



RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

20

2021

Sayı | Issue | العدد | 20

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2021

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

20

2021

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

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

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Şevket TOPAL, sevket.topal@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Baş Editör | Editör-in-chief | المنسق العام

Doç. Dr. Süleyman TURAN, suleyman.turan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحرران

Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK *Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Zahide KESKİN, *Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Esra TUYSUZ, *Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey*

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan University,
Divinity Faculty,
Rize, Turkey
Tel: +90 464 214 11 21 - (4542 / 4635 / 4722)
Fax: +90 464 214 11 24
Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

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



Alan Editörleri | Field Editors | مجال محیر

- Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Dr. Arş. Gör. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Dr. Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Şeyma TURAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Mustafa YÜCE, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Arş. Gör. Büşra ÇETİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SULAIMAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

- Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

- Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, *Ege University, İzmir, Turkey*
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU, *Hitit University, Çorum, Turkey*
Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ, *International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia*
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU, *Abant İzzet Baysal University, Bolu, Turkey*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Qatar University, Doha, Qatar*
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Social Sciences University of Ankara, Ankara, Turkey*
Prof. Dr. İhsan ARSLAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Hümeyra ÖZTURAN, *Marmara University, Istanbul, Turkey*
Dr. Amanullah De SONDY, *University College Cork, Cork, Ireland*
Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN, *Neoşehir Hacı Bektaş Veli University, Neoşehir, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR, *Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey*
Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Sümeyye ŞEN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Gökçe ARİFOĞLU

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

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

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

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercüme makalelerinde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; 50- 250 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet, başlık ve anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Dergimize gönderilen makale sayfa sayısı kaynakça, tablo, şekiller vb. dâhil 30 sayfayı kesinlikle aşmamalıdır.
16. Dergimize gönderilen yayın/toplantı değerlendirme yazıları kaynakça hariç 800-1800 kelime arasında olmalıdır.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye yayın kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 9,5 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı en az/ 14 nk satır aralıkla, önce 0nk ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst 2cm ve altbilgi ölçüleri 1,2 cm olmalıdır.
6. Dergimizde İSNAD atf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız. www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştirildiği sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)

ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)

CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)

DRIJ:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)

GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)

IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)

İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)

OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)

RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)

SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)

ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)

WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Prof. Dr. S. Kemal Sandıkçı Anısına 10

Editörden | Editorial 13

HAKEMLİ ARAŞTIRMA MAKALELERİ | PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

**Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri
(İslam Hukuku Açısından Müşteri Temelinde Bir İnceleme)**

Electronic Transfer Systems (A Customer-Based Review from the Perspective of Islamic Law)

Şevket TOPAL-Önder ARIK 15-36

**Yapay Zekâ Robotlara Ahlâkî ve Hukukî Statü Tanınması Problematığı -İslam
Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme-**

The Problematics of Giving Moral and Legal Status to Artificial In-telligence Robots-
An Evaluation in terms of Islamic Ethics and Law -

Ülfet GÖRGÜLÜ-Sena KESGİN 37-65

Türkçe Ferâiz Programları Üzerine Bir İnceleme

An Evaluation of the Turkish Islamic Inheritance Calculators

Huzeyfe ÇEKER 66-88

**Mirasın İntikali ve Rızâî-Kazâî Taksim Konusunda İslâm Hukuku ile Türk Medeni
Kanunu'nun Karşılaştırılması**

The Comparison between Islamic Law and Turkish Civil Code on Acquisition of
Inheritance and Its Division by Voluntary or Judiciary

Mehmet Sait ARVAS 89-112

Şîi Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı

A Controversial Subject Among Shia Sects: Mut'ah Marriage

Ahmet EKİNCİ 113-139

Rızâeddin b. Fahreddin'in Yeni Mecelle Mücadelesi

Rızâeddin bin Fakhreddin's The New Majallah Struggle

Kibar KARADENİZ 140-164

Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler

Unknown Narrators in Terms of Their Classes, Districts and Critics

Fatma YILDIZ-Yavuz KÖKTAŞ..... 165-194

مرحلة التدوين الرسمي: دراسة في إعادة تأريخ مراحل كتابة الحديث اعتماداً على علم العلل

The “Official Codification” Stage: A Revision of the History of Recording Hadiths with Emphasis on the Science of ‘Ilal

Resmi Tedvin Dönemi İle İlmi Işığında Hadis Kitabetinin Yeniden Dönemlendirilmesi
Ahmad SNOBAR..... 195-225

Ebû Mutî’ en-Nesefî’nin Mezhebî Kimliği: Mürcî’ veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi

The Sectarian Identity of Abû Mutî’ an-Nasafî: Evaluation of the Allegations that He is a Member of Murjî’ah or Karramiyyah

Züleyha BİRİNCİ..... 226-257

ما اختاره الإمام أبو الطيب بن غلبون من الروايات والوجوه في كتابه الإرشاد: جمعاً وتحقيقاً

Compiling and Evaluating Ebu’t-Tayyib Ibn Galbûn’s Preferences in His Book al-Irshâd

Ebu’t-Tayyib İbn Galbûn’un Kıraat Tercihlerini Derleme ve Değerlendirme (el-İrşâd Adlı Eseri Bağlamında)

Ömer TÜRKMEN..... 258-280

مقاربة جديدة في نشأة علمي التفسير والحديث

A New Approach To The Emergence of studies of the Exegesis And Hadith

Tefsir ve Hadis İlimlerinin Teşekkül Süreçlerine Farklı Bir Yaklaşım

Ahmad NAJIB..... 281-298

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendî’nin Beyzâvî Savunusu: İnceleme ve Metin

Sahaflar Sheikhzada As’ad Effendi’s Defense of al-Baidawi: Analysis and Text

Şükrü MADEN..... 299-320

16. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde’ye Dair İlmî-Akademik Literatür ve Değerlendirmesi

Scientific-Academic Literature and Evaluation of Kemalrashazâde a 16th Century Ottoman Shaykh al-Islâm

Furkan Ramazan ÖĞE..... 321-354

Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma

A Study on The Realization of The Flipped Classroom Model in Arabic Teaching

İlhan TETİK-H. Yusuf ACUNER 355-381

İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki

The Relationship Between Moral Personality Traits and Organizational Citizenship Behaviors of Teachers in Imam Hatip Schools

Ali BİRİNCİ-Bayramali NAZIROĞLU 382-406

Modern Devletin Açmazı: Dindar Topluma Seküler Sosyal Yapı 'Türkiye Örneği'

The Dilemma of the Modern State: Secular Social Structure to a Religiosity Society 'The Case of Turkey'

Fatih BAŞ 407-425

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Tezokur, M. Hadi, Hinduizm ve Kadın. (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021).

İlknur SÖYLEMEZ 427-431

VEFEYÂT | OBITUARY

الدكتور سايح جنيدي

Dr. Saih Cüneydî

İbrahim SULAIMAN 433-437



Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

(1944-2021)

1944 yılında Rize'nin Ardeşen ilçesine bağlı Tunca beldesinde dünyaya geldi. Üsküdar Hacı Selim Ağa İlkokulu'nda başladığı eğitimine ailevi sebeplerden ötürü kendi beldesi olan Tunca'da devam etti. İlkokuldan mezun olduktan sonra İstanbul'a gitti. Burada bir taraftan babasının Üsküdar'daki küçük esnaf lokantasında çalışırken, bir taraftan da Üsküdar Vâlîde-i Cedîd Camii'nde hafızlık eğitimine başladı. Hafızlığı bitirdikten sonra 1959 yılında İstanbul İmam-Hatip okuluna kaydoldu. 1966 yılında buradan mezun olunca aynı yıl İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne girdi. Birinci sınıfın son dönemindeyken Heybeliada Camii'nde imam-hatipliğe başladı. Bir sene sonra Taksim'de bulunan Kazancı Ali Ağa Camii'nde göreve başladı. 5 yıl süreyle burada imam-hatip olarak çalıştı. Bu zaman zarfında çeşitli hocalardan özel fıkıh, hadis, tefsir ve kelim dersleri aldı. Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olunca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu sınavları başarıyla tamamlayarak Bursa Müftü Yardımcısı olarak göreve başladı. Bir yıl sonra Bolu Diyanet Eğitim Merkezi'ne müdür yardımcısı olarak atandı ve burada 4 yıl süreyle görev yaptı. Ardından 1977 yılında Samsun Yüksek İslam Enstitüsü'nde hadis asistanlığını kazandı. Bir taraftan Samsun Yüksek İslam Enstitüsü'nde asistan kadrosuyla derslere girerken, diğer taraftan Erzurum Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi'nde doktora çalışmalarına devam etti ve

Prof. Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu danışmanlığında “İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis” isimli tezi ile 1982 yılında doktorasını tamamladı. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 1983 yılında yardımcı doçent, 1987’de doçent unvanı aldı.

1992 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi bünyesinde açılan Rize İlahiyat Fakültesi’ne kurucu dekan olarak atandı ve bu görevi 2011 yılına kadar aralıksız sürdürdü. Fakültenin hem fizikî, hem de manevî inşası için büyük özveri gösterdi. Dekanlık süresi boyunca ülke çapında gerçekleşen birtakım siyasi gelişmelerden, akademik ve idari personeli ve öğrencileri uzak tutmaya çalıştı. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinde aksaklık veya herhangi bir mağduriyet yaşanmaması için büyük gayret gösterdi. 2009 yılında açılan Rize İlahiyat Fakültesi Camii’nin ve Rize Müftü Yusuf Karali Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nin inşasına büyük oranda katkı sundu. Rize ilinde kitap temini noktasındaki ihtiyaca dikkat çekerek, başta o günün İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Sayın Recep Tayyip Erdoğan’ın ve hayırsever vatandaşların katkılarıyla 20.000’in üzerinde kitabın yer aldığı bir kütüphanenin kurulmasını sağladı. 2012 yılında Rize İlahiyat Fakültesi’nden emekli oldu.

Gerek dekanlık görevi süresince gerekse emekliliğinde akademik ve irşad çalışmalarına ara vermeden devam etti. Çeşitli çevirilere, kitap te’liflerine ve bilimsel araştırmalara imza attı. Bu kapsamda İbnü’l-Esîr el-Cezerî’nin *Câmi’u’l-Usûl* isimli eserini 19 cilt olarak Türkçe tercüme ve şerhini büyük oranda tek başına tamamladı. Buna ek olarak merhum Prof. Dr. Bekir Topaloğlu önderliğinde başlatılan ve 17 cilt halinde yayına hazırlanan Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* isimli eserinin 8 cildinin tercümesini gerçekleştirdi. Aynı zamanda İstanbul merkezli Meridyen Derneği’nin yürütmüş olduğu Hz. Peygamber’in hadis kaynaklarındaki tüm rivayetlerinin tercümeleriyle yer aldığı bir web sitesi (*sonpeygamber.info*) hazırlama projesine önemli ölçüde destek oldu. Bunun yanı sıra 2013 yılında İstanbul’a yerleştikten sonra Ensar Vakfı ve İlim Yayma Cemiyeti bünyesinde halka açık hadis dersleri verdi, ilmi sohbetler ve konferanslar düzenledi. 2019 yılında ailevî nedenlerden ötürü memleketi Rize’ye geri döndü ve ömrünün sonuna kadar burada ilmî faaliyetlerine devam etti.

