öldürülemeyeceği (kısas edilemeyeceği) ve daha başka konulara dair hükümler yer almaktadır.³⁰

³⁰ Söz konusu sahîfenin farklı rivayetleri ve muhtevası için bkz. İbn Tahmân, Ebû Saîd İbrâhîm b. Tahmân b. Şu'be el-Herevî, *Meşyehatu İbn Tahmân*, (thk. Muhammed Tâhir Mâlik, Matbu'atu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1983), s. 104-106; Fezâri, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezâri, *Kitâbü's-Siyer*, (thk. Fârûk Hamâde, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987), s. 220-221; Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basrî, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, (thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârü Hicr, Mısır, 1999), I, 90, 152; Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dârü's-Saka, Dımaşk, 1996), I, 172; Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), IX, 263; X, 99; Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, (thk. Halil Muhammed Hirâs, Dârü'l-Fikr, Beyrût, trs.), s. 241; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe Abdullah b. Muhammed b.

Osman ed-Dârimî, bu sahîfeyi; A'meş → İbrâhim et-Teymî → o babasından → Hz. Ali isnâdiyla³¹ rivayet etmiştir.³² Dârimî'ye göre, "Ali'nin Sahîfesi"

İbrâhim b. Osman b. Havâstî el-Absî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409), IV, 449; V, 409; VII, 295; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, vd. Editör, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001), II, 36, 51, 170, 181, 212, 221, 264, 267, 286, 304, 428, 432; a.mlf. *Fezâilü's-Sahâbe*, (thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1983), II, 704; İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *Kitâbü'l-Emvâl*, (thk. Şâkir Zib Feyyâz, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad, 1986), II, 441-442; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dârü'l-Mugnî, 2000), "Diyât", 5; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim b. el-Mugîre el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "İlim", 39; "Fezâilü'l-Medine", 1; "Cizye", 10, 17; "Ferâiz", 21; "Diyât", 24; "İ'tisâm", 5; Müslim, Ebû'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrût, 1955-1956), "Hac", 1370; "Edâhî", 1978; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (Mâce) el-Kazvînî, *Sünen İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981), "Diyât", 21; Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, by. 2009), "Menâsik", 96; "Diyât", 11; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Beşşâr Avvâd Mârûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1998), "Diyât", 16; "Velâ", 3; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 605-607; Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık b. Hallâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (thk. Mahfuzurrahman Zeynullah - Adil b. Sa'd - Sabri Abdülhalık eş-Şâfiî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine-i Münevvere, 1988-2009), II, 128, 132, 134, 135, 150; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb, 1986), "Kasâme", 8, 12; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. İsâ b. Hilâl et-Temimî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, (thk. Hüseyin Selim Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dırmaşk, 1984), I, 228, 254, 282, 319, 350, 450; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 200; Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, (thk. Muhammed b. Saïd b. Salim el-Kahtânî, Dârü İbn Kayyim, Demmâm, 1986), II, 537-543.

³¹ Osman ed-Dârimî'nin eseri üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Reşîd b. Hasan el-Elma'î, isnaddaki İbrâhim et-Teymî'yi "Bürdân (Berdân)" diye marûf "Ebû İshâk

İbrahim b. Sâlim b. Ebû Ümeyye et-Teymî el-Medenî (ö. 153/770)" olarak, onun babasını da "Ebü'n-Nadr Sâlim b. Ebû Ümeyye et-Teymî el-Medenî (ö. 129/747)" şeklinde vermektedir. Ricâl ve tabakât kaynaklarında, A'meş'in (ö. 148/765) Bürdân'dan ve babası Sâlim b. Ebû Ümeyye'nin Hz. Ali'den rivayeti olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Buna karşılık A'meş'in, aynı adla anılan ve "İbrahim et-Teymî" diye şöhret bulan İbrahim b. Yezîd b. Şerîk et-Teymî'den (ö. 92/710-11), yine Yezîd b. Şerîk et-Teymî'nin de Hz. Ali'den rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1990), VI, 161; Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Künâ ve'l-esmâ*, (thk. Abdürrahîm Ahmed Muhammed el-Kaşkarî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 1984), I, 88; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrût, 1952), IX, 271; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 330; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 232; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*; V, 540; a.mlf. *Siyer*, V, 60-62; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, II, 342. Bu rivayetin isnâdında yer alan Yezîd b. Şerîk, İbrâhim et-Teymî ve A'meş hakkında hadis münekkidleri şu değerlendirmeyi yapmışlardır: İbrahim et-Teymî'nin babası Yezîd b. Şerîk et-Teymî, "sika" kabul edilmiştir. Değerlendirmeler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 161; Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sîka ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'ih*, (thk. Abdullah el-Leysî, Dârü'l-Marife, Beyrût, 1407), II, 808; İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlu Sahihi Müslim*, (thk. Abdullah el-Leysî, Dârü'l-Marife, Beyrût, 1407), II, 359; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXII, 161; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 540; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikâti ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*, (thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, Merkezü'n-Nu'mân li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve Tahkîki't-Türâs ve't-Terceme, Yemen, 2011). II, 342.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan İbrâhim et-Teymî (ö. 92/710-11), "sâlihu'l-hadîs" ve "sika" olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 145; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 232; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdir-ricâl*, (thk. Ali Muhammed el-Buhârî, Dârü'l-Marife, 1963), I, 74; Salahattin Polat, "İbrahim et-Teymî", *DİA*. XXI, 357.

A'meş (ö. 148/765), sika ve faziletli biri olmakla birlikte tedlîs yaptığı belirtilmiş ve sika olarak muamele görmüştür. Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 146;

olarak meşhur olan bu hadis sahîfesi³³, hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazıldığıнын bir belgesidir. Dârimî, bu rivayetin isnâdının "ceyyid"³⁴ olduğunu belirttiikten sonra, hadislerin Hz. Peygamber zamanından Hz. Osman'ın katledildiği döneme kadar yazılmadığını iddia eden muhatabından da, iddiasını doğrulayacak rivayeti isnâdıyla birlikte zikretmesini talep etmektedir.³⁵ Hadislerin yazılması meselesine farklı yaklaşan çağdaş Şii bilginler; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadis rivayeti ve yazılması konusundaki tutumlarını kendilerine göre yorumlamışlardır. İlk iki halifenin bu konulardaki tutumlarını, onların hadis konusundaki eksikliklerine ve yetersizliklerine yorumlamışlardır. Onların iddiasına göre, bu halifeler, Hz. Ali ve evladının fazileti hakkındaki hadislerin ortaya çıkmasını engellemek maksadıyla hadislerin yazılmasına hatta

Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd*, I, 61; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, (thk. İhsân Abbâs, Dârü Sâdır, Beyrut, 1900-1994), II, 400; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXII, 87; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 224; Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah ed-Dımaşkı, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1986, s. 106, 188; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdelisîn*, s. 33)

³² Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 604-605. Ayrıca bkz. Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 90, 152; Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IX, 263; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 541-542; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Dârü'l-Fikr, Beyrût, trs.), X, 231.

³³ Bu hadis sahîfesi Rifat Fevzi Abdülmuttalib tarafından "*Sahîfetü Ali b. Ebî Tâlib an Resûlillâh dirâsetün tevsikiyye fıkhiyye*" adıyla neşredilmiştir (Dârü's-Selâm li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, Kahire, 1986). Sahife hakkında daha geniş bilgi için bir önceki dipnottaki kaynaklara bakınız. Çağdaş araştırmacılardan A'zamî de, Ali b. Ebû Tâlib'e ait bu sahîfenin hangi râviler tarafından zikredildiğine ve bunu ondan kimlerin rivayet ettiğine dair isimlerden oluşan bir liste vermektedir. Bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 46-47.

³⁴ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 606. Hadis münekkidlerinin yukarıda naklettiğimiz değerlendirmeleri ışığında, Osman ed-Dârimî'nin isnâd hakkındaki "ceyyid" ifadesinin doğru olduğu kabul edilebilir.

³⁵ Osman ed-Dârimî, *a.g.e.* II, 604-606.

hadis rivayetine bile karşı çıkmışlardır.³⁶ Bu iddiaların sağlam bir dayanağının bulunmadığı açıktır.³⁷

Dârimî'nin, hadislerin yazılmasıyla ilgili olarak Muhammed b. Hanefiyye'den naklettiği diğer rivayet şöyledir:

جَاءَتْ سَاعَةَ عُثْمَانَ إِلَى عَلِيٍّ يَشْكُوهُ، فَقَالَ لِي: خُذْ هَذِهِ الصَّحِيفَةَ فَإِنَّ فِيهَا سُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَادْهَبْ بِهَا إِلَى عُثْمَانَ، قَالَ: فَذَهَبْتُ بِهَا إِلَى عُثْمَانَ فَقَالَ: لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهَا، وَأَتَيْتُ بِهَا عَلِيًّا وَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: "ضَعَهَا مَكَانَهَا"

"Osman'ın zekat memurları (babam) Ali'ye geldiler ve onu şikayet ettiler. Babam bana, 'Şu sahîfeyi al, onda Hz. Peygamber'in süneni var, onu Osman'a götür' dedi. Ben sahîfeyi Osman'a götürdüm. O bana, 'Bizim ona ihtiyacımız yok' dedi. Onu tekrar (babam) Ali'ye getirdim ve olup biteni haber verdim, o da bana 'Onu geri yerine koy' dedi."³⁸

Hiz. Osman'ın, o sahîfede yazılı olana ihtiyacının olmadığını söyleyerek geri çevirmesi,³⁹ bazı âlimler tarafından o sahîfede yazılı olanları kendisinin de bildiği ve uyguladığı şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁰ Bazı müellifler ise Hiz. Ali'nin

³⁶ Tevhit Bakan, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", *Atatürk ÜİFD*. (Erzurum, 2006), XXVI, 121-122, 152-154.

³⁷ Çağdaş Şii bilginlerin hadislerin yazılmasıyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tevhit Bakan, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", *Atatürk ÜİFD*. (Erzurum, 2006), XXVI, 107-156.

³⁸ Osman ed-Dârimî, *a.g.e.* II, 606-607. Ayrıca bkz. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IV, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 378, a.mf. *Fezâilü's-Sahâbe*, II, 722; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Farzu'l-Humus", 4; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 132-133; Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah b. Fütûh b. Hamîd el-Ezdî el-Mayurkî el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn el-Buhârî ve Müslim*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2002), I, 166; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXXIX, 266.

³⁹ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 608.

⁴⁰ Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, I, 166; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXXIX, 266; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 201.

yanında bulunan sahîfeye benzer bir sahîfenin Hz. Osman'ın da yanında mevcut olabileceğini söylemişlerdir.⁴¹

Bu rivayetin Osman ed-Dârimî'den önce Tayâlisî (ö. 204/819), Abdürrez-zâk es-San'ânî (ö. 211/826) , Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi muhaddisler tarafından, Dârimî'den sonra da İbn Hazm (ö. 456/1064), Humeydî (ö. 488/1095), İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve İbn Esîr (ö. 606/1210) tarafından nakledildiği anlaşılmaktadır. Dârimî tarafından nakledilen bu lafızla, diğer kaynaklarda nakledilen rivayete ait lafızlar arasında bâriz bir fark olduğu görülmektedir. Dârimî'nin rivayetine göre, zekat memurlarının Hz. Osman'dan şikayetçi oldukları anlatılmaktadır. Oysa aralarında Abdürrezzâk, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi muhaddislerin yer aldığı diğer rivayette geçen lafızlara göre, halkın Hz. Osman'dan değil onun zekat memurlarından şikayetçi oldukları ifade edilmektedir.⁴² Osman ed-Dârimî'nin rivayetindeki lafız ile diğer muhaddislerin rivayetinde yer alan lafız farkı, hadisin anlamını önemli derecede değiştirmektedir. Osman ed-Dârimî tarafından nakledilen lafzın, diğer bütün muhaddislerin naklettiği lafza aykırı olduğu açıkça görülmektedir.

⁴¹ İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*, (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003), V, 267.

⁴² Ahmed b. Hanbel'in lafzı: (قَالَ لِي أَبِي:) «وَهَذَا أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذْهَبَ بِهَذَا الْكِتَابِ إِلَى عُمَانَ، فَقُلْ لَهُ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ شَكَرُوا سَعَاتِكَ» (لَذَكَرَهُ يَوْمَئِذٍ - بَعْثُهُ - فِي الصَّدَقَةِ» فَمَرَّهُمْ فَلْيَأْخُذُوا بِهِ، قَالَ: فَأَتَيْتُ عُمَانَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ قَالَ: فَلَوْ كَانَ ذَاكِرًا عُمَانَ بِشَيْءٍ فِي الصَّدَقَةِ» (لَذَكَرَهُ يَوْمَئِذٍ - بَعْثُهُ - فِي الصَّدَقَةِ). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 378, a.mf. *Fezâilü's-Sahâbe*, II, 722.

Buhârî'nin lafzı: (قَالَ لِي أَبِي:) «وَهَذَا أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذْهَبَ بِهَذَا الْكِتَابِ إِلَى عُمَانَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ قَالَ: فَلَوْ كَانَ ذَاكِرًا عُمَانَ بِشَيْءٍ فِي الصَّدَقَةِ» (لَذَكَرَهُ يَوْمَئِذٍ - بَعْثُهُ - فِي الصَّدَقَةِ). Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Farzu'l-Humus", 4. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahîhayn*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dârü'l-Vatan, Riyad, trs.), 201; İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, (Dârü'n-Nevâdir, Dımaşk, 2008), XVIII, 407.

Yukarıda zikredilenler dışında hadis kaynaklarında nakledilen farklı rivayetler, Hz. Ali'ye ait bir sahîfenin varlığına işaret etmektedir. Ebû Cuheyfe'den gelen bu rivayete göre o şöyle demiştir: "Ben Ali'ye: Sizin yanınızda (Resûlullah'tan kalan) bir kitap, yazılmış bir şey var mıdır? diye sordum. Ali (r.a): Hayır, bizde Allah'ın Kitâb'ından, bir de Müslüman olana verilen anlayıştan başka bir şey yoktur. Bir de şu sahîfenin içindeki vardır, cevâbını verdi."⁴³

Hz. Ali'nin sahîfesinde yer alan hükümlere bakıldığında bunların Resûlullah (s.a.) tarafından belirlenmiş hükümler olması gerektiği açıktır.⁴⁴ Ancak söz konusu rivayetler bu hükümlerin ne zaman yazıya geçirilerek bir sahîfe haline getirildiği konusunda kesin bir bilgi vermemektedir. Bunun için de iki ihtimalden söz edilebilir. Birinci seçeneğe göre, bu sahîfe Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirilmiş olabilir. İkincisine göre, bu sahîfenin Resûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra yazılmış olması da mümkündür. Ancak bu iki seçenektan birini kesin olarak ortaya koyabilmek için ilave delillere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bununla birlikte, iki seçenektan hangisi kesinlik kazanırsa kazansın, Osman ed-Dârimî ve diğer muhaddisler tarafından rivayet edilen lafızlar, bu rivayetin nakledilme maksadı olan hadislerin sahâbe tarafından yazıldığına delâlet etmektedir. Osman ed-Dârimî, bu sahîfenin Hz. Ali tarafından Resûlullah'tan (s.a.) yazılmış olduğunu kabul etmektedir. Buhârî, Ebû Davud ve İbn Hibbân'ın naklettiği rivayetin lafızları Dârimî'nin görüşlerini destekler niteliktedir. Söz konusu rivayette yer alan Hz. Ali'ye ait (مَا كَتَبْنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ) "Biz Nebî'den (s.a.) Kur'ân ve şu sahîfede

⁴³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İlim", 40; "Diyât", 5. Ayrıca bkz. Tayâlisî, *el-Müsne'd*, I, 90; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, X, 99; Humeydî, I, 172-173; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 409; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, II, 36; Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 33; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Hac", 467; "Itk", 20; "Edâhî", 45; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 21; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Menâsik", 96; Tirmizî, *es-Sünen*, "Diyât", 16; "Velâ ve Hibe", 3; Bezzâr, *el-Müsne'd*, II, 128, 134-135, 150; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenül-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001), IV, 258; VI, 334.

⁴⁴ Kaynaklarda yer alan farklı lafızlarla gelen rivayetler bu hükümleri Resûlullah'a (s.a.) dayandırmakta yahut doğrudan Hz. Peygamber'den işitilmiş olduğunu bildirmektedir. Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilül-Medîne", 1; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 560-561.

bulunanlardan başka bir şey yazmadık!"⁴⁵ sözü, bu sahîfenin Hz. Peygamber döneminde yazılmış olduğu tezini güçlendirmektedir. Tahâvî'nin rivayetinde geçen, Hz. Ali'nin bu sahîfeyi Resûlullah'tan (s.a.) dinlediğine⁴⁶ dair lafız da, sahîfenin o dönemde yazıldığı görüşünü desteklemektedir. Bu rivayetler, Dârimî'ye göre muârizın iddiasının aksine, Hz. Osman'ın katledilmesinden önce dört halifeden biri olan Hz. Ali'nin yanında yazılı bir hadis sahîfesinin bulunduğunu göstermektedir.

2. Abdullah b. Amr b. Âs'ın Sahifesi

Hz. Ali dışında Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85) sahâbe arasında hadisleri yazmış biri olarak tanınmıştır. Hz. Peygamber'in genç ashâbı arasında hadis sahifesiyle şöhret kazananlardan biridir.⁴⁷ Süryancıyı bilen⁴⁸ ve güzel yazı yazan⁴⁹ bu sahâbî, hadisleri yazmak için Resûlullah'tan (s.a.) izin istemiş, kendisine verilen özel izinle⁵⁰ çok sayıda hadis yazmıştır ki, bizzat Resûlul-

⁴⁵ Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, "Cizye", 17; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Menâsik", 96; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbni Hibbân*, (Tertîb, Emîr Alâüddîn Ali b. Balbân el-Fârisî, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1988), IX, 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 321.

⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VIII, 177-178. Ayrıca bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 169.

⁴⁷ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 44; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 43; Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 31.

⁴⁸ Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990), VII, 343; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 43; M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*, I, 85.

⁴⁹ Bkz. Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*, I, 85.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 285; IV, 198; VII, 343; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 608; Bezzâr, *el-Müsned*, VI, 374; Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*, (thk. Acâc el-Hatîb, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1404), s. 366, 367; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, (İhyâü Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, trs.), s. 79; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992), VI, 47.

lah'tan dinleyerek yazdığı bu hadis sahîfesine kendisi "es-Sahîfetü's-sâdika" demektedir.⁵¹ Abdullah b. Amr b. Âs'ın (r.a) hadis kitâbetiyle ilgili Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) rivayeti şöyledir: "Ebû Hüreyre'nin (r.a), 'Resûlullah'ın (s.a.) ashâbı arasında Abdullah b. Amr b. Âs'tan başka Hz. Peygamber'in hadislerini benden daha çok bilen biri yoktur; çünkü o hadisleri yazardı, ben ise yazmazdım!" dediğini işittim."⁵²

Mugîre b. Hakem'den gelen diğer bir rivayet şöyledir: "Ebû Hüreyre'nin (r.a) şöyle dediğini işittim: "Resûlullah'ın ashâbı içinde, onun hadislerini benden daha çok ezberleyen biri yoktur. Sadece Abdullah b. Amr b. Âs bunun dışındadır, çünkü o hadisleri yazardı. Resûlullah'tan (s.a.) hadisleri yazmak için izin istemişti. Hadisleri eliyle yazar, ayrıca ezberlerdi. Ben ise sadece ezberlerdim!"⁵³

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 285; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 608; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, (el-Mektebû'l-İslâmî, 1999), s. 132; Bezzâr, *el-Müsned*, VI, 374; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 366, 367; Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Garibü'l-hadîs*, (thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1982), I, 632; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 79, 84; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *Câmi'ü beyâni'l-ilmî ve fadlih*, (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dârü İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1994), I, 305.

⁵² Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 609. Ayrıca bkz. Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'anî, *el-Câmi*, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrût, 1403), XI, 259; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 351; Dârimî, *es-Sünen*, "İlim", 39; Tirmizî, *es-Sünen*, "İlim", 12; "Menâkib", 47; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 366; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, 1994), IV, 320; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XVI, 103; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 368; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, III, 260

⁵³ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 610-611. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 127; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, (thk. Şükrullah Nimetullah el-Kücânî, Mecma'u'l-Luga'l-Arabiyye, Dımaşk, trs.), s. 556; Bezzâr, *el-Müsned*, XVI, 217; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-

Abdullah b. Amr b. Âs'a nisbet edilen hadis sahîfesi, Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazıldığıının en güçlü delillerinden biridir. Yukarıda da belirtildiği gibi, onun Hz. Peygamber'den aldığı özel izinle hadisleri yazdığı konusunda görüş birliği bulunmaktadır.⁵⁴

3. Hz. Ebû Bekir'in yazdığı hadisler

Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber hayatta iken hadisleri yazanlardan biri de ilk halife olan Hz. Ebû Bekir'dir. Hz. Peygamber, hayatının sonlarına doğru zekât ahkâmını yazmış fakat bunu valilerine göndermeden vefat etmişti.⁵⁵ Bizzat Resûlullah (s.a.) tarafından yazılmış⁵⁶ olan bu hadisler, O'nun vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e intikal etti ve uygu-

Risâle, 1994), IV, 355-356; a.mf. *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, 318-319; Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 369; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 83, 84.

⁵⁴ Abdullah b. Amr b. Âs'ın hadis sahîfesi hakkında yapılmış bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bu hadis sahîfesi hakkında daha geniş bilgi için bkz., Veysel Özdemir, *Abdullah b. Amr ve es-Sahîfetü's-Sâdıka'sı*, Atatürk ÜSBE. Basılmamış Doktora Tezi Erzurum, 2008.

⁵⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 358, 360, 365, 367; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VIII, 255, 256; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 804; Dârimî, *es-Sünen*, "Zekât", 4, 6; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 9, 13; Tirmizî, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, IX, 359. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, s. 41-42.

⁵⁶ Bazı hadis kaynaklarında yer alan (أَقْرَأَنِي سَالِمٌ كِتَابًا كَتَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي) الصَّدَقَاتِ قَبْلَ أَنْ يَتَوَفَّاهُ اللَّهُ "Sâlim bana, Resûlullah'ın (s.a.) vefatından önce, zekât ahkâmıyla ilgili yazdığı bir kitabı okuttu..." lafzı, bu kitabın Hz. Peygamber'in sağlığında ve O'nun tarafından yazıldığını ortaya koymaktadır. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 358, 360, 365, 367; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VIII, 255, 256-256; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 804, 851; Dârimî, *es-Sünen*, "Zekât", 4, 6; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 9, 13; Tirmizî, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, IX, 359.

Bu hadis sahîfesinin farklı rivayetlerinde geçen (هَذِهِ نُسْخَةُ كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ) "Bu, Resûlullah'ın (s.a.) zekât hakkındaki kitabının/yazısının bir nüshasıdır..." ifadesi, onun bizzat Hz. Peygamber tarafından yazılmış veya yazdırılmış olduğunu gösterir. Bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 447; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 803, 854; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, XV, 20; a.mf. *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV, 375; Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 17; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 550.

landı.⁵⁷ Hz. Ebû Bekir, Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711-12) zekât memuru olarak Bahreyn'e gönderdiği sırada çoğaltılan bir nüshasını bu sahâbiye vermiştir. Bu ahkâm Enes (r.a) tarafından muhafaza edilmiş, vefatından sonra çocuklarına intikal etmiştir.⁵⁸ Hz. Ebû Bekir'e nisbet edilen bu hadis sahîfesinin, hadis kaynaklarında Enes b. Mâlik'in torunu Sümâme'den rivayet edildiği görülmektedir. Bu sahîfenin altında Resûlullah'ın (s.a.) mührünün bulunduğunu söyleyen Osman ed-Dârimî, bu hadisi şu isnâd ve lafız ile rivayet etmektedir: Musa b. İsmail → Hammâd b. Seleme → Sümâme b. Abdullah b. Enes.

عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ: "أَخَذْتُ عَنْ ثُمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ كِتَابًا، زَعَمَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَهُ لِأَنَسٍ وَعَلَيْهِ خَاتَمُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حِينَ بَعَثَهُ مُصَدِّقًا، وَكَتَبَ لَهُ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.. وَسَأَقُ الْحَدِيثَ بِطَوْلِهِ".

Hammâd b. Seleme şöyle demiştir: "Sümâme b. Abdullah b. Enes'ten, Ebû Bekir'in Enes'i zekât toplamak için gönderdiği zaman yazdığını ve üzerinde Resûlullah'ın (s.a.) mührü⁵⁹ olduğunu söylediği bir kitap aldım. O mektupta şunlar vardı: Rahmân ve Rahîm Allah adıyla. Bu, Allah'ın, Nebî'sine emrettiği ve Resûlullah'ın (s.a.) Müslümanlara farz kıldığı (belirlediği) zekât hükümleridir..." Daha sonra hadisi sonuna kadar zikretti.⁶⁰

⁵⁷ Tirmizî, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IX, 359; Rüyânî, *el-Müsned*, II, 405; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 549.

⁵⁸ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.38.

⁵⁹ Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Zekât", 37, 38; "Şerike", 2; "Hayl", 3; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 10; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 612; Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, II, 17-18; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 548; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 87; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî el-Horasânî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, (thk. Abdülmü'tî Emin Kal'aci, Dârü'l-Va'y, Haleb, 1991), VI,18.

⁶⁰ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 612. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 454-455, 462; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 232-233; İbn Zencüye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 811, 833; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Zekât", 37; "Şerike", 2; "Hayl", 3; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 10; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Nesâî, *es-Sünen*, "Zekât", 5, 10; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 115-116; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *es-Sahîh*, (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. bs. Beyrût, 2003), IV, 14-15, 25, 33.

Osman ed-Dârimî'nin naklettiği bu rivayette açıkça geçmemekle birlikte, kaynaklar Enes b. Mâlik'in zekât memuru olarak Bahreyn'e⁶¹ gönderildiğini bildirmektedir. Bunun yanında Yemen'e gönderildiğine dair rivayet de bulunmaktadır.⁶² Enes b. Mâlik'in Bahreyn'e zekat memuru olarak gönderildiği bilinen bir husus olduğundan, Bahreyn'in de Yemen içinde kabul edilerek Yemen'e gönderildiği değerlendirilebilir.

Yukarıda nakledilen bilgilerden anlaşıldığına göre, Resûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra halife olan Ebû Bekir (r.a), Bahreyn'e zekât memuru olarak gönderdiği Enes b. Mâlik'e, üzerinde zekât hükümlerinin bulunduğu bir hadis sahîfesi vermiştir. Bunun altında Hz. Peygamber'in mührünün bulunduğu, bütün kaynaklar tarafından kaydedilmektedir. Zekât hükümlerini ihtiva eden bu kitabın, Hz. Ebû Bekir tarafından Resûlullah'ın mührü ile mühürlenmiş olabileceği ve Hz. Peygamber döneminde değil Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olduğu akla gelebilir. Fakat Mustafa el-A'zamî, Hz. Ebû Bekir tarafından zekatla ilgili hükümlerin bir kopyasının çıkarılarak Enes b. Mâlik'e gönderildiğini belirtmektedir.⁶³ Gerçekte hadiste geçen (أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَهُ لِأَنَسٍ) "bu kitabı Hz. Ebû Bekir'in (r.a) Enes'e yazdığını" belirten ifade, Enes'e verilen kitabın asıl nüshadan bir kopya olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca Tahâvî, Hz. Peygamber'in mührünün yanında Hz. Ebû Bekir'in mührünün de bulunduğunu bildirmektedir.⁶⁴ Bu ifade de, Enes'e verilen kitabın Hz. Ebû Bekir'in yanında bulunan kitabın bir kopyası olduğu görüşünü desteklemektedir. Buna göre, Hz. Ebû Bekir'in yanında bulunan sahîfenin Hz. Peygamber tarafından

⁶¹ Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Farzu'l-Humus", 4; "Zekât", 38; Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 612; Bezzâr, *el-Müsned*, I, 102; İbn Huzeyme, IV, 14-15, 22; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 18; a.mf. *Şerhu maâni'l-âsâr*, II, 33-34; IV, 374; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ûd b. en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb Arnaût, Hasan Abdül-mün'im Şibli, Abdüllatif Hirzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004), III, 11-12.

⁶² Enes'in (r.a) Yemen'e gönderildiğine dair rivayet için bkz. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VIII, 57-58.

⁶³ A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 35.

⁶⁴ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdümelik b. Seleme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (thk. Sadeddin Ünal), Türkiye Diyânet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1995-1998), I, 293, 297, 315.

yazıldığı yahut yazdırıldığı ve mühürlendiği, ondan kopya edilen nüshaya ise Hz. Peygamber'in mührü ile birlikte Ebû Bekir'in mührünü vurduğunu düşünmek daha isabetli görünmektedir.

Hadisin metninde geçen; "Bu, Allah'ın, Nebî'sine emrettiği ve Resûlullah'ın (s.a.) Müslümanlara farz kıldığı (belirlediği) zekât hükümleridir..." ifadesi ve hadisin devamında zikredilen zekât hükümleri incelendiğinde,⁶⁵ bu bilgilerin kaynağının Resûlullah (s.a.) olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira, Kur'ân'da zekât verilmesi emredilmekte, buna dair hükümler ise, hadiste belirtildiği gibi ayrıntılı olarak yer almamaktaydı. "Allah Resûlünün Müslümanlara farz kıldığı" ifadesi, zekâtı Resûlullah'ın (s.a.) farz kıldığını düşündürmektedir. Gerçekte zekâtı farz kılan Allah Teâlâ'dır; bunu tebliğ görevi kendisine verildiği için farz kılma ifadesi O'na izafe edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e itaat etmek müminlere farz kılındığı için, O'nun Allah'ın emrini tebliğ vazifesi ifade edilirken "farz kıldı" tabiri kullanılmış olabilir. Farz kelimesi takdir ve tayin etmek anlamlarına da geldiğinden, zekâta ilgili hüküm ve miktarların belirlenmesinin kastedilmiş olması da muhtemeldir. Hadiste geçen "Allah'ın, Nebî'sine emrettiği..." sözü, hükmün aslî kaynağının Allah'ın emir ve irâdesine dayandığını göstermektedir. Kur'ân'ın kesin emirlerinden biri olan zekât hükmünün uygulanabilirliğini sürekli kılmak için Resûlullah (s.a.) tarafından bu hükümler kayda geçirilmiş olmalıdır.