6 Kasım 2021 Cumartesi günü Rize’de tedavi gördüğü hastanede vefat etti ve baba ocağı Tunca Beldesi’ne defnedildi.

Prof. Dr. Sadık Kemal Sandıkçı'nın eserlerinden bazıları:

- *İslam ve Materyalizme göre İnsan* (Muhammed Kutub), Türkçe Tercümesi, 1971 (Mehmet Akif Aydın ile birlikte).
- *İslam Cemiyetine Doğru* (Seyyid Kutub), Türkçe Tercümesi, 1971 (Mehmet Süslü ile birlikte)
- *İslam'da Tebliğ Metodu ve Tebliğciler* (Ebu'l Hasan en-Nedvî), Türkçe Tercümesi, 1978.
- *Sahih-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 1991.
- *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, 1. baskı: 1991, Genişletilmiş 2.baskı: 2019.
- *İman Buhranı* (İsâmuddin Attar), Türkçe tercümesi, 1. baskı: 1970, 2. baskı: 1992.
- *Peygamberimizin Duaları*, 2007.
- *Câmi'ü'l-Usûl* (İbnu'l-Esîr el-Cezerî), Türkçe tercümesi ve şerhi, 19 cilt, 2008 (Muhsin Koçak ile birlikte).
- *Hadis I*, 1. baskı: 2013, 3. baskı: 2020.
- *Hadis II*, 1. baskı: 2014, 3. baskı: 2019.
- *Bir Arada Yaşama Ahlakı*, 2015 (Celal Kırca, Orhan Atalay, İsmail Karagöz ve İbrahim Sarıçam ile birlikte).
- *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Ebû Mansûr el-Mâturîdî), Türkçe tercümesi, 17 cilt, 2015-2019 (Heyet ile birlikte).
- *Kur'an-ı Kerim ve Peygamberimiz*, 2017.
- *Hadisler Işığında İslam*, 2 cilt, 1. baskı: 2018, 2. baskı: 2021
- *Hz. Aişe'den Beş Demet Kırk Hadis*, 2018.
- *Yetimlere ve Yoksullara Karşı Sorumluluklarımız*, 2021.
- *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25 madde.

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 20. sayımızı sizlere takdim etmenin sevincini yaşıyoruz. Öncelikle çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz. Dergimize gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek istiyoruz.

Bu sayımızda; İslam Hukuku alanında yedi, Hadis alanında iki, Tefsir alanında iki, Din Eğitimi alanında iki, Din Sosyolojisi, Kelam ve Kıraat alanlarında birer adet olmak üzere alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı toplam 16 araştırma makalesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli editoryal ekibimizin bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiyle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz okurlarımıza yürekten teşekkürler.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 20. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Dergimizin bu sayısını, 1992 yılında fakültemize kurucu dekan olarak atanan ve bu görevi 18 yıl aralıksız sürdüren Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI hocamıza ithafla yayınlıyoruz. Fakültemizin hem fizikî, hem de manevî inşası için büyük özveri gösteren ve ardında güzel eserler bırakan hocamızı her daim saygı, rahmet ve minnetle hatırlamaya devam edeceğiz. Mekânı cennet, makamı âlî olsun.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

24 Aralık 2021

Baş Editör

Doç. Dr. Süleyman TURAN

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri (İslam Hukuku Açısından Müşteri Temelinde Bir İnceleme) *

Şevket TOPAL **

Önder ARIK ***

Atıf/Cite as: Topal, Şevket-Arik, Önder. "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri (İslam Hukuku Açısından Müşteri Temelinde Bir İnceleme)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 15-36.

Öz: Teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak modern çağda klasik ticari faaliyetler değişime uğramış, birbirinden farklı alışveriş uygulamaları artık elektronik transfer sistemleri aracılığıyla da yapılabilir olmuştur. İşte bu makale e-transfer sistemleri aracılığıyla yapılan altın alım satım işlemlerinin İslam hukuku açısından müşteri temelinde incelenmesini konu edinmektedir. Zira günümüz dünyasında gerek bankaların ve katılım bankalarının gerekse kuyumcuların e-transfer sistemleri üzerinden altın alım satım uygulamaları bulunmaktadır. Elektronik ortamda e-transfer sistemleri üzerinden gerçekleştirilen altın alım satım işlemleri ise birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Özellikle modern ödeme sistemlerindeki tekâbüz unsurunun durumu konuyla ilgili polemiklerin can damarını oluşturmaktadır. Ayrıca e-transfer sistemlerinin işlevleri ile işlem süreçlerinin birbirinden farklı olması söz konusu uygulamaların fikhî boyutunun ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada modern ödeme sistemleri aracılığıyla gerçekleştirilen altın alım satım işlemleri, ilgili tartışmalar ortaya konularak tekâbüz unsuru çerçevesinde ele alınmıştır. Daha sonra e-transfer sistemleri üzerinden gerçekleştirilen güncel altın alım satım uygulamaları tespit edilmiş, ilgili sistemlerin fonksiyonları ve işleyiş süreçleri göz önünde bulundurularak bu uygulamaların İslam hukukuna uygunluğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sarf, e-transfer, Tekabuz, Altın

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Şevket TOPAL danışmanlığında Önder ARIK tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr. , Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, sevk.topal@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8628-2800

*** Doktora öğr. , Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye, arikonder6060@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-6147-2648

Gold Trading Transactions Made Through Electronic Transfer Systems

(A Customer-Based Review from the Perspective of Islamic Law)

Abstract: As a result of technological developments, conventional commercial activities have changed in the modern age and different trading technics was implemented using electronic transfer systems. This article deals with the analysis of gold trade transactions which was through e-transfer systems on a customer basis in terms of Islamic law. In today's our modern world, there are gold trading applications through e-transfer systems of both banks, participation banks and jeweler stores. On the other hand, electronically gold trade transactions over e-transfer systems cause some problems. In particular, the situation of the mutual and simultaneous delivery (Taqābuḍ) in modern payment systems constitutes the crucial point of in questioned polemics. In addition, the fact that the functions of e-transfer systems and the processes are different from each other is important in terms of revealing the fiqh dimension of the applications. In this study, gold trade transactions through modern payment systems are discussed within the framework of the element of mutual and simultaneous delivery (Taqābuḍ) by putting forward the relevant discussions. Then, the current gold trading applications through e-transfer systems have been determined, and the compliance of these applications with Islamic law has been revealed by considering the functions and operating processes of the relevant systems.

Keywords: Islamic Law, Sarf, Electronic Transfer, Taqābuḍ, Gold

عمليات تداول الذهب التي تتم من خلال أنظمة التحويل الإلكترونية (مراجعة قائمة على العميل من منظور الشريعة الإسلامية)

المخلص: تغير الأنشطة التجارية الكلاسيكية في العصر الحديث نتيجة عن التطورات التكنولوجية أمكن إجراء تطبيقات التسوق المختلفة من خلال أنظمة التحويل الإلكترونية. ركزت هذه الدراسة على تحليل عمليات بيع وشراء الذهب التي تتم من خلال أنظمة التحويل الإلكتروني من جانب المشتري في الشريعة الإسلامية. إذ هناك تطبيقات كثيرة لتداول الذهب من خلال أنظمة التحويل الإلكتروني لكل من البنوك والبنوك المشاركة وصيغ في العالم اليوم. إلا أن عمليات بيع وشراء الذهب التي تتم في بيئة إلكترونية عبر أنظمة التحويل الإلكتروني تجلب بعضاً من المشاكل. لاسيما حال عنصر التقابض في أنظمة الدفع الحديثة يشكل محور المناقشات في المسألة. علاوة على ذلك اختلاف عملية أنظمة النقل الإلكتروني مع مسيرة المعاملة يقتضي تحرير التطبيقات المذكورة من حيث المجال الفقهي وهنا تمثل أهمية الدراسة. تناول البحث عمليات بيع وشراء الذهب التي تتم من خلال أنظمة الدفع الحديثة في إطار عنصر التقابض مع عرض المناقشات المتعلقة بها. تبع ذلك تحديد تطبيقات تداول الذهب الحالية التي يتم تنفيذها من خلال أنظمة التحويل الإلكتروني والإشارة إلى تناسب هذه التطبيقات للشريعة الإسلامية مراعيًا بوظائف ومسيرة المعاملة للأنظمة المذكورة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، المواد الاستهلاكية، التحويل الإلكتروني، التقابض، الذهب

GİRİŞ

Modern e-ödeme araçlarıyla yapılan sarf uygulamaları klasik sarf akitlerinden farklı yapıdadır. Bu nedenle sarf akdinin temel bir unsuru olan tekâbüz (bedellerin karşılıklı olarak peşin değişimi) şartının e-ortamdaki durumu günümüz fıkıh dünyasında tartışılmaktadır. Gerek tekâbüz şartındaki bu tartışmaya bağlı olarak

gerekse sarf akdinin kendisine özgü diğer şartlarına bağlı olarak e-transfer sistemleri aracılığıyla yapılan altın alım satım işlemlerinin fıkhi durumunu ortaya koymak araştırılması gereken önemli konular arasındadır. Zira e-transfer sistemlerinin tamamının aynı yapıda olduğu dolayısıyla bu sistemler üzerinden yapılan altın mübadele işlemlerinin fıkhi boyutunun da aynı olacağı yönünde yanlış bir kanaat bulunmaktadır. Fakat çalışma sonucunda ulaşılan neticeye göre e-transfer sistemlerinden her birinin işleyişi ve işlem süreci birbirinden farklıdır. Bu nedenle her bir sistemi ayrı ayrı incelemek gerekecektir.

Sonuç olarak bu makalede günümüz e-ödeme sistemleri özelinde tekâbüz unsurunun e-transfer sistemleri karşısındaki durumuna kısaca değinilecek ardından e-ödeme sistemleri üzerinden yapılan altın alışveriş işlemlerinin sarf akdi açısından fıkhi durumu değerlendirmeye alınacaktır.

1. Sarf Akdi ve Özellikleri

Sarf kelimesinin bozmak, tahvil ve taşıyım etmek, geri çevirmek, defetmek ve reddetmek gibi bir takım manaları bulunmaktadır.¹ Terim olarak sarf akdi karşılıklı olarak paraların satılması,² paranın parayla mübadelesi anlamındadır.³

Sarf akdini diğer alışveriş türlerinden ayıran kendine özgü bazı kuralları vardır. Klasik fıkıh literatürüne bakıldığında genel olarak sarf akdinin caiz olabilmesi için şu üç şart öne sürülmüştür: *Birincisi*: Cinsleri aynı olan semenlerin mübadelesinde miktarların eşit olması gerekmektedir.⁴ *İkincisi*: Satıcı ile müşteri aynı mecliste semenleri kabzetmelidirler.⁵ *Üçüncüsü*: Sarf akdinde şart muhayyerliği ve te'cil (vade) bulunmamalıdır.⁶ Çünkü her iki durumda kabzetme şartı yerine gelmemiş olacak ve akid fâsit olacaktır.⁷

Elektronik ortamda gerçekleşen para mübadelesi işlemleri tekâbüz şartı ile doğrudan ilgilidir. Bu nedenle tartışmaların kilit noktasını da bu unsur oluşturmaktadır. Zira günümüzde elektronik ortamda gerçekleşen sarf akitlerinde bedeller hakiki olarak kabzedilmemektedir. Klasik fıkıh literatüründe ise konuyla

¹ Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab* (Beyrut: Daru Sâdır, t.y.), 9: 189; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1433/2011), 2: 47; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6: 8.

² el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 47.

³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Huseynî ed-Dımeşkî İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd dürrü'l-muhtar*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-mevcud & eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Darü Â'lemi'l-Kütüb, 1423/2003), 7: 520.

⁴ Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidaye* (Beyrut: Darü'l-Erkam, t.y.), 3: 83; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkhi ale'l-mezâhibi'l-erbea* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 243.

⁵ Mergînânî, *el-Hidaye*, 3: 83; ayrıca bkz. Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkhi ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2: 243.

⁶ el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkhi ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2: 244.

⁷ Bilmen, *Hukuki İslamiyye*, 6: 91.

ilgili olarak iki görüş bulunmaktadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin yer aldığı birinci görüşe göre; ribevî mallarda akit meclisinden ayrılmadan önce bedel ve mebi' kabzedilmelidir. Aksi takdirde alışveriş işlemi faize dönecek ve akit geçersiz olacaktır.⁸ Hanefîlerin yer aldığı ikinci görüşe göre ise ribevî mallarda bedellerin akit meclisinde fiili olarak kabzedilmeleri gerekmez. Tayin ile tasarruf imkânı oluşacağı için tahliyenin bu konuda yeterli olduğunu beyan ederler. Ancak bu konuda sarf akdini ayırırlar. Buna göre sarf akdinde tahliye ile kabzın gerçekleşmeyeceğini, tarafların bizzat akit meclisinde bedelleri fiili olarak kabz etmeleri gerektiğini⁹ belirtirler.¹⁰ Bu noktada kabzın fiilî olarak gerçekleşmiş olması dikkate alınmıştır. Buna göre bedellerin teslimi, parmaklarla veya ellerle olabileceği gibi cebe veya avuca konması hali de bir tür kabz sayılmıştır.¹¹

Yukarıdaki ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere klasik dönem İslam hukukuna göre sarf akdinde bedellerin tahliye edilmesi (hükmi kabz) caiz görülmemektedir. Günümüz fıkıhçıları arasında ise bu konu tartışmalıdır. İlk görüşe göre elektronik ortamda yapılan sarf işlemleri tekâbüz unsurunun gerçekleşmemiş olması nedeniyle şer'an haram görülmüştür.¹² Bu görüşe göre işlemin geçerli olabilmesi için bedellerin akit meclisinde aynı anda elden ele teslim edilmesi gerekmektedir.¹³ Günümüz dünyasında faaliyet gösteren birçok fetva kurulunun ve günümüz fıkıhçılarının çoğunluğunun yer aldığı ikinci görüşe göre ise banka kayıtları hakiki kabzın yerine geçmektedir.¹⁴ Buna göre bedellerin elden ele teslimi kabz

⁸ Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1415/1994), 3: 3-4; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad & eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5: 78-79; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1389/1969), 4: 41...

⁹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 8: 277-278.

¹⁰ Mustafa Kisbet, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015):5.

¹¹ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd dürrî'l-muhtar*, 7: 521; ayrıca bkz. Bilmen, *Hukuki İslamiyye*, 6: 91.

¹² Söz konusu işlemlerin caiz olmadığı yönünde görüş belirten fetva platformları için bkz. el-İslâm Süâl ve Cevâb, Erişim 04.01.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/93334/-وتشترى-مع-شركة-تبيع-وتشترى-التعامل-مع-شركة-تبيع-وتشترى-المعامل>; Mevsûatü'ş-Şâmile, Erişim 04.01.2020. <http://islampart.com/l/ftw/3802/7368.htm>.

¹³ M. Hadi Turan, "İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 828.

¹⁴ Görüş sahipleri için bkz. Ebu Umer Dübyâni b. Muhammed ed- Dübyâni, *el-Muâmelâtü'l-mâliyyetü esâleten ve muâsaraten* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehede'l-Vataniyye 1432), 2: 497; Mevsûatü'ş-Şâmile, Erişim 04.01.2020. <http://islampart.com/l/fqh/6691/931.htm>; ayrıca bkz. Vehbe Mustafâ Zühaylî, "Bitâkâtü'l-i'timân", *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslamî* 15/3 (2004): 54; ayrıca kurul kararları için bkz. Heyet, "Karar bi şer'ni'l-kabz", *Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslamî ed-Düvelî*, Erişim 28.01.2020. <http://www.iifa-aifi.org/1792.html>; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 502-503.

olduğu gibi, paranın hesaba geçmesi de bir tür kabz olarak görülmüştür. Zira söz konusu bedelin hesaba geçmesi ile birlikte başka birinin artık o bedelde tasarruf imkânı kalmamakta bilakis hesap sahibinin tasarrufu altına girmektedir.¹⁵ Ayrıca belirtmek gerekir ki sarf akdinin elektronik ortamda geçerli olabileceği görüşünde olan günümüz hukukçuları, hesaba kayıt süresi konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada elektronik transfer sistemleriyle yapılan sarf akitleri inceleneceği için konunun detayına girilmeyecektir.¹⁶ Bununla birlikte elektronik ortamda gerçekleşen sarf işlemleri noktasında sırası ile şunlar söylenebilir:

1. Elektronik transfer aracılığıyla gönderilen bedel bir zimmetten başka bir zimmete nakledilmekte ve tarafların tasarrufu altına girmektedir. Bu nedenle tarafların hesaplardaki nakitleri çekip tekrar kabzetmelerine ihtiyaç olmasa gerek. Bu konuda önemli olan husus, bedellerin zimmete geçmesi ile birlikte tarafların tasarrufu dâhilinde olması gerekmektedir.
2. İlgili hadislerdeki ifadelerden yola çıkarak sarf sözleşmesine *nesîe faizinin* tahakkuk etmemesi için işlemlerin akit meclisi dağılmadan gerçekleşmesine son derece özen göstermek gerekecektir.¹⁷

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki günümüzde artık altın ATM'leri ile sarf akdi yapılmaya başlanmıştır. Tekâbüz unsuru insan ile makine arasında gerçekleşir olmuştur. Bununla birlikte bazı devletlerin veri madenciliği noktasında dijital para birimi üzerinde çalıştığı da bilinmektedir. İşte elektronik ortamda anlık olarak gerçekleşen ve hakiki kabzı mümkün olmadığı bu yeni kabz şekillerini kabul etmek gerekir. Aksi takdirde bir takım problemlerin ortaya çıkacağı aşikârdır.

2. Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri

Para transfer sistemleri nitelik bakımından birbirlerine benzeseler de her bir sistemin işleyiş süreci farklıdır. Hesap sahibinin aynı bankada yer alan farklı hesapları arasında gerçekleştirdiği transfer işlemi virman olarak adlandırılmaktadır. Farklı kişilerin aynı bankada yer alan hesapları arasında gerçekleştirilen transfer işlemine havale, farklı bankalar arasında yapılan ve TL üzerinden gerçekleştirilen transfer işlemine EFT, döviz üzerinden gerçekleştirilen transfer işlemine ise SWIFT

¹⁵ Daha fazla bilgi edinmek için bkz. Cemil Liv, "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019): 55-56.

¹⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Önder Arık, *Elektronik Ödeme Araçlarıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemlerinin Müşteri Temelinde İncelenmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 26...

¹⁷ Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Arık, *Elektronik Ödeme Araçlarıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemlerinin Müşteri Temelinde İncelenmesi*, 37...

denilmektedir. Bunun dışında birde temelde aynı olup bazı noktalarda birbirlerinden ayrılan Western Union transfer sistemi bulunmaktadır.

2.1. EFT/FAST Sisteminin Kullanımı

EFT sistemi, farklı banka hesapları arasında TL cinsinden ödemenin yapılabildiği bir transfer sistemidir. Transfer işleminin gecikebildiği durumlar olmakla birlikte işlem, banka mesai saatleri içerisinde yapıldığında çok kısa süre içerisinde gerçekleşmektedir. İşlem banka mesai saatleri dışında veya tatil günlerinde yapılıyorsa transfer ilk mesai günü içerisinde gerçekleşmektedir. Transfer işleminin hızlandırılması amacıyla geliştirilen FAST sisteminde ise mesai saatleri veya tatil günleri gibi bir ayırım bulunmamaktadır. Bununla birlikte transfer talimatının ileri tarihli olarak verilmesi gibi veya belirlenen limitin aşılması gibi FAST sisteminin kapsamına dâhil olmayan işlemler de EFT sistemi üzerinden tamamlanmaktadır.¹⁸ Bu nedenle burada yer yer FAST sistemine de değinilmekle birlikte daha çok EFT sistemi üzerinden gerçekleşen altın alım satım işlemlerinin değerlendirmesi yapılacaktır.