Bu bilgilerden hareketle, Osman ed-Dârimî'nin Hz. Ebû Bekir'in sahîfesi olarak takdim ettiği bu kitabın, hem Resûlullah (s.a.) hayatta iken, hem de ilk halifesi Ebû Bekir (r.a.) döneminde hadislerin yazıldığına delalet ettiğini söyleyebiliriz. Yazılı hadis metninin istinsah edilerek çoğaltılmasına, sözlü rivayetin yazıya geçirilmesi anlamında "hadislerin yazılması" ifadesi kullanılamasa da, çoğaltmanın yazılı bir metinden yapılmış olması, Hz. Peygamber'in vefatından önce bazı hadislerin yazıya geçirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Zekât hükümleri hakkında Resûlullah (s.a.) tarafından yazdırılmış olan bu hadis sahîfesinin bir nüshası da Ömer b. Hattâb'ın (r.a.) ailesinin yanında muhafaza edilmekteydi. Hz. Ebû Bekir'in yanında bulunan nüsha, onun vefa-

⁶⁵ Zekât hükümlerini açıklayan bu sahîfe, zekât hükümlerini ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bununla ilgili bilgi için 55 ve 60 numaralı dipnotlarda belirtilen kaynaklara bakınız.

tıyla Hz. Ömer'e intikal etmiştir.⁶⁶ Osman ed-Dârimî'nin naklettiğine göre bu nüshaya ait rivayetin isnadı şöyledir: Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih → Leys b. Sa'd → Yunus → İbn Şihâb.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ عَنْ لَيْثِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ فِي الصَّدَقَاتِ نُسْخَةً
كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهِيَ عِنْدَ آلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَقْرَأْنِيهَا
سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فَوَعَيْتُهَا عَلَى وَجْهِهَا... وَسَاقَهُ أَبُو صَالِحٍ بِطَوْلِهِ

İbn Şihâb'dan rivayet edildiğine göre; "Resûlullah'tan (s.a.) zekat hükümleriyle ilgili olarak rivayet edilen kitap, Ömer b. Hattâb'ın (r.a) ailesinin yanında bulunuyordu. Bu kitabı Sâlim b. Abdullah bana okuttu, ben de onu tam manasıyla öğrendim." Daha sonra Ebû Sâlih hadisin tamamını rivayet etmektedir.⁶⁷

Burada söz konusu sahîfenin, zekât hükümlerini beyân hususunda Resûlullah'ın (s.a.) yazdırdığı mektubun bir nüshası olduğu açıkça dile getirilmektedir. Hadisi nakleden İbn Şihâb (ö. 124/742), bu nüshayı Salim b. Abdullah'tan dinlemiş ve hıfzetmiş. Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) de Medine'ye vali tayin edildiği zaman Abdullah b. Ömer'in oğulları Sâlim ile Abdullah'ın yanında bulunan bu sahîfenin bir nüshasının istinsah ettirerek zekât memurlarına vermiş ve ona göre amel etmelerini emretmiştir. Bir nüshasını da Halife Velîd b. Abdülmelik'e (ö. 96/715) göndermiştir.⁶⁸ Bazı rivayetler, Sâlim tarafından İbn Şihâb'a okutulmuş olan bu kitabın Resûlullah (s.a.) tarafından

⁶⁶ Dârimî, *es-Sünen*, "Zekât", 6. Ayrıca bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 358, 360, 365, 367, 369; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 255, 256-257; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 804.

⁶⁷ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 613. Ayrıca bkz. Mâlik b. Enes b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Müdevvene*, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994), I, 354; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 449; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 803, 854-855; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Zekât", 4; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 298, 301; a.mf. *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 20-23; a.mf. *Şerhu maâni'l-âsâr*, IV, 75; Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 17-19; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 550; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 129, 142, 167; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 153.

⁶⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, I, 354; Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 17; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 550; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 153; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-Cil, Beyrût, 1992), III, 181.

yazıldığını bildirmektedir.⁶⁹ İbn Şihâb, bir nüshasını yanına aldığı bu sahîfenin aslının Hz. Ömer'in ailesi yanında olduğunu söylemektedir. Bu sahîfenin, Hz. Ebû Bekir'in yanında bulunan sahîfenin çoğaltılmış bir nüshası olması da muhtemeldir.⁷⁰ Böyle kabul edilse bile, bu rivayetdeki lafızlar, bu hükümlerin Resûlullah (s.a.) tarafından yazdırılmış olduğunu sarahaten beyan etmektedir. Osman ed-Dârimî'nin, Resûlullah (s.a.) döneminde hadislerin yazıldığını gösteren deliller arasında saydığı, zekat hükümleriyle ilgili rivayete dair diğer nüshanın, Hz. Ömer'in torunu Sâlim b. Abdullah'ın (ö. 106/725) yanında bulunduğu, İbn Şihâb'ın da hadisi ondan rivayet ettiği anlaşılmaktadır.

4. Hz. Peygamber'in Yemen halkı için yazdırdığı sahife

Peygamber Efendimiz hayatta iken hadislerin yazıldığını gösteren bir delil de, Resûlullah (s.a.) tarafından Yemen halkı için yazdırılmış olan sahîfedir. Osman ed-Dârimî, hadisi Amr b. Hazm'dan (ö. 53/673) rivayet etmektedir.⁷¹ Hz. Peygamber, Amr b. Hazm'ı zekât memuru olarak görevlendirdiğinde bu hadis sahîfesini de birlikte göndermişti. Osman ed-Dârimî'nin bununla ilgili olarak naklettiği rivayetin isnâdı ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى، ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَزَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ بِكِتَابٍ فِيهِ الْفَرَائِضُ وَالسُّنَنُ وَالذِّيَّاتُ، وَبَعَثَ بِهِ مَعَ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ.

Hakem b. Musa → Yahya b. Hamza → Süleyman b. Davud → Zührî → Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm → babası (Muhammed b. Amr b. Hazm) → dedesi (Amr b. Hazm):

"Resûlullah (s.a.) Yemen halkına bir sahîfe yazdırdı; onda ferâiz, sünen ve diyet konuları yer alıyordu. Onu Amr b. Hazm ile gönderdi."⁷²

⁶⁹ Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 4, 13; Tirmizî, *es-Sünen*, "Zekât", 4.

⁷⁰ Talat Koçyiğit, bu görüşü açık biçimde ifade etmektedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, s. 42, 44.

⁷¹ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 614-615. Ayrıca bkz. Selman Başaran, "Amr b. Hazm", *DİA*, III, 84-85; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 47-48; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 34-37.

⁷² Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 614-615. Ayrıca bkz. Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahya el-Mervezî, *es-Sünne*, (thk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1408), s. 66; Nesâî, *es-Sünen*, VIII,

Osman ed-Dârimî, yukarıda hadislerin yazılması hakkında delil olarak naklettiği hadisi başka bir isnâdla da rivayet etmektedir. Bu rivayetin isnâdı ve lafzı şöyledir:

حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ لِعَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ: فِي خُمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ...
وساق نعيم الحديث بطوله

Nuaym b. Hammâd → İbnü'l-Mübârek → Ma'amer (b. Râşid) → Abdullah b. Ebû Bekir b. (Muhammed b. Amr b.) Hazm → babası (Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm) → dedesi (Muhammed b. Amr b. Hazm):

"Nebî (s.a.), Amr b. Hazm için şunları yazdı(rdı): Beş deve için bir koyun zekât verilir..." Nuaym (b. Hammâd) hadisi sonuna kadar nakleder.⁷³

Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) aracılığıyla Müslüman olan Necran'daki Hâris b. Kâ'b oğullarına Hz. Peygamber Amr b. Hazm'i zekât memuru olarak göndermiş, dinî esasları ve Kur'an'ı öğretmeninin yanında zekât toplamakla görevlendirmiştir.⁷⁴ Orada yapacağı işleri belirten bir de tâlimatnâme yazdırıp kendisine vermiştir. Bu tâlimatnâmede ganimet, zekât, öşür, diyet ve cezaî konulara ait hükümler ile büyük günahlar, umre, talak, itâk gibi konular yer

58; a.mf. *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 373; Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, II, 35-36; IV, 374; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, II, 127; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 501-511; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 461; IV, 149, 574; VII, 154, 155, 166, 170; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî-İbrâhim Hamdî el-Medenî, el-Mektebü'l-İlmiyye, Medine, trs.), s. 103-104; Başaran, "Amr b. Hazm", *DİA*, III, 84-85.

⁷³ Osman ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî*, II, 615. Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 84; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 806; Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, IV, 374; a.mf. *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 302.

⁷⁴ Başaran, "Amr b. Hazm", *DİA*, III, 84-85; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 47-48. Ayrıca bkz. Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1984), II, 127; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Ali Ahmed Abdülmecûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, by. 1994), IV, 202; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXI, 585; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 512.

almaktaydı.⁷⁵ Hadis kaynaklarından bazıları bu sahifeye ait hükümleri ilgili yerlerde parça parça nakletmekte, bazıları da bunu bütün olarak rivayet etmektedir.⁷⁶

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) halife olunca Resûlullah'ın (s.a.) yazdırmış olduğu zekâtlarla ilgili sahifeleri araştırmaya koyuldu ve bunun için Medine'ye adamlar gönderdi. Zekâtla ilgili talimatlardan biri Amr b. Hazm'in evlatlarının yanında bulundu. Hz. Ömer'in evlatlarının yanında da, Resûlullah (s.a.) tarafından yazdırılmış sahifenin Ömer (r.a) tarafından yazılmış bir nüshası tesbit edildi.⁷⁷ Resûlullah (s.a.) tarafından hadislerin yazdırıldığını gösteren bu rivayet, *ehl-i re'y*'in muhaddis fakîhlerinden kabul edilen Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ında da yer almaktadır.⁷⁸

Sonuç

Bu makalede, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hadislerin yazıldığına dair Osman ed-Dârimî tarafından ileri sürülen deliller incelendi.

⁷⁵ Bkz. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 501-511; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 149-150; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Ahâdisü't-tivâl*, (thk. Hamdi b. Abdülmucîd es-Selefi, el-Mektebü'z-Zehrâ, Musul, 1983), s. 310; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 103-104.

⁷⁶ Bu sahîfenin bütün halindeki rivayetler için bkz. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 501-511; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 149-150; Zeyla'î, Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî'î Fahrüddin el-Hanefî ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, (thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, Beyrût, 1987), II, 340-341; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâ'id*, III, 71-72.

⁷⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 347-348; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 800-801; Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, IV, 373-374; a.mf. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 299, 302; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 154-155; a.mf. *Ma'rifetü's-sünen*, VI, 25; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, (thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmîdî, Dârü'l-Kâdirî, Dımaşk, 1997), s. 684; Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni, *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiî*, (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar, 2007), II, 104; İbn Hacer, *İthâfü'l-mehere*, XII, 462.

⁷⁸ Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *Kitâbü'l-Harâc*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.), s. 84.

Hadislerin, Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar geçen sürede yazılmadığını ileri sürerek, hadislere karşı güvensizlik gösterenlere karşı Osman ed-Dârimî, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hadislerin yazıldığını ileri sürerek yukarıda zikredilen örnekleri vermektedir. Dârimî'nin verdiği örnekler, hadislerin Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde yazıya geçirildiğini açık olarak ortaya koymaktadır. Dârimî, sözü edilen dönemde hadislerin yazılmadığını ileri sürenlere karşı, dört örnek sunarak hadislerin yazıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Hz. Ali'den nakledilen; "Biz Hz. Peygamber'den, Kur'ân'dan ve şu sahîfede bulunanlardan başka bir şey yazmadık"⁷⁹ ya da; "Bizim yanımızda Allah'ın kitabından ve şu sahîfede yazılı olanlardan başka Resûlullah'tan (s.a.) bize kalan bir şey yoktur"⁸⁰ sözü, ona ait bir sahîfenin bulunduğuna açıkça işaret etmektedir. Yine Hz. Ali'nin bir hitabesinde ya da kendisine muhtelif kişiler tarafından sorulan bir soruya verdiği cevapta söylediği; "Kim bizim yanımızda, Allah'ın kitabından ve şu sahîfede bulunandan başka bir şey bulunduğunu ileri sürerse, o kesinlikle yalan söylemiştir!"⁸¹ sözü de bu sahîfenin varlığını teyit etmektedir. Hz. Peygamber'in amcazâdesi ve damadı olması sebebiyle, Müslümanların genelinden ayrı olarak onlara mahsus özel bir bilginin bulunabileceğini düşünen ve bunu öğrenmek için Hz. Ali'ye soru soranlara, onun vermiş olduğu cevap da, bu hadis sahîfesinin

⁷⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Cizye", 17; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Menâsik", 96; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, IX, 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 321. Ayrıca bkz. Dârimî, *es-Sünen*, "Diyât", 5.

⁸⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 152; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IX, 263; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 170, 181, 221, 269, 304; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilü'l-Medine", 1; "Cizye", 10; "Ferâiz", 21; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 21; Bezzâr, *el-Müsned*, II, 150, 290; III, 33; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 258; VI, 334; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 254, 349; Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV, 18; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, IX, 30; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 215; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 321; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XLII, 396; LX, 255.

⁸¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 51-52; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Hac", 467; "Itk", 20; "Edâhî", 45; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 21; Tirmizî, *es-Sünen*, "Velâ ve Hibe", 3; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 541-542; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 228; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, XIII, 255; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 88.

varlığını doğrulamaktadır.⁸² Hz. Ali'nin bu ifadeleri, Şîa tarafından Hz. Ali'ye ve ailesine Resûlullah (s.a.) tarafından özel bazı bilgiler ve sırlar verildiği iddiasını da açık biçimde nefyetmektedir. Bu sahîfede yer alan bilgilerin, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere ilk devir hadis kaynaklarında yer almış olması, Hz. Ali'ye ait sahîfenin Hz. Peygamber döneminde yazıldığını savunan görüşü desteklemektedir.

Abdullah b. Amr b. Âs'ın Resûlullah'tan (s.a.) aldığı özel izinle hadisleri yazdığına dair rivayetler yaygınlık kazanmış ve genel kabul görmüştür. Bununla ilgili kaynaklar yukarıda ilgili başlıkta zikredilmiştir. Kaynaklar tarafından zikredilen Hz. Ali, Abdullah b. Amr b. Âs, Hz. Ebû Bekir gibi sahâbilerin hadisleri yazdıklarına dair rivayetler ile Resûl-i Ekrem'in Yemen halkı için yazılmasını emir buyurduğu ve Amr b. Hazm ile gönderdiği talimatnâmeyle muhtevi hadis sahîfesinin bulunması bunu doğrulamaktadır.

Osman ed-Dârimî'nin, burada dile getirdiği Bişr el-Merîsî ve taraftarlarının hadislere karşı çıkma sebebi olarak gösterdiği görüşlerin kaynağının yine Osman ed-Dârimî'nin kendi eserleri olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira, Osman ed-Dârimî'nin hadislerin yazılması konusunda görüşlerine karşı çıktığı, Bişr el-Merîsî ve taraftarlarından herhangi birinin eseri mevcut bilgilerimize göre günümüze intikal etmemiştir. Bundan dolayı Bişr el-Merîsî ve taraftarlarının görüşleri konusunda Dârimî'nin verdiği bilgilere dayanılmak durumunda kalınmıştır.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hadislerin yazılmadığı ve bu sebeple hadislere güvenilemeyeceğini ileri sürenlere karşılık, ilk dönemlerden itibaren hadislerin yazılmasıyla ilgili olarak bu rivayetleri nakleden Osman ed-Dârimî'nin değerlendirmesine göre nakledilen bu bilgiler ışığında, Hz.

⁸² Hz. Ali'ye sorulan soru ve onun cevabı için bkz. Tayâlisî, *el-Müsne'd*, I, 90, 152; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, X, 99, 100; Humeydî, *el-Müsne'd*, I, 172; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 241; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, IV, 449; V, 409; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, II, 36, 212, 214 267, 286, 428, 432; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 441-442; Dârimî, *es-Sünen*, "Diyât", 5; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "İlim", 39; "Fezâilü'l-Medine", 1; "Diyât", 24, 31; Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, "Edâhî", 43, 44, 45; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 21; Ebû Davud, *es-Sünen*, "Diyât", 11; Tirmizî, *es-Sünen*, "Diyât", 16; Nesâî, *es-Sünen*, "Kasâme", 8, 12; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 538, 539, 540; Bezzâr, *el-Müsne'd*, II, 128.

Peygamber zamanında ve ondan sonra Hulefâ-i Râşidîn döneminde, yani Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde hadislerin yazıldığı kesinlik kazanmış olmaktadır. Osman ed-Dârimî dışında, hicrî III. asır muhaddislerinin hemen hepsinde Dârimî'nin naklettiği hadis kitâbetiyle ilgili bilgilerin yer almış olması, onun bu konudaki görüşünü desteklemektedir. Böylece Nebî (s.a.) ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde sınırlı da olsa hadislerin bazı sahâbîler tarafından yazıldığı tesbit edilmiş olmaktadır. Bu tesbitin, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hadislerin hiç yazılmadığı iddiasını geçersiz kılmakla birlikte hadislerin tamamının yazıya geçirildiğini ifade etmediğini belirtmemiz gerekir.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, (thk. Muhammed b. Saîd b. Salim el-Kahtânî), Dâru İbn Kayyim, Demmâm, 1986.
- Abdullah el-Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, (thk. Abdurrahman Abdürrezzâk eş-Şebl), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1998.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Fezâilü's-Sahâbe*, (thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1983.
- , *el-Müsne'd*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, vd. Editör, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah ed-Dimaşkî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), Âlemül-Kütüb, Beyrût, 1986.
- Aydın, Abdullah, "Osman b. Saîd ed-Dârimî", *DİA*. VII, 494-495.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (çev. Hulusi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Bakan, Tevhit, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", *Atatürk ÜİFD*. (Erzurum, 2006), XXVI,
- Başaran, Selman, "Amr b. Hazm", *DİA*. III, 84-85.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.

- , *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Dârü'l-Va'y, Haleb, 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık b. Hallâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (thk. Mahfuzurrahman Zeynullah - Adil b. Sa'd - Sabri Abdülhalık eş-Şâfî), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine-i Münevvere, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm b. el-Mugîre el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır), Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜİFVY. İstanbul, 1989.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ûd b. en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb Arnaût), Hasan Abdül-mün'im Şiblî, Abdüllatif Hirzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Dârü'l-Mugnî, 2000.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli), Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, by. 2009.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, (thk. Halil Muhammed Hirâs), Dârü'l-Fikr, Beyrût, trs.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. İsa b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1984.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *Kitâbü'l-Harâc*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, (thk. Şükrullah Nimetullah el-Kücânî), Mecma'u'l-Luga'l-Arabiyye, Dımaşk, trs.
- Fezârî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, (thk. Fârûk Hamâde), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, AÜİFY. İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956,
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- , *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1977.
- Hamîdullah, Muhammed, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dârü'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrût, 1407.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye = el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (thk. Ebû Abdullâh es-Sûrakî-İbrâhim Hamdî el-Medenî), el-Mektebü'l-İlmiyye, Medine, trs.
-----, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, (thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmîdî), Dârü'l-Kâdirî, Dımaşk, 1997
-----, *Takyîdü'l-ilm*, İhyâü Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, trs.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Garîbü'l-hadîs*, (thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî), Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1982.
-----, *Me'âlimü's-sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb, 1932.
- Humeydî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Fütûh b. Abdullâh b. Fütûh b. Hamîd el-Ezdî el-Mayurkî el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Dârü İbn Hazm, Beyrût, 2002.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dârü's-Saka, Dımaşk, 1996.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *Câmi'ü beyâni'l-ilmî ve fadlih*, (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri), Dârü İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1994.
-----, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dârü'l-Cil, Beyrût, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Târîhu Dımaşk*, (thk. Amr b. Garâme el-Amravî), Dârü'l-Fikr, 1995
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*, (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrût, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman b. Havâstî el-Absî, *el el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (thk. Kemâl Yusuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *İthâfü'l-mehere bi-etrâfi'l-aşere = İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtékire min etrâfi'l-aşere*, (thk. Züheyir b. Nâsır en-Nâsır), Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîre, Medine, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, takdim, İhsân Abbâs), Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, trs.
-----, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrût, trs.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbni Hibbân*, (Tertîb, Emîr Alâüddîn Ali b. Balbân el-Fârisî, thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1988.
- , *es-Sikât*, Tubia bi i'âneti Vizâreti'l-Maârif li'l-Hükümeti'l-Âliyeti'l-Hindiyye tahte murâkabeti Muhammed Abdülmuîd Han, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri, *es-Sahîh*, (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, 3. bs. Beyrût, 2003.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dîmaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ali Şîrî), Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1988.
- , *et-Tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikâti ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*, (thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân), Merkezü'n-Nu'mân li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve Tahkiki't-Türâs ve't-Terceme, Yemen, 2011.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn b. Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye*, (thk. Avvâd b. Abdullah el-Mu'tuk), Matâbi'i'l-Ferezdaki't-Ticâriyye, Riyad, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, by. 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (Mâce) el-Kazvîni, *Sünen İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, (thk. Abdullah el-Leysi), Dârü'l-Marife, Beyrût, 1407.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- İbn Tağrîberdî, Ebül-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Dârü'l-Kütüb, Mısır, trs.
- İbn Tahmân, Ebû Saîd İbrâhîm b. Tahmân b. Şu'be el-Herevî, *Meşyehatu İbn Tahmân*, (thk. Muhammed Tâhir Mâlik), Matbuatu Mecmaî'l-Lugati'l-Arabiyye, Dîmaşk, 1983.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *Kitâbü'l-Emvâl*, (thk. Şâkir Zîb Feyyâz), Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- , *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Dârü'l-Vatan, Riyad, trs.

- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1997.
- , *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Ali Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, by. 1994.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, Dârü'n-Nevâdir, Dımaşk, 2008.
- Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*. I, 85-86.
- Kaya, Ali, *Osman ed-Dârimî İle Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, MÜSBE. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fi Câmi'ih*, (thk. Abdullah el-Leysî), Dârü'l-Marife, Beyrût, 1407.
- Kivâmü's-Sünne, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl b. Ali el-Kureşî et-Talîhî et-Teymî el-Isbehânî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, (thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed), Dârü'r-Râye, Riyad, trs.
- Koçyigit, Talat, *Hadis Tarihi*, İlmî Yayınlar, Ankara, 1981.
- , *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, Hüner Yayınevi, Konya, 2007.
- Mâlik b. Enes b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Müdevvene*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'anî, *el-Câmi*, (Abdürrezzâk es-San'anî'nin *el-Musannefi* ile birlikte, thk. Habiburrahmân el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1403.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahya el-Mervezî, *es-Sünne*, (thk. Sâlim Ahmed es-Selefi), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1408.
- Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrût, 1955-1956.
- , *el-Künâ ve'l-esmâ = el-Esmâ ve'l-künâ*, (thk. Abdürrahîm Ahmed Muhammed el-Kaşkarî), İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 1984.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1986.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Osman ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd Dârimî es-Sicistânî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî = Nakzu'l-İmâm Ebi Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*, (thk. Reşid b. Hasan el-Elma'î), Mektübetü'r-Rüşd, 1998.
- Özdemir, Veysel, *Abdullah b. Amr ve es-Sahîfetü's-Sâdika'sı*, Atatürk ÜSBE. Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2008.

- Polat, Salahattin, "İbrahim et-Teymî", *DİA*. XXI, 357
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfî el-Kazvîni, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar, 2007.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Acâc el-Hatîb), Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1404.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa), Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrût, 2000.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Ahâdisü't-tivâl*, (thk. Hamdi b. Abdülmucîd es-Selefi), el-Mektebüz-Zehrâ, Musul, 1983.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacri el-Misri et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Sadeddin Ünal), Türkiye Diyânet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1995-1998.
- , *Şerhu maâni'l-âsâr*, (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr), Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- , *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basri, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, (thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki), Dârü Hicr, Mısır, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh = Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Beşşâr Avvâd Mârûf), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "*er-Red ale'l-Cehmiyye*", *DİA*. XXXIV, 512-513.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1984.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfi'î el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, (ta'lik Halil el-Mansur), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, MÜİFVY. İstanbul, 2012.
- , "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *MÜİFD*. 1998-1999, XVI-XVII, s. 91-121.
- , "Kitâbet", *DİA*. XXVI, 81-83.
- , *Oryantalistler ve Hadis*, MÜİFVY. İstanbul, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdir-ricâl*, (thk. Ali Muhammed el-Buhâri), Dârü'l-Marife, 1963.

-----, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Heyet, bi işrâf Şeyh Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, 1985.

-----, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî), Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrût, 1993.

Zeyla'î, Osman b. Ali b. Mihcen el-Bâri'î Fahrüddin el-Hanefî ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, (thk. Muhammed Avvâme), Müessesetü'r-Reyyân li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, Beyrût, 1987.

Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleri

Gülşen KARAGÖZOĞLU / Osman AYDINLI***

Öz: Kazan'da yetişmiş Tatar Türkleri'nden olan Zakir Kadiri Ugan, bulunduğu coğrafyada gösterdiği etkin faaliyetlerin yanı sıra Türkiye'ye geldiği yıldan itibaren kaleme aldığı kitap, makale ve tercümeleriyle İslam tarihçiliğinin gelişimine mühim katkılar yapmıştır. Bu makale, Ugan'ın kısa biyografisini sunduktan sonra, hususen İslam tarihine dair tercümeleri üzerinde durmaktadır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin etkilerinin sürdüğü bir dönemde ve çetin sosyal, siyasî şartlar altında yapılmış bu tercümelerin hem matbû olanları hem de henüz yayınlanmamış olanları makalede incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zakir Kadiri Ugan, İslam Tarihi, Tercüme.

On Zakir Kadiri Ugan and History of Islam

Abstract: Zakir Kadiri Ugan, a Tatar Turk who grew up in the city of Kazan, played an active role in the intellectual revival of his region, and contributed to the development of the field of Islamic history with his books, articles, and translations during the years following his arrival in Turkey. After presenting a brief intellectual biography of Ugan, this article focuses on his translations regarding Islamic history. It analyzes both published and unpublished translations that were accomplished in the process of transition from the Ottoman intellectual heritage to the modern Republic, and under tough social and political conditions.

Keywords: Zakir Kadiri Ugan, Islamic History, Translation.

İktibas / Citation: Gülşen Karagözoğlu / Osman Aydınli, "Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleri", *Usûl*, 23 (2015/1), 161 - 188.

Giriş

Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in erken dönemleri gerek ilmî gerek kültürel açıdan sancılarla geçmiş bir zaman dilimi olması sebebiyle birçok araştır-

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi.

maya konu edilmiş olsa da hala çeşitli yönlerden incelenmeye muhtaç bir alandır. Bu zaman diliminde çeşitli türden çalışmalarla ilmî gelişime katkı yapmış şahsiyetlerin hayatları, zihin yapıları, eserlerinin muhtevası vs. bilinmeden dönemin bütün yönleriyle aydınlatılması mümkün değildir. Bu makalede, 20. yüzyılın birinci yarısında muhtelif türlerdeki çalışmalarıyla öne çıkmış, ilmî mesaisi sadece yetiştirdiği coğrafya ile sınırlı kalmamış, özel olarak Türk düşünce hayatına genel olarak da İslam tarihi sahasına etki ederek önemli çalışmalara imza atmış Zakir Kadiri Ugan'ın hayatı ve İslam Tarihine dair tercümelere üzerinde durulacaktır.

I. Ugan'ın Kısa Biyografisi

1878 yılında Kazan'ın güneyindeki Samara vilayetinin Orta Kandal köyünde doğmuştur.¹ Babası Mendi ailesinden Muhammed Halim Efendi köyün imamı, annesi ise Müşfika Hanım'dır ve hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Evlilik tarihleri bilinmemekle birlikte Zakir Kadiri, Kazanlı kadın şairlerden Saniye İffet Ugan ile evlenmiş, Azat ve Lale adlarında iki kız çocukları dünyaya gelmiştir. Kandal köyü mektebinde başladığı ilim hayatına Simbir şehrinde bulunan Veli Hazret ve Şakir Ahund medreselerinde devam etmiştir.² Ardından Buhara'daki amcası Veliyullah'ın yanına giderek burada beş yıl İslam felsefesi ve hikmet öğrenmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelerek Yakub Mustafa adıyla Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne kaydolsa da bir süre sonra yönetim karşıtı fikirleri olduğu gerekçesiyle okuldan uzaklaştırılır. Buradan da Hicaz'a gidip orada kaldığı iki yılda Şeyh İshak el-Hindî'den tefsir ve hadis, Edibü'l-Hicaz Mehmet Ali Efendi'den de Arap Edebiyatı dersleri almıştır.³ Daha sonra Mısır'a gidip Ezher Üniversitesi'ne kaydolar ve burada da dört yıl kalır. Mısır'daki günlerinde *el-*

¹ Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul 1993, s. 189-190.

² Osman Güner, "Zakir Kâdirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17, Samsun 2004, s. 66.

³ Güner, "Ugan, Zakir Kâdirî", *DİA*, XLII, İstanbul 2002, 44-45; a.mlf., "Zakir Kâdirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", s. 65-94; Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 189-190.

Livâ gazetesinde yazılar yazmış⁴ ve aynı zamanda *el-Âlemü'l-İslâmî* dergisinde de Müslüman Türklere dair çalışmalar neşretmiştir.⁵ Onun fikirlerinin tanınmasında bu gazetelerdeki yazıları etkili olmuştur.⁶ Daha sonra yolu Petersburg'a düşen Ugan burada Arapça *et-Tirmiz* gazetesini çıkarmaya başlar.⁷ Ugan'ın 1905-1917 yılları arasındaki siyasî ve ilmî çalışmaları kendi faydalarına olduğunu idrak edebilen Tatar halkının ilgisini çekmeye başlar.⁸

Neredeyse hayatı boyunca devamlı seyahat eden Ugan'ın seyahatlerinden biri de Orenburg'a⁹ olan yolculuğudur. O burada yeni açılmış Hüseyiniye Medresesi'nde iki yıl hocalık yapmış ve sonra da Ufa'daki¹⁰ Medrese-i Âliye'ye davet edilmesi üzerine oraya gitmiştir.¹¹ Buradan sonra yine Ufa'daki Medrese-i Osmaniy'e de hocalık yapar.¹² 1913 ile 1916 yılları arasında ise eşi Saniye Hanım'ın eniştesi Viz Nevruz ile *Turmuş* adlı bir gazete çıkartmaları Zakir Kadiri Ugan'ın siyaset hayatına katılmasına vesile olmuştur.¹³ Rusya'daki siyasî gerginliğin sürdüğü zamanlarda Zakir Kadiri, Tatar halkının kendi topraklarında bağımsız olması ve Müslüman-Türk kültürünün hâkimiyeti için fikrî-siyasî mücadele vermiştir.¹⁴ Mesela 21-31 Temmuz 1917'de Kazan'da gerçekleşen "II. Bütün Rusya

⁴ Azat Ugan, "Prof. Zakir Kâdirî Ugan (Ölümünün üçüncü yıldönümü münasebetiyle)", *Kırım Dergisi*, sy. 9-12 (1957), s. 318-320.

⁵ Güner, "Ugan, Zakir Kâdirî", *DİA*, XLII, 44; Hamit Zubeyir Koşay, "Zakir Kadiri Ugan: 1878-1954", *Türk Yurdu*, sy. 239, Aralık 1954, s. 430.

⁶ Muhammed Allam Mustafa, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs), Kayseri 1996, s. 436.

⁷ Azat Ugan, "Prof. Zakir Kadiri Ugan", s. 318-319.

⁸ Azat Ugan, "Prof. Zakir Kadiri Ugan", s. 319; Allam Mustafa, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", s. 436.

⁹ Bugün Rusya'ya bağlı bulunan Orenburg 1920-1925 yılları arasında Kazakistan'ın başkentliğini yapmıştır.

¹⁰ Başkurdistan'ın başkentidir.

¹¹ Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 189.

¹² Allam Mustafa, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", s. 436; Azat Ugan, "Prof. Zakir Kadiri Ugan", s. 319.

¹³ Güner, "Ugan, Zakir Kâdirî", *DİA*, XLII, 44.

¹⁴ Güner, "Ugan, Zakir Kâdirî", *DİA*, XLII, 45.

Müslümanları Kongresi”nde millî uyanış hareketi yanlılarından Sadri Maksudî'nin hazırladığı “millî medenî muhtariyet esasları” kabul edilmiş ve “Millî Muhtariyeti Gerçekleştirme Heyeti” oluşturularak Zakir Kadiri Ugan da bu heyetin maarif kolundan üye seçilmiştir.¹⁵ Meclisin açılmasından sonra siyasî eğilimlere göre “Toprakçılar, Türkçüler, Bolşevikler ve İttihad-i İslam” adlarında iki büyük ve iki küçük grup oluşmuş, Zakir Kadiri Türkçüler grubunun içerisinde yer almıştır.¹⁶ Daha sonra güçlenen Bolşeviklerin baskıları sebebiyle Millî İdare Ekim 1918’de Kızılyar’a¹⁷ gitmek durumunda kalır. Zakir Kadiri’nin ailesiyle birlikte bulunduğu bu heyet yaklaşık yirmi kişi olup, Kızılyar’a vardıklarında burada faaliyete başlarlar. Burada da mücadeleye devam ederler ve kısıtlı imkanlara rağmen *Mayak* isimli iki sayfalık bir gazete çıkarmaya başlarlar.¹⁸ Kızılyar’dan sonra Çin’e giden Ugan ve millî mücadele yanlıları burada da boş durmamışlar, gereken çalışmaları yaparak bir muallim mektebi, bir de ilk mektep açmışlardır.¹⁹

1923 yılında Zakir Kadiri Türkiye Cumhuriyeti’ne gelmiş ve burada Türk vatandaşlığına girmiştir.²⁰ 1925 yılında çıkarılmaya başlanan *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın sürekli yazar kadrosunda bulunmuştur.²¹ 1927 yılında ise Türk Ocakları Hars Heyeti’nin²² ölen üyelerinden biri yerine heyete

¹⁵ Nadir Devlet, 1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi (İç Rusya ve Sibirya Müslüman Türk Tatarlarının Millet Meclisi 1917-1919), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998, s. 125-126, 164.