EFT sisteminin iki başlık altında tetkik edilmesi doğru değerlendirmeye ulaşma açısından önemlidir. Buna göre:

1. Mesai saatleri dâhilinde: Mesai saatleri içerisinde ve bankaların kendi EFT saatleri dâhilinde (Bankaların EFT saatleri birbirlerinden farklı olabilmektedir.) yapılan transfer işlemleri yoğunluğa göre beş veya on dakika içerisinde gerçekleşmektedir. Çalışmanın çok yoğun olduğu saatlerde ise bu süreler iki ya da üç katına kadar çıkabilmektedir. Hatta teknik nedenlerden dolayı transfer işlemi ilgili hesaba ulaşmayabilmektedir.¹⁹

2. Mesai saatleri haricinde: Mesai saatleri dışında yapılan transfer işlemleri ise, mesai saatlerinin başlaması ile birlikte ilgili bankanın ilk EFT saatinde gerçekleşmektedir. Bu durum resmi izin günleri vb. sebeplerle bankaların tatil olması veya yarım gün çalışması gibi durumlarda da geçerlidir.²⁰

EFT sistemi ile altın alım-satım işlemleri tespit edilebildiği kadarıyla şu şekilde açıklanabilir:

¹⁸ Bkz. Yapı Kredi, Erişim 25.01.2021. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/odemeler-ve-hizmetler/fonlarin-anlik-transferi>.

¹⁹ Bkz. Yapı Kredi, Erişim 04.10.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/memnuniyetiniz-icin-buradayiz/sikca-sorulan-sorular/sinirsiz-bankacilik-kanallari/internet-subesi/genel/6836>; Şekerbank, Erişim 04.10.2020 https://www.sekerbank.com.tr/internet/help/Para_Transferi.htm; Bankalar.org, Erişim 04.10.2020. <https://www.bankalar.org/eft-saatleri/>.

²⁰ EFT işlem süreleri için bkz. Bankalar.org, Erişim 04.10.2020. <https://www.bankalar.org/halkbankasi-efit-saatleri/>.

1. Kuyumcunun işyerinde satın alınacak olan altının bedeli, kuyumcunun hesabına EFT sistemi (ya da diğer transfer sistemleri) aracılığıyla ödenebilmesi.

2. Web sitesi üzerinden satın alınan altının bedeli yine site sahibinin ya da aracılık yapan sitenin hesabına EFT vb. transfer sistemleri aracılığıyla ödenebilmesi.

Birinci uygulama mesai saatleri ve EFT saatleri açısından değerlendirilecek olursa;

A- Banka mesai saatleri ve EFT saatleri içerisinde yapılan altın alım satım işlemleri transfer işlemi gerçekleştikten sonra tamamlanmalıdır. Zira yukarıda değinildiği üzere sistemin yoğunluğuna göre işlem süresi uzayabilmekte hatta teknik sebeplere bağlı olarak hiç gerçekleşmeyebilmektedir. Bu süre zarfında kur fiyatlarında değişkenlik olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kuyumcularla yapılan görüşmeler neticesinde ulaşılan bilgiye göre; mesai saatleri içerisinde ve EFT saatleri dâhilinde olsa bile transfer işlemi gerçekleşmeden alım satım işlemi bitirilmemektedir. Kuyumcunun hesabına geçen bedelin ise emanet hükmünde olduğu söylenebilir. Emanet bırakan kişi onayladıktan sonra kendisine emanet edilen kişinin o parayı akit meclisinde satın alması caiz görülmüştür.²¹

B- Banka mesai saatleri ve EFT saatleri dışında gerçekleştirilen altın alışverişinde ise bedel, mesai saatlerinin başladığı günün EFT saatinde ilgili hesaba geçecektir. Bu durum ise sarf akdinin peşinlik ilkesi ile çelişecektir. Zira işlem Cuma günü mesai sonrası yapılacak olursa hiçbir aksaklık olmasa bile bedel kuyumcunun hesabına haftanın ilk iş gününde transfer edilecektir. Kaldı ki teknik sebeplere bağlı olarak transfer işleminin hiç gerçekleşmeme durumu da bulunmaktadır. Bu nedenle A maddesinde de ifade edildiği üzere bedel kuyumcunun hesabına geçtikten sonra, alışveriş işlemi sonlandırılmalıdır.

Kuyumcunun işyerinde yapılan işlemlerde veya müşterinin telefonla irtibat kurarak alışveriş bedelini EFT/FAST vb. transfer sistemleriyle gerçekleştireceği işlemlerde; transfer gerçekleşmeden önce anlaşılan ya da telefonda anlaşılan kur, taraflar için alışveriş niteliğinde değil,²² vaadleşme niteliğinde olmalıdır.²³ Bu nedenle bedelin kuyumcuya gönderildiği veya telefonla irtibatın kurulduğu zaman diliminde bitirilen bir işlem sarf açısından problemlidir. Zira bu durumda daha sonraki işlem sadece altının tesliminden ibaret olacaktır. Alışveriş daha önce gerçekleştirildiği için bedeller peşin olarak alınmamış olacaktır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken

²¹ Bkz. Heyet, *el-Fetevâ'l-hindiyye* (b.y.: Matbeatü'l-Emîriyye, 1310),3: 248.

²² Bkz. Asım Ahmed Atiyye Bedevî, *Ahkamu's-sarfi'l-elekrûnî fi'l-fikhi'l-islamî* (Gazze: el-Camiatü'l-İslamiyye, Risâletü'l-Mâcistîr, 2010), 46.

²³ Sarf akdinde vaadleşme, tarafların gelecekte malik olacakları bedeller üzerinde anlaşma sağlaması şeklinde tarif edilebilir. Bkz. Bedevî, *Ahkamu's-sarfi'l-elekrûnî fi'l-fikhi'l-islamî*, 28.

husus taraflar arasında daha önce anlaşılan kurun her iki tarafı bağlayıcı nitelikte olmaması gereğidir.

Alışveriş işleminin EFT vb. transfer sistemleri aracılığıyla web sitesi üzerinden gerçekleştiği ikinci uygulama bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa; öncelikle belirtmek gerekir ki bu uygulamada altın internet üzerinden sipariş verilmekte, ödeme ise site sahibinin ya da aracılık yapan sitenin hesabına transfer edilmektedir. Mesele biraz daha genişletilecek olursa internet üzerinden sipariş verilen altının ödemesi iki şekilde incelenmeye tabi tutulmuş ve her iki uygulamanın caiz olacağı yönünde bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmeye göre;

A- Müşterinin ödemiş olduğu bedel, emanet olarak aracı kurumca bloke edilmektedir. Satıcı site ise ürününü kendisinin vekili olan kargo şirketine teslim etmektedir. Söz konusu ürün müşteriye teslim edildiğinde, eş zamanlı olarak aracı kurum alışveriş bedelini satıcıya teslim etmektedir. Dolayısıyla işlem peşin olarak gerçekleşmektedir.

B- Alışveriş bedelinin kapıda ödeme yöntemiyle gerçekleştirilen işlemde ise, kargo şirketi satıcının vekili olmakta dolayısıyla sipariş edilen altın, satıcı adına müşteriye teslim edilmekte ve bedel teslim alınmaktadır.²⁴ Her iki uygulama noktasında Din İşleri Yüksek Kurulu; bedellerin peşin olması kuralını ihlal etmesi nedeniyle birinci uygulamanın caiz olmadığını, ancak her iki bedelin kapıda peşin olarak teslim edilmesiyle gerçekleştirilecek olan işlemin caiz olacağını belirtmektedir.²⁵ Yine başka bir değerlendirmede söz konusu birinci uygulamanın caiz olamayacağı belirtilmiş, ödemenin kapıda gerçekleştiği ikinci uygulama ise müvaade cinsinden olması ve ürünün tesliminde söz konusu akdin yenilenmesi kaydıyla caiz aksi halde caiz olamayacağı beyan edilmiştir.²⁶

Hemen belirtmek gerekir ki günümüz uygulamalarına göre her iki işlemin caiz olabileceğini söylemek şu haliyle isabetli gözükmemektedir. Zira kargo vb. kuruluşların vekâlet yoluyla yaptığı işlemler peşin olarak kabul edilse bile, her iki uygulama vaadleşme açısından problemlidir. Zira alışveriş işlemi daha önce belirlenen kur üzerinden tamamlanmaktadır. Ürünün teslim edildiği günün kuru üzerinden herhangi bir işlem yapılmamaktadır.

Sarf akdinde vaadleşme konusu ise; tarafları bağlayıcı nitelikte olup olmadığı açısından tartışmalıdır. Bazı fıkıhçaların, vaadleşmeye cevaz verdikleri ifade

²⁴ Her iki uygulama için bkz. Yusuf Erdem Gezgin, *Fıkhi Açından Altın Mübadele İşlemleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 246-247.

²⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim 04.10.2020. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38612/kapida-teslim-almak-uzere-internet-uzerinden-altin-ve-gumus-satin-almak-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRCirgyeb8%3d>.

²⁶ Bedevî, *Ahkamu's-sarfi'l-elektrûnî fi'l-fikhi'l-islami*, 51-52.

edilmiştir. Zira bu görüşe göre vaadleşme bir akit değildir. Taraflardan biri ya da her ikisi bu işlemde cayabilmektedir. Bazılarının ise tekâbüz unsuruna aykırı olduğu için sarfta vaadleşmeye cevaz vermedikleri belirtilmiştir.²⁷

Fakihlerin çoğuna göre para/döviz ticaretleri noktasında her iki tarafı bağlayıcı nitelikte olan vaadleşme işlemlerinin haram olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Bununla birlikte söz veren kişiyi bağlayıcı kılssa bile tek taraflı vaadleşme caiz görülmüştür.²⁹ Kanaatimize göre de sarfta vaadleşme işlemi caizdir. Fakat bu işlem tarafları bağlayıcı nitelikte olmayan bir vaadleşmeden ibaret olmalıdır. Aksi takdirde burada vaadleşmeden değil, bir akitten söz edilecektir.

Yukarıda belirtilen ifadelerden yola çıkarak her iki uygulama şu şekilde değerlendirilebilir: Alışveriş işleminin kapıda gerçekleştiğinin kabul edilmesi, web sitesi üzerinden ve o an ki kur üzerinden alışveriş sepetine eklenen işlemin bir vaadleşme işlemi olduğunun kabul edilmesi demektir. Günümüzdeki uygulamaya göre ürünün alışveriş sepetine eklenmesi ve ödemenin yapılması işlemi her iki taraf için bağlayıcı nitelikte olmaktadır. Söz konusu işlem, iade ve değişimin olmayacağı bilinci ile ürünün alışveriş sepetine eklenmesi ile başlamakta, bedelin transfer edilmesi ile bitmektedir. Kapıda gerçekleşen ise sadece ürünün teslimi işleminden ibarettir. Zira külçe/**gram altın, ziynet veya sarrafiye grubu vb. altınlarda** siparişin verilmesiyle birlikte iade veya değişimin yapılamaması bunun en açık göstergesidir. Online kuyumcu mağazaları ya da aracı alışveriş platformu temsilcileri ile yapılan görüşmeler neticesinde ulaşılan bilgilerde bu yöndedir.³⁰ Bu bilgilere göre ifade edilen ürünlerin ödemesinin yapılması ve işlemin onaylanması ile birlikte artık iade ve değişim yapılamamaktadır.

Ayrıca mevcut haliyle günümüz uygulamalarına cevaz vermek bir takım mağduriyetleri de beraberinde getirecektir. Zira ürün birkaç gün sonra müşteriye teslim edilecektir. Teslimat süresi uzadıkça kurdaki iniş çıkışlar nedeniyle sipariş zamanındaki ürünün fiyatı ile teslim sürecindeki fiyatı birbirinden farklı olacaktır. Bununla birlikte söz konusu işlemin caiz olabilmesi için sırası ile şu ifadelere yer verilebilir:

1- Sepete ekleme işlemi caiz görülen vaadleşme niteliğinde olmalıdır.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Durmuş, *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008),149-150; ayrıca konuyla ilgili klasik dönem fukahasının görüşleri için bkz. Bedevî, *Ahkamu's-sarfi'l-elektrûnî fi'l-fikhi'l-islâmî*, 28...

²⁸ AAOIFI, *Finans Kuruluşları İçin Faizsiz Bankacılık Standartları*, çev. Mehmet Odabaşı & İshak Emin Aktepe (İstanbul: Erkam Matbaası, 2012), 60.

²⁹ AAOIFI, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, 53.

³⁰ Online kuyumcu mağazaları temsilcileriyle yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bilgilere daha geniş çerçevede ulaşmak için bkz. Arık, *Elektronik Ödeme Araçlarıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemlerinin Müşteri Temelinde İncelenmesi*, 100-101.

2- Netice itibariyle alışveriş işlemi, teslim günündeki kur üzerinden ya da her iki tarafı bağlayıcı nitelikte olmayan sepete ekleme günündeki kur üzerinden kapıda gerçekleştirilmelidir.

3- Koşulsuz iade ve değişimin yapılamaması kapıda gerçekleşen işlemde sonra yani alışveriş tamamen bittikten sonra olmalıdır. Zira koşulsuz olarak iade veya değişimin yapıldığı sarf sözleşmesi sarf akdindeki şart muhayyerliği açısından problemlidir.

2.2. Virman, Havale ve Cebe Havale Sistemlerinin Kullanımı

Virman sisteminde kişi transfer işlemini aynı bankadaki hesapları arasında gerçekleştirebilmektedir. Söz konusu işlem TL hesapları arasında yapılıyorsa bu işlem sadece transfer işleminden ibarettir. Fakat TL hesabından döviz hesabına ya da altın hesabına alım satım şeklinde gerçekleştirilen bir işlem sarf akdine de konu olmaktadır. İlgili hesaplar vadeli ve vadesiz olmak üzere banka hesapları olabileceği gibi cari ve katılma hesapları olmak üzere katılım bankası hesapları da olabilmektedir. Bu çalışmada ifade edilen hesapların fıkhi niteliği ile ilgili konulara girilmeyecektir. Konuyla ilgili tartışmaları bir kenara bırakarak söz konusu işlemler sarf akdi çerçevesinde bir incelemeye tabi tutulacaktır. Bununla birlikte şu kısa açıklamanın yapılması da yerinde olacaktır; vadeli banka mevduat hesaplarına faiz ödemesi yapıldığı için bu hesaplara alım yapmak doğrudan İslam hukukuna aykırı olacaktır. Zira banka, mevduat hesaplarındaki varlıklarla elde ettiği getirinin belli bir oranını hesap sahibine ödemektedir. Vadesiz mevduat hesaplarına gelince bu hesap türünde banka, hesap sahibine herhangi bir faiz ödemesi yapmamaktadır. Fakat vadesiz mevduat hesaplarındaki varlıklarla elde edilen getirinin tamamı bankanın kendi bünyesinde kalmaktadır. Bu ise göz ardı edilemeyecek bir husustur. Bu uyarıdan sonra altın alım satım özelinde günümüz bankacılık uygulamaları iki başlık altında ele alınabilir. Buna göre;

1. Mevcut olmayan (ya da malik olunmayan) altınlar üzerinden sadece kaydı olarak altın satışının yapılabilmesi.³¹

2. Mevcut olan altınlar üzerinden satım işleminin yapılabilmesi. Ayrıca bu uygulama iki şekilde yürütülmektedir.³² Buna göre herhangi bir sınır koymaksızın

³¹ Bkz. el-İslâm Süâl ve Cevâb, Erişim 10.02.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/217380/>-هل يقوم-التقييد-المصرفي-مقام-القبض-الحقيقي-في-شراء-الذهب-من-البنك-بيع-وشراء-الذهب-عن-طريق-البنك Tarîkû'l-İslam, Erişim 10.02.2020. <https://ar.islamway.net/fatwa/76932/>

³² Satışı yapılacak olan altının bankada mevcut olduğu uygulamalarla ilgili olarak çeşitli fetva platformlarında farklı uygulamalardan da söz edilmiştir. Ayrıca konu hakkında bir tartışmada bulunmaktadır. Buna göre müşterinin satın aldığı altın banka tarafından hesap sahibi adına tayin edilip ayrılıyorsa bu işlem hükmi kabz niteliğinde görülmüştür. Tayin işlemi ise külçe altınların alışım numarasının kaydedilmesi yoluyla veya söz konusu altınların hesap sahibi adına tayin edilmesi yoluyla olabilir. İşte bu işlemin caiz olduğu beyan edilmiştir. Fakat aynı uygulamada

satın alınan altının tamamının fiziki olarak teslimatı yapılabildiği gibi fiziki teslimat noktasında belirli bir sınırın konulduğu uygulamalar da bulunmaktadır.³³

Birinci kısımda yer alan uygulama İslam hukuku açısından problemlili görülmüştür. Zira bu durumda ne hakiki ne de hükmi kabz gerçekleşmektedir.³⁴ Ayrıca teslim garantisi olmayan *ma'dumun satışı* da caiz görülmüştür.³⁵ Bu durumda hesap sahibi altınını fiziki olarak alamayacak, altın hesapta sadece sanal olarak yer alıyor olacaktır. Böyle bir işlem ise caiz görülmemiştir.³⁶ İkinci kısımda yer alan her iki uygulamanın caiz olacağı yönünde bir görüş de belirtilmiştir.³⁷

Konu tarafımızca değerlendirilecek olursa, TL hesabından döviz hesabına veya altın hesabına yapılan alım işlemleri incelendiğinde işlemin anlık olarak gerçekleştiği görülecektir. Bu nedenle işlem sarf akdinin peşinlik ilkesi ile de çelişmeyecektir. Fakat alışverişin sadece kaydî olarak gerçekleşmesinden sakınılmalıdır. Zira böyle bir işlem caiz olmayacaktır. Bu noktada peşinen ifade etmek gerekir ki satılan altınların banka bünyesinde bulunmaması nedeniyle fiziki teslimatın yapılamaması durumu ile banka bünyesinde bulunmayıp müşteri talebi sonrası banka tarafından sağlanmaya çalışılması durumu arasında hiçbir farkı yoktur. Çünkü her iki uygulamaya göre mevcutta olmayan bir şey satılmış olmaktadır. Mevcutta olmayan bir şeyin (*ma'dum*) satışı ise caiz görülmemiştir.³⁸ Bununla birlikte satılan altınların bankaya ait kasalarda mevcut olması, talep edilen miktarın ve cinsin ayarlanması bakımından geçen kısa

tain işlemi yapılmıyor söz konusu altınların miktarı sadece ilgili hesaba kaydediliyorsa hükmi kabzın bu işlemde zayıf kaldığı ve bu şüpheli işlemde uzak durmanın gerekeceği beyan edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. el-İslâm Süâl ve Cevâb, Erişim 10.02.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/217380/هل-يقوم-التقييد-المصر-في-مقام-القبض-الحقيقي-في-شراء-الذهب-من-البنك> ; bunun yanında satın alınan altınların tayini yapılmış olsun veya olmasın söz konusu işlemlerin caiz olacağı da belirtilmiştir. Bu görüşe göre banka kaydı hükmi kabz yerine geçmektedir. Zira insanların kabz olarak kabul ettiği şey kabz olarak nitelendirilir. Bankacılık örfünde de söz konusu kayıtlar hakiki kabz yerine geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tarîkü'l-İslâm, Erişim 10.02.2020 <https://ar.islamway.net/fatwa/76932/بيع-وشراء-الذهب-عن-طريق-البنك> .

³³ Bkz. Servet Bayındır, "Bankalarda Altın Hesabı Açtırmak veya Oraya Para Yatırmak Caiz midir?", İslam İktisadi Araştırmaları Derneği. Erişim 10.02.2021. <https://www.iktisad.org.tr/bankalarda-altin-hesabi-actirmak-ve-oraya-para-yatirmak-caiz-midir/>; ayrıca bkz. Emrullah Dumlu, "Fikhî Açdan Altın Hesabı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 253.

³⁴ Bkz. el-İslâm Süâl ve Cevâb, Erişim 10.02.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/217380/-هل-يقوم-التقييد-المصر-في-مقام-القبض-الحقيقي-في-شراء-الذهب-من-البنك> ; Tarîkü'l-İslâm, Erişim 10.02.2020 <https://ar.islamway.net/fatwa/76932/بيع-وشراء-الذهب-عن-طريق-البنك>

³⁵ Akit esnasında mevcut olmayan malların satışı caiz görülmemiştir. Bu bakımdan buğdayın içindeki unun satımı, zeytinin veya susamın içindeki yağın satımı caiz değildir. Zira bunların tamamı *ma'dumun satışı* olarak değerlendirilmiştir. Bkz. A'lâü'd-dîn Ebü Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5: 139.

³⁶ Orhan Çeker, "Genel Müzakere", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2013), 323-324.

³⁷ Bayındır, "Bankalarda Altın Hesabı Açtırmak veya Oraya Para Yatırmak Caiz midir?".

³⁸ Bkz. el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'*, 5: 139.

sürenin de ma'dumun satışı kategorisine indirgenmemesi gerekir. Zira bu konudaki temel problem teslim edilemeyecek altınların satılmasıdır. Fiziki teslimat imkânı sunulduktan sonra zimmette gerçekleşen sarf işlemi çerçevesinde söz konusu altının karşılığı, farklı bir para cinsi ile o günkü kurdan alınabilecektir.