¹⁶ Nadir Devlet, 1917 Ekim İhtilali, s. 189.

¹⁷ Bugünkü Kazakistan’ın kuzeyinde yer alan bir şehirdir.

¹⁸ Nadir Devlet, 1917 Ekim İhtilali, s. 297-298; Abdullah Taymas, 1917’den 1919’a Rus İhtilalinden Hatıralar 1, Turan Kültür Vakfı, İstanbul 2000, s. 120, 125-127.

¹⁹ Azat Ugan, “Prof. Zakir Kadirî Ugan”, s. 319; Allam Mustafa, “Zakir Kâdirî Ugan Cenapları”, s. 436.

²⁰ Azat Ugan, “Prof. Zakir Kadirî Ugan”, s. 320; Hamit Er ve Hamit Zubeyir Koşay ise Ugan’ın Türkiye’ye geliş yılı olarak 1922’yi zikretmektedirler; bk. Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 189; Hamit Zubeyir Koşay, “Zakir Kâdirî Ugan”, *Türk Yurdu*, sy. 239, Aralık 1954, s. 430.

²¹ Hamit Er, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası”, *DİA*, VIII, 527.

²² Cumhuriyet döneminde hızlı bir şekilde teşkilatlanan Türk Ocakları Merkez Heyeti’nin aldığı kararları uygulayan diğer organların yanı sıra 1924 yılında kurulan

üye olarak alınmıştır.²³ Bir müddet Tarsus'ta öğretmenlik yaptıktan sonra dönemin Maarif Vekâleti'nin çeşitli işlerinde çalışmıştır.²⁴ 1930 yılında Türk Tarih Kurumu'na bağlı olarak kurulan Türk Tarihi Tetkik Heyeti²⁵ üyeliğine seçilmiştir. Daha sonra da Süleymaniye Kütüphanesi'nde tasnif memuru olarak çalışmaya başlamıştır. 1935 yılında öğretmenlik mesleğine tekrar dönmek istemişse de bir türlü tayin edilmemiştir.²⁶

1937-1939 yılları arasında Finlandiya'da bulunan Zakir Kadiri bu zaman içerisinde konferanslar vermiş, burada çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.²⁷

II. Dünya Savaşı öncesi Türkiye'ye gelerek ilmî çalışmalarını ve tercümanlık faaliyetlerini sürdürmüştür.²⁸ Kazan'da bulunduğu yılları daha çok telifle geçiren Zakir Kadiri Türkiye'de bulunduğu yıllarda ise tercüme işleriyle ilgilenmiş ve *Türk Yurdu* dergisinde yazılar kaleme almıştır.²⁹

Zakir Kadiri Ugan 22 Ekim 1954 tarihinde Ankara Yeni Mahalle'deki evinde vefat etmiş ve Ankara Asrî Mezarlığı'na defnedilmiştir.³⁰

Hars Heyeti'ne, kültürel ve ilmî yönden ün kazanmış aynı zamanda Türklük hareketlerine destek vermiş kişilerden ömür boyu üye olmak kaidesiyle kırk kişi seçilmişti. Bu kırk kişinin vazifesi ilmî ve kültürel çalışmalar yapmak ve yaymaktı. Ancak Hars Heyeti 1928 yılında verimli çalışmaması nedeniyle kaldırılmış ve yerine İlim ve Sanat Heyeti oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994, s. 249-253.

²³ Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi*, s. 253.

²⁴ Ahmet Temir, *Vatanım Türkiye (Rusya-Almanya-Türkiye Üçgeninde Memleket Sevgisi ve Hasretle Şekillenmiş Bir Hayat Hikâyesi)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011, s. 22.

²⁵ Bu kurumun ismi 1935'ten sonra Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilmiştir.

²⁶ Koşay, "Zakir Kadiri Ugan", s. 430.

²⁷ Allam Mustafa, "Zakir Kâdiri Ugan Cenapları", s. 436; Azat Ugan, "Prof. Zakir Kadiri Ugan", s. 320.

²⁸ Koşay, "Zakir Kadiri Ugan", s. 430.

²⁹ Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 190.

³⁰ Koşay, "Zakir Kadiri Ugan", s. 428; Azat Ugan, "Prof. Zakir Kadiri Ugan", s. 320; Allam Mustafa, "Zakir Kâdiri Ugan Cenapları", s. 438.

II. İslam Tarihine Dair Tercümeleri

Zakir Kadiri Ugan'ın tercümelerini incelemeden önce bu tercümelerin ortaya çıktığı tarihsel bağlama ve ülkemizdeki tercüme hareketlerinin tarihçesine göz atmak uygun olacaktır. Osmanlı'da daha ziyade devlet işleri münasebetiyle söz konusu olan tercümanlık, edebi çevirmenliğe ancak 18. yüzyıl sonunda Damad İbrahim Paşa'nın çeviri çalışmalarıyla geçebilmiştir.³¹ Bu devirde daimi bir müesseseler kurmak yerine her eser için ayrı bir heyet kurma yolu tercih edilmiştir. Bu heyetlerin tercüme ettiği eserler *Sahâifü'l-Ahbâr fi Vekâyi'i'l-Âsâr*, *Physica*, *İkdü'l-Cumân fi Târîhi Ehliz-Zamân* ve *Habîbü's-Siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*'dir.³²

Batıdan yapılan çeviriler ise Tanzimat devrinde yapılmış ve batıya yönelişin bir sonucu olarak müesseseler kurulmaya başlanmıştır. 1821 yılında kurulan tercüme odasından sonra,³³ 1851 yılında kurulan Encümen-i Dâniş ile hem doğudan hem batıdan tercüme yapılarak faaliyetlere devam edilmiştir.³⁴ Fransız akademisi örnek alınarak kurulan bu cemiyetin kuruluşundan bir süre sonra kapatıldığı, devlet salnâmelerinde isminin yer almamaya başlamasından anlaşılmaktadır.³⁵ Bundan sonra Maârif-i Umûmiye Nezaretî'ne bağlı birçok tercüme müesseseleri kurulmuş,³⁶ bu tercüme daireleri çoğunlukla batıya yönelmiş ve bu alanda tercüme yapmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu alanda en kuvvetli heyet, 1914'te kurulan telif ve tercüme dairesidir. Bu daire 100'ün üzerinde eser yayımlayarak faaliyetlerini hem halkın hem talebenin istifade edebileceği şekilde düzenlemiştir. Osmanlı'da tercüme meselesi aynı zamanda çeşitli dönemlerdeki devlet politikalarına göre farklılık göstermiş, bazen batıya bazen doğuya bazen de sentezci bir bakış açısına yönelmiştir.³⁷

³¹ Yakup Koç, *Cumhuriyetten Günümüze Çeviri Faaliyetleri ve Teda Projesi* (Uzmanlık tezi), T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2010, s. 19.

³² Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 31.

³³ Mahmut H. Şakiroğlu, "Tercüman (Osmanlılar'da)", *DİA*, İstanbul 2001, XL, 2011, 491.

³⁴ Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, s. 63.

³⁵ Kayaoğlu, s. 104.

³⁶ Kayaoğlu, s. 195 vd.

³⁷ Kayaoğlu, s. 314.

TBMM'nin açılmasıyla birlikte diğer başka müesseselerle birlikte Osmanlı Hükümeti'nin idaresi altında İstanbul'da Maârifî Umumiye Nezareti ve TBMM'nin idaresinde Ankara'da Maârif Vekâleti olmak üzere iki müessese kurulmuştur. Milli eğitim alanlarındaki düzenlemeler 1926 yılına kadar çeşitli telif ve tercüme heyetlerince yürütülmüştür. Bunlar: Samih Rifat Bey başkanlığındaki telif ve tercüme encümeni, Yusuf Akçura Bey başkanlığındaki telif ve tercüme heyeti, Ziya Gökalp başkanlığındaki telif ve tercüme encümeni, Köprülüzâde Mehmet Fuat başkanlığındaki telif ve tercüme encümeni, Abdülfeyyaz Tevfik Yergök başkanlığındaki telif ve tercüme heyetidir.³⁸ Bu sonuncu heyetin içinde Zakir Kadiri Ugan da bulunmaktadır.³⁹

Cumhuriyetin ilanından sonra özel yayınevlerinin çeşitli çeviri girişimleri olmuşsa da, asıl kapsamlı çeviri hareketi Atatürk'ün vefatından sonra İnönü hükümetince 1939 yılında Milli Eğitim Bakanı seçilen Hasan Âli Yücel'in faaliyetleri ve 1940 yılında tercüme bürosunun kurulmasıyla birlikte gerçekleşmiştir.⁴⁰ Tercüme bürosu 1940-1967 yılları arasında Yunan ve Fransız klasiklerine öncelik vererek binden fazla kitap yayımlamıştır. Bu serinin içerisinde şark İslam klasiklerinde çıkan eserlerin Batı klasiklerine oranla az sayıda olması, siyasi elitlerin Batı medeniyetinin edebî eserlerinin üzerine kurulmuş bir devlet inşa etme arzusundan kaynaklanmış olmalıdır.⁴¹ Yücel'in bakanlığı sırasında gerçekleştirilen tercüme, onun kültür alanında hayata geçirmeyi istediği yeniden yapılandırma çabasının bir yansıması sayılabilir.⁴² O yıllarda genel olarak Batı idealleştirilip doğu ile farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır. Tercüme bürosunun, halkı seçkinlerin kültürüyle eğitip bu kültüre mensup ettirme çabaları, 40'lı yıllarda insanların arasındaki uçurumun büyümesine sebep olmakla beraber edebî

³⁸ Kayaoğlu, s. 195.

³⁹ Kayaoğlu, s. 234.

⁴⁰ Özlem Berk, "Batılılaşma ve Çeviri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (ed. Uğur Kocabaşoğlu), III, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 512.

⁴¹ Özlem Berk, "Batılılaşma ve Çeviri", s. 513.

⁴² Emre Yıldırım, "Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları: Hasan Âli Yücel ve Türkiye'de Hümanizma Arayışları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/7 Summer 2013, p. 745-763, Ankara-Turkey, s. 754.

ürün açısından da en verimli dönem olarak göze çarpmaktadır.⁴³ Nitekim Cumhuriyet döneminde devletin müdahil olduğu en dikkat çekici tercüme hareketinin Hasan Ali Yücel'in öncülük ettiği bu hareket olduğu söylenebilir.⁴⁴ 1947 ile 1950 yılları arası büroyu yöneten Suut Kemal Yetkin döneminde ise Doğu yazılarına ağırlık verilmiştir.⁴⁵

Cumhuriyet dönemindeki tercüme hareketlerinin önemine değinen merhum Erol Güngör, Balkan savaşı, büyük dünya savaşı ve sonrası kurtuluş savaşları sebebiyle ülkede insan sayısının azaldığını ve geride kalan aydınların da o günün şartlarında kalem oynatacak durumda olmadığını vurgular. Dolayısıyla, yapılabilecek tek şeyin batı kültürüne ait eserleri Türk münevverlerinin istifadesine açmak olduğunu, bunun da geniş bir tercüme faaliyetiyle gerçekleşebileceğini belirtir. Tercümelerin önemine böylece dikkat çeken Güngör, tercüme-lerde eserlerin seçimi ve öncelik sıralamasındaki hataları, ayrıca sistemsiz çalışma gibi kusurları da vurgular. Öte yandan Türk münevverlerin bilgilerinin büyük bir kısmını bu tercümelere borçlu olduğunu söylemekten de çekinmez.⁴⁶

Ugan'ın adı, yukarıda bahsedilen çeviri faaliyetleri içerisinde ilk olarak Cumhuriyet dönemi tercüme heyetlerinin en faal merkezlerinden biri olan 1925 yılında Abdülfeyyaz Tevfik Yergök'ün başkan olduğu heyet içerisinde geçmektedir. Bu heyet için tercüme edilecek eserlerin hazırlandığı listede Ugan'ın tercüme edeceği belirtilen eserler şunlardır: Krimskiy, *Arap ve Arap Edebiyatı Tarihi*; İbnü'l-Esîr, *İbnü'l-Esîr Tarihi*; Kraçkovski, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi*.⁴⁷ Ugan, daha sonra kurulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti üyeliği ve Milli Eğitim Bakanlığı Telif ve Tercüme Heyeti üyeliği yaparak uzun yıllar Maarif Vekâleti ve Türk Tarih Kurumu hesabına tercüme yapmış ve yukarıda kıymetinden bahsedilmiş olan çeviri faaliyetlerine katkıda bulunmuştur. Özellikle Şark İslam Klasiklerinden çevirdiği eserler günümüzde de tesirini sürdürmektedir. Aşa-

⁴³ Berk, "Batılılaşma ve Çeviri", s. 516-517.

⁴⁴ Kayaoğlu, s. 308.

⁴⁵ Berk, "Batılılaşma ve Çeviri", s. 517.

⁴⁶ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, haz. E. Kılınç, R. Güler, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, s. 129-130.

⁴⁷ Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri* s. 240-242.

ğıda, Ugan'ın bir kısmının yayınlanıp önemli bir kısmının ise halen yayınlanmayı beklediği Türkçe'ye tercüme ettiği eserler sıralanarak hem bu kitapların kendisi tanıtılacak, hem de Ugan'ın çevirilerinin hususiyetleri üzerinde durulacaktır.

A. İbn Haldun, *Mukaddime*

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III, Maarif Basımevi, Ankara 1954-1957 (İstanbul 1986'da ikinci basımı yapılmıştır).⁴⁸

Birçok ilim dalının başvuru kaynağı olan *Mukaddime*, Zakir Kadiri Ugan'dan önce Osmanlı döneminde Pirizâde Mehmed Sâhib gibi mütercimler tarafından Osmanlı Türkçesi'ne aktarılmış bulunmaktadır.⁴⁹ Cumhuriyet döneminde ise *Mukaddime* ilk kez Ugan tarafından çevrildikten yaklaşık otuz yıl sonra Turan Dursun tarafından eserin dörtte birlik kısmı çevrilmiştir. Daha sonra Süleyman Uludağ eseri iki cilt halinde Türkçe'ye çevirerek yayımlamıştır. Bu açıdan önemli bir yer tutan Ugan çevirisi, kendisinden sonrakiler tarafından çeşitli eleştirilere maruz kaldığı gibi övgülere de konu olmuştur. Eleştirilerin birçoğunda haklılık payı bulunmakla birlikte, tenkit edilen yönlerin bazıları dönemin şartları göz önüne alındığında hoş görüyle karşılanabilecek niteliktedir. Ugan'ı eleştirenlerden bazılarının aynı veya benzer hatalara düştükleri de söylenmesi gereken başka bir husustur. Ayrıca bazı araştırmacılar, Ugan'dan sonraki çevirilerde yanlış tercüme edilmiş bazı kısımların Ugan tercümesinde doğru şekilde geçtiğini tespit etmişlerdir.⁵⁰

⁴⁸ Ugan sonrasındaki İbn Haldun tercümeleri:

1-İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, I, 1.basım, Onur Yayınları, Ankara 1977.

2-İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-III, Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983 (2. Basım: İstanbul 1991).

3-İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, I-II, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2004.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, müt. Pirizâde Mehmed Sâhib (haz. Sami Erdem v.dğr.), I-II, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

⁵⁰ Mehmed Hayri Kırbaçoğlu, "İbn Haldun'un "Mukaddime"sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, c. XXVII, s. 364.

Ugan'dan sonraki *Mukaddime* mütercimleri, eseri tercüme etme gerekçeleri olarak benzer şeyler söylemektedirler. Bunlar; Ugan çevirisinin eksikliği ve içerdiği yanlışların yanı sıra *Mukaddime*'nin tam manasıyla dilimize çevrilmemiş olmasıdır. Ugan çevirisinin altıncı bölümünün başındaki ilk altı faslın eksik olması, eleştirilen hususların başında gelmektedir. Ayrıca tercümedeki paragraf eksiklikleri, kelime ve irab hataları da dikkat çekilmiş hususlardandır.⁵¹ Tercümede bazı kavramların Türkçe karşılıklarının isabetli olmadığı da belirtilmiştir.⁵²

Bir başka eleştiri konusu olan nokta da Ugan'ın, esas aldığı Mısır ve Beyrut baskılarının eksik ve yanlışlıklarını tercümesine aynen taşımasıdır. Bu hususlarda Ugan'ın hatalarına sonraki mütercimler tarafından örnekleriyle işaret edilmiştir.⁵³ Uludağ'ın, Ugan tercümesindeki hatalara gösterdiği örneklerden biri şu şekildedir:

“İbn Haldun'un tekâmül nazariyesiyle ilgili olmak üzere 'Gaybı İdrak Edenler' bölümünde geçen 'âlemu'l-kırede' (maymunlar âlemi) terkibi, Mısır ve Beyrut baskılarının tamamında 'âlemu'l-kudret' (kudret âlemi) şeklinde geçmektedir. Burada hiçbir manası olmayan 'âlemu'l-kudret' terkinini tercüme etmekte çıkmaza giren Ugan, takribî tahminî bir tercüme yaptıktan sonra Pirizâde tercümesinde geçen maymun ve şebek kelimelerini de parantez içinde göstermiştir. Aynı hata ne yazık ki *Mukaddime*'nin Farsça ve Turan Dursun tercümesinde de mevcuttur.”⁵⁴

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983, I, 182-183; a.mlf., *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977, I, 9-10; a.mlf., *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, müt. Pirizâde Mehmed Sâhib (haz. Sami Erdem v.dğr.), Klasik Yayınları, İstanbul 2008, I, XX (hazırlayanların ön-sözü).

⁵² Çağlar Karaca, *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. VII.

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I, 182-183; İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, müt. Pirizâde Mehmed Sâhib, haz. Sami Erdem v.dğr., I, XX.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I, 183.

Yukarıda bahsedilen eleştirilerden başka Uludağ, Ugan'ın eski tabirlerle yeni ifadeleri bir arada kullanmasından oluşan ıstılah ve tabir yanlışlıkları bulunduğunu, kendi ilavelerini belirtmemesinden dolayı hangi tabirin İbn Haldun'a hangisinin Ugan'a ait olduğu hususunda karışıklık bulunduğunu ve Ugan'ın birçok yazmayı karşılaştırdığını söylemesine rağmen sadece Mısır ve Beyrut baskılarını esas aldığı öne sürerek tenkitlerini dile getirmiştir. Ona göre, gerek Fransızca tercümede gerekse İstanbul'daki yazmaların çoğunda Ugan'ın eksik bıraktığı bölümler mevcut olduğu için bu nüshaların hakkıyla görülmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca indeksinin muntazam olmayışı da eleştiri konusu olmuştur. Uludağ'ın bu eleştirileri dile getirmesinin sebebi, sonraki araştırmacıların bu hatalar yüzünden ciddi yanlışlıklara düşme ihtimalidir.⁵⁵

Ugan'ın Pirizâde çevirisini incelemiş olması *Mukaddime*'sinin değerini artırsa da, her ne sebeple olursa olsun karşılaştırma içine almadığı yazmaların bulunması da eksikliğidir. Basım, bölüm, başlıklar ve paragraflarının düzeni hususundaki eksiklikleri Ugan'a yüklemek haksızlık sayılabilirse de, bunların yine de çevirinin değerini düşüren unsurlar olduğu da reddedilemez.⁵⁶

Bununla birlikte Cumhuriyet döneminden itibaren büyük bir boşluğu doldurması bakımından Ugan tercümesi büyük önemi haizdir. *Mukaddime*'nin her cildinin sonuna eklediği hacimli notlar ve kıymetli bilgiler içeren önsöz kısmı, hem *Mukaddime*'yi daha iyi anlamayı sağlamak hem de Arap halkları ve Arap edebiyatı, ayrıca Şamanizm gibi konularla alakalı mühim bilgiler içermektedir. Bu konuda Fındıkoğlu şu sözleri sarf etmiştir: “Tercemesinin başına yazdığı uzun önsözün mühim bir kısmı kültür tarihinin muhtelif ânları ile İbn Haldun'u birleştirmeye hasredilmiştir. Mütercimim bizi geniş bir zihniyet çevresine ileten bu mukayeselerine işaret etmeği, metodoloji tarihini problemci ve mukayeseli gözle takip edenler için faydalı saymak mümkündür.”⁵⁷ Fındıkoğlu,

⁵⁵ Uludağ'ın bu eleştirileri için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I, 183-185.

⁵⁶ Ümit Hassan, “İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. XXVIII, sy. 3-4 (1973), s.126.

⁵⁷ Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat II Metodoloji Nazariyeleri*, Fakülteler Matbuası, İstanbul 1961, s. 128.

Ugan'ın Farabi sosyolojisiyle *Mukaddime*'yi karşılaştırdığına değinerek sosyoloji ilmini müstakil hale getirenin İbn Haldun olduğu yönündeki tespitini aktarmaktadır. Mütercimim mukayeseye yatkın zihniyet yapısı da temas edilen bir başka husustur.⁵⁸ Ayrıca Fındıkoğlu, Ugan'ı övücü nitelikte olan şu sözleri sarf etmiştir: “Mütercim sadece bir çevirici değil aynı zamanda mütefekkirlerin sistemini sosyoloji tarihi, sosyolojik metotlar sahası içine yerleştirmesini, kıymetlendirmesini, gereken yerleri şerh etmesini bilen bir fikir adamı olduğuna göre kendisini zamanımızın Türk İbn Haldun'cuları arasında saymakta hiçbir mahzur yoktur.”⁵⁹

Ugan çevirisinin Uludağ çevirisine nispetle daha akıcı ve düzgün bir üslupla yazılmış olması, bazı araştırmacıların Ugan'ı tercih etmelerine yol açmış gözükmektedir.⁶⁰

Yukarıdaki tespitlerden yola çıkarak, Ugan'ın *Mukaddime* tercümesinin değerini birkaç başlık altında toplamak mümkündür. İlk olarak bu çeviri, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde ciddi bir boşluğu doldurarak önemli bir ihtiyacı karşılamıştır. Ayrıca Ugan'ın ilave ettiği notlar sayesinde, eser daha anlaşılır hale gelmiştir. Ugan tercümesi her ne kadar eleştirilse de kendisinden sonraki araştırmalar için yol gösterici olmuş ve ondan geniş ölçüde istifade edilmiştir. Tercüme, günümüzde bazı çalışmalarda halen tercih edilip kullanılmaktadır.

B. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*

Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-II, Maarif Basımevi, İstanbul 1955-1956.⁶¹

⁵⁸ Fındıkoğlu, s. 128-129.

⁵⁹ Fındıkoğlu, s. 127.

⁶⁰ Çağlar Karaca, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. VIII.

⁶¹ Ugan sonrasındaki çeviri:

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987 (Yeni Basımı: *Fütûhu'l-büldân Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013).

3./9. asırda yaşayan en büyük tarihçilerden birisi olan Belâzürî'nin (ö. 279/982) *Fütûhu'l-büldân*'ı İslâm fetihleri hakkında yazılmış en önemli kaynaklardan ve günümüze ulaşmış en eski eserlerden biri olması bakımından oldukça kıymetlidir. Mesûdî'nin (ö. 345/956) *Fütûhu'l-büldân* için “ülkelerin fetihleri konusunda ondan daha güzelini bilmiyoruz” demesi, eserin kıymetinin kendi zamanına yakın devirlerde de bilindiğine dair ipucu vermektedir.⁶² Belâzürî kendisinden önce İslâm fetihleriyle ilgili yazmış ve eserlerinin çoğu günümüze intikal etmemiş Ebû Huzeyfe İshak b. Bişr (ö. 206/821), el-Vâkidî (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825) ve Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 225/840) gibi tarihçilerden geniş ölçüde faydalanmıştır.⁶³ Ayrıca o, Yâkut el-Hamevî gibi sonraki müelliflere de kaynaklık etmiştir.⁶⁴ *Fütûhu'l-büldân*, şehirlerin fethinden bahsetmesinin yanı sıra Basra, Kufe gibi yeni kurulan şehirlerden, bunların coğrafi yapılarından ve Arap kabilelerinin çeşitli bölgelere yerleşmelerinden bahsederek medeniyet tarihi gibi alanlara dair de önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca, mahalli divanlardaki kayıtların Rumca ve Pehlevince yerine Arapça tutulması, kâğıdın İslâm dünyasında kullanılması, haraç topraklarının durumu, Hz. Ömer'in divan teşkilatı, mühür, para ve yazı gibi, siyasi ve askeri gelişmeler dışındaki devlet teşkilatı, ekonomik, sosyal ve kültürel konular hakkında da çeşitli bilgiler vermesi önemini arttıran unsurlardandır.⁶⁵

Bu kıymetli eser Latince, İngilizce, Almanca, Farsça gibi dillere çevrilmiştir. Dilimize ise 1955 yılında Maarif Vekâleti vasıtasıyla Şark İslam Klasikleri serisi içerisinde Ugan tarafından çevrilmiştir. Ugan'dan yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra bu eseri tekrar tercüme eden Prof. Dr. Mustafa Fayda da tercümesini meydana getirirken Ugan tercümesinden faydalanmıştır. Bu kıymetli eser tıpkı *Mukaddime* gibi uzun bir süre araştırmacılara kaynaklık etmiş, büyük bir boşluğu doldurmuştur. Ugan, tercümesini meydana getirirken açıklayıcı notlarıyla okuyucuya yol göstermeye, eseri daha anlaşılır kılmaya gayret göstermiştir. Eserin içerisinde sayıca çok fazla olmayan dipnotlar haricinde eserin sonuna yaklaşık 20 sayfalık bir açıklama ekleyerek rivayet ilmine dayanılarak ortaya konulmuş bu

⁶² Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013, XVII (Mütercim'in önsözü).

⁶³ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, s. XVIII (Mütercim'in önsözü).

⁶⁴ Mustafa Fayda, “Fütûhu'l-büldân”, *DİA*, XIII, 258-259.

⁶⁵ Fayda, “Fütûhu'l-büldân”, *DİA*, XIII, 258.

eserin daha iyi anlaşılması için rivayet ilmini ayrıntılı olarak ve çeşitli milletlerdeki önemini açıklayan bir yazı yazmıştır. Aynı zamanda başka bazı konular hakkında da bilgiler vermiştir. Bir de Kur'ân-ı Kerim'deki tertiple eski kavimlerin hayatı ile ilgili olan ayetlerin hangi sure ve ayetlerde nakledilmiş olduğunu rakamlarla gösterdiği bir tablo ilave etmiştir.⁶⁶

Mustafa Fayda, Ugan hakkında şunları söylemiştir:

“Çok değerli tercüme çalışmaları yapmış ve bunların pek çoğu henüz yayımlanmamış bulunan merhum Z. K. Ugan'ın Fütûhu'l-büldân tercümesinde bazı yanlışlıklar yapılmıştır. Ayrıca eserin daktilo edilmesi sırasında ve matbaa tasahihleri esnasında başta özel isimler olmak üzere, birçok kelime yanlış olarak tespit edilip basılmış; bazı şeyler karışmış ve atlanmıştır. Biz tercümemizi yaparken, merhum Ugan'ın tercümesinden istifade ettik; metnin daha iyi anlaşılmasında ondan yararlandık. Ancak yapılmış olan bazı yanlışlar, Hz. Ömer üzerine çalıştığım 1974 yılından beri, bu eserin yeniden tercüme edilmesine beni zorlamıştır. Bu yanlışlardan yalnızca bir tane örnek vermek uygun olacaktır:

“Ömer bin Hattab, Sevâd topraklarının onda birine (öşürüne) el koyduğu (devletleştirdiği) vakit, ben toprağımın onda yedisini elimde muhafaza edebilmiştim; toprağımın onda üçü elimden çıkmıştı...” (Fütûhu'l-büldân, 11.56, Zakir Kadiri Ugan tercümesi)

Yanlış yapılan tercümenin doğrusu şöyledir: Paragraf, 689:

“Ömer b. El-Hattab, es-Sevâd'daki on çeşit toprağı devlete mal etti; ben (râvi) bu on çeşit topraktan yedisini hatırlıyorum, üçünü unuttum...”⁶⁷

Görüldüğü gibi, Ugan'ın *Mukaddime* çevirisine benzer şekilde *Fütûhu'l-büldân* çevirisindeki bazı tasarrufları da eleştiriye uğramıştır.

C. Taberî, Târihü'l-ümem ve'l-mülûk

Taberî 290/903 yılında yazmaya başlayıp 303/915-16 yılında bitirdiği ve kendisinin “ebü'l-müerrihîn, şeyhü'l-müerrihîn” gibi unvanları almasını sağlayan, aynı zamanda günümüze ulaşan ikinci kitabı olması bakımından da ayrı bir

⁶⁶ bk. Belâzuri, *Fütûhü'l-büldân*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, II, 404-407.

⁶⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, s. XX.

öneme sahip olan bu eserinde Hz. Âdem ile başlayıp 22 Zilhicce 302/ 8 Temmuz 915 tarihine kadar meydana gelmiş olayları anlatır. Bu kıymetli eseri meydana getirirken istisnai durumlar haricinde kendi görüşlerini söylememiş, ancak isnad zincirine ehemmiyet göstermiştir. Siyerle alakalı kısma ise Hz. Peygamber'in doğumuyla başlayıp, nesepleri hakkında bilgi de vererek çeşitli olayları anlatmıştır. Her yılın sonunda o yıl vefat eden önemli kişileri kaydetmesi de önemli bir husustur. Eserini meydana getirirken çeşitli kaynaklara müracaat eden Taberî, hemen hemen her bölümde farklı kaynak kullanır. Mesela siyerde İbn İshak, Urve b. Zübeyr, Şurahbil b. Sa'd, Âsım b. Ömer, İbn Sa'd gibi müelliflerin kitaplarından istifade ederken Hulafâ-yı Râşidîn dönemi ridde olayları ve fütûhata dair haberlerde Seyf b. Ömer'in rivayetlerine ağırlık vermiştir. Bu da eserin kıymetini artıran unsurlardandır.⁶⁸

Aynı zamanda İbn Miskeveyh, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Haldûn gibi kıymetli tarihçiler eserlerinde mezkur eseri esas almışlardır.⁶⁹

Bu eserin kıymeti, geniş ve zengin tarih malzemesi içermesinden gelmekle birlikte, hicretin ilk üç asrındaki tarih ve siyer âlimlerinin zamanımıza ulaşmayan eserlerini günümüze taşımasıyla artmaktadır. Bu eser kendinden sonraki ve günümüzdeki tarih çalışmaları için çok değerli bir kaynak niteliğindedir.⁷⁰

Bu kıymetli eser kısa zamanda fark edilmiş ve müellifinin vefatından yaklaşık kırk yıl kadar sonra Ebû Ali Bel'amî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bu tarihten sonra çeşitli dillere çevrilmeye devam edilmiştir. Daha sonra Arapça, Fransızca, Batı Türkçesi'ne ve Doğu Türkçesi'ne çevrilmiştir.⁷¹

Ne zaman Türkçeye çevrildiği tartışma konusu olan Taberî tarihinin Fatih Sultan Mehmed zamanında da Türkçeye çevrildiği bilinmektedir. Bu çeviri yukarıda zikredilen Farsça tercümeden yapılmıştır. Çalışmayı yapan Hüseyin b.

⁶⁸ Mustafa Fayda, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk", *DİA*, XL, 92-94; a.mlf., "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, XXXIX, 314-318.

⁶⁹ Fayda, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk", *DİA*, XL, s. 92-93.