Bankalar, fiziki teslimat noktasında belli bir sınır da koyabilmektedir.³⁹ Burada ise söz konusu işlem, fiziki teslimatın yapılmadığı kısımda problemlile hale gelecektir. Zira bu kısımda işlem sanal olarak gerçekleşmiş olacaktır. Satılan miktarın bankada mevcut olması ise durumu değiştirmeyecektir. Çünkü mevcut olmasına rağmen teslim edilemeyen bir malın ma'dum sayılacağı belirtilmiştir.⁴⁰

Fiziki teslimat noktasında bankalar ya da katılım bankaları müşterilere ayrıca belli oranda masraf yansıtabilmektedirler. Katılım bankaları yetkilileriyle ve müşteri temsilcileriyle yapılan görüşmeler neticesinde şu bulgulara ulaşılmıştır:

1. Fiziki teslimat noktasında bir sınır belirlenebilmektedir. Bununla birlikte, herhangi bir sınırın yer almadığı uygulamalarda bulunmaktadır.

2. Fiziki teslimat için şubeyle iletişime geçilmelidir. Talep edilen miktar şubede yoksa altınlar genel merkezden istenmektedir. Şubelere ait kasalarda mevcutsa masraflarla birlikte teslim edilmektedir.

3. Masrafların miktarı şubeden şubeye değişebilmektedir. Bu masraflar şu şekilde oluşmaktadır; özel paketlerle kaplatıldığı için gram bazında oluşan masraf, özel kuryelerle getirildiği için ve olası zararlar için ürünü sigortalama masrafı ve ürün uçak veya karayolları ile getirildiği için nakliye masrafı. Bu süreç müşterinin iletişime geçmesiyle birlikte bir-iki hafta kadar sürebilmektedir.

4. Şayet talep edilen miktar küçük miktarda ise ve şubede de bulunuyorsa ya da altın ATM'sinden alınacaksa burada sadece gram üzerinden bir masraf alınabilmektedir.

5. Talep edilen altın genel merkez içerisinde yer alan şubelerden ya da genel merkezin bulunduğu yerde yer alan şubelerden alınacak olursa burada nakliye masrafı tahsil edilmeyebilmekte ve komisyon daha az olabilmektedir.

³⁹ Bkz. İş Bankası, Erişim 15.04.2020. <https://www.isbank.com.tr/vadesiz-altin-hesabi>; Yapı Kredi, Erişim 15.04.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/mevduat-urunleri/altin-gunleri>.

⁴⁰ Çeker "Katılım Bankası İşlemleri (Müzakereler)", 323.

Konu tarafımızca değerlendirilecek olursa öncelikle ilgili sözleşmede gram bazında teslim ücreti, nakliye masrafı⁴¹ ve güvenlik masrafları⁴² şeklinde ifade edilen masrafların genel olarak beyan edilmesi yeterli değildir. Zira satış zamanında satın alınan ürünün teslimat masrafının ne kadar olacağı bilgisi müşteriyle paylaşılmamaktadır. Konuyla ilgili net bilgi, alışveriş işlemi bittikten sonra fiziki talep durumunda verilmektedir. Bu durum ise niza götürecektir.⁴³ Bu belirsizliğin ortadan kalkması için masraf olarak ödenmesi gereken tutar alışveriş esnasında hesap edilmeli ve müşteriye net olarak bildirilmelidir.

Katılım bankası yetkilileri daha sonra ortaya çıkacak masrafın ne kadar olacağını alışveriş aşamasında öngöremediklerini ifade etmektedirler. Fakat yetkililerle yapılan bir görüşmede, fiziki altına karşı rağbetin bulunması vb. nedenlere bağlı olarak bazı şubelerde yeteri kadar fiziki altının bulundurulabildiği beyan edilmiştir. İşte bu noktada müşteriye masraf konusunda net bilgi de verilmektedir. İşte bu sorun ifade edilen bu uygulamayla aşılabılır. Buna göre gerek şubelere göre gerekse miktara ve zaman dilimine göre (Örneğin 2021 yılının ilk üç aylık zaman diliminde geçerli olan bir fiyat tarifesi veya güvenlik ya da nakliye masraflarının doğrudan grama endekslendiği, sadece gram üzerinden tahsil edilen bir fiyat tarifesi gibi.) bir fiyat belirtilebilir.

Havale sisteminde ise mesai saati ya da EFT saati ayrımı bulunmadığı için transfer işlemi, EFT sisteminden daha hızlı ve her zaman yapılabilmektedir. Bununla birlikte yoğunluk vb. teknik sebepler havale sistemi için de geçerlidir.

Havale sistemi üzerinden altın alımları da yine kuyumcunun işyerinden ya da web siteleri üzerinden yapılabilmektedir. Buna göre;

1. Alışveriş işlemi, bedel işyerinin hesabına geçtikten sonra bitirilmelidir. Çünkü teknik sebeplere bağlı olarak bu sistemde de transfer işlemi gecikebilmekte hatta hiç gerçekleşmeyebilmektedir.

2. Web siteleri üzerinden yapılan işlemler ise tıpkı EFT sisteminde belirtilen işlemler gibi olacaktır. İfade edilen işlemlerin sarf akdi açısından değerlendirilmesi ise EFT başlığı altında yapılmıştı.

⁴¹ Kuveyt Türk, Erişim 01.06.2020. <https://www.kuveytturk.com.tr/medium/document-file-3103.vsf#:~:text=Kuveyt%20T%C3%BCrk%20Kartlar%C4%B1yla%20ATM'den%201%20Gram%20Alt%C4%B1n%20Teslimi%209,185%20TL%20Dahil%20Kg%20ba%C5%9F%C4%B1nad%C4%Br.>

⁴² Vakıf Katılım, Erişim 01.06.2020. <https://www.vakifkatilim.com.tr/documents/mp3/bankacilik Hizmetlerisozlesmesiv3.pdf>.

⁴³ Nizanın oluşum şartları ve nizaya sebebiyet veren durumlar için bkz. Ali Haydar Bölükbaş, *İslam Borçlar Hukukunda Niza* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 178-198.

Cebe havale sisteminde ise cep telefonu numarasına para transferi yapılabilmektedir. Gönderilen ücret ATM cihazlarından alınabilmektedir. Sistem alışveriş işlemlerinde kullanılmak için geliştirilmemiştir. Fakat altın alışverişinde ödeme bu sistem aracılığıyla yapılacağı zaman işlem yine sarf akdine konu olacaktır. Transfer süreci kısaca şu şekildedir:

1- Para transferinin gerçekleşmesiyle birlikte alıcıya bilgilendirme mesajı gönderilmektedir.

2- Gönderilen mesaj bilgilendirme amaçlı olup ilgili tutar alıcının zimmetine geçmemektedir.

3- Alıcı tarafından çekilmemiş transfer, gönderici tarafından 24 saat içerisinde iptal edilebilmektedir.

Cebe havale süreci incelendiğinde alışveriş bedelinin hükmi olarak kabz edilmediği görülecektir. Bu da işlemi sarf akdi açısından problemlilik kılacaktır. Şayet bilgilendirme mesajı ile birlikte söz konusu tutar alıcının zimmetine geçmiş olsaydı, burada hükmi kabzın gerçekleştiği söylenebilirdi.

2.3. SWIFT Sisteminin Kullanımı

SWIFT sistemi yurt içi veya yurt dışı döviz transferinin yapılabildiği bir sistemdir. İşlevsel açıdan EFT sistemine benzemekle birlikte döviz transferi noktasında EFT sisteminden ayrılmaktadır. Ayrıca bu sistemde transfer işlemi iki veya üç gün sürebilmektedir.

Transfer işlemi hem banka şubeleri aracılığıyla hem de online bankacılık veya mobil uygulamalar aracılığıyla yapılabilmektedir.⁴⁴

SWIFT sistemi sarf işlemine iki şekilde konu olabilir:

1. Döviz transferi noktasında TL cinsinden olan paranın, transferi yapılacak olan para birimine çevrilmesi durumunda. Zira bu sistemde işlemler döviz hesapları üzerinden yürütüldüğü için⁴⁵ transfer edilecek para biriminin kullanıldığı bir hesabın açılması gerekmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Türkiye Finans, Erişim 04.10.2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/bankacilik-hizmetleri/sayfalar/doviz-transferi-swift.aspx>; Yapı Kredi, Erişim 04.10.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/odemeler-ve-hizmetler/swift-transfer>; Deniz Yılmaz, "Swift Kodu Nedir? Banka Swift Kodları Listesi", Piyasa Nabzı. Erişim 04.10.2020. <https://piyasanabzi.com/sozluk/banka-swift-kodlari/>.

⁴⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Türkiye Finans, Erişim 04.10.2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/bankacilik-hizmetleri/sayfalar/doviz-transferi-swift.aspx>.

⁴⁶ Yılmaz, "Swift Kodu Nedir? Banka Swift Kodları Listesi".

İslam Fıkıh Akademisi; bankaya sunulan tutarın farklı bir para birimine çevrilerek gönderilmesi işlemi sarf akdi ve havaleden oluştuğunu belirtmiş ve transfer işleminden önce sarf hükümlerinin geçerli olduğunu bildirmiştir. Kurul, bankaya teslim edilen tutar karşılığında bankanın işlem makbuzunu teslim etmesiyle ve bu sözleşmeyi ilgili deftere/sisteme kaydetmesiyle sarf akdinin gerçekleşmiş olacağı yönünde karar almıştır. Ancak kurulun bu kararına mukabil olarak söz konusu işlem, tekâbüz şartının gerçekleşmediği gerekçesiyle problemli görülmüştür. Zira bu işlemde müşteri ilgili tutarı bankaya teslim etmekte fakat çevrilen para birimini kabzetmemektedir. İşte bu husus kararda izah edilmediği için eleştirilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla kurul, makbuzun kabzı ile o paranın kabzedilmiş olduğunu kabul etmekte olduğu belirtilmiştir.⁴⁸ Bu eleştiriye göre makbuzu kabzetmekle söz konusu nakit kabz edilmiş olmamaktadır. Çünkü transfer edilmesi istenen döviz ilgili bankada yeteri oranda bulunmayabilir.⁴⁹

SWIFT sistemi ile para transferi elektronik ortamda da yapılabilmektedir. Bu çalışma e-transfer sistemleri çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle bu başlık altında mobil bankacılık ya da internet bankacılığı aracılığıyla yapılan transfer işlemleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

SWIFT sisteminin değerlendirmesi yapılacak olursa; hesaplar arası döviz çevirme işlemleri anlık olarak yapılabildiğinden söz konusu işlem peşin olarak gerçekleşmektedir. Fakat çevrili yapılan para birimi bankada mevcut olmalıdır. Ayrıca fiziki teslimatın yapılabilir durumda olması gereklidir. Zira ma'dumun satışı caiz olmadığı için işlem İslam hukuku açısından geçerli olmayacaktır.⁵⁰

2. Satın alınan altınların bedelinin döviz olarak ödenmesi durumunda. SWIFT sisteminde transfer işlemi mesai saatleri içerisinde yapıldığında ödeme iki iş günü içerisinde ilgili hesaba geçecektir. Mesai saatleri dışında yapılacak olursa işlem üç gün kadar sürebilmektedir. Bu nedenle bedel kuyumcunun hesabına geçmeden alışveriş işleminin tamamlanması sarf akdinin peşinlik ilkesi ile çelişecektir. İşlemin cevazı noktasında şöyle bir yol izlenebilir; taraflar transferin gerçekleşmesini bekler. Bu aşamadan sonra her iki tarafı bağlayıcı nitelikte olmayan transfer günün kuru üzerinden ya da yeni kur üzerinden yeni bir akitle alışveriş işlemi tamamlanır.