⁷⁰ Fayda, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk", *DİA*, XL, s. 93.

⁷¹ A.g.m.

Sultan Ahmed'in tercümesine 881/1477 yılında başlaması dışında mütercim hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır.⁷²

Diğer yandan İstanbul'da 1292/1875-1876, 1327-1328/1909-1911 tarihlerinde Taberî tarihinin Türkçe bir çevirisi *Târih-i Taberî-i Kebîr Tercümesi* adıyla neşredilmiş ve bu tercüme daha sonra M. Faruk Gürtunca tarafından Latin harfleriyle hazırlanmıştır. Ancak birbirinin aynı olan bu tercümelerin mütercimleri belirtilmemiştir.⁷³

Kanuni döneminde tarih yazıcılarından Matrakçı Nasuh'un, *Mecmau't-tevarih*'i hem *Tarihu'l-ümem ve'l-mülük*'un tercümesi hem de Matrakçı'nın yaptığı ilavelerle yeni bir hüviyet kazanmış ve böylece başlangıçtan kendi zamanına kadar yani 958/1551 yılına kadar süren umumi bir tarih kitabı olmuştur.⁷⁴

Osmanlılar devrinde Bel'amî'nin Farsça çevirisinden Türkçe'ye tercüme edilen Taberî tarihinin metninde birçok bilgi eksik olduğu için Cumhuriyet devrinde tekrar Zakir Kadiri Ugan ve Ahmet Temir tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁷⁵ Mustafa Fayda'nın söylediği üzere bu tercümenin tamamı Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. Baştan 22/643 yılına kadarki hadiselerle dair kısmı Maarif Vekâleti'nin emriyle yapılmış olan Şark-İslâm Klasikleri serisinde *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adıyla yayımlanmıştır.⁷⁶ Bu üç cildi 1950-1958 yılları arasında çıkan tercümenin devamı gelmemiş ve bu tercüme de ideal ölçülerde olamamıştır.⁷⁷

D. Mesûdî, Mürûcü'z-zehab

Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mesudi el-Hüzeli'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 280/893 yılı dolaylarında Bağdad'da doğ-

⁷² Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Matrakçı Nasûh*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, s. 24-25.

⁷³ Fayda, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük", *DİA*, XL, 93-94.

⁷⁴ Yurdaydın, *Matrakçı Nasûh*, s. 27; a.mlf., "Matrakçı Nasuh", *DİA*, XXVIII, 143-145.

⁷⁵ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 55-56.

⁷⁶ Fayda, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük", *DİA*, XL, 93-94.

⁷⁷ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 56.

muştur. Mesûdî'nin hayatı hakkında bilgiler kitaplarında bulunan notlara dayanmaktadır. Mesûdî Bağdad'da iyi bir eğitim aldıktan sonra 300/912 yılında ilmini arttırmak için Mağrib ve Endülüs dışında uzun yolculuklar yapmıştır. 332/943 yılında Fustat'ta bulunduğu sırada *Mürûcü'z-zeheb* adlı eserini telif etmiştir. Daha sonra Dımaşk ve Antakya'ya gidip İskenderiye ve Yukarı Mısır'da gezerek 336/947'da tekrar Fustat'a dönmüş 345/956 yılında burada vefat etmiştir.⁷⁸

Mesûdî, İslam tarihçisi olmasının ötesinde bir dünya tarihçisi ve seyahatleri esnasında gezdiği topraklar hakkında önemli bilgiler zikrettiği için aynı zamanda coğrafyacıdır. Mesûdî'nin *Mürûcü'z-zeheb*'i coğrafi ve tarihi kaynak niteliğinde olup coğrafya ile ilgili bilgiler eserin birinci cildinde ve ikinci cildinin baş kısımlarında bulunmaktadır. Bundan sonraki bölümler 300/912 yılına kadarki İslam tarihinden söz etmektedir.⁷⁹ Birçok baskısı yapılan eserin bir kısmını Aloys Sprenger İngilizce'ye çevirmiş, tamamını ise Barbier de Meynard - ilk üç cildi Pavet de Courteille ile beraber olmak üzere- Fransızca çevirisiyle birlikte neşretmiştir.⁸⁰ Aynı zamanda Farsçaya da çevrilen eserin Türkler hakkındaki kısımları Ramazan Şeşen tarafından *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler* adlı esere ilave edilmiştir.⁸¹

Zakir Kadiri *Mürûcü'z-zeheb*'i Türk Tarih Kurumu'nun emriyle Türkçeye tercüme etmiş ve fakat bu tercüme yayımlanmamıştır. Halen TTK'nın Ankara'daki kütüphanesinde muhafaza edilen tercümeyi yerinde inceleme fırsatımız oldu. Burada aldığımız notları, henüz neşredilmemiş olan tercümeyi ana hatlarıyla tanıtmak üzere sunmak istiyoruz. TTK Kütüphanesi Ter/50a, Ter/50b, Ter/50c ve Ter/50ç numaralarında kayıtlı bulunan tercüme üç klasör içinde dokuz cilttir. Dokuzuncu cildin sonuna mütercim tarafından şu not düşülmüştür: "Eserin tercümesi 1946'da Temmuz'un 27'sinde Etlik bağlarında

⁷⁸ Casim Avcı, "Ali b. Hüseyin Mes'ûdî", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 353; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 60.

⁷⁹ Murat Ağarı, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Çağracyacılar: Doğu Gelişimi ve Temsilcileri*, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 314-315.

⁸⁰ Avcı, "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin", *DİA*, 2004, XXIX 353-354; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 60-61.

⁸¹ Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, Ankara 1985, s. 42-56.

aşağı kapı yazısında 9 numaralı evde ikmal edilmiştir.” Tercümenin başında ise şöyle yazmaktadır: “Eser Köprülü el yazması ve Dârü'l-reca basması nüshaları ile karşılaştırılarak Zakir Kadiri Ugan tarafından Paris basmasından tercüme ve elden geldiği kadar tashih edilmiştir.”

Yukarıdaki kayıtlardan anlaşıldığına göre Ugan, *Mürûcü'z-zeheb*'in Arapça yapılan Paris neşrini esas almış, ancak bu neşirdeki çeşitli hataları başka bir neşirle ve eserin el yazmasıyla karşılaştırarak düzeltmiştir. Eserin 9 ciltlik tercümesi toplamda yaklaşık 1.800 daktilo sayfasından oluşmaktadır.⁸² Ayrıca her cildin sonunda, bir kısmı mütercime ait olmak üzere çeşitli notlar ve tashihlere ayrılmış bir bölüm bulunmaktadır. Zakir Kadiri, daktilo sayfalarının üzerinde dolma kalemle bazı düzeltmeler yapmış, muhtemelen daktiloda yazamadığı için parantez içinde boş bıraktığı kısımlara da Arapça ibareleri kendi el yazısıyla eklemiştir. Bazı parantez içleri ise eklenme yapılmayıp boş kalmıştır. Daktilo sayfaları üzerinde yaptığı düzeltmelerin bir kısmı yazım yanlışlarıyla, bir kısmı okuma hatalarıyla, bir kısmı da kelime tercihlerinin değiştirilmesiyle alakalıdır. Mesela birinci cildin 114. sayfasında “bab” kelimesinin üstü çizilerek “bölüm” yazılmıştır.

İslam tarihi sahasının klasiklerinden olan *Mürûcü'z-zeheb*'in Ugan tarafından yapılmış olan çevirisi bilindiği kadarıyla bu eserin Türkçe'deki ilk tercümesidir. Üslup ve metot itibariyle yukarıda incelenen İbn Haldun ve Taberî tercümelerinden çok farklı değildir. Her cildin sonunda bulunan notlar ve tashihler bölümündeki maddelerin çoğunluğu eserin Arapça neşrinde bulunmakla birlikte az bir kısmı Ugan tarafından yazılmıştır. Bu notlarda o yalnızca bir mütercim değil metni başka metinlerle mukayese ederek gerektiğinde düzeltme ve açıklayıcı bilgi sunan aktif bir araştırmacı görünümündedir.

Ahsen Batur tarafından *Mürûcü'z-zeheb*'in *Altın Bozkırlar* ismiyle yapılmış 2004 çevirisinde⁸³ Zakir Kadiri'nin tercümesine herhangi bir atıf bulunmaması

⁸² I. Cilt 220+9, II. Cilt 281+2, III. Cilt 186+4, IV. Cilt 194+5, V. Cilt 266+3, VI. Cilt 227+6, VII. Cilt 184+4, VIII. Cilt 175+4, IX. Cilt 30 sayfadan oluşmaktadır.

⁸³ Mesudî, *Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2004.

muhtemelen yayımlanmayı bekleyen bu çevirinin görülmediğini akla getirmektedir.

E. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târih

555/1160 yılında Cizre'de doğan İbnü'l-Esîr Musul ve Bağdad'da çeşitli âlimlerden hadis, tarih, dil ve edebiyat dersleri almıştır. 578/1182 yılından itibaren tarihle ilgilenmiş ve bu tarihten sonra da ilim yolculuklarına devam etmiştir. Dımaşk, Halep ve Kudüs'e giderek sefaret görevini icra etmekle birlikte birçok fakih, kurra, muhaddis ve nahivciden ilim öğrenmiştir. Selahaddin Eyyubî'nin Antakya Prinkepliği topraklarını fethetmek için yaptığı seferde askerinin yanına tarihçi olarak katılmıştır. Kitap mütalaa ve telif etmekle meşgul olan İbnü'l-Esîr 630/1233 yılında Musul'da vefat etmiştir. Tarihçiliğinin yanında hadiste hafızlık derecesine ulaşmış, hadis usulü, siyer, ensab, edebiyat ve eyyamü'l-arab'da da önemli bir dereceye sahiptir.⁸⁴

En önemli eseri olan *el-Kâmil fi't-târih* dünyanın yaratılışından 628/1231 yılına kadarki olayları içeren umumi bir tarih kitabıdır ve müellifine ortaçağın en önemli tarihçilerinden biri olma vasfını kazandırmıştır. Paris'te (1851-1876) ve Kahire'de (1302 ve 1348 iki baskı) baskıları yapılan eserin 1965-1966'da Beyrut'ta yeni baskıları yapılmış ve bu baskıdan Türkçeye 1985-1987⁸⁵ yılları arasında çevrilmiştir.⁸⁶

⁸⁴ Abdulkerim Özeydın, "İbnü'l-Esîr", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 26; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 138.

⁸⁵ Ramazan Şeşen çeviri tarihi olarak 1988-1991 yıllarını vermiştir. Ancak bu tarih yanlıştır. Ahmet Ağırakça ve Bahar Yayınevi'ne sorularak doğru olan tarihin 1985-1987 olduğu tespit edilmiştir.

⁸⁶ Özeydın, "İbnü'l-Esîr", *DİA*, XXI s. 27; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 138-139. Eser 1985-1987 arasında Mertol Tulum'un redaktörlüğünde bazı ciltleri ortak bazı ciltleri ise ayrı ayrı mütercimler tarafından olmak üzere Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özeydın, M. Beşir Eryarsoy, Yunus Apaydın, Zülfikar Tüccar ve Abdullah Köse isimli mütercimler tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, 12 cilt halinde Bahar Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Orada Zakir Kadiri'nin çevirisine atıf yapılmamış olmasından, yayınlanmayı bekleyen bu tercümenin görülmediği anlaşılmaktadır.

el-Kâmil fi't-târih yukarıdaki çeviriden çok önce Zakir Kadiri tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, ancak yayımlanmamıştır. Toplam 11 cilt olmakla birlikte birinci cildi eksik olduğu için 10 cilt olarak TTK Kütüphanesi'nde "Ter/26 a-h" kayıt numarasıyla muhafaza edilen tercüme toplam 5.308 daktilo sayfasından ve her cildin sonunda çeşitli uzunluklardaki tashih ve notlardan oluşmaktadır.⁸⁷ Ciltlerin başında şöyle yazmaktadır:

"el-Kâmil fi El-Tarih (Tarihe dair mükemmel eser) adlı kitabın tercümesidir. Bu cilt Leiden beldesinde 'Brill Basımevi'nde 1864 miladi yılında Carolus Tornberg'in himmetiyle basılmış nüshadan Zakir Kadiri Ugan tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme esnasında tabında görülmüş hatalar mütercim tarafından tashih edilmiş ve anlaşılması kolay olsun için not halinde bazı ilaveler yapılmıştır."

Görüldüğü gibi Ugan yalnızca tercüme yapmakla kalmayıp orijinal Arapça neşirde gördüğü hataları da düzeltme yoluna gitmiştir. Mesela 11. cilde düştüğü 42. notta şöyle demektedir: "Bu şiir pek fahiş yanlışlıklarla dolu olarak basılmıştır. Doğrulamak için çok emek sarf ettik..." 6. ciltteki notlarında da kitapta geçen yer adları ve kabileler hakkında açıklamalar yapmıştır. Ayrıca diğer çevirilerinde olduğu gibi burada da daktilo sayfalarındaki bazı yanlışları el yazısıyla düzelttiği görülmektedir.

Ugan, muhtemelen dönemindeki akim rüzgârların etkisiyle, tercümesinde Arapça kelimeler kullanmaktan mümkün mertebe kaçınmış ve dilini sadeleştirmek için özel bir çaba göstermiştir. Öyle ki eserde "Allah" yerine "Tanrı" sözcüğü tercih edilmiştir. Daktilo sayfaları üzerindeki düzeltmelerin bir kısmında "setrederek" kelimesinin üstü çizilerek "göstermeden" yazılmış, "kabilesinden" in üstü çizilmiş ve "urugundan" yazılmıştır.

Ugan'ın, kendi döneminin şartları altında *el-Kâmil* gibi mühim ve hacimli bir eseri çevirmesi takdire şayandır. Ne var ki bu mühim tercüme halen gün

⁸⁷ Yapılan araştırma neticesinde tercümenin birinci cildi bulunamamış, kütüphane görevlileri bu cildin mevcut olmadığını, kayıtlara da girmediğini söylemişlerdir (7 Mayıs 2015). Birinci cildin diğer ciltler göz önüne alınarak 500 sayfa civarında olduğu tahmin edilir ve bu rakama 11 cildin "notlar ve tashihler" kısmı da eklenirse, tercüme çalışmasının toplam yaklaşık 6.000 sayfadan oluştuğu söylenebilir.

yüzüne çıkmamış olup Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nin tozlu raflarında beklemektedir.

F. Makdisî, *er-Ravzateyn*

599/1203 yılında Dımaşk'ta doğan Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî sol kaşının üzerindeki büyük beni dolayısıyla “benli” manasına gelen Ebû Şâme lakabıyla bilinmektedir. Kahire'de bir sene ilim okumasının dışında Dımaşk'ta kalarak ilim öğrenmek ve çeşitli ilim dallarında eser yazmakla meşgul olmuştur. Ayrıca burada Rükniyye ve Eşrefiyye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Kendisinin cinayetle suçlanıp halk tarafından öldürüldüğü söylense de bu temelsiz bir iddia olarak kabul edilmiştir. Daha kabul gören görüşe göre ölümüne şu olay sebep olmuştur: Makdisî bir mesele hakkında ileri sürdüğü bir görüş dolayısıyla evine gelen iki kişi tarafından dövülmüş olmasına rağmen o bunlardan şikâyetçi olmamış ve işini Allah'a havale ettiğini söylemiştir. Bu olaydan üç ay sonra 665/1268 yılında vefat etmiştir. Eserleri arasında önemlilerinden olan *Kitabü'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn* haclı seferleri ile ilgili kıymetli kaynaklardan biridir. Eser Nureddin Mahmud Zengî (1146-1174) ve Selahaddin Eyyubî (1169-1193) dönemlerini anlatmakla birlikte diğer bazı Zengî ve Eyyubî hanedanları ve Selçuklular hakkında bilgi içermektedir. İki cilt halinde yazılan eser, İbnü'l-Kalânîsî, İmâdeddin el-Kâtib, İbn Şeddad, İbnü'l-Esir ve İbn Ebî Tayy gibi müelliflerin eserlerinden alıntılar içermektedir.⁸⁸

Makrîzî'nin bu önemli eseri Zakir Kadiri tarafından Türkçeye çevrilmiş olup halen TTK Kütüphanesi'nde Ter/52-1,b ve Ter/52-2,b kayıt numaralarıyla muhafaza edilmektedir. Toplam 1327 sayfa tutan iki cilt halindeki tercüme Ugan tarafından 19 sayfalık bir önsöz yazılmıştır. Bu önsözün hemen öncesindeki açılış sayfasında şunlar yazmaktadır:

“Üstat Şihabüddin Ebu Muhammed Abdurrahman bin İsmail İbn İbrahim Makdisî'nin *er-Ravzateyn fi ehbarid devleteyn: 2 devletin tarihine dair 2 bahçe adlı eserin tercümesidir.*

C. I.

⁸⁸ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 147; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, *DİA*, X, s. 233-234.

Eser Kahire’de 1287 hicride Nil Basımevi’nde basılmış nüshasından Zakir Kadiri Ugan tarafından tercüme edilmiştir.

Tercümesi Etlik bağlarında aşağıkuyu yazasındaki 9 numaralı evde 1947 yılı Nisan 17sinde ikmal edildi.”

Yukarıdaki kayıttaki tercümenin bitiş tarihi olarak 17 Nisan gösterilmekle birlikte önsözün hemen altında 2 Kasım 1947 tarihi verilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla tercümenin tamamlanmasıyla önsözün yazılması arasında yedi aylık bir zaman geçmiştir. Ugan’ın yazdığı önsöz eserin yazarı hakkında bilgi vermenin yanı sıra muhtevasını da tasvir etmektedir. Mesela Makdisî isminin doğru telaffuzu, eserin kaynakları, Türkler’in İslam müdafaasına katkıları ve Eyyubî ailesinin menşei ele alınan konulardandır. Burada çeşitli delillerden hareketle Selahaddin Eyyubî’nin Kürt değil Türk olduğu düşüncesinin savunulması dikkat çekmektedir. Ugan ayrıca eserin tercümesiyle ilgili de bazı noktalara dikkat çekmiştir. İlk olarak eserin tercümesinin zor olduğunu, çünkü edebiyatın hemen her türünde sanatlar içeren şiirlerin eserde bulunduğunu, ayrıca sayfalarca süren methiye tarzında şiirlerin de geçtiğini belirtmiştir. Eserde çok sayıda yanlışlık bulunduğunu söyleyen Ugan, Ankara’da mukayese edebileceği nüsha bulunmamasından da yakınmıştır. Bu mazeretlerden sonra mütercim şöyle demiştir: “Bunlardan dolayı akademik bir tercüme yaptığımı iddia edemem. Fakat her halde tarih ile ilgili olan cihetleri ve vakaları doğru olarak anlatmaya çalıştım.”

Ugan’ın, yaptığı tercüme gibi mütevazı bir tarzda sunmasına rağmen böylesine zor bir eseri yine de okunabilir şekilde çevirdiği söylenebilir. Bilindiği kadarıyla, bu çalışma dışında *Kitabü’r-Ravzateyn*’in Türkçe çevirisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla önsöz dahi yazılmış olan bu çevirinin yayımlanmasının İslam Tarihi araştırmacıları için eserden istifadeyi kolaylaştıracağı öngörülebilir.

G. Makrîzî, Kitabü’s-Sülûk

766/1365 yılında Kahire’de doğan Ebû Muhammed (Ebü’l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrîzî’nin ailesi bugünkü Lübnan’ın Ba’lebek ilinin Makârize mahallesinden Kahire’ye göç ettikleri için el-Makrîzî nisbesini almışlardır. Anne ve baba tarafından ilim ile meşgul olan bir aileye mensup olan Makrîzî fıkıh, hadis, kıraat, dil, nahiv, edebiyat

ve tarihte altı yüzden fazla hocadan ders almıştır. Makrîzî'nin hocaları arasında Zeyneddin el-İrâkî, Sirâc el-Bülkînî, İbn Haldun başta gelmektedir. *Dürrü'l-ukûdi'l-feride* adlı kitabında İbn Haldun'un biyografisini ele alan Makrîzî, İbn Haldun'a olan sevgisini dile getirdikten sonra *el-İber'e* duyduğu hayranlığı kaydederek *Mukaddime*'yi eşi bulunmayan bir pırlanta olarak nitelemiştir. Makrîzî Divân-ı İnşa'da muvakkitlik, vaizlik, müderrislik ve muhtesiplik yaptıktan sonra ilme yönelmiş ve Kahire'de telif ve tedris ile meşgul olmuştur. 845/1441 tarihinde Kahire'de vefat eden Makrîzî Ortaçağ İslam dünyasında yetmiş büyük tarihçilerdendir. Siyasî, kültürel, iktisadî ve sosyal tarihle ilgilenmiştir. Aynı zamanda Mısır tarihi sahasında en büyük tarihçidir ve Mısır'ın İslâmî dönemine dair eserleri kaynak olarak kullanılmaktadır. Otuzdan fazla olduğu kaydedilen eserleri arasından *Kitabü's-Sülûk*, (*es-Sülûk fî mârifeti düvelü'l-mülûk*) 567/1171 yılından 845/1441'e kadarki Mısır tarihinden bahseder. Kültür ile iktisat tarihine ve aynı zamanda kronolojiye dair önemli bilgiler içermektedir. Quatremère 1835-1845'te iki ciltlik kısmını yayınlarken M. Mustafa Ziyade eserin birinci cildini 1934'te, ikinci cildini ise 1958'de edisyon kritikli neşretmiştir. Said Abdülfettah Âşûr 1970-1973'te üçüncü ve dördüncü ciltleri neşretmiştir.⁸⁹

Zakir Kadiri'nin önemli tercümelerinden olan *Kitabü's-Sülûk* çevirisi TTK Kütüphanesi'nde Ter/61 a-e numarada kayıtlı olup her biri ikişer bölümden oluşan iki cilt halinde muhafaza edilmektedir. Toplam 1. 217 daktilo sayfasının yanı sıra 547 sayfa açıklama notu içeren tercümenin ilk sayfasında şöyle yazmaktadır:

“Takiyyuddîn Ahmet b. Ali Makrîzî'nin Kitabü's Sülûk li marifeti duval el-mulûk (Hükümdarların Devletlerini öğrenmek yoluna giriş) adlı eserinin tercümesidir.

I inci cüz, 1 inci bölüm

Eser Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi müderrislerinden Doktor Muhammed Mustafa Ziyade'nin tashihi ile Mısır devleti telif ve tercüme dai-

⁸⁹ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, s. 208-210; Eymen Fuâd es-Seyyid, “Makrîzî”, *DİA*, XXVII, 448-450.

resi tarafından basılmıştır. Mezkûr doktor tarafından esere haşiyeler yazılmış ve önemli tashihler yapılmıştır. Eser Zakir Kadiri-Ugan tarafından türkçeye çevrilmiştir.”

Şunu belirtmek gerekir ki her cildin sonunda bulunan notların büyük çoğunluğu eserin Arapça nâşiri olan Mustafa Ziyade'ye aittir. Ugan'a ait notlar ise paragrafların sonunda noktadan sonra “Mütercim” denilerek belirtilmiştir. Mesela Makrîzî'nin metninin içinde geçen “Hilkate dair bize erişen haberlere göre Türkler galebe çalarak hiçbir vakit memleketlere sahip olmamışlardır.” (s. 28) cümlesine dipnot düşen Ugan şöyle yazmıştır: “Müellife erişen bu haber tamamıyla yanlıştır. Türkler peygamberin zuhurundan önce de, ondan sonra da en çok memleketler fetheden fatih bir millettir. Mütercim”. Görüldüğü gibi Ugan, Makrîzî'nin Türkler hakkındaki hatalı tespitini düzeltme ihtiyacı duymuştur. Şu var ki, Ugan'a ait notlar sayfalar ilerledikçe azalmıştır. Öte yandan daktilo sayfaları üzerinde tercümenin içinde dolma kalemle yapılmış düzeltmelere de rastlanmaktadır.

Birinci cildin dokuzuncu notunda, İslam tarihi kaynaklarından bahsedilirken Ugan'ın şöyle dediği görülür: “İbn el-Esîr'in *el-Kâmilî* ve Mesûdî'nin *Mürûcû'z-zehab*'i tamamıyla ve Taberî'nin mezkûr tarihinin Türk tarihi ile ilişkili olan kısımları Türk Tarih Kurumu'nun emri ile tarafımdan türkçeye çevrilmiştir. Mütercim”. Ugan burada açıkça tercümelemleri Türk Tarih Kurumu'nun emriyle yaptığından bahsetmekte ve Makrîzî tercümesini İbnü'l Esîr, Mesûdî ve Taberî tercümelerinden sonra yaptığı anlaşılmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi *Kitabü's-Sülûk*'ün Arapça neşri uzun yıllar sürmüş, bu yüzden Ugan eserin kendi döneminde mevcut olan kadarını tercüme edebilmiştir. Dolayısıyla onun çevirisinin, eserin günümüzdeki şeklinin tamamını kapsamıyor olması muhtemeldir. Tercüme yöntemi ve üslubu bakımından *Kitabü's-Sülûk*'ün Ugan'a ait diğer çevirilerden farkı bulunmamaktadır.

H. Ahmed Emin; Fecrû'l-İslâm, Duha'l-İslâm

1886 yılında Kahire'de doğan Ahmed Emin'in ilköğrenimini yanında yaptığı babası, onun düşünce ve kültür hayatının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. İlkokuldan sonra Ezher Üniversitesi'ne oradan mezun olduktan sonra da Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye girip buradan da mezun oldu. Çeşitli yerlerde öğ-

retmenlik ve hâkimlik yaptıktan sonra 1936'da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaparak 1936'da bu üniversitenin dekanı oldu. Burada bazı müsteşriklerin ve Batılı tarzı benimsemiş kişilerin düşüncelerini benimsedi. Arkadaşları Taha Hüseyin ve Abdülhamîd el-Abbadî ile İslam düşünce hayatını hakkında çalışmalar yapmaya başladılar. Nitekim *Fecrü'l-İslâm* serisi bu çalışmanın semeresidir. 1947'de Arap Birliği Kültür İşleri Müdürlüğü'ne tayin edilen Ahmed Emin ömrünün sonuna kadar bu işte kalmış ve 1954 yılında vefat etmiştir. İslam kültür ve tarihi alanında önemli kişilerden biri olan Ahmed Emin çok sayıda kıymetli eser kaleme almıştır. Bunlardan *Fecrü'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm* ve *Zuhrü'l-İslâm* sekiz ciltten oluşmakta ve başlangıcından IV./X. yüzyıla kadar İslam medeniyeti ve kültürü hakkında mühim bilgiler içermektedir. Bu eser Abbas Halil İkdâm tarafından *Pertev-i İslam* adıyla 1930 yılında Farsça'ya, Ahmet Serdaroğlu tarafından da *Fecrü'l-İslâm* adıyla 1976 yılında Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁹⁰

Zakir Kadiri yukarıdaki üç eserden *Fecrü'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm*'ı tercüme etmiş, ancak TTK Kütüphanesi'nde Ter/58 ve Ter/57 a-b numaralarıyla kayıtlı olan bu çalışmalar günümüze kadar yayımlanmamıştır. *Fecrü'l-İslâm* 476 sayfalık tek ciltten, *Duha'l-İslâm* ise toplam 1.113 sayfa tutan iki ciltten (650+463) oluşmaktadır. Ayrıca diğer çevirilerde de görüldüğü üzere her cildin sonunda notlar ve tashihler bölümü bulunmaktadır. Kendi sahasının modern klasikleri arasına çoktan girmiş olan bu eserlerin oldukça erken bir dönemde fark edilip çevrilmiş olması önemlidir. Zakir Kadiri, muhtemelen Ezher'deki öğrenim tecrübesinin de etkisiyle eserlerin önemini kavrayarak onları tercüme etmiştir.

Sonuç

Zakir Kadiri Ugan'ın büyük çoğunluğunu 20. yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirdiği tercüme, orijinal Arapça kaynakları okuyup anlama imkanlarının sınırlı olduğu bir dönemde önemli işlevler görmüş, pek çok araştırmacının normal şartlarda erişemeyeceği kaynaklara başvurma imkanı sağlamıştır. Ugan'ın tercüme ettiği eserlere ait yeni çevirilerin ortaya çıkmasının en az çeyrek yüzyıl

⁹⁰ Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin (1878-1953) İstanbul Anıları", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. I, sy. 1, İstanbul 2001, s. 16; Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", *DİA*, II, 62-63.

sonra gerçekleştiği, hatta bazılarının bir daha hiç çevrilmediği dikkate alınır, onun tercümelerinin ne kadar uzun bir süre kullanımda kaldığı anlaşılabilir. Buradan hareketle Ugan'ın, yaptığı tercüme yoluyla Türkiye'deki İslam tarihi çalışmalarında küçümsenemeyecek bir rol oynadığı ileri sürülebilir.

Ayrıca bu alanda yapmış olduğu tercüme hâlâ bir çoğunun ilim aleminin istifadesine sunulmamış olması, ülkemiz insanının onun çalışmalarından daha fazla faydalanmasının önündeki engellerden biri olarak durmaktadır. Dolayısıyla onun tarafından tercümesi yapılmış ancak halen yayınlanmamış bu eserlerin de bir an önce yayınlanması gerekmektedir.

Ugan'ın tercüme hareketi bireysel bir inisiyatiften ziyade Türk Tarih Kurumu'nun tercüme hareketi çerçevesinde gerçekleştirilmiş çalışmalardır. Bu sebeple mezkûr çevirileri Türkiye'deki tercüme hareketlerinin tarihî gelişimi bağlamında değerlendirmek isabetli bir yaklaşımdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Batılı eserlerin tercümesine odaklanılırken daha sonra Şark klasiklerinin de çevrilmesi uygun görülmüş ve Ugan'ın tercüme hareketi bu bağlamda gerçekleştirilmiştir.

Zakir Kadiri Ugan'ın İslam tarihi çalışmalarına etkisi yalnızca tercüme hareketiyle değil, onlara göre daha az bilinen gazete-dergi yazıları, makale ve kitap türünden telifleri üzerinden de gerçekleşmiştir. Hatta bazı tercüme hareketlerinin başına ve sonuna eklediği uzun pasajlar, dönemin İslam tarihi birikimine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Ugan'ı yalnızca mütercim kimliğiyle öne çıkararak tercüme hareketinin başarısı yahut başarısızlığı üzerinden değerlendirmeler yapmak, onun tarihçilik yönünün eksik algılanmasına yol açacaktır. Ugan'ın fikirleri ve telifleri, buradaki incelemenin dışında müstakil bir araştırmacının konusu olmalıdır.

Kaynakça

- Ağarı, Murat, İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Çağracyacılar: Doğu Gelişimi ve Temsilcileri, Kitabevi, İstanbul 2002.
- Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Şâme el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 233-235.
- Avcı, Casım, "Ali b. Hüseyin Mes'ûdi", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 353-355.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya (ö. 892-93), *Fütûhu'l-büldân*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-II, Maarif Basımevi, İstanbul 1955-1956.
- _____, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.

- _____, *Fütühu'l-büldân Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yay., İstanbul 2013.
- Berk, Özlem, "Batılılaşma ve Çeviri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (ed. Uğur Kocabaşoğlu), III, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 511-520.
- Devlet, Nadir, 1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi (İç Rusya ve Sibirya Müslüman Türk Tatarlarının Millet Meclisi 1917-1919), Ötüken, İstanbul 1998.
- Er, Hamit, İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları, İstanbul 1993.
- _____, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", DİA, İstanbul 1993, VIII, 526-527.
- Fayda, Mustafa, "Fütühu'l-Büldan", DİA, İstanbul 1996, XIII, 258-259.
- _____, "Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük", DİA, İstanbul 2011, XL, 92-94.
- _____, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", DİA, İstanbul 2010, XXXIX, 314-318.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, İçtimaiyat II Metodoloji Nazariyeleri, Fakülteler Matbuası, İstanbul 1961.
- Fuâd es-Seyyid, Eymen, "Makrîzî", DİA, Ankara 2003, XXVII, 448-451.
- Güner, Osman, "Zakir Kâdirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17, Samsun 2004, s. 65-94.
- _____, "Ugan Zakir Kâdirî", DİA, İstanbul 2002, XLII, 44-45.
- Güngör, Erol, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, haz. E. Kılınç, R. Güler, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
- Hassan, Ümit, "İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. XXVIII, sy. 3-4 (1973).
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1406), *Mukaddime*, I-III, Ankara 1954-1957.
- _____, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III, Maarif Basımevi, Ankara 1954-1957.
- _____, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-II, Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983.
- _____, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, 1.basım, I, Onur Yayınları, Ankara 1977.
- _____, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, müt. Pirizâde Mehmed Sâhib, (haz. Sami Erdem v.dğr.), c. I, s. XX, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, I-II, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2004.
- Karaca, Çağlar, İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Kayaoğlu, Taceddin, Türkiye'de Tercüme Müesseseleri, Kitabevi, İstanbul 1998.