⁴⁷ İslam Hukuk Konseyi'nin kararı için bkz. Heyet, "Karar bi şe'ni ticeratî'z-zeheb, el-hulûlî'ş-şer'ıyye li'ctimâ'is-sarf ve'l-havâle"; söz konusu eleştiri için bkz. Muhammed Takî Osmanî, *Fıkhu'l-Büyyu'* (Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân 2010/1436), 3: 758.

⁴⁸ Bkz. Takî Osmanî, *Fıkhu'l-Büyyu'*, 3: 758.

⁴⁹ Takî Osmanî, *Fıkhu'l-Büyyu'*, 3: 758-759-761.

⁵⁰ el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, 5: 139.

2.4. Western Union Sisteminin Kullanımı

Western Union sistemi de diğer transfer sistemleri ile benzer yapıdadır. Fakat herhangi bir banka hesabına ihtiyaç duyulmadan TL, Dolar veya Euro cinsi paraların transferinin yapılabilmesi özelliği ile diğer sistemlerden ayrılmaktadır.⁵¹

Western Union sistemi de yine SWIFT sistemi gibi iki açıdan sarfa konu olabilir. Buna göre:

1. TL dışında farklı bir para biriminde transfer yapılması durumunda işlem sarfa konu olmaktadır. Konu SWIFT başlığı altında ele alınmıştı. Fakat SWIFT sisteminden farklı olarak Western Union sisteminde TL transferi de yapılabilmektedir. Bu durumda işlem sarfa konu olmayacaktır.

2. Yine SWIFT sisteminde olduğu gibi satın alınan altının bedelinin bu yolla ödenmesi durumunda işlem sarfa konu olmaktadır. Konu SWIFT başlığı altında ele alındığı için burada tekrar edilmeyecektir.

Yukarıda ifade edilen durumların dışında transferi yapılan paralar Western Union kuruluşunun temsilciliğini yapan kuyumculardan da alınabilmektedir. Bankalardaki yoğunluk vb. sebeplere bağlı olarak bu konuda kuyumcular tercih edilebilmektedir.

Western Union sisteminin temsilciliğini yapan kuyumcularla yapılan görüşmeler çerçevesinde, şu bilgilere ulaşılmıştır; müşteriler transfer yapılan tutar karşılığında kuyumcudan altın alabilmektedirler. Transfer, ödenecek komisyona bağlı olarak anlık olarak ya da bir gün sonra alıcı adına sistem havuzuna düşmektedir. Hafta sonu yapılan transfer, ilk iş gününde sistem havuzuna düşecektir. Temsilci, havuza düşmeyen parayı kendi hesabına yönlendirememektedir.⁵² İşte bu bilgiler doğrultusunda konuyla ilgili bir değerlendirme yapılacak olursa; daha öncede belirtildiği üzere söz konusu bedel kuyumcunun hesabına geçtikten sonra alışveriş işlemi bitirilmelidir. Böyle bir işlemde bedel kuyumcu tarafından peşin olarak alınmış olacak ve işlem sarf açısından geçerli olacaktır.

⁵¹ Ömer Artun Aktimur, "Ödeme ve Elektronik Para Kuruluşlarında Yaşanan Gelişmeler ve Bu Kuruluşların 5549 Sayılı Suç Gelirlerinin Aklanmasının Önlenmesi Hakkında Kanunu Kapsamında Değerlendirilmesi", *Bankacılar Dergisi* 93 (2015):111.

⁵² Burada yer alan bilgiler kuyumcularla yapılan görüşmeler neticesinde elde edilmiştir. Sistem hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Western Union Erişim 09.01.2021. <https://www.westernunion.com/tr/tr/send-money-online.html>.

SONUÇ

Elektronik transfer sistemleri aracılığıyla yapılan altın alım satım işlemlerinin müşteri temelinde incelendiği bu makalede netice olarak ulaşılan bulgular maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir:

1- E-transfer sistemleri aracılığıyla yapılan işlemlerde kabzın gerçekleşebilmesi için ödemelerin kişilerin zimmetine geçmesi ve tasarrufu dâhilinde olması gerekmektedir. Ayrıca sarf işlemlerinin peşin olması noktasında nas bulunmaktadır. Bu sebeple e-transfer sistemleri üzerinden yapılan işlemlerde bu hususun gözetilmesi gerekmektedir. Buna göre söz konusu ödemeler zimmete geçmeden ve tasarruf dâhilinde olmadan alışveriş işlemlerinin sonlandırılmaması gerekmektedir.

2- EFT saatleri içerisinde yapılan altın alım satım işlemlerinin problemsiz olarak sonlanabilmesi için alışveriş işlemi bitmeden transfer işleminin gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Alışveriş işlemi EFT saatleri dışında yapılacak olursa söz konusu transfer gerçekleşmeyeceği için işlem sarf açısından geçersiz olacaktır. FAST sisteminde mesai saati içinde veya dışında gibi bir ayırım bulunmamaktadır. Fakat bu işlemde yine problemsiz olarak sonlanabilmesi için alışveriş işlemi bitmeden transfer işleminin gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu işlemlerin tamamında taraflar arasında transferden önce anlaşılan kurun her iki tarafı bağlayıcı nitelikte olmaması gerekmektedir.

Online kuyumcu mağazalarıyla yapılan altın alım satım işlemleri vaadleşme açısından problemlidir. Zira sepete ekleme şeklinde başlayan bu alışveriş işlemi her iki tarafı bağlayıcı niteliktedir. Hâlbuki söz konusu bu işlem caiz olan vaadleşme niteliğinde olabilir. Bu durumda alışveriş işleminin kapıda gerçekleşmesi gerekmektedir. Koşulsuz iade ve değişimin yapılamaması durumu da kapıdaki teslimat itibariyle olması gerekmektedir.

3- Vadeli hesaplara mutlak olarak altın alımı yapmak caiz değildir. Aynı şekilde ma'dumun satışı kategorisinde yer alan vadesiz/cari ya da katılma hesaplarına fiziki teslimatın yapılmadığı sadece sanal olarak gerçekleşen alımlar da caiz değildir. Fiziki teslimatın yapıldığı satış işlemlerinde ise teslimat masrafları alışveriş sürecinde müşteriye net bir şekilde belirtilmelidir. Aksi takdirde masraf olarak ödenecek tutar alışveriş esnasında belirsiz olacaktır. Bu ise işlemi problemlileştirecektir.

4- Zimmete geçmediği için ve tasarruf dâhilinde olmadığı için (dolayısıyla hükmi kabz gerçekleşmediği için) cebe havale sistemi ile yapılan altın alışveriş işlemi caiz değildir. İşlemin caiz olabilmesi için bilgilendirme mesajı ile birlikte söz konusu alacak satıcının zimmetine geçmeli ve tasarrufu dâhilinde olmalıdır.

5- SWIFT sisteminde transfer işlemi iki gün kadar sürebilmektedir. Bu nedenle işlemin caiz olabilmesi için alışverişin transfer işlemi gerçekleştikten sonra yapılması gerekmektedir.

6- Western Union sisteminin acenteliğini yapan bir kuyumcudan transfer edilen paraya karşılık altın alınabilmektedir. Bu durumda yine havuzdaki tutar kuyumcunun hesabına geçtikten sonra alışveriş işlemi bitirilmelidir.

KAYNAKÇA

- AAOIFI. *Finans Kuruluşları İçin Faizsiz Bankacılık Standartları*, çev. Mehmet Odabaşı & İshak Emin Aktepe. İstanbul: Erkam Matbaası, 2012.
- Arık, Önder. *Elektronik Ödeme Araçlarıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemlerinin Müşteri Temelinde İncelenmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aktimur, Ömer Artun. "Ödeme ve Elektronik Para Kuruluşlarında Yaşanan Gelişmeler ve Bu Kuruluşların 5549 Sayılı Suç Gelirlerinin Aklanmasının Önlenmesi Hakkında Kanunu Kapsamında Değerlendirilmesi". *Bankacılar Dergisi* 93 (2015): 106-126.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bankalar.org. Erişim 04.10.2020. <https://www.bankalar.org/eft-saatleri/>.
- Bankalar.org. Erişim 04.10.2020. <https://www.bankalar.org/halkbankasi-efit-saatleri/>.
- Bayındır, Servet. "Bankalarda Altın Hesabı Açtırmak veya Oraya Para Yatırmak Caiz midir?", İslam İktisadı Araştırmaları Derneği. Erişim 10.02.2021. <https://www.iktisad.org.tr/bankalarda-altin-hesabi-actirmak-ve-oraya-para-yatirmak-caiz-midir/>.
- Bedevî, Asım Ahmed Atiyye. *Ahkamu's-sarfi'l-elekrûnî fi'l-fikhi'l-islamî*. Gazze: el-Camiatü'l-İslamiyye, Risâletü'l-Mâcistîr, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bölükbaş, Ali Haydar. *İslam Borçlar Hukukunda Niza*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- el-Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikhi ale'l-mezâhibi'l-erbea*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Çeker, Orhan. "Genel Müzakere", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III*, 323-324. Ankara: Kalkan Matbacılık, 2013.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. Erişim 04.10.2020. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/38612/kapida-teslim-almak-uzere-internet-uzerinden-altin-ve-gumus->

satin-almak-caiz-midir-

?enc=QisAbR4bAkZg1HlImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d.

Dumlu, Emrullah. "Fıkhî Açından Altın Hesabı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 237-266.

Durmuş, Abdullah. *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

ed-Dübyâni, Ebu Umer Dübyâni b. Muhammed. *el-Muâmelâtü'l-mâliyyetü Esâleten ve Muâsaraten*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehede'l-Vataniyye 1432.

Gezgin, Yusuf Erdem. *Fıkhî Açından Altın Mübadele İşlemleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Heyet. *el-Fetevâ'l-hindiyye*. b.y.: Matbeatü'l-Emîriyye, 1310.

Heyet. "Karar bi şe'ni'l-kabz". Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslamî ed-Düvelî. Erişim 28.01.2020. <http://www.iifa-aifi.org/1792.html>.