- Kılıç, Hulusi, "Ahmed Emîn", DİA, İstanbul 1989, II, 62-64.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "İbn Haldun'un "Mukaddime"sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1985, XXVII, 363-398.
- Koç, Yakup, Cumhuriyetten Günümüze Çeviri Faaliyetleri ve Teda Projesi (Uzmanlık tezi), T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2010.
- Koşay, Hamit Zübeyr, "Zakir Kâdirî Ugan: 1878-1954", Türk Yurdu, sy. 239, Aralık 1954, s. 428-430.
- Mesudî, Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar), çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2004.
- Mustafa, Muhammed Allam, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs), Kayseri 1996, s. 435-438.
- Özaydın, Abdülkadir, "İbnü'l-Esîr", DİA, İstanbul 2000, XXI, 26-27.
- Sarınay, Yusuf, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994.
- Şakiroğlu, Mahmut H., "Tercüman (Osmanlılar'da)", DİA, İstanbul 2011, XL, 490-492.
- Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Türk Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, Ankara 1985.
- Temir, Ahmet, Vatanım Türkiye Rusya-Almanya-Türkiye Üçgeninde Memleket Sevgisi ve Hasretle Şekillenmiş Bir Hayat Hikâyesi), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- Taymas, Abdullah, 1917'den 1919'a Rus İhtilalinden Hatıralar 1, Turan Kültür Vakfı, İstanbul 2000.
- Ugan, Azat, "Prof. Zakir Kâdirî Ugan (Ölümünün üçüncü yıldönümü münasebetiyle)", Kırım Dergisi, sy. 9-12 (1957), s. 318-320.
- Yazıcı, Hüseyin, "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin (1878-1953) İstanbul Anıları", Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, c. I, sy. 1, İstanbul 2001, s. 16-29.
- Yıldırım, Emre, "Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları: Hasan Âli Yücel ve Türkiye'de Hümanizma Arayışları", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/7 Summer 2013, p. 745-763, Ankara-Turkey, p. 745-763.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi, Matrakçı Nasûh, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- _____, Matrakçı Nasuh", DİA, Ankara 2003, XXVIII, 143-145.

قائمة إسطنبول للكلمات العربية المستعملة

أسامة سحاري*

Öz: Yukarıdaki başlıktan anlaşılacağı üzere bu araştırma, Arapça ve Türkçedeki müşterek kelimelerin, anadili Arapça olmayanlar için ders metodu oluşturulması amacıyla kullanılmasına yöneliktir. Burada hedeflenen kitle Türk öğrencilerdir. Hazırlanan kelime listeleri kültürel, eğitsel ve şahsi esaslara dayanan en önemli temel dil unsurlarından seçilmiştir. Buna bağlı olarak bu araştırma, ortak kelimeleri inceleyen diğer araştırma ve tezlerden de bahsetmekte, onlarda yer alan sınıflandırmaları, yöntemleri, hedefleri, kelime listelerini, aralarındaki benzerlik ve ayrılıkları arz etmekte ve daha sonra da örnek konulara dayanan bir liste önerisi ortaya koymaktadır. Bu liste hazırlanırken ihtiyaçlar ve kullanımdaki yaygınlık dikkate alınmıştır. Selamlamaya başlama, tanışma, öğrencilerin ve diğer insanların elbise vs. ihtiyaçları gibi.

Türk öğrencilere yönelik ders metodu hazırlamada, bu araştırmadan yararlanırsa, öğrenme zamanı birçok yönüyle kısaltılmış olacaktır. Arapça kalıpları öğrencilerin hızlı bir şekilde anlayıp kabul etmelerinde, içerikteki kelimelerin kullanımına ek olarak kelimeleri cümle içinde kullanma yeteneklerinin gelişiminde kolaylık sağlayacak, bundan da önce kelimeden cümle kurmaya hızlı bir geçişin sağlanması mümkün hale gelecektir, çünkü Türk öğrenciler bu kelimeleri anlıyor olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, aşamalar, kelimeler, gruplar, anadili Arapça olmayanlar

İstanbul Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelimeler Listesi

الكلمات المفتاحية: المنهج سلاسل المفردات قوائم الناطقين بغير العربية

İktibas / Citation: "قائمة إسطنبول للكلمات العربية المستعملة", أسامة سحاري, *Ustül*, 23 (2015/1), 189 - 212.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

مقدمة:

شهدت اللغة العربية بتركيا، ولا سيما في العقد الأخير اهتماماً بالغاً، وذلك بأسبابٍ كثيرةٍ، على رأسها: رغبة الأتراك في فهم القرآن الكريم حقّ الفهم ومعرفة أمور دينهم معرفةً صحيحةً.

وإذ ذاك، فقد أخذت الأوقاف الدينية على عاتقها مهمة تعليم اللغة العربية (وهذه المهمة قديمة وما تزال)، ثم أعيد فتح القسم التحضيرى في كليات الدراسات العربية والإسلامية المسماة بكليات الإلهيات، ويبلغ عددها في تركيا العشرات، فعدد الجامعات وصل عام 2012 إلى مئة وسبعين جامعة، من بينها ستة وستون جامعة وافية.

وهذا ما دعا المختصين والمهتمين إلى البحث عن أفضل الوسائل للاضطلاع بأمر العربية، كاستقبال المدرّسين المتخصصين، وتعرّف طرق تعليم العربية، والبحث عن أفضل المناهج لتعليمها.

وأمر كتب تعليم العربية في تركيا، ليس جديداً، لكن المؤسسات التعليمية تريد مناهج على أسس علمية حديثة، ولهذا شرّعت - أي المؤسسات - تُطبّق سلاسل تعليم العربية التي أنتجتها بعض الجهات العربية، كسلسلة تعليم العربية للناشئين، وسلسلة تعليم اللغة العربية، وسلسلة العربية بين يديك، وغيرها من السلاسل المتكاملة أو الكتب التي تُعنى بمادة أو مهارة بعينها.

بيد أن مشكلاتٍ متعلقةً بهذه السلاسل بدأت تواجه الطلبة الأتراك - لعلنا نعرض لها في غير هذا البحث إن شاء الله - فجعلت تلك المؤسسات خاصة وعامة تفكر في إنشاء سلاسل متفقة وما يرمي الأتراك إليه من حيث: الموضوعات والأغراض والفئة المستهدفة، وعندنا فالفئة المستهدفة هي: طلبة كليات الدراسات العربية والإسلامية، أي الإلهيات.

أولاً - من أسس بناء المنهج:

ومهما يكن من أمر، فإن تأليف المناهج لا بدّ أن يقوم على أسس أربعة¹ وهي: الأسس اللغوية (المعجمية)، والأسس التربوية، والأسس النفسية، والأسس الاجتماعية

وفي هذا البحث يعرض الباحث إلى أمر ذي بال، يندرج تحت الأساس اللغوي (المعجمي) في إعداد المنهج، وهو قائمة المفردات، وقد ذكر رشدي أحمد طعيمة دراسة موجزة لخمس وعشرين قائمة للمفردات العربية² وهو نفسه كان قد أعد قائمة بالمفردات العربية³.

¹ انظر: نايف خرما وعلي الحجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، عالم المعرفة، يونيو 1988

² رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1985 ص-134-150

³ رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1982

لكن ما يُرْمَى إليه، ليس ما أعدّه الخبراء والمختصون من قوائم بل ما تحفل التركية به من مفردات عربية يمكن أن تكون قائمة يعتمد عليها في بناء المنهج المنشود، وهنا نقصد المفردات العربية في اللغة التركية؛ إذ تشير الدراسات والبحوث إلى الكمّ الكبير من المفردات ذات الأصل العربي في اللغة التركية.

ثانياً - تأثير العربية في اللغة التركية (دراسات وقوائم):

لقد ظهرت بحوث ودراسات منشورة منها وغير منشورة، تبين العلاقة بين اللغتين العربية والتركية، على مستويات مختلفة: ثقافية ونحوية صرفية ومعجمية، ولعل الباحث هنا يذكر بعض البحوث⁴ ذات الاهتمامات المعجمية:

1. كتاب الأستاذ أمر الله إشلر Emrullah İşler بعنوان:

”Türkçe’de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları”⁵

”الكلمات والتراكيب العربية ذات الدلالة المختلفة في اللغة التركية”

وهو من القطع الصغير وبلغت عدد صفحاته 174 صفحة.

يناقش البحث الكلمات العربية المستعملة في اللغة التركية، ولكن ليس بالدلالة المتعارف عليها في اللغة الأصل، فهناك كلمات عربية تستعمل بالتركية بعيداً عن معانيها الأصلية مثل:

احتلال: انقلاب، مساعدة: إذن أو رخصة .

وهناك كلمات تستعمل في التركية بمعانٍ أخرى ليست من دلالتها العربية، مثل:

أكابر: مغرور ، ضربة: انقلاب ثورة ، دور : عهد.

وجاء الكتاب في مدخل وبابين، في الباب الأول قدم الكلمات العربية التي انتقلت إلى التركية بوصفها كلمة واحدة وفي الباب الثاني قدم العبارات أو التراكيب التي انتقلت إلى التركية وأصبحت كالكلمة الواحدة.

⁴ رتبت البحوث بحسب طريقة النشر؛ فقد ذكر أولاً الكتب تلاها البحوث في الدوريات المحكمة ثم ما وجد في الشايكة.

2. كتاب الأستاذ سهيل صابان حقي، وهو معجم بعنوان " معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية"⁶

وقد وقع في 234 صفحة من القطع الكبير، وقد ركز فيه معده على الألفاظ العربية المستعملة في اللغة التركية المعاصرة، هادفاً من وراء ذلك إلى إظهار تأثير العربية في اللغة التركية في الألفاظ والمعاني والمصطلحات الدينية والاجتماعية والسياسية .

يحتوي المعجم على مقدمة ثم بعض الملاحظات المنهجية ثم تمهيد يندرج تحته تأثير اللغة العربية في اللغة التركية، وفي أصل اللغة التركية وأبجديتها.

وبعد ذلك المفردات، وقد رتب المفردات هجائياً من الألف إلى الياء، ذاكرةً الكلمة العربية، وكيفية كتابتها باللغة التركية، وما هو معناها، مثلاً: "أبدة (تكتب âbide) بمعنى الآثار النادرة التي تنقل إلى الأجيال الآتية والتمثال الذي يذكر حادثاً معيناً إلى الأجيال القادمة"⁷.

وإذا اختلف المعنى التركي عن الأصل العربي، فإن الباحث يشير إلى ذلك، مثلاً: "حصار تكتب hisar وتنطق "هسار" القلعة الصغيرة المحاطة بالأسوار لحماية المنطقة من العدو الخارجي، وهي بهذا المعنى تختلف عن الاستخدام العربي لها"⁸. وبلغ عدد المفردات الواردة في هذا المعجم ألفين وأربعاً وسبعين كلمة.

3. كتاب الأستاذ حمزة أرمش Hamza Ermiş بعنوان:

Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök analizi⁹

تصنيف الكلمات العربية المتتركة وتحليل مادتها

والكتاب من القطع المتوسط وبلغ عدد صفحاته 208 صفحات، وجاء الكتاب في بابين بعد المقدمة. تناول في الباب الأول:

⁶ سهيل صابان حقي، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1425هـ -

2005م

⁷ المصدر السابق، ص23

⁸ المصدر نفسه، ص84

⁹ Cantaş yayınları sultanahmet-İstanbul 2012

(أ) المصادر العربية المستعملة في التركية ، وهي المصدر الثلاثي وقد ذكر فيه اثنين وعشرين وزناً ثم المصادر الرباعية المجردة والمزيدة، إضافة إلى المصدر الميمي ثم المصدر الخماسي، وذكر فيه أربعة أوزان: انفعال ، افتعال ، تفعيل ، مفاعلة. ثم السداسي: استفعال.

(ب) اسم الفاعل: الثلاثي ثم مبالغة اسم الفاعل من الثلاثي ثم اسم الفاعل من الرباعي

(ت) الصفة المشبهة: سماعية وقياسية

(ث) اسم التفضيل.

(ج) اسم التصغير.

(ح) اسمي الزمان والمكان.

(خ) اسم الآلة. على وزن مفعول ، مفعلة ، مفعال

ثم يسرد البحث الكلمات المؤنثة، وقد وجد واحداً وثلاثين اسماً، و المثناة وقد وجد منها ثلاثة أسماء هي: طرفين (tarafeyn) (ebeveyn) (nalın) والجموع وقد وجد منها في ما يتعلق بالمذكر السالم جمعين هما (hâzırûn) (me'mûrîn)حاضرون ومأمورين. أما من جمع المؤنث السالم فقد ذكر ستة وستين كلمة ومن جمع التكسير ثلاثة عشر وزناً.

وفي الباب الثاني ذكر الباحث أصول الكلمات المستعملة في اللغة التركية بادئاً بالكلمة التركية ثم المادة العربية ثم الكلمة العربية، مثال ذلك: batıl(ب ط ل)batıl. متبعاً في جميع البابين الترتيب الهجائي.

4. بحث الأستاذ أحمد توفيق المدني وهو مقالة بعنوان " الوجود العربي في اللغة التركية"¹⁰

ويحلو له أن يسمى عمله معجماً، وقد أحصى نحواً من ألفي كلمة رتبها هجائياً، و صنف الكلمات في جدول من ثلاثة أنهار(سماها أودية)، ففي الأول ذكر الكلمة العربية، أما في النهر الثاني فقد ذكر الرسم التركي (اللاتيني)، وفي الثالث ذكر المعنى المغاير للأصل العربي إن وجد، وهو قليل على حد قوله.

¹⁰ أحمد توفيق المدني "الوجود العربي في اللغة التركية" مجلة مجمع اللغة العربية، ج:36، نوفمبر1975،ص-

5. بحث مخيمر صالح بعنوان :

"الألفاظ العربية في اللغة التركية"¹¹ وقد أورد في بحثه 476 كلمة مرتبة ترتيباً هجائياً.

6. بحث الأستاذ عمر عتيق، وهو مقالة بعنوان "ملاحم من الثقافة التركية العربية"¹²

وقد ذكر تحت فصل التواصل اللغوي عدداً من المفردات المستعملة في كلا اللغتين، مصنفة في جداول بحسب مجال الاستخدام وهذه المجالات ثمان، وهي على التوالي¹³:

(أ) الألفاظ المهنية.

(ب) الطعام والشراب وما يتعلق بهما.

(ت) الأزياء وما يتصل بها.

(ث) المنزل والأثاث.

(ج) الصفات النفسية والسلوكية.

(ح) الأدوات.

(خ) الأقارب.

(د) الألفاظ العسكرية.

وصنف بعض الكلمات في جدول سماه:

(ذ) المتفرقات.

وقد خلط فيها العامي بالفصح، بل إن أكثرها يستعمل بالعامية وحسب.

وإن ما يهمننا في تصنيفه هذا هو حسن التبويب، والذي يتقاطع مع ما يريد ويهدف إليه كاتب هذه السطور.

ومن البحوث التي اهتمت في إحصاء المفردات التركية ذات الأصل العربي نذكر:

¹¹ مخيمر صالح "الألفاظ العربية في اللغة التركية" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج64 ج1 1989، ص-

ص105-120

¹² عمر عتيق "ملاحم من الثقافة العربية التركية" مجلة أفكار، العدد 255، وزارة الثقافة

الأردنية www.pdfactory.com

¹³ المصدر نفسه، ص-ص: 16-23

7. قائمة الباحث نظام الدين إبراهيم أوغلو¹⁴ وهي قائمة بالكلمات المشتركة في اللغتين، وقد اعتمدت الترتيب الهجائي؛ من الألف إلى الياء، وقد ذكر في باب

(أ) الألف سبعين كلمة

(ب) الباء خمسة وعشرين كلمة

(ت) التاء ستين كلمة

(ث) الثاء خمس كلمات

(ج) الجاء سبع وعشرين كلمة

(ح) الحاء ثلاثين كلمة

(خ) الخاء خمس عشرة كلمة

(د) الدال سبع وعشرون كلمة

(ذ) الذال سبع كلمات

(ر) الراء سبع وعشرون كلمة

(ز) الزاي ست عشرة كلمة

(س) السين خمس وأربعين كلمة

(ش) الشين تسع عشرة كلمة

(ص) الصاد سبع عشرة كلمة

(ض) الضاد خمس كلمات

(ط) الطاء إحدى عشرة

(ظ) الظاء ست كلمات

(ع) العين ثلاث وستون كلمة

(غ) الغين سبع كلمات

(ف) الفاء سبع وعشرين

(ق) القاف سبع وعشرين

(ك) الكاف إحدى عشرة كلمة

(ل) اللام تسع كلمات

(م) الميم مئة وتسع عشرة كلمة

(ن) النون اثنتين وعشرين كلمة

(هـ) الهاء اثنتي عشرة كلمة

(و) الواو ثماني عشرة كلمة

(ي) الياء خمس كلمات

وهكذا يبلغ مجموع الكلمات سبعمئة وسبع وأربعين كلمة، وقد أورد فيها الدخيل المشترك في اللغتين ، كراديو وتلفزيون، كما أن الباحث صنف بعضها في أحد الأبواب وكان يجب أن يصنفها في باب آخر

(ك- طابوت) مكتوباً هكذا بالطاء والصحيح أن يُبدأ بالطاء.

8. قائمة أنور محمود زناتي بعنوان:

"مفردات تركية ذات أصل عربي"¹⁵

وهي مرتبة كذلك ترتيباً هجائياً وقد سرد فيها أربع مئة وثمانية وأربعين كلمة كلمة.

ثالثاً - تعليق على القوائم السابقة

ومن الملحوظ أن ما سبق يمكن تصنيفه في مجال سرد المشترك بين اللغتين، كما فعل عمر عتيق ونظام الدين إبراهيم أو غلو وأنور محمود الزناتي، أو في مجال التأصيل للمفردات، وتبيان معانيها في اللغة الجديدة (التركية)، كما فعل أحمد توفيق المدني ومخيمر صالح وأمر الله إشلر وسهيل صابان، أو تصنيفها - أي المفردات - صرفياً، كما فعل حمزة أرمش.

¹⁴ <http://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=2751>

¹⁵ أنور محمود زناتي " مفردات تركية ذات أصل عربي " ،

http://www.alukah.net/Literature_Language/0/46362/

واللافت أن كثيراً من الباحثين السابقين، مع كبير إسهامهم، لم يشر إلى الفائدة التي يمكن الحصول عليها، لو أننا استثمرنا هذه المعلومات في وضع مناهج اللغة العربية، لمن يتحدثون التركية، أو الإفادة منها في أساليب تدريس العربية للناطقين بالتركية.

فمخيمر صالح يشير مثلاً إلى أن معرفة هذه المفردات أو حصرها يفيد المهتمين بالدراسات اللغوية عامة والعربية خاصة¹⁶، أما هدف بحث سهيل صابان حقي فهو توثيق العلاقات الثنائية بين شعوب العالم الإسلامي¹⁷، كما أن تركي بن سهو العتيبي يشير في مقدمته للمعجم المذكور - أي معجم الألفاظ - بأن مثل هذا العمل يهدف إلى تناول جميع آداب الشعوب الإسلامية¹⁸.

وأشار أنور الزناتي إلى أن الألفاظ المشتركة تؤكد أثر الإسلام في التواصل والتمازج بين الحضارات، وهذا التواصل سيؤدي إلى بناء علاقات حميمة وتفاعلات حضارية تقرب بين الأطراف المختلفة؛ فاللغة ليس وسيلة للاتصال وحسب، بل هي جسر تواصل بين الحضارات والشعوب¹⁹

من هنا نفهم أن هدف هذه الأعمال أكثر التصاقاً بعلم اللغة أو المعاجم وكذلك الأدب منها بحقل تعليم اللغات الأجنبية.

غير أن في ما ذكره أحمد توفيق المدني في مقدمة بحثه، من ثمراتٍ لمثل هذه الأعمال، هو²⁰: أنها تدل على إسهام العربية في تكون لغات كالتركية والفارسية والأوردية، وكذلك على تغلغل الأدب العربي في آداب تلك اللغات، وروابط اللغة العربية، مما يوحد صف المسلمين.

ثم إنه دعا الباحثين إلى ولوج هذا الباب حتى يفتحوا آفاق تعاون جديد بين العرب وإخوانهم المسلمين، فتزاد العربية بذلك ذيوماً وانتشاراً.

وهذه الجملة الأخيرة هي من جملة ما يجب أن نسعى إليه في تأليف المناهج وإعداد المواد التعليمية، لكنه - أي المدني - لم يوضح السبيل إلى مثل هذا الذبوع والانتشار؛ إذ مضى على دعوته تلك قرابة أربعين سنة! فله العذر.

ويرى الباحث أن ما ذكر آنفاً يندرج تحت أنواع مختلفة من تصنيف المفردات، وكما هو معروف، فإن المفردات تُصنّف بحسب:

1. الوزن الصرفي، وهو ما فعله حمزة أرمش في كتابه:

Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi

¹⁶مخيمر صالح ، مرجع سابق ، ص 107

¹⁷سهيل صابان حقي ، مرجع سابق، ص:7

¹⁸ المصدر نفسه، ص: 5

¹⁹ أنور محمود زناتي ،مرجع سابق، ص:1

²⁰ أحمد توفيق المدني، مرجع سابق، ص:127

2. حروف الهجاء، ويبدو أنه الأكثر شيوعاً في المفردات التركية ذات الأصل العربي أو المشتركة بين اللغتين، وهو ما قام به أحمد توفيق المدني في بحثه "الوجود العربي في اللغة التركية" و مخيمر صالح في مقالته "الألفاظ العربية في اللغة التركية" وسهيل صابان في معجمه، أو ما نشره على الشبكة نظام الدين إبراهيم أوغلو، أو أنور محمود الزناتي.
3. الموضوع: السوق _ البيت _ الحديقة _ السفر. ويكاد يكون هذا التصنيف عديم الوجود إلا ما أورده عمر عتيق في مقالته سألقة الذكر عن ملامح من المثاقفة العربية التركية، وهي لا تعد قائمة حقيقية يمكن اعتمادها في ما يرمي إليه كاتب هذه السطور، وذلك بالأسباب التالية:

(أ) السواد الأعظم من المفردات عامية، وقليل جداً منها تستعمله اللغة الفصيحة. مثلاً: بوسطجي، جوهرجي، حلونجي، تينة، دادي.

(ب) طريقة كتابة المفردات: فقد كتب بعض المفردات كما تلفظ عند العوام، كما في البردقال، البامية

(ت) أورد الدخيل على اللغتين، وقد بقي في حدود العامية، أي لم تزدْدهُ الفصحى فيكون معرّباً، كما في: جزدان، لوكانته.

(ث) ذكر كلمات في حكم الميثة في الثقافة العربية المعاصرة، كما في: الكباشي، اليوزباشي، فرمان، كركون، انكشارية، خازن دار

(ج) قلة عدد المفردات، فهي لا تجاوز المئة.

ولكن لا بد من التذكير بأن الرجل لم يقدمها على أساس أنها قائمة بالمفردات، بل كلُّ مراده التذليل على أنّ هناك اشتراكاً في أمور كثيرة، ومنها الجانب اللغوي.

وفي ما يخصُّنا، فإن فائدة ما سرده عمر عتيق هو تصنيفه إياها بحسب الموضوع، وهو يصاقب ما فعلته قوائم المفردات العربية، ونذكر منها قائمة رشدي أحمد طعيمة؛ إذ قام بتصنيف المفردات العربية بحسب مجال (موضوع) الاستعمال²¹.

وهو الأمر الذي يريد كاتب هذه السطور فعله.

بعض الأسئلة

- رابعاً -فائدة قوائم المفردات في التعليم:

²¹ رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، جامعة أم القرى مكة

يذكر رشدي أحمد طعيمة للقوائم عشر فوائد²²، لعل أهمها:

1. تأليف النصوص القرائية والكتب المناسبة.
2. إعداد برامج تعليم العربية على المستويات المختلفة.
3. إعداد كتب القراءة الإضافية.
4. تحديد مستوى مقروئية النصوص (أي تحديد مستوى سهولتها وصعوبتها).
وهذا - بلا شبهة - صحيح، غير أن كاتب هذه السطور يرى أن إنجاز مشروع قائمة إسطنبول الذي يدعو إليه، يفيد إضافة إلى ما ذكره طعيمة بتقصير عمر الطلب، من عدة نواحٍ، منها:
 1. انتقال الدارسين من مرحلة فهم الكلمة ومعرفة معناها إلى مرحلة التركيب والجملة.
 2. سرعة تقبل الدارسين للأوزان العربية، فكل كلمة هي مصدرٌ أو مُفْرَدٌ أو جَمْعٌ أو سوى ذلك²³. إن الدارس يلفظ الكلمات ويعرفها، لكن لا يعرف أن هذه الكلمة على ذلك الوزن، فإذا ربط المعلم بين الكلمة والوزن سهّل على الطالب الحفظ والتطبيق بعده.
 3. سهولة استعمال الكلمات الخادمة (الوظيفية) كالروابط، فقد انتقل كثير منها إلى التركيبة بالاستعمال عَيْنِهِ، من قبيل: لكن ، أما ، رغباً، مطلقاً ، حالاً، وغيرها كثيرٌ. فإذا اهتم المنهج بها زاد ذلك من تحسين أداء الدارسين، والله أعلم.ولعلنا إذا تم ما نرمي إليه نستطيع تغيير الانطباع السائد لدى الأتراك بأن اللغة العربية صعبة.

خامساً - عددُ المُفْرَدَاتِ:

كم عدد المفردات التي يجب أن تتضمنها قائمة مفردات، يمكن الاستفادة منها في علم تعليم العربية للناطقين بغيرها؟

تشير جُمْلَةٌ من الدراسات التي تولّت هذا الموضوع بالعبارة والدرس إلى أرقام مختلفة من المفردات، تشتمل عليها كل قائمة²⁴، فبعضها جاوز خمسة آلاف كلمة وآخر ثلاثة آلاف كلمة

²² رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم العربية للناطقين بلغات الأخرى، جامعة أم القرى، 1985، ص: 635

²³ انظر: Hamza Ermiş، مرجع سابق.

²⁴ رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، ص-ص 134-150

وثالث ألف كلمة، وفي بحث رشدي طعيمة "الأسس المعجمية والثقافية" فقد سرد ألفاً وثلاثمائة واثنين وسبعين كلمة.

ويتراوح عدد المفردات التي سبق ذكرها في قوائم المفردات المشتركة (العربية والتركية) من أربع مئة وخمسين كلمة إلى ألفي كلمة. والحقّ أقول: إن بوسع اللغة التركية إعطائنا قائمة بألفي كلمة مستعملة، وذلك بالاعتماد على معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية لسهيل صابان حقي- وهو الأحدث كما أننا يمكننا الرجوع إلى قائمة أحمد توفيق المدني المنشورة سنة 1975. وإذا أردنا استثمار المفردات في المستوى المبتدئ بمساقاته الثلاث الأدنى والأوسط والأعلى، فقد اتفق الخبراء على أن هذا المستوى بحاجة إلى ألف كلمة، وهو ما نجده وافرأ.

سادساً- ماذا نحتاج في مثل هذه القائمة : الكلمات الأساسية أو الكلمات الأكثر شيوعاً:

تفرّق البُحوث بين تينك المصطلحين، فالأول أي: الكلمات الشائعة، تتخذ مادتها من مختلف ميادين الكلمة المكتوبة والمسموعة، أما الكلمات الأساسية أو المحدودة، فتسعى لتسجيل عدد محدد من الكلمات ولكنها تتخذ مادتها من القوائم السابقة بعد إضافة مادة جديدة لها²⁵.

ولكن ماذا عن مشروع قائمة إسطنبول؟

يقترح كاتب هذه السطور أن تحمل القائمة عنوان :

قائمة الكلمات العربية المستعملة، وذلك بالأسباب التالية:

1. استعملت التركية الحديثة، ومن قبلها أمها العثمانية الكلمات العربية في جميع المجالات: السياسة والقضاء والتربية والعلوم الطبيعية والفلسفة والحياة الاجتماعية، والتاريخ، وفي الدين وهو الأكثر جلاء. وهي بهذه الحال تبدو كلمات شائعة الاستخدام.
2. جميع الكلمات الواردة فيها مستعملة في اللغة التركية حتى الجيل الحالي²⁶، وهو أيضاً مُستمرُّ إلى الجيل القادم لأسباب مختلفة لا مجال لذكرها هنا.

²⁵ رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، القسم الثاني، ط جامعة أم القرى، بلا، ص:635

²⁶ سهيل صابان حقي، مرجع سابق، ص:8

3. بناء على ذلك، تبدو هذه الكلمات مفهومة في المجتمع التركي بجميع مستوياته، وكما هو معروف فإن المؤسسات التعليمية والإعلامية بذلت جهوداً لسد الفجوة بين مستويي اللغة التركية الفصح والعامي. ويُنظر إلى المفردات العربية على أنها الأوضح.

4. دأبت البحوث المُختصّة على تبيين أنواع المفردات؛ فقد تُصنّف²⁷ بحسب المهارة أو الاستعمال أو التخصّص أو المعنى. وإذا وقفنا عند التصنيف الرابع نرى أن المفردات تنقسم كالآتي²⁸:

(أ) كلمات المحتوى: وهي الكلمات الأساسية التي تشكّل صلب النّصّ مثل: الأسماء والأفعال.

(ب) كلمات وظيفية: وهي التي تربط المفردات والجمل، مثل: حروف الجر والعطف والروابط عموماً.

(ت) الكلمات العنقودية: وهي التي لا تنقل معنى بذاتها بل تحتاج إلى كلمات أخرى مساعدة، ك: رغب...

والمتتبع للمفردات العربية المشتركة، يرى أنها كلمات محتوى وكلمات وظيفية، أما الكلمات العنقودية فلا وجود لها. وعليه فنحن بحاجة كل كلمة وتوظيفها في مناهجنا.

وأخيراً، فلا يدعي الباحث أنّ هذه القائمة ستكون تامة كاملة، فمن المؤكد أنّ المناهج تحتاج إلى الكلمات بأنواعها (وظيفية وعنقودية وكلمات محتوى) فما كان ناقصاً يؤخذ من القوائم العربية الصرف، ويُعتقد أنّ ذلك لن يكون كثيراً، والله أعلم.

أنموذجات²⁹ من قائمة إسطنبول³⁰ للكلمات العربية المستعملة

في القائمة التالية عشرون مجالاً، سبعة عشر منها كلمات محتوى، والتاليان في الكلمات الوظيفية، والأخير لحقّ في بعض التراكيب.

وقد رُئيَتِ المَجالاتُ بحسبِ قُرْبِ الحاجة والتناول، فالتحية والسلام ثم لوازم الطالب ثم الأشياء في البيت وغير ذلك.

²⁷رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية، ص-ص 616-617-618

²⁸المصدر نفسه، ص: 617

²⁹اعتمد في جمع هذه الكلمات على معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية.

³⁰ انظر من أجل كتابة اسم هذه المدينة مقالة شاكر الفحام "اصطنبول التعريف والنقد" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج64، ج1 ص-ص 134-142، وقد رسمت (إسطنبول) بهذه الحروف، قريباً مما اختاره ابن خلدون في تاريخه.

قد يشتمل كل مجال على تفرعات، كما في لوازم الطالب؛ إذ صنفنا المفردات على النحو التالي: المحسوسات، الموضوعات، الخطاب بين المعلم والطالب، الأرقام والأشكال. وقد تكرر هذا النهج في غير موضع من هذا المشروع.

حاولت القائمة اعتماد المفردات المشتركة في المعنى، وترك الكلمات متغيرة الدلالة.

أولاً: في العبارات المصكوكة:

| | | |
|-------------------------|-----------------|---------------------------------------|
| مرحبا | merhaba | عند التحية والسلام: |
| وعليكم السلام | ve aleykümselam | selamunaleykum السلام عليكم |
| عفوا | af | عند الشكر: teşekkür تشكر |
| | | عند المرض: şifa بالشفاء |
| | | عند الطعام: afiyet بالعافية |
| بالصحة (هنيئاً، نعيماً) | sihhatler | عند الاستحمام أو الحلاقة: sıhhatler |
| | | عند الشراء: hayır خيراً |
| تبريك | tebrik | عند النجاح: mübarek مبارك |
| بالمقابلة: | bilmukabele | وفي جواب من يدعو لك أو يرجو لك خيراً: |
| الحمد لله | elhamdülillah | وفي جواب من يسأل عن الحال: |
| مع الأسف | maalesef | في الاعتذار لعدم وجود شيء مثلاً: |
| | | وفي نفي فعل شيء: maazallah معاذ الله |

ثانياً: في لوازم الطالب وحاجاته:

1. المحسوسات:

| | | | |
|--------|--------|-------------------|----------------------|
| أوراق: | evrak | - حجرة: hücre | - خريطة: harita |
| دفتر: | defter | - رسم: resim | - سطر: satır |
| كتاب: | kitap | - نسخة: nüsha | - قرطاسية: kırtasiye |
| قلم: | kalem | - طباشير: tebeşir | - طباشير: tebeşir |

2. الموضوعات:

| | | | | |
|------------|--------|--------------|-----------------|------------------|
| حكاية/قصة: | hikaye | - درس: ders | - رسالة: risale | - رواية: rivayet |
| فهرس: | fihris | - متن: metin | - نص: nass | |

3. العناصر اللغوية والمصطلحات النحوية:

| | | | |
|--------------|--------------|-----------------|--------------|
| اسم: isim- | - حرف: harf- | - ضمير: zamir- | - ظرف: zarf- |
| - علم: ilim- | - فعل: fiil- | - قاعدة: kaide- | |

4. في الخطاب بين المعلم والمتعلم:

| | | | |
|---------------|---------------|---------------|------------------|
| جواب: cevap- | - حفظ: hifz- | - حلُّ: hal- | - خطأ: hata- |
| - سؤال: sual- | - غلط: galat- | - هدف: hedef- | - وظيفة: vazife- |

5. في الأرقام والأشكال:

| | | | |
|----------|-----------------|---------------|--------------|
| خط: hat- | - دائرة: daire- | - رقم: rakam- | - عدد: adet- |
|----------|-----------------|---------------|--------------|

ثالثاً: في لوازم الإنسان من ملابس وغيره:

| | | | |
|-------------------------|------------------|-----------------|--------------------|
| أثواب: esvab- | - ألبسة: elbise- | 3-برنس: bornoz- | -بنطلون: pantolon- |
| - بجمامة: pijama- | - جبة: cübbe- | - حمام: hamam- | - سروال: şalvar- |
| - عبا/عباءة: aba/abiye- | - عمامة: imame- | - ياقة: yaka- | |

رابعاً: في الأشياء والأدوات والآلات:

| | | | |
|-------------------|----------------------|------------------------|-------------------|
| إبرة: ibre- | - بطانية: battaniye- | - تلفزيون: televizyon- | - راديو: radyo- |
| - سجادة: seccade- | - شرف: çarşaf- | - صندوق: sandık- | - طنجرة: tencere- |
| - ماكينة: makine- | - كرسي: kürsü- | - طائرة: teyyare- | - هاون: havan- |

خامساً: في أسماء الأماكن والتقسيمات الإدارية:

| | | | | |
|-------------------|--------------------|-----------------|----------------|------------------|
| - بلدة: belde- | - بلدية: belediye- | - جادة: cadde- | - دنيا: dünya- | - زقاق: sokak- |
| - ساحة: saha- | - عالم: alem- | - عقارات: akar- | - موضع: mevzi- | - ميدان: meydan- |
| - ناحية: nahiyeh- | - وطن: vatan- | | | |

سادساً: في الأجناس والأعراق:

| | | | |
|---------------------|------------------|----------------|---------------------|
| - أبوين: ebeveyn- | - أجنبي: ecnebi- | - إرث: irs- | - أرثي: irsî- |
| - أقرباء: akraba- | - أولاد: evlat- | - بشر: beşer- | - بشري: beşerî- |
| - بشرية: beşeriyet- | - بياض: beyaz- | - جنين: cenin- | - عائلة/أسرة: aile- |

عزب: بكر: bekar - عرق: ırk - عشيرة: aşiret - عم: amca -
 عمّة: hala - قبيلة: kabil - قوم: kavim - نسل: nesil - والدة: valide

سابعاً : في صفات الإنسان وأخلاقه:

(a) مفردات عامة:

إنسان: insan - شخص: şahıs - فلان: falan - نفر: nefer -
 نفس: nefis - نفوس: nüfûs

(b) بعض المصادر في الأخلاق:

أخلاق: ahlak - أدب: edep - إخلاص: ihlas - حسد: hased -
 حسرة: hasret - حيرة: hayret - خالص: halis - ذكاء: zeka

(c) مفردات تدل على صفات:

أ - خُلُقِيَّة:

أحمق: ahmak - أشرف: eşref - أشقياء: eşkiya -
 جاهل: cahil - جسور: cesur - حساس: hassas - حقير: hakir -
 حيران: hayran - خسيس: hasis - خصم: hasım -
 ديوث: deyyüs - ذكي: zeki - رذيل: rezil - رقيق: rakik -
 ظريف: zarif - غافل: gafıl - فقير: fakir - فقراء: fukara -
 كتوم: ketum - متواضع: mütevâzı - مت جاهل: mütecâhil -
 مجهول: mechul - متكبر: mütekebbir

ب - خُلُقِيَّة:

أسمر: esmer - أشكال: eşkal - أعمى: a'mâ - بدن: beden -
 جثة: cüsse - جسم: cisim - مفلوج: mefluç - متبسم: mütebessim

ثامناً: في المهن والأعمال:

تجار: tüccar - جارية: cariye - جاسوس: casus - جلال: cellat -
 حكيم: hakim - خطاط: hattat - رسام: ressam - سراج: sarac -
 صراف: sarraf - ضابط: zabıt - طبيب: tabip - عسكر: asker

| | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|---------------------|
| fatih: فاتح - | galip: غالب - | askeri: غازي - | gazi: عسكري - |
| memur: مأمور - | kadı: قاضي - | kasap: قصاب - | katil: قاتل - |
| | mütercim: مترجم - | mebus: مبعوث - | mahir: ماهر - |
| mücellid: مجلّد - | mücahid: مجاهد - | müteahid: متعهد - | mütesarrıf: متصرف - |
| | | vali: والي - | nakkaş: نقاش - |

تاسعا: في الأغذية والمأكولات والنباتات:

| | | | |
|-------------------|--------------------|---------------------------|-----------------------|
| hasılât: حاصلات - | mahsul: محصول - | iştah: شهية - | ashthah: اشتها - |
| labne: لبن - | köfte: كفتة - | kebab: كباب - | gıda: غذاء - |
| | 3-مقلوبة maklube | | lahmacun: لحم بعجين - |
| künefe: كنافة - | kadayıf: قطايف - | baklava: بقلابة - | helva: حلوى - |
| 2-ليمون limon: - | muz: موز - | portakal: برتقال - | kiraz: كرز - |
| | | | vişne: وشنة - |
| sandal: صندل - | zeytin: زيتون - | reyhan: ريحان - | hardal: خردل - |
| | maydonoz: بقدونس - | nane: ننع - | fıstık: فستق - |
| | | domates: طماطم (بندورة) - | hıyar: خيار - |

عاشراً: في الصحة:

مفردات ذات دلالة عامة:

| | | | |
|------------------|------------------|--------------|----------------|
| tehlike: تهلكة - | eziyet: الأذية - | eza: الأذى - | idman: إدمان - |
| | | | tıbbi: طبي - |

مفردات في أسماء الأمراض:

| | | |
|---------------------|----------------|----------------|
| idrâr: إدرار - | cüzzam: جذام - | ishal: إسهال - |
| fitik: فتق - | akim: عقم - | felç: فالج - |
| kabız: قبض (إمسك) - | veba: وباء - | nezle: نزلة - |

مفردات في العلاج والدواء

- itadavi: tedavi - دواء deva - معاينة muayene - حب/حبة hap - علاج: ilaç - شراب şurup - مرهم merhem

الحادي عشر: في التاريخ و الآثار:

- أبدة: abide - الأثر: eser - حفريات: hafriyat - تاريخي: tarihi

الثاني عشر: الجغرافيا و الكوارث:

مفردات تدل على:

1. أماكن وجهات:

- أرض: arz - الأراضي: arazi - أفق: ufuk - إقليم: iklim
- طرف: taraf - أطراف: etraf - حدود: hudud - خليج: haliç

2. التغيرات المناخية والكوارث:

- آفة: afet - آفات: afat - اضمحلال: izmihlal
- بلاء: bela - تخريب: tahrip - تخريبات: tahribat
- طوفان: tufan - المد والجزر: medd-i cezir - موسم: mevsim

الثالث عشر: في الجيش والعسكر:

1. مفردات ذات دلالة عامة:

- بحرية: bahriye - تجهيز: teçhiz - تجهيزات: teçhizat - حرب: harp
- حربي: harbî - حربية: harbiye - حملة: hamle - ظفر: zafer
- عسكرية: askeriye - غنيمته: ganimet - فتح: fetih - هجوم: hücum
- هزيمة: hezimet - محاربة: muharebe - محاصرة: muhasara

2. السلاح:

- حربة: harbe - حمائل السيف: hamail - ذخيرة: zahire - خنجر: hançer
- سلاح: silah

3. أماكن: - خندق: hendek - قلعة: kale

الرابع عشر: المعاملات الإدارية:

- إجراء-إجراءات: icraat - إخطار: ihtar - إدارة: idare

| | | |
|----------------|------------------|------------------|
| إذن: izin- | الأداء: eda- | إدامة: idame- |
| تحصيل: tahsil- | اكتساب: iktisab- | اقتصاد: iktisat- |
| رخصة: ruhsat- | حصاد: hasat- | حساب: hesap- |
| عقد: akıt- | عريضة: arıza- | رشوة: rüşvet- |
| | فئة: fiyat- | رائج: rayiç- |
| | | فائض: faiz- |

الخامس عشر: في القانون والقضاء: كلمات ذات دلالة عامة:

| | | |
|----------------|-----------------|---------------|
| وثيقة: vesika- | حجز: haciz- | حقوق: hukuk- |
| | وكالة: vekalet- | وكيل: vekil- |
| جرم: cürüm- | جاني: canı- | في حق المجرم: |
| حبس: hapis- | أسير: esir- | في السجن: |
| | الأسر: esaret- | |
| | محبوس: mahpus- | |

السادس عشر: في الأوزان والمقادير والمقاييس :

| | | |
|--------------|----------------|--------------------------|
| صنف: sınıf- | حجم: hacim- | درجة: derece- |
| غرام: gram- | كيلو: kilo- | مقدار: mikdar- |
| | كثيف: kesif- | خفيف: hafif- |
| | | عيار: ayar- |
| | | وفي الصفات: |
| | | السابع عشر: في الحيوانات |
| غزال: gazel- | زرافة: zürafa- | بيغاء: papağan- |
| | | حيوان: hayvan- |
| | | فأرة: fare- |
| | | فيل: fil- |

الثامن عشر: الزمان والمكان: مفردات تدل على الزمان:

1. مفردات تدل على:

الشهور: شباط şubat نيسان: nisan حزيران: haziran
تموز: temmuz أيلول: eylul وينضاف إلى ذلك مجموع
الشهور سنة: sene

2. الزمن الحاضر:

الآن: an - حالاً: halen - الوقت الراهن: halihazir - أني: ani

3. زمن واسع (مطلق الزمن):

- الأبد: ebed - الأبدى: ebedî - أبدياً: ebediyen - الأزل: ezel
- أجل: ecel - زمان: zaman - دائماً: daima

4. المستقبل:

- الآتي: âti

5. زمن مخصص:

أثناء: esna زمن ظهور شيء موسم: mevsim

مفردات تدل على المكان:

جوار: civar - داخل: dahil

التاسع عشر: في الروابط:

- روابط تدل على:

الاستثناء: हाषा: haşa إلا: illa ماعدا: maada

التخصيص: بالذات: bizzat بالخاصة: bihasa

التلخيص: والحاصل: velhasil وسائر الأشياء: vesaire

والخلاصة: velhulase

الاستدراك: لكن: lakin

الإضافة: علاوة: ilave مع ما فيه: مع ما فيه: mamafih

التحقق: رغم: rağmen

الغاية: hatta: حتى

المقارنة: kıyasen قياساً

مفردات تفيد التوكيد نفيًا وأثباتاً

- أساساً: esasen - أصلاً: aslen - البتة: elbette - بالفعل: bilfiil

- فعلاً: fiilen - مطلقاً: mutlaka

● العشرين: لَحَقَّ في بعض التراكيب :

الإضافية:

hüsnühal حسن الحال

hüsnühat حسن الحظ

hüsnüniyet حسن النية

hüsnükabul حسن قبول

darülaceze دار العجزة:

reisicumhur رئيس الدولة

suizan سوء ظن

suikast سوء قصد

suistimal سوء استعمال

darbimesel ضرب مثل

gayrisafi غير صافٍ

gayrimeşru غير مشروع

gayrimenkul غير منقول

fevkalade فوق العادة

الوصفية:

alametifarika علامة فارقة

II. المصادر والمراجع:

أولا -الكتب:

رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ط جامعة أم القرى ،
معهد اللغة العربية ، تا شعبان 1402/يونيه1982

رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1985
رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، القسم الثاني، ط: جامعة أم القرى،
معهد اللغة العربية، بلا

سهيل صابان ، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية ،ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،1425هـ-
2005م

نايف خرما وعلي الحجاج ،اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها ،عالم المعرفة، يونيو1988

Emrullah İşler, Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan

Arapça Kelime ve Kelime³¹ Grupları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı – İstanbul
1997

Hamza Ermiş, Türkçeleşmiş Arapça

Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi, Cantaş Yayınları Sultanahmet-İstanbul 2012.

ثانياً - المقالات المحكمة:

أحمد توفيق المدني "الوجود العربي في اللغة التركية" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، الجزء36، ذو
القعدة1395 /نوفمبر 1975ص-ص127-170

مخيمر صالح، مجلة "الألفاظ العربية في اللغة التركية" مجمع اللغة العربية بدمشق، مج64 ج1 جمادى الاولى
1409/كانون الثاني يناير 1989، ص-ص105-120

عمر عتيق ، " ملامح من المثاقفة العربية التركية" مجلة أفكار ،العدد 255، وزارة الثقافة
الأردنيةwww.pdfactory.com

ثالثاً- مقالات في مواقع الشبكية:

أنور محمود الزناتي " مفردات تركية ذات أصل عربي"
http://www.alukah.net/Literature_Language/0/46362

http://www.atinter-
national.org/forums/showthread.php?t=2751نظام الدين إبراهيم أوغلو " بعضُ الكلماتِ المُشتركةِ بينِ اللُّغةِ العربيَّةِ والتركيَّةِ"

Cebel-i 'Amil'den İran'a*

*Albert HOURANI ** / Çev. Habib KARTALOĞLU****

Öz: Şiî düşüncenin Cebel-i Amil bölgesine ne zaman yayılmaya başladığı konusu hakkında çok az bilgi vardır. Bununla birlikte Şiiliğin onuncu yüz yıl itibariyle bölgede yayıldığı kesin olarak bilinmektedir. Bölgede on dördüncü yüz yıl itibariyle siyasi otorite değişmiş olmasına rağmen Şiî eğitimin varlığı ticaretin yapıldığı kasabalarda ve bölgenin köylerinde devam etmiştir. Bunun muhtemel iki önemli sebebi vardır. Birincisi, Cebel-i Amil'in güç merkezlerinden uzak olmasıdır. İkincisi ise eğitimde Sünnî ve Şiî gelenekler arasında pratikte kesin bir ayrımın olmamasıdır. Safevî devletinin kurulması ile birlikte bölgeden birçok âlim İran'a göç etmiştir. Yeni hanedanlıkta başka bölgelerden âlim istihdam edilmesinin yegâne sebebi İran'da Şiî âlimlerin yetersizliği değildir. Göç edenlerden Muhammed b. Hasan el-Hürri el-'Amilî dışındakiler genel olarak Usûlî ekole mensup âlimlerdir.

Anahtar Kelimeler: Cebel-i Amil, Şiî Ulema, Usûlî düşünce

From Jabal 'Āmil to Persia

Abstract: There is little information about what time the Shi'ite thought began to spread in the region of Jabal 'Āmil. However, it is known with certainty that Shi'a had spread in the region from X. century. Although political authority had changed in the region beginning from XIV. century, Shi'ite education continued his existence in towns where commerce made and the villages of the region. There are two possible important reasons. The first is that Jabal 'Āmil was far from centers of power. Secondly, there was not a clear distinction in practice between traditions of Sunni and Shi'ite. Many scholars had migrated from the region to Iran with the establishment of the Safavid state. The only reason for employment of scholars from other regions in the new dynasty is not the lack of Shi'ite scholars in

* Bu metin Albert Hourani'nin "From Jabal 'Āmil to Persia" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton (1986), ss., 133-140) başlıklı makalesinin çevirisidir. (Çevirenin notu)

** Katkılarından ve bilmediğim kaynaklara dikkat çekmelerinden dolayı Profesör Wilferd Madelung, Dr. Hossein Modarressi Tabataba'i ve Mr. Mohammed Mattar'a çok minnettarım.

*** Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

Iran. Scholars who migrated are generally members of Usuli tradition except of Muhammad b. Hasan al-Hurr al-‘Amilî who is one of the migrating scholars.

Keywords: Jabal ‘Âmil, The Shi’ite Scholars, Usuli Thought

İktibas / Citation: Albert HOURANÍ / Çev. Habib KARTALOĞLU, “Cebel-i ‘Amil’den İran’a”, *Usûl*, 23 (2015/1), 213 - 226.

Güney Lübnan’daki Sayda ve Sur şehrinden iç bölgelere doğru uzanan yüksek yerleşim yeri Cebel-i ‘Amil’deki Şiî âlimler, kendilerini bütün Şiî toplumların en eskisi olduklarını iddia etmektedirler. Bu iddialarını Peygamber’in sahabisi ve halefi olduğu şeklindeki Ali’nin iddialarını ilk destekleyenlerden biri olan Ebû Zer’e dayandırmaktadırlar. Ebû Zer’in Medine’den Şam’a gitmiş olduğu ve oradan da *Bilâd-ı Şam* bir diğer ifadeyle daha geniş coğrafya anlamında Suriye’nin kırsal bölgelerine sürgün edilmiş olduğu söylenmektedir. Meysu’l-Cebel köyünde onun ismiyle anılan bir cami vardır.¹

Esasen erken dönemde Şiîliğin bu bölgeye yayılması konusu çok az bilinmektedir. Kesin olarak bilinen husus, Şiîliğin onuncu yüz yıl itibariyle büyük bir oranla *Bilâd-ı Şam*’da yayılmış olmasıdır. Halep’te yönetimi elinde bulunduran Şiî hanedan Hamdânîler zamanında ve ardından bölgenin büyük bir bölümü Fâtimî İmparatorluğuna katılmış olduğu dönemde Suriyeli Müslümanların büyük çoğunluğu Şiî olmuş olabilir. Bu dönemdeki birçok seyyah buna şahitlik etmektedir. 1047’de Sur şehrinden geçmiş olan Nâsır Hüsrev, şehrin kadısının Sünnî olmasına rağmen nüfusunun büyük kısmı Şiî olduğuna belirtmektedir.² İbn Cübeyr, 1184 tarihinde Şam bölgesinde Sünnîlerden daha fazla Şiîlerin olduğunu ve [onların] İmâmî, Rafîzî, Zeydî, İsmâilî, ve Nusayrî şeklinde birçok gruba ayrıldıklarını kaydetmektedir.³ Yarım asır sonra Yakut b. Abdullah [el-Hamevî] *Mu‘cemü’l-Buldân* adlı eserinde on birinci yüzyılın ortalarında Halep’i ziyaret eden ve orada fıkıh âlimlerinin fetvalarını İmâmîy-

¹ Robson, ‘Abu Dharr al-Ghifari’, *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), I, 114-15; Muhammed el-Hür el-‘Amilî, *Emelü’l-‘Amilî fî terâcimi ‘ulemâ Cebel-i ‘Amil*, (Bağdat 1385/1965-66), I,13; Muhsin el-Emîn [el-‘Amilî], *Hitâtu Cebel-i ‘Amil*, (Beirut, 1983), 83.

² Nassiri Husrev, *Sefer-nameh*, French tr. C. Schefer, (Paris, 1881), 47.

³ Muhammed ibn Cübeyr, *Rihle*, ed., M. J. de Goeje, (Leiden/London, 1907), 380.

ye mezhebine göre verdiklerini kaydeden İbn Butlan’dan alıntı yapmaktadır.⁴ Ayrıca Şii rical kaynaklarında da bu dönemde Halep’te bulunan birçok [Şii] âlimin isimleri zikredilmektedir.⁵

Suriye’nin Selahattin tarafından fethedilmesi ve ardından önce Eyyûbiler’in daha sonra da Memlûklüler’in bölgeyi yönetmesiyle bu süreç tersine döndü. 1292 ve 1300 yıllarında çok az başarı sağlanan ancak 1305 yılında tamamen başarılı olunan Kuzey Lübnan’ın Kısraan bölgesine Memlûklüler’in askeri seferleri, hem politik hem de dini tehlike olarak kabul edilebilen Akdeniz kıyılarındaki İsmâîlî ve Nusayrîlerden oluşan daha aşırı ve uzlaşmaz gruplara karşı olduğu kadar On iki İmam Şii’lerini hedef edinmemektedir. İbn Teymiyye bu gruplara aleyhine *fetvâlar* vermiş ve [onlara karşı düzenlenen] üçüncü seferde kendisi de yer almıştır. Durum böyle olmakla beraber İmâmîler de çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Sünnîler ile Şii’ler arasındaki sınır daha sonraki [dönemlerde] olduğu gibi kesin bir şekilde belirlenmemiştir ve dolayısıyla birçok âlim şüphesiz belirlenmemiş sınırlar içerisinde yöneticilerin inançlarına uygunluk sağlaması gayesiyle yönetici sınıfın görüşlerini benimsemeyi de mahzur görmemişlerdir. On dördüncü yüz yıla geldiğimizde ise Şii’ler, muhtemelen Suriye’deki Müslümanlar arasında artık bir çoğunluk değildirler. [Zîrâ] Şii’lerin Kuzey Suriye’de önem arz etmeleri hali artık sona ermişti. Fakat Şii’lerin önem verdiği Seyyide Zeyneb’in türbesinin bulunduğu Şam’da varlıklarını sürdürdüler. Genel olarak Şii’ler, varlıklarını günümüze kadar devam ettirmiş oldukları bölgelere hapsedildiler. Lazkiye bölgesinde Nusayrîler; iki küçük grup halinde İsmâîlîler; Lübnan’ın güney yarısında Dürzîler ve Cebel-i ‘Amil ve Bika’ vadisinde İmâmîler varlıklarını devam ettirdiler.

Eziyet ve zaman zamanda zulme maruz kalmış olmalarına rağmen ileri seviyede Şii eğitimin varlığı bu bölgelerdeki ufak çaplı ticaretin yapıldığı kasabalarda ve bölgenin köylerinde devam etmiştir. On ikinci yüzyıl öncesi Cebel-i

⁴ Yakut ibn ‘Abdullah el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Buldân: Jacut’s Geographisches Wörterbuch*, ed. F. Wtistenfeld, (Leipzig, 1867), II, 307.

⁵ Mesela bkz, “Takıyüddin ibn Necm el-Halebi”, *Emelü’l-‘Amil*, II, 46; “‘Izzuddin Hamza ibn Ali el-Hüseynî el-Halebi”, aynı eser., 105-6.; Ayrıca bkz., ‘Ömer ibn Ahmed ibnü’l-‘Adîm, *Zübdetü’l-Haleb min târihi Haleb*, ed., S. Dahhan, II, (Damascus, 1954), 293-4.

‘Amil bölgesindeki medreseler ve âlimler hakkında çok az şey biliyoruz. Ancak bundan sonraki dönemlerdeki medrese ve âlimler ile ilgili bilgiler daha açıktır.

Kasaba ve köylerin bazılarında geleneği/ahbarı babadan oğula aktaran âlim aileler mevcuttu ve [bu aileler] başka yerlerde eğitim aldıktan sonra ilim öğrenme gayreti içerisinde olan kimseleri cezv etmişlerdir. Orada sürekli eğitim veren büyük eğitim merkezleri görünmemektedir.⁶

Bu ailelerinin en önemlilerinden bazıları Şam ticaret yolları güzergâhında bulunan küçük köylerde yaşamışlardır. Maşgara ve Cezzîn (daha sonra Maronî Hristiyan olmasına rağmen o zaman bir Şii kasaba) Şam’dan Sayda’ya giden ana yol üzerindeydiler. Ayrıca Maşgara güney yönündeki Galile’ye doğru uzanan bir güzergâhın yakınında bulunmaktaydı. En önemli ilim merkezlerinden bir olan Kerekinûh Şam ve Ba’albek arasındaki iki ana yolun birinde bulunan Bigâ vadisi içerisinde daha kuzeyde yer almaktaydı. Memlûklüler döneminde Kerekinûh, Bigâ el-‘Azîzî bölgesinin yönetim merkeziydi ve Nûh’un kabrinin olduğuna inanılan yere bir cami inşa edilmişti. Ki orada hocalar, öğrenciler ve Kur’an kâripleri Memlûk sultanlarından gelen ihsanlarla desteklenmektedirler. Bununla birlikte Nebâtiyye, Cubâ‘ ve Meysü’l-Cebel gibi diğer ilim merkezleri daha küçük yollar üzerindeydi ve köylerden biraz daha büyük yerleşim yerleriydiler.⁷

Yöneticilerin veya büyük şehirlerin desteği olmaksızın fakir kırsal bölgelerde yüksek ilmî eğitim geleneğinin devam etmiş olması izah edilmelidir. Çok uzaklardan tesir icra eden Irak’ın dini açıdan önem verilen kutsal şehirlerinin mevcudiyeti ve Ali ve onun çizgisindeki taraftarlarında daima belirgin olan sağlam vefa duygusu bunu kısmen açıklayabilmektedir. Bununla birlikte diğer iki sebepte akla gelebilir. Birincisi Cebel-i Amil’in güç merkezlerinden uzak olması, küçük çapta bir yaşamın cereyan etmesi ve kaynaklarının azlığı sebebiyle bölgede ikamet edenlerin siyasi bir tehlike oluşturmadıkları sürece büyük şehirlerdeki yöneticilerin Cebel-i ‘Amil’i doğrudan işgal veya kontrol etmeleri

⁶ *Hitât*, 182 ve devam eden sayfalar.

⁷ R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, (Paris, 1927); M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie a Vépoque des Mamelouks*, (Paris, 1923), 70, 74, 246; J. Sourdel-Thomine, ‘Inscriptions arabes de Karak Nuh’, *Bulletin d’Etudes Orientales*, 13, 1949-51, 71-84.

için çok az önem vermelerine neden olmuştur. Doğrudan kontrolün olmadığı dururumda bölge, bazıları Şiî olan ve kendileriyle aynı görüşleri paylaşan kişileri himaye ve koruma sağlayan yerel beyler tarafından yönetilmiştir. En azından Cebel-i ‘Amil’in tarihi yönetim ailelerinden biri olan Ali e-Sağîr ailesi (Esad’ın bugünkü önemli ailesinin ataları) on dördüncü yüzyıl itibariyle varlıklarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.⁸

Bölgenin uzaklığı ve önde gelen ailelerin bölgeyi himaye etmesi sadece zaten var olan Şiî geleneği korumamış aynı zamanda Suriye’nin diğer bölgelerindeki İmâmîler’in dikkatini [bölgeye] çekmiş olabilir. Cebel-i ‘Amil’in modern dönem tarihçisi ve orali âlim Muhsin el-Emîn el-‘Âmilî, Şam ve Halep’teki Şiî âlimlerin bölgeye sığınmış olabileceklerini öne sürmektedir. Bu söylediğinin bir kanıtı olarak Muhsin el-Emîn, daha sonraki dönemlerdeki âlimlerde olduğu gibi bölgenin ilk büyük âlimi Şemseddin Muhammed b. Mekki’nin bölgedeki âlimlerden icâzet almadığına fakat ilim öğrenmek için Irak ve başka yerlere gittiğine işaret etmektedir.⁹

[Bölgede] İmâmî eğitimin devam etmesindeki ikinci sebebi, muhtemelen eğitimin Sünnî ve Şiî gelenekler arasında [pratikte] kesin bir ayrımın olmaması olabilir. İki gelenek arasındaki ilişkiler tolerans ve baskı/zülüm arasında dikkatli bir şekilde dengelenmiştir. Zülüm/baskı olasılığı her zaman vardı. Ancak aynı zamanda Sünnî ve Şiî âlimler birbirlerinden eğitim alabilirlerdi. Muhakkik el-Evvel olarak tanınan Necmeddin Ca’fer el-Hillî (602/1205-6-676/1277) ve daha sonra ‘Allâme olarak bilinen Cemâleddin Hasan b. Mutahhar el-Hillî (648/1250-726/1325) tarafından ivme kazandırılan Usûlî düşünce Şiî toplumu aşan bir etkiye sahip olmuştur. Usûlî düşünce aklî ilkelere uygun olarak İmamların ahbarını yorumlama ve onlardan hukuk ilkelerinin bir bütünü istinbat etme ihtiyacını vurgulamaktadır. Bu [süreç] imamlara atfedilen hadislerin toplanmasını, imamlardan rivayet eden kimselerin güvenilirliklerinin tespiti, onlardan sonuçlar ortaya koymayı ve bu tür sonuç çıkarmalarla zuhur etmiş olan kuralları açık ve kesin ifade etmeyi kapsamaktadır. Şiî düşüncesinin bu çizgisini takip eden Şiî âlimler, sadece kendi toplumları içerisindeki dar kalıplar içerisinde kalmamışlardır. Onlar [aynı zamanda] Sünnî ve Şiî farklı gözetmeksizin ‘âmme ve hâssâ arasında bulabildikleri her

⁸ *Hitât*, 134.

⁹ *Hitât*, 77-8.

yerde Hadis bilgisini araştırma ve hukuki muhakeme ilkelerini kavrama çabası içerisinde olmuşlardır. Diğer taraftan Allâme'nin *Minhâcü'l-kerâme* adlı eserine reddiye yazmış olmasına rağmen 'Allâme'nin hukuk metodolojisi İbn Taymiyye üzerinde derin bir etkisi vardır.¹⁰

Sünnî ve Şîî âlimler arasındaki bağlantıların ve her zaman var olan zülüm tehdidinin her iki kısmına dair örnekler, genelde Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni olarak bilinen Cebel-i 'Âmil'li iki âlimin hayatlarında ve ölümlerinde bulunabilir. Cezzîn'li olan Şehîd-i Evvel Şemseddin Muhammed b. Mekkî (734/1333-34—786/1384), Allâme'nin oğlu Fahrüddin'den ders aldı. Daha sonra Sünnî âlimlerden ders almak için Mekke, Medine, Bağdat, Şam, Kudüs ve Halilür-rahman'a gitti. Ki onun ders aldığı [Sünnî] hocalarının sayısının 40 olduğu söylenmektedir. Usûlî düşünceyi takip ettiğinden dolayı temel meşguliyeti *usûl-i fıkıh'ın* Şîî geleneği yanı sıra Sünnî anlayıştan öğrendikleri temelinde fıkıhın/hukuk ilminin metot ve kurallarını belirlemektir. Şehîd-i Evvel, hukuki yargılama görevinin ehil âlimlere verilmesi gerektiğini ve takva sahibi Müslümanların adil olmayan yöneticiler tarafından atanan hâkimlerden ziyade onlara başvurmaları gerektiğini savunmaktadır. Toplumda âlimin rolü konusundaki bu vurgu *Bilâd-ı Şam'da* muhtemelen siyasi otoriteden uzaklaştırılmış olmaları sebebiyle ortaya çıkan konularının bir yansımasıydı. O sıklıkla Şam'a ziyaretlerde bulundu ve orada ders verdi. Ancak aşırı derecede ihtiyat göstermesinden (*şiddetü't-takıyye*) dolayı sadece geceleri Şîî eserleri ders verebilmiş olması Şîî faaliyetlerin sınırlarının ne olduğunu gösteren bir işaret-tir. Bütün tedbirleri almış olmasına rağmen, muhalifler tarafından suçlandırıldığından ve Maliki müfti tarafından [bu suçlamalar] teyit edildiğinden Şam'daki yöneticiler tarafından tutuklanmış ve sonunda da idam edilmiştir.¹¹

¹⁰ H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, (Cairo, 1939), 36-7, 97.

¹¹ Muhsin el-Emin el-'Amili, *A'yânü's-Şî'a*, LVII cilt (Damascus/Beyrut, 1935), XLVII, 36-49; *Emelü'l-'Amil*, I, 181-83; 'Abdullah Efendi el-İsfehâni, *Riyâzu'l-'Ulemâ*, 5 cilt. (Kum, 401/1980-81), V, 185-91; Yusuf el-Bahrâni, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, (Necf, 1386/1966-67), 143-8. Bahrâni'nin eseri ve taraftarlarının önemi için bkz., N. Calder, "Zakat in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D.", *BSOAS*, XLIV, 3, 1981, 468-80, ve "Khums in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D.", *BSOAS*, XLV, 1,

Şehîd-i Sâni Zeynuddîn b. Nureddin Ali (911/1506-966/1558), Cuba'da âlim bir aileden gelmektedir. Büyük dedesi, hem dedeleri hem de babası âlim kimselerdi ve atalarından biri 'Allâme'den ders almıştı. Tabakat müellifleri tarafından verilen bilgilerde hayatının ilk dönemi ile açıklamalara yer verilmekte [ve] ilim öğrenmek için yapmış olduğu seyahatler anlatılmaktadır. İlk eğimini Cuba'da babasından daha sonra Meys'de meşhur âlim Nureddin Ali b. 'Abdul'ali ve ardından da Kerekinûh'ta aldı. Bundan sonra daha uzak yerlerdeki [ilim merkezlerine] gitti. İlk olarak sadece fıkıh değil aynı zamanda tıp, astronomi ve Sühreverdi felsefesini tahsil ettiği Şam'a; ardından 16 Sünnî âlim yanında farklı sürelerde dersler aldığı Kahire'ye gitti. Kahire'deki eğitimini hadis, dört Sünnî ekolün fihri ve ilmin diğer alanlarını kapsamaktaydı.

Daha sonra Osmanlı hükümeti tarafından herhangi Sünnî bir medreseye müderris olarak tayin edilmek maksadıyla İstanbul'a gitti ve o, Ba'albek'teki Nûriyye medresesine tayin edildi. Nûriyye medresesinde Dört Sünnî ve İmâmî/Ca'feriyye mezhebinden oluşan beş mezhebe göre eğitim verdiği söylenmektedir. Orada beş yıl kaldıktan sonra ömrünün geri kalanını eğitim, öğretim ve kitap telifi ile geçirdiği Cuba'ya geri döndü. Sünnî âlimlerden alınan metot ve terimleri kullanmak suretiyle Hadis rivayeti ile ilgili sistematik bir şekilde eser telif eden daha sonraki dönem Şii âlimlerinin ilki olduğu söylenmektedir. Önde gelen ulama ile İmâmîyye mezhebini tartışabileceğinden İstanbul'a getirilmesi için özel bir görevlisini gönderen Osmanlı Sultanına kadar ünü ulaştığı rical müellifleri tarafından nakledilmektedir. [Sultanın görevlendirdiği] özel görevli şahıs [Şehîd-i Sâni'nin] hac yapmak için evinden ayrıldığını öğrendi. [Hicaz'a gitti] ve orada Şehîd-i Sâni'yi tutukladı ve İstanbul'a götürdü. Bunun akabinde neler olduğuna dair farklı rivayetler vardır. Onlardan birisine göre özel görevli şahıs, Sultan böyle yapılmasının istediğini düşünerek Zeynuddîn'i İstanbul'a ulaşmadan önce öldürmüştür. Fakat Sultan bunun kendi talimatlarına karşı bir itaatsizlik olduğundan kızmış ve özel görevli kişi öldürülmüştür. Bir diğer rivayete göre Şehîd-i Sâni, İstanbul'a götürülmüştür. Orada Sünnî ulemanın bazıları vezir-i âzam'a onun müçtehitlik iddia ettiğini ve öğretmekte olduğu şeylerde küfür olduğunu söylediler.

1982, 3947. Bahrâni'nin öğrencilerinden bazıları için bkz., Ağâ Bozorg et-Tahrâni, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*, I, (Necf, 1355/1936), 236 ve takip eden sayfalar.

Bundan dolayı o Sultan'ın huzuruna getirilmeden önce vezîr-i âzam'ın emriyle idam edilmiştir.¹²

Yöneticilerin desteği ve şehirlerin refahından mahrum olan kırsal eğitim geleneği Dürzîler ve Nusayrîler de olduğu gibi uzak ülkedeki belirli olaylar olmamış olsaydı zaman içerisinde yok olmuş olabilirdi. Safevî yönetimi kuzey-batı İran'dan ülkenin içlerine ve kısa bir süre içerisinde Irak'a doğru genişlediğinden Safevîlerin ordusunu oluşturan Türkmen aşiretler arasındaki aşırı Şîî görüşler hanedan açısından tehlike oluşturdu. Ki hanedan bu tehlike karşısında İran şehirlerindeki nüfusa özellikle de İslam'ın önemli şehirli geleneğine sahip kişilere başvurmak zorunda kaldı. Şah İsmâil'in On iki İmam Şîîliğini imparatorluğunun resmi mezhebi olarak seçmesi muhtemelen aşırı uçlar arasında orta bir orta yolu bulma, taraftarlarının aşırılıklarını dizginleme, yönetimi ve ailesi için bir meşrutiyet dayanağı sağlama gayesine yönelikti. Şîîlik camilerde telkin edilen, medreselerde öğretilen ve mahkemelerde uygulanan imparatorluğun mezhebi olacak ise orada Şîîliği propaganda edecek âlimlere ve hukuku tanımlayacak ve uygulayacak kadırlara ihtiyaç vardı. Bu tür âlim ve kadılar İran'da neredeyse hiç bulunmuyordu. Şîîliğin kırıntıları Horasan, Irak, Acem ve diğer yerlerde kısmen mevcuttu. Fakat her ne kadar 'Şîî şeklin dâhildeki biçimleri' geniş alanlara yayılmış olsa da Safevîlerin kontrolündeki önemli büyük şehirlerin eşrafı mezhep olarak Şîî anlayışından değildiler.¹³

[İran'da] Şîîliğin yayılması yavaş işleyen bir süreçti ve sürecin ilk başlarında Şah İsmâil ve daha sonra halefi Tahmasp, İranlı olan âlimleri takviye olsun amacıyla Irak, Bahreyn ve Cebel-i 'Amil gibi Arapça konuşan ülkelerden [Şîî]'ulema getirdiler.

Cebel-i 'Âmil'den gelen ilk, bazı açılardan da en önemli âlim, Nureddin Ali ibn Hüseyin el-Kerekî (? 870/1465-66- 940/1534) idi. el-Kerekî, âlim bir ailenin içerisinde doğmuş ve Kerekinûh'ta Zeynuddîn Ali b. Hilâl el-Cezâîrî ve

¹² *A'yânü's-Şî'a*, xxxiii, 223-96; *Emelü'l-'Amil*, I, 85-91; *Riyâzu'l-'Ulama*, II, 365-86; 'Ali ibn Muhammed el-Cuba'î el-'Âmilî, *ed-Durrü'l-mensûr mine'l-me'sûr ve gayru'l-me'sûr*, (Kum, 1398/1977-78), II, 149-199; *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, 28-36.

¹³ J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides" in Colloque de Strasbourg, *Le Shî'isme imâmite* (Paris, 1970), 235-44.

Şehîd-i Evvel'in entelektüel çizgisinin takipçilerini devam ettiren diğer âlimlerden ders almıştır.¹⁴ Bundan dolayı Usûlî hareketin temel öğretilerini tevarüs etmiştir. Kerekinûh'tan Mısır'a oradan da bir âlim olarak Şah İsmâil'in kendisini sarayına davet edecek kadar şöhrete ulaştığı Irak'ın kutsal şehirlerine gitti. O [Şah İsmâil'i] sadece ziyaret etti ve resmi görevler veren ve ihsanlarda bulunan Tahmasp'ın saltanı döneminde daha uzun süre kalmak için [İran'a] gitti.¹⁵

Yeni hanedanlıkta Kerekî ve onun gibi değerli âlimlerin istihdam edilmesi muhtemelen yegâne sebebi İran'da Şîî âlimlerin yetersizliği değildi. İran kent-sel toplumunda hiçbir kökleri olmayan yurt dışından gelen bir âlim, konumu hakkında tereddütler taşıyan bir hanedan açısından şehirlerin egemen sınıfları ile çıkar bağlantıları olan onun yerine geçebilecek muhtemel alternatif bir âlime göre daha fazla fayda sağlamış olabilir. Daha da önemli olmuş olabilir olan şey [ise] Kerekî'nin *şeriat*'ın koruyucusu, imam'ın halefi olarak âlimin rolüne vurgu yapan ve âlimlere *içtihat* yapabilme ve geçerli yöntemleri uygulamak suretiyle kaynaklardan hüküm çıkarabilme imkânı veren bir geleneği, hocalarından almış olmasıdır. Hüküm verme söz konusu olduğunda el-Kerekî, *müctehid*'in gaib imamın temsilcisi (nâibi) olduğunu iddia etmiştir. el-Kerekî'nin eserlerinde hanedanın çıkarları ile uyum içinde olan hükümlerin örnekleri bulunmaktadır. O, yönetici için Müslümanların belirlenmiş toprak vergisini (haraç) toplayabileceklerini; imamın yokluğunda bile yöneticiden kendi paylarını alabileceklerini ve hatta namazı kıldırmak için İmam yokluğunda bile Cuma namazını kılmaları gerektiğini iddia etmektedir. Bu tür öğretileri Safevîlerin yönetimini kabul etmesine ve yönetime meşruiyet kazandırma imkânı sağladı ve bu da Şah Tahmasp'ın Kerekî'yi İmam'ın naibi ve şer'î işleri yürütmekte sorumlu *müctehidlerin* onay mercisi olarak tanınmasına götürdü.¹⁶

¹⁴ *Riyâzu'l-'Ulemâ*, IV, 280-83; *Emelü'l-'Amil*, I, 122; Muhammed Bakır el-Hansâri, *Ravzâtü'l-Cennât*, ed., A. İsmâ'iliyân (Kum, 1390-92/1970-72), IV, 356-9.

¹⁵ W. Madelung, "Al-Karaki" *Encyclopaedia of Islam (2nd ed.)*, IV, 610; *Riyâzu'l-'Ulemâ*, III, 441-60; *Emelü'l-'Amil*, I, 121-2; *A'yânü's-Şî'a*, XLI, 174-8.

¹⁶ Madelung, 610; H. Modarressi Tabataba'i, *Kharaj in Islamic law*, (London, 1983), 165; Modarressi Tabataba'i, *An introduction to Shi'i Law* (London, 1984), 50; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), 132 f.; E. Glassen, "Schah Isma'il I und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, XLVIII, 1972,

el-Kerekî tarafından açılan usul/yöntem on altıncı ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında diğerleri tarafından takip edildi. Said Arjomand'ın da ortaya koyduğu gibi ister Cebel-i 'Âmil'den ister Bahreyn'den olsun göç eden âlimler, dini müessesede tüm yüksek mevkilerin kontrolünü asla elde edemediler. Dini vakıfları ve önemli hâkimlik/kadılıkların kontrolünü elinde bulunduran *sadr* makamı Farslı olanlara verildi. Verilen bu kadılık görevleri de tıpkı Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi ilmî geleneğe sahip, eşraftan ve memuriyet geçmişi olan belirli ailelere verilmesi eğilimi vardı. Bununla birlikte muhacir âlimler, büyük şehirlerde *şeyhü'l-islâm*, camilere vaiz ve medreselere hoca olarak tayin edildiler. Bundan dolayı muhacir âlimler İran halkı arasında Şîi akide ve pratiğin ılımlı ve sağlam bir şekilde yayılmasında önemli bir rol üstlenmekteydiler.¹⁷

Başka yerlerdeki diğer muhacir gruplarda olduğu gibi iyi bir konum elde edecek kişi ailesinin diğer üyelerini ve ailesiyle ilişkili kişilere yardım edecek ve onları çekecekti. Cebel-i 'Amil'den İran'a giden âlimlerin büyük bir kısmında kan, evlilik ya da hoca-talebe bağı ile birbirine bağlı bazı ailelere mensup kişiler oldukları görülmektedir. Böylece el-Kerekî'nin nesli ve akrabaları İran'da önemli bir rol üstlenmeyi devam ettirdiler. el-Kerekî'nin oğlu Abdul'âlî de zamanında mutlak *müctehid* olarak Şah tarafından onaylandı.¹⁸ Şehîd-i Sâni'nin ailesi de [Kerekî'nin ailesinden] hayli bir süre sonra İran'a geldi. es-Sâni'nin oğlu Hasan, Cubâ'da hayatını devam ettirdi ve orada fıkıhla ilgili *Me'âlimü'd-dîn* başlıklı önemli bir ders kitabı telif etti. Hasan'ın oğlu Muhammed babasından sonra Şam'daki Sünnî âlimlerden de dersler aldı. Akabinde Mekke ve Kerbelâ'ya gitti. Muhammed Mekke'ye gittiği dönemde

254-68. Haraçın meşruluğu konusundaki el-Kerekî'nin savunması ve onun görüşlerine karşı eleştiriler konusunda detaylı bilgi için bkz., W. Madelung, "Shiite discussions on the legality of the kharaj", in R. Peters, ed., *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants* (Leiden, 1981), 193-202. el-Kerekî'nin eserleri ve Şah Tahmasp üzerindeki nüfuzu konusunda bkz., A. K. S. Lambton, *State and government in medieval Islam* (Oxford, 1981), 266-77.

¹⁷ Arjomand, 122; J. Aubin, "Etudes safavides, I. Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, II, 1959, 37-81.

¹⁸ Arjomand, 137.

oğlu Ali, Cuba’da kaldı. Cuba’da ve Kerekinûh’ta öğrenimine devam etti. Daha sonra İran’a gitti ve İsfahan’da yaşamını sürdürdü.¹⁹

Cubalı diğer iki aile de İran’da önemli bir konuma geldiler. İzzuddin Hüseyin ibn Abdüşşems el-Hârisî el-Hemdânî (918/1512—984/1576), Şehîd-i Sâni’nin öğrencisiydi ve es-Sâni’nin ilk seyahatinde hocasıyla birlikte İstanbul’a gitti. Hocasının vefat ettiği yıl İran’a gitti ve Şah Tahmasp’ın Kazvin’de ikamet ettiği esnada kısa bir süreliğine *Şeyhu’l-İslâm* görevinde bulundu. Safeviler Horasan’ı fethettiklerinde oraya gönderildi ve Herat’a *şeyhül-islâm* oldu. Bir süre sonra hac vazifesini yapmak için izin istedi ve İran’a geri dönmedi. Bahreyn’e yerleşip orada vefat etti.²⁰ Kendisinden daha fazla tanınmış ve Şeyh Bahâi olarak bilinen Bahâuddîn Muhammed (953/1547-1031/1621) babasının müderrislik yaptığı Be‘albek’te dünyaya gelmiş olup daha küçükken babası onu İran’a götürüldü. İran’da hem Arapça hem de Farsça eğitim aldı. Her iki dilde ve birçok konuda eser telif etti. Eser yazdığı konular arasında şiir, matematik, astronomi, Keşkül isimli meşhur bir antoloji ve fıkıh ile ilgili Farsça bir eser vardır. Şeyh Bahâi çeşitli görevlerde bulundu. Fakat babası gibi zahidâne bir hayat sürmek ve ilim ve takva sahibi olmak için de seyahatler de bulunmak amacıyla üstlenmiş olduğu görevlerinden ayrıldı. İran’a dönmeye önce ülkesi dışında uzun süre kaldı.²¹

Cubalı bir diğer silsile de anne tarafından Şehîd-i Sâni’nin torunu olan Muhammed ibn ‘Ali el-Mûsâvî (946-1009/1539-40—1600-1601) idi. el-Mûsâvî Cubâ’da yaşadı ve el-Muhakkik’in *Şerâi’ul-islâm* adlı eserinin bir şerhi olan *Medârikü’l-ahkâm*’ı telif etti. el-Mûsâvî’nin oğlu Hüseyin babasından dersler aldı. Ardından İran’a gitti ve Şeyh Bahâi’den ileri düzeyde dersler aldı. Horasan’da yaşadı ve Meşhed’in *şeyhü’l-islâm*’ı oldu. İmam Rıza’ya ait türbenin doğu kısmındaki büyük kubbenin altındaki şerefli mekânda dersler verdi.²²

Bir başka silsile de Şehîd-i Sâni’nin hocası Nureddin ‘Ali el-Meysî’ye kadar geri gitmektedir. el-Meysî’nin torunu Lutfullah b. Abdülkerim (ö.1032/1622)

¹⁹ *ed-Dürü’l-Mensûr*, II, 199-259.

²⁰ *A’yânü’ş-Şî’a*, XXVII, 226-70; *Emelü’l-‘Amil*, II, 74-7; *Lü’lü’etü’l-Bahreyn*, 23-8.

²¹ *Riyâzu’l-‘Ulemâ*, V, 88-97; Muhammed Emin el-Muhibbî, *Hulâsatü’l-ethar fi a’yâni’l-garni’l-hâdi ‘aşer*, (Kahire, 1284/1867-68), III, 440-55; *Lü’lü’etü’l-Bahreyn*, 16-23.

²² *A’yânü’ş-Şî’a*, XXVII, 213-14; *Riyâzu’l-‘Ulemâ*, V, 132-3; *Emelü’l-‘Amil*, II, 79-80.

Cebel-i 'Amil'de doğdu. Fakat küçük yaşta Meşhed'e götürüldü ve orada eğitim gördü. Meşhed'de görevler üstlendi ve daha sonra İsfahan'a gitti. İsfahan'da Şah Abbâs I tarafından onun için inşa ettirilen ve daha sonraki dönemde Şah Abbas'ın ismiyle anılmış meşhur camide dersler verdi.²³

Genel olarak, [yukarıda bahsedilen] âlimler Usûlî ekole mensuptular. Ancak bir diğer âlime de [Şiî] düşüncesinin başka bir ekolünde rastlamaktayız. Muhammed ibn Hasan el-Hürr el-Âmilî (1033/1623-24—1104/1692-93) Meşgara'da doğdu. el-Âmilî erken dönem İslam tarihindeki meşhur bir şahsiyetin neslinden geldiklerini iddia eden ulema ailesinden gelmekteydi. Erken dönem İslam tarihindeki bu kişi Irak valisi tarafından Kûfe'ye doğru gelmekte olan İmam Hüseyin'i kontrol etmek için gönderilen ancak kritik bir anda Hüseyin'e katılmaya karar veren ve nihayetindeki savaşta öldürülen el-Hürr ibn Yezid el-Riyâhî' idi.²⁴ Babası ve ailesinin diğer fertlerinden ders aldıktan sonra Muhammed el-Hürr, Şehîd-i Sâni'nin büyük torunundan ve onun görüşlerini aktaran diğerlerinden dersler aldı. Daha sonra İran'a geldi ve Meşhed'de İmam Rızâ'nın türbesinin bulunduğu külliyyede dersler verdi. Cebel-i 'Amil'den gelen âlimlerin büyük çoğunluğunun aksine Usûlî ekol'e meyilli değildi. Fakat onun temayülü, *Hadis* metinlerine sıkı bağlılıkta ısrar eden ve aklî metoda sıkı sıkı bağlı kalmaya şüphe ile yaklaşan yeniden canlandırılmış Ahbarî ekol yönündeydi. En etkili eseri fikhî meselelerle alakalı hadislerin toplanması olan *Vesâilü's-Şî'a ilâ tahsili mesâilî's-şeri'a* adlı eseri idi.²⁵

Diğer muhacir âlimler gibi Muhammed el-Hürr'de İran dini elitine mensup, ilmî geleneği ve memuriyeti devam ettiren bir aile tesis etti. Bununla birlikte [Cebel-i Amil'den gelen âlimler] bir dereceye kadar farklılık duygusunu, geldikleri bölgeye dair hatıraları ve bölgelerinin Şii tarihindeki konumu dolayısıyla duydukları gururu devam ettirmiş gözüküyorlar. Şeyh Bahâî'nin makamını terk etmiş olmasının ve seyahate çıkmasının birden çok sebebi olabilir. Ancak Bahâî'nin kendisi sarayla irtibatlı bir âlim olmaktansa bu yeni hayat tarzını daha değerli görmüş olabilir. Şeyh Bahâî, kendi hayatının geceleri üzüm bağı bekçiliği yapıp gündüzleri ilim tahsil eden Şehîd-i Sâni'nin veya

²³ *Riyâzu'l-'Ulemâ*, IV, 417-20; *A'yânü's-Şî'a*, xIIX, 166-7.

²⁴ M. J. Kister, 'al-Hurr b. Yazid', *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), III, 588.

²⁵ G. Scarcia, "al-Hurr al-'Amili", *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), II, 588-89; *A'yânü's-Şî'a*, XLVIV, 52-64; *Emelü'l-'Amil*, I, Giriş, 8-66, 141-54.

kendisi ve öğrencileri için gece odun toplayan Şehîd’in hocası Şeyh Ali el-Meysi’nin hayatına benzememesinden dolayı üzüntü duymaktaydı.²⁶

Seyahatleri Şeyh Behâî’yi doğduğu topraklara geri götürdü ve o, el-Muhibbî’nin *el-Hulâsâtü’l-eser* isimli hicri on birinci yüzyıldaki temel rical kitaplarından birinde yer alacak kadar Sünnî âlimler arasında bilinmekteydi. Muhibbî, Bahâî’nin Cebel-i ‘Âmil’in yanı sıra Kahire, Kudüs, Şam, Halep’i ziyaret ettiğini aktarmaktadır. Bahâî, Cebel-i ‘Âmil’de çok iyi karşılandı ve iltifata mazhar oldu. Bununla birlikte o, dikkatli davranmak zorundaydı. Cebel-i ‘Âmil’de insanlar onunla görüşmek için gruplar halinde geldiler. [Ancak] o, gerçek durumunun ortaya çıkacağından endişe duymaktaydı. Halep’te kelâmî bir tartışmaya girdiğinde Sünnî bir Şeyh ile baş başa kaldıkları esnada şöyle dedi: “Ben bir Sünnî’yim ve Peygamberin ashabını seviyorum. Ancak ben ne yapmalıyım? Bizim Sultan Şîî ve Sünnî âlimleri öldürüyor.”²⁷

Muhammed el-Hürr el-Âmilî, doğduğu topraklar hakkında çok daha açık izahlara yer verdi. el-Hürr’ün Şîî âlimlerle ilgili rical eseri iki kısma ayrılmıştır. *Emelü’l-âmîl fî terâcimi ‘ulemâ Cebel-i ‘Amil* başlıklı birinci bölüm tamamen Cebel-i ‘Âmillî âlimlerden oluşmaktadır. İkinci bölüm ise Şîî dünyanın geri kalan kısmındaki ulemaya yer verilmektedir. Eserin giriş kısmında Bahâî, niçin Cebel-i ‘Amil’e öncelik verdiğinin sekiz sebebini vermektedir.²⁸

Oldukça basit olan birinci sebep bir kimsenin doğal olarak doğduğu topraklara (*vatan*) ilgi duymasıdır. O [burada] “*Hubbu’l-vatani mine’l-îmân*” ve “*min imâni’r-recûl hubbuhû li kavmihi*” şeklindeki meşhur hadisleri aktarmaktadır. Diğer yedi sebepten bahsederken bu doğal tercihinin aklî sebebini ortaya koymaktadır. Cebel-i ‘Âmil’in Şîîliği, Şîîliğin en eskisidir. Ebû Zerr’in kıssasından bahsetmektedir. Birçok sayıda âlim dindar kişi bu toplumdan neşet etmiştir. Başka hiçbir bölgede daha fazla İmâmî âlim yetiştirmemiştir. Hiçbir köyü yoktur ki o köyden Şîî âlim çıkmış olmasın. Bir müellifin şöyle dediği nakledilir: Son dönemin İmâmî âlimlerin tamamının beşte biri Cebel-i ‘Amil’den gelmiştir. Birçok peygamber ve ulemanın kabirleri de oradadır.

²⁶ *A’yânü’ş-Şî’a*, XXVI, 235. *ed-Dürü’l-mensûr*, II, 155, odun toplama hakkındaki hikaye bizzat Şehîd-i Sâni ile ilgilidir.

²⁷ *Hulasâtü’l-eser*, III, 443.

²⁸ *Emelü’l-‘Amil*, I, 11f.

Muhammed el-Hürr, Cebel-i ‘Âmil’e veya Cebel-i ‘Âmil’in de bir kısmını oluşturduğu *Bilâd-ı Şam’a* işaret ediyor diye yorumlanabilecek Kur’an’dan üç ayete işaret etmektedir. Mâide Suresinde ‘kutsal mekâna’ bir atıf vardır: ‘Ey halkım Allah’ın sizler için emrettiği Filistin’e girin’.²⁹ Burada kastedilenin *Bilâd-ı Şam’* olduğuna dair hadisler rivayet edilmektedir. İsrâ Suresinin ilk ayetinde (... Kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir.) ‘Mescid-i Aksa’ lafzı daha sonraki tefsirlerde kabul gören şekliyle Kudüs’teki Mescid-i Aksa’ya işaret eden şekilde yorumlanırken ‘etrafi/havlehu’ lafzı da Cebel-i ‘Âmil’i içerecek şekilde yorumlanabilir.³⁰

İbrahim Suresi’nde İbrahim, Allah’a şöyle hitap ediyormuş gibi tasvir edilmektedir: “...Ben çocuklarımdan bazısını senin kutsal evinin (Kabe’nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz..... onları ürünlerinden rızıklandır.”³¹ Yine aynı şekilde bu ayetin de daha sonraki tefsirlerde kabul gören tefsiri şu şekildedir: Allah, Cebrâil’e Ürdün vadisinin bir parçasını kesip almasını, onunla birlikte [Mescid-i] Haram’ı yedi kez tavaf etmesini ve onu şuanda bulunduğu yere yani Tâif’e koymasını emretti. Ki o toprak parçasından yetişen ürünler Mekke’ye götürülmektedir. Ürdün vadisi *Bilâd-ı Şam’ın* bir parçasıdır. Bu haliyle de Cebel-i ‘Âmil’i kapsadığı kabul edilebilir.

Son olarak Muhammed el-Hürr, İbn Bâbeveyh ve Şehîd-i Evvel tarafından rivayet edilen ancak hadisin metninin sağlam kaynaklarda yerini bulmadığını belirttiği Ca’fer es-Sâdık’ın bir hadisini aktarmaktadır. İmam’ın gaybeti zamanında müntesiplerinin durumu ne olacak diye sorulduğunda İmam şu şekilde cevap verdi: “Sakif bölgesini ve sahil bölgesinden dağların eteklerine/yamaçlarına kadar olan *Bilâd-ı Şam* bölgesinin insanları gerçek taraftarlarımız, yardımcılarımız ve kardeşlerimiz olacaklardır... Onların kalpleri bize meyilli, düşmanlarımıza karşı serttir. Onlar Gaybet zamanında geminin kılavuzudurlar.”³²

²⁹ A. J. Arberry’nin çevirisi: *The Koran interpreted* (London, 1955), 5: 24.

³⁰ Arberry, 18: 1.

³¹ Arberry, 14: 37.

³² *Emelü’l-‘Amil*, I, 15-16.

Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi

İbrahim el-Beyyumi Ganim,
İstanbul: Ekin Yayınları, 2012, 519 sayfa.
Muammer İSKENDEROĞLU*

Hasan el-Benna ve onun kurduğu Müslüman Kardeşler Hareketi hiç şüphesiz son yıllarda medyanın en popüler konuları arasında yer almasına rağmen, Türkçede gerek Benna gerekse Müslüman Kardeşler ile ilgili akademik seviyede kayda değer çalışma olduğu söylenemez. Brynjar Lia'nın doktora çalışması olan Müslüman Kardeşlerin Doğuşu (1928-1942) adlı eserin çevirisinden sonra, Ganim'in burada ele alacağımız doktora tezinin çevirisi olan eseri Türkçede ulaşılabilecek ender akademik çalışmalardan bir diğeri olması açısından önem arz ediyor.

Ganim'in eseri bir tez çalışması olması nedeniyle, tezini Mısır akademik tez formatı gereği önce üç ana bab'a, ardından babları kısımlara ve kısımları bölümlere ayırmış. Müslüman Kardeşler ile gönül bağlılığı olduğu anlaşılan yazar, bu bağlılığını sık sık okuyucuya hissettirmekten de çekinmemiş ve neticede birçok noktada savunmacı bir tavır sergilemiş görünüyor. Ganim'in tezinin girişinde cevap aradığı üç temel sorunun bunun ilk işaretini verdiği söylenebilir: El-Benna'nın siyasi düşüncesinin net olmadığı doğru mudur? Onun liderliğinde Müslüman Kardeşler Hareketi'nin çalışmaları, ulaşmaya çalıştıkları hedefler için belirlenen tasavvurlara ne kadar uygundur ve bu hedefleri gerçekleştirmek için belirlenmiş uygulamalı bir program var mıdır, yok mudur? Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Mısır'ın içinde bulunduğu şartlar altında, en bariz özelliği "farklılık" veya diğer düşünsel ve siyasi güçlerden ve akımlardan "uzaklık" olan, el-Benna'nın liderliğinde Kardeşler'in bazı siyasi eylemleri ve konumları nasıl kavranmalı ve açıklanmalıdır? (s. 36-37). Eserin ilerleyen sayfalarında Ganim, Benna'yı asrın müceddidi olarak gördüğünün işaretini veriyor: 'Hasan el-Benna'nın ne doğum tarihi ne de vefat tarihi hicri 14. yüzyılın ne başına ne de sonuna rastlamaktadır. Ama birazdan açıklanacağı gibi

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi.

bu onun söz konusu ‘yenileycilik’ görevinden uzak olduğu anlamına gelmez.’ (s. 175).

Tezin birinci babında Ganim, Benna’nın yaşadığı dönemin siyasal ve fikirsel arka planını ele alıyor. Bu bağlamda yazar önce Benna’nın yaşadığı siyasi çevreyi tasvir ediyor, ardından kültürel çevreyi tasvir edip temel fikri akımları özetliyor, son olarak da dönemin temel sorunları ile ilgili kısa bir değerlendirme yapıyor. Ganim, Benna’nın yaşadığı dönemin önemli siyaset ve fikir adamları yetiştirdiğini, döneme hakim olan liberal düşünce ve kültürün de bütün akım ve fikir temsilcilerine kendilerini rahatça ifade etme fırsatı hazırladığını belirtiyor.

Yazar, Benna döneminde hem Mısır’da hem de diğer İslam beldelerinde ortaya çıkan iki ana düşünce akımını keskin bir karşıtlık ilişkisi olarak okuyor: Bir tarafta Batı aklının ürünü bir zihniyet, diğer tarafta ise İslam aklının ürünü bir zihniyet. Ganim’e göre bu iki zıt zihniyetten biri Batı medeniyetini savunanlara, diğeri ise İslam medeniyetini tekrar diriltmeyi savunanlara aittir. Yazar bu iki zihniyet arasındaki mücadelenin dört ana sorun etrafında döndüğünü vurguluyor: Eğitim, dil ve edebiyat, giyim-kuşam ve kadın. Karşıtlık ilişkisine bir örnek olması açısından zikretmek gerekirse, ona göre eğitim alanındaki tartışmalar Ezher ile Mısır Üniversitesi çekişmesi şeklinde ortaya çıkıyordu ve İslamcılarının çoğuna göre Mısır Üniversitesi bilim ve milliyetçilik sloganları altında dinsizlik propagandası yapılan merkez görünümündeydi.

Dönemin siyasal ve fikirsel arka planını ele aldığı ilk babın ardından, ikinci bapta Ganim, Hasan el-Benna’nın düşünce dünyasını inceliyor. Bu babın ilk kısmında yazar, Benna’nın toplumsal kökeni ve düşünsel kaynaklarını ele alıyor. Benna dönemin şartlarında şanslı sayılabilecek bir ilim ortamında doğmuştur. Hadis ilminde kendini yetiştirip önemli eserler veren geniş ufuk sahibi bir babanın oğlu olmak, Benna’ya hayat boyu birçok kapının kolaylıkla açılmasına katkı sağlamıştır. Eğitiminin ilk aşamalarından Kahire’deki Daru’l-Ulum günlerine kendisini devamlı devrin ilim, edep ve düşünce toplulukları içinde bulmuştur. Bu süreçte aldığı resmi eğitimin gereği olarak veya daha sonraki serbest okumaları sayesinde, İslam kültürünün hem klasik hem modern kaynakların-

dan, çağın sosyal bilimlerinden ve Batı medeniyetinin klasik ve modern kaynaklarından beslenmesi de bu aile ortamının tabii bir sonucu olarak görülebilir. Bu geniş yelpaze içinde Benna'nın düşünce dünyası üzerinde en çok iz bırakan ilim ve fikir adamlarının, dönemin İslamcı akımı içindeki en etkili damarı oluşturan Selefî akımın temsilcileri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hayatının ilk yıllarında aldığı tasavvuf kültürü Benna'nın selefilikliğini dönemin diğer selefi anlayışlarından ayırtmıştır.

Ganim, Benna'nın toplumsal kökeni ve düşünsel kaynaklarının tasvirinin ardından ikinci kısımda onun siyasi düşünce yapısını inceliyor. Bu bağlamda bu kısmın ilk bölümünde yazar kalkınma kavramını ele alıyor, Benna'ya göre İslam dünyasının çöküşünün sebeplerini, onun Batı hakkındaki düşüncelerini ve konumunu ve ona göre kalkınmanın manevi esaslarını ve düşünsel ve siyasal dayanaklarını inceliyor. Yazar'a göre, Doğu nedir, Batı nedir ve kalkınma ne anlama gelir gibi sorulara Benna'nın kapsamlı cevapları vardır. Yazar'ın bu cevapları sunumu, yukarıda da değindiğimiz gibi savunmacı ve slogancı tavrın kitapta yoğun bir şekilde hissedilmeye başlandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Yazar'a göre Benna'nın Doğu-Batı-Kalkınma hakkındaki tezlerinin özeti şudur: Doğu ve Batı ayrımı geçicidir. İslam; bütün dünyayı kapsayan İslam kardeşliği ilkesi doğrultusunda hem Doğu'nun hem Batı'nın geleceğidir. Kalkınmanın üç saç ayağı vardır: Allah'a inanıp dayanarak maddi ve manevi gücün birlikteliğinin sağlanması. Bu tasavvurdan anlaşılan, kalkınmanın bilimsel-teknojik ilerlemeden öte bir şey olduğudur.

İslam dünyası niçin geri kalmıştır? Ganim'e göre Benna'nın bu konu ile ilgili görüşlerine İbn Haldun'un 'dönüşümlü medeniyet' fikrinin kaynaklık ettiği anlaşılıyor. Benna'ya göre İslam dünyasının çöküşünün birçok dahili ve harici nedenleri vardır. Bunlar toplumsal, siyasal ve düşünsel nedenler ana başlıkları altında toplanabilir. Toplumsal çöküşün temelinde iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesinin terk edilmesi yatmaktadır. Benna'nın gençlik yıllarından itibaren öncülük ettiği birçok faaliyet, onun bu ilkeyi toplumsal hayatı düzenleyen en temel ilke olarak gördüğünün işareti sayılabilir. Bize göre Benna'nın geri kalmışlığın siyasal nedenleri ile ilgili değerlendirmesi, onun Arap kavmiyetçiliği ve selefilik etkisindeki bilinçaltının açığa vurumu olarak görülebilir. Çünkü

Benna'ya göre Arap olmayan ve doğru İslam'ın tadını alamamış Farşlı ve diğer unsurların iktidara gelmesi gerilemeye yol açan nedenler arasındadır. Benna'ya göre geri kalmışlığın düşünsel nedenlerinin en önemlisi eskiye bağınazca sahip çıkma, bunun neticesi olarak İslam'ın düşünsel mirasını yaşadığımız dönemin insanına en cazip şekilde yeni bir üslup ile sunamamaktır. Ona göre siyasi istibdadın da düşünsel geri kalmışlıkta büyük rolü varır. Bu konuda Muhammed Abduh ile aynı görüşü paylaşan Benna, onun aksine, bu durumdan siyaseti lanetleme sonucunu çıkarmamıştır. Ganim özetle Benna'nın Müslümanların İslam'dan uzaklaşmalarının gerilemenin en önemli nedeni olduğunu, bunun sonucunda da Müslüman toplumların sömürgecilik belasına maruz kaldıklarını, bundan kurtulmanın da Müslüman toplumun tekrar toplumsal, siyasal ve düşünsel anlamda İslam'a dönmesi ve İslam birliğinin sağlanmasından geçtiğini savunduğunu ifade ediyor.

Ganim'e göre, Benna hayatın değişik alanlarındaki Batılılaşma belirtilerini 'Müslümanların derilerinin soyulması gibi dinlerinin onların hayatından soyulması' olarak görür, Türkiye'deki Kemalist tecrübeyi de bunun en tipik örneği olarak işaret edip şiddetle eleştirir. Benna siyasi alanda din ve siyasetin ayrıştırılmasını da Batılılaşmanın bir yansıması olarak görüp bunu da kesin bir dille reddeder. Benna Batı sömürgeciliğini de sadece ekonomik, siyasi ve askeri sömürgecilik olarak görmez. Ona göre asıl sömürgecilik toplumun manevi değerlerinin yok edilip yerine maddi medeniyet değerlerinin hakim kılınmasıdır. Bu sert tavrına rağmen Benna, Batı'nın iyiliklerinin kötülüklerinden ayrıştırılması gerektiğini ve İslami kimliği korumak şartı ile Batı'nın fen ve teknolojisinin alınmasında bir sakınca olmadığını da vurgular. Bu konuda Benna'nın çözümü alınan teknolojik birikimin Batı'lı değerlerden soyutlayarak onu İslami kisveye ve ruha büründürmektir.

Benna'nın İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtulma reçetesi nettir: 'Müslümanların Müslüman oldukları zamanlarda onlar efendiler idiler. Ne zamanki İslam'ı ihmal edip kendi kendilerine kaldılar işte şu an içinde buldukları duruma düştüler. Dinlerine dönünceye kadar da böyle kalacaklar.' (s. 234). Diğer bir deyişle Müslümanlar selefi ideale geri dönerlerse kalkınma hedefine

ulaşmaları mümkündür. Bu da mevcut İslami olmayan düzenlerden kurtulup İslami bir düzen inşa etmekle mümkündür.

Benna'nın düşüncesindeki İslam devletinin mahiyeti Ganim'in bir sonraki bölümde ele aldığı konudur. Ganim bu konuyu da Batıcı ve İslamcı karşıtlık üzerinden sunuyor: Ali Abdurrezzak gibi düşünürlerin temsil ettiği ilk grup İslam'ın devletten ayrılmasını savunurken, Reşid Rıza gibi düşünürlerin temsil ettiği ikinci grup bu ayrıma şiddetle karşı çıkmaktadır. Ganim'in şu ifadesi onun akademik bakış açısını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir: 'İslamcılarının hepsi Şeyh Ali Abdurrezzak'ın yanıldığını ispatlamışlardır ve İslam'ın hem din hem de doktrinler bütünü olmasıyla devlet olmayı gerektirdiğinde birleşmişlerdir.' (s. 256). Ganim'e göre Benna'nın devlet anlayışı İslam'ın kapsamlı anlaşılmasına dayanır. Buna göre hayatın bütün alanlarını kapsayan İslam hem dindir hem devlettir; dinin getirdiği ilahi kanunlar uygulanmadıkça, İslam devletinden bahsetmek mümkün değildir. Benna'ya göre İslam devleti bir davet devletidir; bir dünya devletidir, dolayısıyla bu davetin coğrafi sınırı yoktur; şeriatın önderliği ile yönetilen bir devlettir. İslam devletinin görevi İslam idealinin prensip ve değerlerini somutlaştıran bir düzen kurmak, adaleti sağlamak, davet ve cihat sorumluluklarını yerine getirmektir. Devletin kimliğinin yurttaşlığa mı, milliyetçiliğe mi yoksa dine mi dayanacağı konusu dönemim en tartışmalı konularından biridir. Ganim, Benna'nın evrensel İslamcılık bakış açısıyla hem Mısır yurttaşlığını hem de Arap milliyetçiliğini eleştirdiğini ifade ediyor. Bununla birlikte Benna, evrensel İslam birliğine giden yolun Mısır ulus devletinden başlayıp Arap birliğine, ardından da diğer komşu İslam devletlerine doğru gitmesi gerektiğinin de farkındadır. Devletin kimliği din temelinde belirlendiğinde hiç şüphesiz ortaya çıkan en önemli sorun dini azınlıklar sorunudur. Ama bize göre, Benna'nın azınlıklara farklı muameleye tatminkâr bir yorum getirdiğini söylemek zordur.

Benna'ya göre iktidarın kaynağı halktır. Meşruiyetini halktan alan yönetici iktidarın gerçek sahibi olan Allah'ın kanunlarına tabidir. Ümmetin birliği fikrine yaptığı aşırı vurgunun tabi bir sonucu olarak Benna çok partili bir düzeni reddeder. Ona göre 'İslam ... partili düzeni öngörmez, rıza göstermez ve uygun

görmez' (s. 305). Batılı anlamda bu particilik ve muhalefetin yerine Benna kontrol, danışma ve yasama işlevli şura ilkesini yerleştirir. Ona göre halk yöneticiyi kontrol edecek, yönetici de halka danışacak ve uygun gördüğü tavsiyelere de uyacaktır. Modern devlette bu işlevler için oluşturulan kurumlar reddedilip yerine nasıl oluşturulacağı ve nasıl işlev göreceği meçhul olan bir kurum konulduğunda, pratikte bu işlevlerin nasıl gerçekleştirileceğinin muğlak bırakıldığı söylenebilir. Şura ilkesinin Müslüman Kardeşler teşkilatının yönetim ilkesi olmasına rağmen, pratikte bu ilkenin nasıl işletildiği müstakil bir yazı konusudur. Hiç şüphesiz onu bu görüşü savunmaya iten şey yaşadığı dönemin çok partili şartlarıdır. Daha sonraki dönemlerde gerek Mısır'da gerek diğer ülkelerdeki partisiz veya tek partili düzen tecrübelerini gözlemlemek, bu konu üzerinde daha farklı yaklaşımlara da kapı aralamayı gerekli kılıyor görünüyor.

Benna'nın savunduğu İslam devletine ve İslami topluma nasıl ulaşılacağına dair değişim yöntemi Ganim'in bir sonraki bölümünün konusudur. Sosyolojik olarak iki tür değişimden bahsedilebilir: İlki yerleşik düzeni tümüyle aniden değiştirmeyi hedefleyen devrimci yöntem; ikincisi ise uzun süreli ve barışçıl değişimi hedefleyen tedrici yöntem. Yazara göre dinin tek değiştirici güç olduğuna inanan Benna, tedrici bir değişim hedeflemiştir. Değişime dair düşünsel bir muhteva belirleyen Benna, bunun üç aşamada uygulamaya konulması gerektiğini düşünmüştür: İlk olarak davayı tanımlamak, düşüncesini oluşturmak ve amacını belirlemek; ikinci olarak bu dava için çalışmak isteyen müminlerin safalarını oluşturmak; son olarak inananları isteklerine ulaştıran hayata geçişi sağlamak. Benna davetine başlamasından yaklaşık on yıl sonra ilk aşama olan tanımlama aşamasından yapılanma aşamasına geçildiğini ilan edip yerleşik düzenin bütün alanlarının eleştirilerek değiştirilmesine yoğunlaşmaya başlamıştır. Benna hayatının son yıllarında son aşama olan uygulama aşamasından bahsetmeye başlamıştır. Hiç şüphesiz bu aşama en tartışmalı aşamadır. Benna'nın 'barış vesilesi olan cihat' aşaması olduğunu söylediği bu aşamanın barışçıl mı yoksa kanlı mı düşünüldüğü hala tartışılmakla beraber, Benna olayı şiddetle reddetmiş olsa da, Müslüman Kardeşler'in doğrudan ona bağlı gizli örgütünün kana bulaştığı tartışmasız bir realitedir.

Benna'nın yerleşik düzen eleştirisi ve yeniden yapılandırma planına bir örnek olması açısından kadın sorununa dair düşünce ve planlarına değinmek uygun olur. Mısır kadınının Avrupalı kadını kör bir taklitle izlemesini eleştiren Benna, modern devletin kadına verdiği hemen her hakkı İslam'a aykırı bulur. Ona göre İslam kadına her türlü hakkı vermiştir ve onu olabilecek en iyi noktaya taşımıştır. Kadının temel görevinin mekânı evidir; İslam onun evinin dışında genel işlerle uğraşmasını haram kılmıştır. Kadının ne seçmen olarak ne de aday olarak seçime katılması uygundur; dolayısıyla onun milletvekili, bakan veya hâkim olması uygun değildir; hele başbakan olması asla uygun değildir. Ganim'in dediği gibi Benna'nın bu düşüncelerini yaşadığı Mısır toplumunun sosyo-ekonomik ve siyasal şartları içinde değerlendirmek gerekir. Bununla birlikte, bu fikirlerin Benna'nın yaşadığı toplumun değişim dinamiğinin gidişatıyla uyuşmadığı, bu nedenle de Müslüman Kardeşler içinde kadın hareketinin zayıf kaldığı Ganim'in de vurguladığı bir husustur. Bu durum Benna'nın diğer konularla ilgili serdettiği görüşler için de söylenebilir. Dolayısıyla eleştirilerin ve önerilen değişikliğin zamanın ruhuyla uyuştugu söylenemez. Onun eleştirdiği hususların bugün, görünürde dahi olsa, Müslüman Kardeşler tarafından savunulması veya uygulanması ayrıca zikredilmesi gereken bir husustur.

Benna'nın sosyo-ekonomik birçok probleme sunduğu çözümler ilkesel olarak savunulması kolay olmakla birlikte, uygulama aşamasına geçildiğinde büyük oranda revizyon gerektiren çözümlerdir. Örnek olarak, ivedilikle sanayileşmeli, ama nasıl? Faizle savaşılmalı, ama yerine önerilen sistemin işleyişi nasıl olacaktır? Bu noktada somut adımların atıldığını söylemek zor görünüyor.

Ganim tezinin üçüncü ve son babında Benna'nın çağının sorunlarına bakışını ele alıyor. Bu bağlamda yazar ilk olarak Benna'nın Mısır temelinde vatan sorununa dair yaklaşımlarını kronolojik olarak inceliyor. Ardından ikinci olarak onun Filistin sorununa yönelik teorik ve pratik yaklaşımını inceliyor.

Son olarak, Benna'nın savunduğu İslamcılık tepkisel bir akım mı yoksa modern çağa İslami bir çözüm mü sorusuna cevap vererek bitirelim. Ganim onun temsil ettiği yönelimin tepkisellikle açıklanamayacağına vurgu yapıyor. Ona göre İslami uyanış şu üç faktörün sonucudur: Batı medeniyetinin üzerinde durduğu toplumsal payandanın iflasi; İslam'ın mükemmelliği; sosyal gelişmelerin

doğası. Batı'nın bütün güzellikleri İslam sosyal düzeninde zaten mevcuttur. Bu düzenin çirkinlikleri ise İslam sosyal düzeninin sakındırdıklarıdır. Dolayısıyla toplumların İslam'a gelmeleri mukadderdir. Bize göre, Ganim'in incelemesinin neticesinde ulaştığı bu sonuç, yazımızın başında da vurguladığımız savunmacı üslupla tutarlılık gösteriyor.

Gelenekselci Ekol ve İslam

Nurullah Koltaş

İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, 246 sayfa.

Tamer YILDIRIM*

Gelenekselci Ekol genel olarak İlk Prensipler'in derin bilgisini elde etmeye çalışması ve modernizmin dünya görüşüne kapsamlı eleştiri sağlaması ve diğer dinlerin anlaşılmasını sağlayacak bir metafiziğe ve hakikate dayanan bir kapı açması nedeniyle Batı dünyasında yaşayan pek çok kişinin dikkatini çekmektedir. Çünkü insanlığa asırlarca ışık tutan dini geleneklerin özünde mukim olan Ezeli Hikmet ya da Perennial Wisdom, Batı insanın girdiği dar boğazdan çıkarma imkânına sahip bir reçete olarak sunulmaktadır (s. 13) ya da en azından ekolün mensupları düşüncelerini bu temelde ifade etmektedir. Gelenekselci Ekol dinlerin özünde mukim olan ve suretler değişse de kendisi değişmeyen Ezeli Hikmet'in insanı asli haline döndüreceği ve modernizmin ona yüklemiş olduğu tüm nakıslık ve şerleri de def edeceğinden hareketle, dinlerin özünde bulunan bu hakikati gün yüzüne çıkarma çabasını taşır. Mensupları arasında her gelenekten düşünürler var olsa da, baskın olan görüş İslam dini çerçevesinde olup metafizik ve tasavvufi görüşler bu ekole mensup olan mütefekkirlerin derinlemesine çıkarımlarıyla şekillenmektedir. Ekolün başat iki sözcüsü olan Rene Guenon ve Frithjof Schuon dilsel, metafizik, felsefi ve sanatsal kabiliyetlerini bu görüşleri anlaşılır kılmada göstermiş ve birçok alanda faydalı çalışmalar ortaya koymuş ve insanların İslam'la alakalı düşüncelerine farklı pencereler açmaya matuf gayretler sergilemişlerdir (s. 20).

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi.

Günümüzde ekolün yaşayan en etkili temsilcisi Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, Gelenekselci Ekol'ün başat temsilcileri Guenon, Schuon, Titus Burckhardt ve Martin Lings, her sahih dini geleneğin havi olduğu hakikatten bahsetmekte olup bu hakikati ve ona dair unsurları reddeden modernizme karşı çıkmaktadırlar. Nasr'a göre Gelenekselci Ekol'ün mesajı İslam'a dayalı değildir; ancak mesajlarının temelini "kuvvetli olarak İslam geleneği ve bu geleneğe bağlılık" oluşturmaktadır. Bu nedenle ekolün sözcüleri arasında belirttiğimiz Müslüman mütefekkirler yanında Ananda Kentish Coomaraswamy, Leo Schaya, Marco Pallis gibi diğer dinlere mensup olan mütefekkirler de mevcuttur.

Ekolün şeyhi konumunda olan Nasr, söylemlerindeki İslami temel için İslam'ın vahiy zincirinin son ve mükemmel halkası oluşu sebebiyle insanlık tarihinde gelen vahiyler bütünün hulasası vasfına sahip olduğunu ifade eder. Nasr'a göre "Ezeli Din" ve "Ezeli Hikmet" İslami kaynaklarda "Dinü'l-Fitra" ve "Dinü'l-Hanif"le eş anlamlı addedildiğinden, adı geçen değişmez ve bozulmaz hakikatin bir tasdikidirler. Marco Pallis'e göre ise geleneğin olduğu yerde şu dört şey vardır: Vahiy, ondan neş'et eden bereket, uygulandığında insanın vahiy gerçekleştirmesini mümkün kılan ispat ve geleneği bir medeniyet kılacak olan doktrin, sanat, bilim ve diğer unsurlar. Bundan dolayı ekolün müntesipleri kadim efsaneleri ve kutsal kitapları irdeleyip daimi surette ortak bir aşkın dile sahip olduklarını ifade etmişler ve aynı ortak dili kullanmışlardır (s. 26, 27). Örneğin Ekol'ün önde gelen sözcülerinden olan Ananda Kentish Coomaraswamy, sanata ve onun ifadesi olan medeniyete dair yaklaşımlarıyla ün kazanmıştır. Ömrünü Doğu düşüncesiyle sanatını Batı'ya tanıtmaya hasretmiştir. 1906 yılında Seylan Sosyal Reform Topluluğu'nu kurmuş ve ona başkanlık etmiştir. Bu topluluk sadece geleneksel sanat ve elişlerinin korunmasını değil ayrıca bu eserlerin biçimlenişine yardım eden değer ve adetlerin de korunması ve uyanışını temin etmeyi amaçlamıştır. Coomaraswamy, unutulmaya yüz tutmuş dini ve saray sanatını keşfe yönelmiş, Hindistan, İngiltere ve Seylan'da yoğun bir şekilde makale yazmakla ve ders vermekle meşgul olmuştur. 1910'da resim toplamak üzere Kuzey Hindistan'a yolculuk etmiştir. 1917'de Amerika'ya gelip Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nin Hint Sanatı biriminin başına geçmiş ve ömrünün sonuna kadar bu görevi yürütmüştür. Coomaraswamy'nin sanata olan alakası

salt bir ‘estetik’ kaygıdan ibaret değildir. Ona göre bu eserler sadece onları ortaya koyanların hissiyatlarının bir dışa vurumu olmayıp daha ziyade ortaya çıktıkları toplumların medeniyetlerinin bütünüyle alakalıdır. Coomaraswamy’nin gayretleri üç başlık altında toplanabilir; Avrupa ve Asyalıların gözünde Asya sanatının rehabilitasyonu, Bostan Güzel Sanatlar Müzesi’nde icra ettiği büyük çaplı Küratörlük vazifesi, metafizik, din ve felsefe bağlamında geleneksel sanat düşüncesi (s. 49-53).

Ekolün diğer önemli isimlerinden biri olan Schuon (Şeyh İsa Nureddin Ahmet, eş-Şazeli el-Alavi el-Meryemi) 1907’de İsviçre, Basel’de doğmuş olup ailesi Alman’dır. Müzisyen bir baba, edebiyata düşkün bir anne ve Doğu ile Avrupa edebiyatlarına dair sohbetlerin sıkça gerçekleştiği bir aile ortamı, Schuon’un edebi ve sanatsal açıdan ufkunun açılmasına sebep olmuştur. 1930’da çocukluğundan beri ilgi duyduğu geleneksel sanat biçimleri -özellikle de Asya sanatı- üzerine yoğunlaşmıştır. Çalışmaları Guenon’un yazılarında eksik olan ruhi, ahlaki ve estetik boyutları ihtiva etmektedir ve aralarındaki fark üslup ve dil tonunda açıkça görülebilir. Eğer Guenon’un anlatımı “matematiksel” olarak adlandırılabilirse Schuon’un ki “müziksel” olarak ifade edilebilir. Çünkü Schuon, metafizikçi kişiliğinin yanı sıra bir şair ve ressamdır da (s. 57-63). Sadece kitap yazmakla kalmamış yaptığı resimler ve yazdığı şiirlerle ezeli hikmetin yansımalarını okuyucuları ve bağlılarına ulaştırmaya çalışmıştır. Polyglotte (çok dilli) da olan Schuon, sanat ve dilden gelen inceliğini karşılaştırmalı dinler ve tasavvuf alanında da kullanmıştır (s. 198-199). Ekol mensuplarının bir karakteristiği olan çok dillilik, gelenekselci düşünürlerin düşüncelerini dünyadaki çeşitli dillerde okuyucu ve dinleyicilere ulaştırmalarını mümkün kılmasının yanı sıra dil vasıtasıyla ilahi mesajın ve sanatın özelliklerine nüfuz etmelerine de imkân sağlamıştır (s. 53). Schuon, Philosophia Perennis’in metafizik ve tüm hikmet ifadelerinde aynı kalan evrensel şeylere tekabül ettiğine atıfta bulunarak, günümüzde felsefe kavramının çok sığ bir anlamda kullanılması nedeniyle bu kavramı tercih ettiğini belirtir (s. 69). Schuon karşılaştırmalı dinler sahasında yadsınamayacak ağırlığı ve sanatsal dehasıyla Ekol’ün düşüncelerinin daha geniş kitlelere ulaştırılmasında bir şarih vazifesi üstlenmiştir (s. 105).

Yazar eserde tasavvufla ilgili şöyle açıklamalara da girmektedir. “Son zamanlarda tasavvufla alakalı bir menşee arayışı ve tasavvuf doktrinindeki bazı motiflerden hareketle Yunan, Hint ya da İran gibi yabancı bir menşeeden geldiği şeklinde bazı telakkiler zuhur etmiştir. İslam tasavvufunun yukarıda zikredilen doktrinlerle benzerliği, gelenekselci ekolün biçim ve öze dair bakış açısından izahı kolay bir husustur; zira hakikat tektir ve hakikatin yansımalarında da biçimsel düzeydeki benzeşmeler mümkündür” (s. 90). Bu telakki yeni değil, oldukça eski diyebileceğimiz bir zamana dek gitmektedir. Ayrıca gelenekselci ekolün bu açıklamaları sadece tasavvufla ilgili değil genel olarak dinle de ilgilidir. İlaveten yazar “Tasavvufun Batı dillerindeki karşılığı (initiation) olmalıdır. Her ne kadar Batı’da “sufi” ifadesi kullanılıyorsa da bu uyduruk bir ifadedir. “Sufism” olarak kullanılan ifadedeki (ism) eki yalnızca belli bir ekole mensup bir düşünceyi akla getirmektedir. Gerçekte böyle bir ekol yoktur. Tasavvuf sözü konusu olduğunda ekoller tarikatları ifade etmekte olup gerçekte tek bir düşünceye matuf usullere işaret eder; çünkü “et-tevhidu vahidun” yani “tevhid tektir” (s. 97). Bu açıklamada da bazı eksikler vardır. Şöyle ki, tasavvuf mistisizmle aynı şey değildir fakat sufizm veya daha doğru ifadesiyle İslamic Sufism uyduruk bir şey değildir. Siz bir akademik zeminde konuşuyorsanız ortak bir dile sahip olmak zorundasınız. Bu kavramlara uyduruk deyip kendi kavramlarınızı oraya yerleştiremezsiniz ama tadil edebilirsiniz. Gelenekselcilerin (initiation) kavramını kullanmaları diğer dinlere olan yakınlıklarıyla ilgili bir unsurdur. Bu temelden hareketle oluşturulan bir düşünceyi kesin bir şeymiş gibi savunmak çok da doğru değil gibidir.

Sonuç olarak eser genel olarak iki kısma ayrılmıştır; birinci bölümde Guenon, Coomaraswamy ve Schuon hakkında ansiklopedik bilgi verilmiştir. İkinci bölüm olan Gelenekselci Ekol mensuplarının kelami konularla ilgili görüşlerinin alıntılı olduğu kısımda ise konu önce temel İslami kaynaklara ve modern dönemde bu konularla ilgili yazan fakat gelenekselci ekolle alakası olmayan kişilerin açıklamalarına dayandırılarak ortaya konulmuştur ve devamında genellikle Schoun’un konuyla ilgili görüşleri aktarılmıştır. Fakat konularla ilgili olarak ilk planda anlatılan bilgiler Schoun veya gelenekselci ekol tarafından kabul edilip edilmediği konusunda bir açıklama yapılmamıştır. Ayrıca bazı tartışmalı

hususlar muallakta bırakılmıştır örneğin; “Putperestlik ise bu noktadan hareketle “sembol ve sembolü açıklamaya yarayan ögenin birbirine karıştırılmasından doğar. Çok Tanrıcılığın kökeni, Tanrı’yı kişiselleştirmekten kaynaklanmaktadır. Sembollerle sembolün ifade ettiğinin karıştırılması sonucu tecsim ortaya çıkar. İlahi sıfatların müstakil varlıklar olarak kabul edilmesinin nedeni budur. Hiçbir gelenekte tevhidin teyidi İslam’da olduğu kadar açık bir vurguya sahip olmamış, hatta tabiri acizse her nevi teyit tevhidle mündemiç hale gelmiştir. Her ne kadar önceki öğretiler arasında söz konusu tevhid var olsa da İslam’da neredeyse tevhiden başkası görülmez bir haldedir” (s. 127). Bu açıklamalar açıkça dini çoğulculuğu ifade etmektedir. İlaveten eserin “Sonsöz” kısmında gelenekselci ekol üzerine yapılacak çalışmaların Batı’da yeni ihtidalara zemin hazırlayacağı temennisinden bahsedilmiştir (s. 200). Yazarın kendisinin de eserde diğer bütün dinlerde bu ortak ideallerin olduğunu belirtirken; madem farklılık yok niçin İslam’ı seçtikleri konusunda kendilerinin İslam’ı değil İslam’ın kendilerini seçtiği söylerken bu temenninin oldukça temelsiz kaldığı görülmektedir. Yine de bunlar ihtida etmiştir denilirse İslam adını taşıyan bir eserde Ananda Kentish Coomaraswamy gibi Müslüman olmayan birine niçin yer verilmiştir? Belirttiğimiz eleştirilere rağmen eser gelenekselci ekol konusunda genel bilgiler edinmek isteyen okuyucu için faydalı olacaktır.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslararası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna kaynakça konulmalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım, kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalıdır. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmelidir. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

Makaleler

Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi
The Style of Ali al-Qārî on the Ortography of the Quran
Muhammet ABAY

Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı
*The Perception of the Notion of Abrogation in Early Period in With Special
Reference to Muqatil b. Sulayman*
Şeyma ALTAY

Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsir Metodu
Tafsir Method of Abu Bakr al-Haddad
Ferihan ÖZMEN

Beyhakî'nin Delâilü'n- Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları
The Sources of Beyhaqî's Work "Delâilü'n- Nübüvve"
Şemsettin KIRIŞ

Osman b. Saî ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde
Hadislerin Yazılması Meselesi
*The Issue of Recording Hadith in time of Prophet (Pbulh) according to
Othman b. Sai al-Darimi*
Ali KAYA

Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleri
On Zakir Kadiri Ugan and History of Islam
Gülşen KARAGÖZOĞLU / Osman AYDINLI

قائمة إسطنبول للكلمات العربية المستعملة
İstanbul Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelimeler Listesi
Üsame SAHARÎ

Cebel-i 'Amil'den İran'a
From Jabal 'Āmil to Persia
Albert HOURANÎ / Habib KARTALOĞLU

Tanıtım ve Değerlendirmeler



ISSN 1305-2632