Heyet. "Karar bi şe'ni ticeratî'z-zeheb, el-hulûli's-şer'iyye li'timâ'is-sarf ve'l-havâle". Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslamî ed-Düvelî. Erişim 20.10.2020. <https://www.iifa-aifi.org/ar/1986.html>.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-mevcud & eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Darü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1389/1969.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fazl. *Lisanu'l-arab*. Beyrut: Daru Sâdır, t.y.

el-İslâm Süâl ve Cevâb. Erişim 04.01.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/93334/التعامل-مع-شركة-تبيع-وتشترى-العملات>.

el-İslâm Süâl ve Cevâb. Erişim 10.02.2020. <https://islamqa.info/ar/answers/217380/-هل-يقوم-التقييد-المصرفي-مقام-القبض-الحقيقي-في-شراء-الذهب-من-البنك>

İş Bankası. Erişim 15.04.2020. <https://www.isbank.com.tr/vadesiz-altin-hesabi>.

Kâsânî, A'lâü'd-dîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kisbet, Mustafa. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 1-21.

Kuveyt Türk. Erişim 01.06.2020. [https://www.kuveytturk.com.tr/medium/document-file-](https://www.kuveytturk.com.tr/medium/document-file-3103.vsf#:~:text=Kuveyt%20T%C3%BCrk%20Kartlar%C4%B1yla%20ATM'den%201%20Gram%20Alt%C4%B1n%20Teslimi%209,185%20TL%20Dahil%20Kg%20ba%C5%9F%C4%B1nad%C4%B1r.)

3103.vsf#:~:text=Kuveyt%20T%C3%BCrk%20Kartlar%C4%B1yla%20ATM'den%201%20Gram%20Alt%C4%B1n%20Teslimi%209,185%20TL%20Dahil%20Kg%20ba%C5%9F%C4%B1nad%C4%B1r.

Liv, Cemil. "İnternet Bankacılığı Aracılığıyla Gerçekleştirilen Sarf Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019): 41-60.

el-Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad & eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-mevcud. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidaye*. Beyrut: Darü'l- Erkam, t.y.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1433/2011.

Mevsûatü's-Şâmîle. Erişim 04.01.2020. <http://islamport.com/l/ftw/3802/7368.htm>

Mevsûatü's-Şâmîle. Erişim 04.01.2020. <http://islamport.com/l/fqh/6691/931.htm>

Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevoene*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Şekerbank. Erişim 04.10.2020. https://www.sekerbank.com.tr/internet/help/Para_Transferi.htm.

Takî Osmanî, Muhammed. *Fıkhü'l-Büyyu'*. Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 2010/1436.

Tarîkü'l-İslam. Erişim 10.02.2020. <https://ar.islamway.net/fatwa/76932/-بيع-وشراء-الذهب-عن-طريق-البنك>.

Turan, M. Hadi. "İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 823-838.

Türkiye Finans. Erişim 04.10.2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/bankacilik-hizmetleri/sayfalar/doviz-transferi-swift.aspx>

Vakıf Katılım. Erişim 01.06.2020. <https://www.vakifkatilim.com.tr/documents/mp3/bankacilik-hizmetlerisozlesmesiv3.pdf>.

WesternUnion. Erişim 09.01.2021. <https://www.westernunion.com/tr/tr/send-money-online.html>

- Yapı Kredi. Erişim 15.04.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/mevduat-urunleri/altin-gunleri>.
- Yapı Kredi. Erişim 04.10.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/odemeler-ve-hizmetler/swift-transfer>.
- Yapı Kredi. Erişim 04.10.2020. <https://www.yapikredi.com.tr/memnuniyetiniz-icin-buradayiz/sikca-sorulan-sorular/sinirsiz-bankacilik-kanallari/internet-subesi/genel/6836>.
- Yapı Kredi. Erişim 25.01.2021. <https://www.yapikredi.com.tr/bireysel-bankacilik/odemeler-ve-hizmetler/fonlarin-anlik-transferi>.
- Yılmaz, Deniz. "Swift Kodu Nedir? Banka Swift Kodları Listesi". Piyasa Nabzı. Erişim 04.10.2020. <https://piyasanabzi.com/sozluk/banka-swift-kodlari/>
- Zühaylî, Vehbe Mustafâ. "Bitâkâtü'l-i'timân". *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslamî* 15/3 (2004): 39-71.

Yapay Zekâ Robotlara Ahlâkî ve Hukukî Statü Tanınması Problematığı -İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme-

Ülfet GÖRGÜLÜ* SENA KESGİN**

Atıf/Cite as: Görgülü, Ülfet-Kesgin, Sena. “Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematığı -İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 37-65.

Öz: Bu çalışmanın amacı, yakın gelecekte insan-robot etkileşimlerinin insan-insan ilişkilerinden ayırt edilemeyecek bir düzeye erişeceği öngörüsünden hareketle; robotik teknolojilerdeki gelişmelerin beraberinde getireceği kimi sorunları ele almaktır. Bununla birlikte insan zekâsını aşma gayesinde olan bu teknolojiler karşısında İslam’ın insan tasavvurunu ortaya koyarak anlaşılmasını sağlamak ve buna duyulan ihtiyacı ön plana çıkararak insan olmanın değerini vurgulamaktır. Robotik yapay zekâlara ahlâkî ve hukukî kişilik tanınıp tanınmayacağı problemi ele alınarak bu statülerin tanınmasına ilişkin temel yaklaşımlar, bu konuda duyulan endişeler ve sunulan öneriler ortaya konulmuştur. Buna ilaveten İslam ahlâkı ve hukuku perspektifinden yapay zekâ robotların kişi olma statüleri değerlendirilmiş, insan olmanın değeri bağlamında İslam hukukundaki kişi/kişilik, ehliyet, zimmet, teklif ve mükellefiyet kavramları ve İslam ahlâkındaki ruh, bilinç ve bu iki kavrama bağlı irade ve sorumluluk kavramları ön plana çıkarılmıştır. Hukuken ehil ve mükellef, ahlâken ruh ve bilinci sayesinde iradeli ve sorumlu bir kişi olan insanın tüm bunlardan yoksun bir robotla aynı seviyede kabul edilemeyeceği gerçeğinden hareketle, insanlığın faydasına olan bu teknolojilerin sonuçlarının bireysel, toplumsal ve çevresel anlamda zarar içermemesine ve ahlâk, değer ve hukuktan bağımsız ele alınmamasına vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahlâk, Hukuk, Yapay zekâ, Robotik, Bilinç, Sorumluluk

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ulfet.gorgulu@hbv.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-1056-825X

** Yüksek Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, senayik25@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-7295-2583

The Problematics of Giving Moral and Legal Status to Artificial Intelligence Robots

- An Evaluation in terms of Islamic Ethics and Law -

Abstract: The aim of this study is to address some problems that developments in robotic technologies will bring based on the prediction that human-robot interactions will reach a level that cannot be distinguished from human-human relations in near future. Besides, in the face of these technologies that aim to surpass human intelligence, it is to reveal the human imagination in Islam, to provide a different perspective for it, and to emphasize the value of being human by highlighting the need for it. By addressing the problem of whether or not moral and legal personality can be recognized for robotic artificial intelligence, the basic approaches to the recognition of these statuses, the concerns about this issue, and the suggestions presented are provided. In addition, the personal status of artificial intelligence robots has been evaluated from the perspective of Islamic ethics and law. In the context of the value of being human, the concepts of person/personality, competence, liability, responsibility, and amenability in Islamic law, and spirit, consciousness, and the concepts of will and responsibility depending on spirit and consciousness in Islamic morality have been brought to the fore. Based on the fact that a person who is legally competent and responsible, morally strong-willed and accountable, thanks to his spirit and consciousness, cannot be considered at the same level as a robot devoid of all these, it is emphasized that the results of these technologies, which are beneficial to humanity, should not cause harm in the individual, social and environmental senses and should not be considered independently of morality, value and law.

Key Words: Fiqh, Ethics, Law, Artificial intelligence, Robotics, Consciousness, Responsibility

إشكاليات الاعتراف بالمكانة الأخلاقية والقانونية

لروبوتات الذكاء الاصطناعي تقييم من حيث الأخلاق والقانون الإسلامي

المخلص انطلاقاً من تخمين وتوقع وصول التفاعلات بين البشر والروبوت إلى درجة لا يمكن تمييزه عن العلاقة التي تؤدي إلى علاقة الإنسان مع جنسه فهدفتنا من هذه الدراسة هو معالجة بعض المشاكل التي جلبتها التطورات في التقنيات الروبوتية في المستقبل القريب، ومع ذلك في مواجهة هذه التقنيات التي تهدف إلى تجاوز الذكاء البشري، فمن اللازم علينا فهماً لتصور الإنسان من خلال الإسلام والتأكيد على قيمته وضرورة الحاجة إليه ومن خلال معالجة مشكلة الذكاء الاصطناعي الروبوتي الآلي هل يمكن التعرف على شخصيته القانونية والأخلاقية أو لا، سيتم تقديم المناهج الأساسية للاعتراف بهذه الحالات والإقتراحات المقدمة والمخاوف بشأن هذه القضية بالإضافة إلى ذلك، تم تقييم حالة شخصية روبوتات الذكاء الاصطناعي من منظور الأخلاق والقانون الإسلامي، وفي سياق قيمة الإنسان، ومفاهيم الشخص الشخصية، والكفاءة، الذمة متحمل للأمانة، والعرض والمسؤولية حسب الشريعة الإسلامية إضافة إلى ذلك أن الإنسان يتسم بالروح والوعي، استناداً إلى حقيقة أن الشخص الذي يتصدر الواجهة يتمتع بالكفاءة والمسؤولية القانونية، والقوي الإرادة والمسؤولية الأخلاقية والروح والإذعان الإسلامي، من خلال كل هذه الأمور المرتبطة بهذين المفهومين، لا يمكن اعتباره في نفس مستوى الروبوت الخالي من كل هذه الأمور، فإن نتائج هذه التقنيات، والتي هي مفيدة للبشرية، ولا ينبغي أن تسبب ضرراً على المستوى الفردي والاجتماعي والبيئي وأن تكون مستقلة عن الأخلاق والقيمة والقانون

الكلمات المفتاحية الأخلاق، الفقه، الحقوق، الذكاء الاصطناعي، علم الروبوتات، الوعي، المسؤولية

GİRİŞ

Bugün insanlık, endüstri 4.0 veya 4. sanayi devrimi olarak nitelendirilen endüstri ve bilişim teknolojisinin bütünleşmesine, botlar, robotlar, androidler gibi yapay zekânın farklı tezahürlerinin konuşulduğu yeni bir döneme tanıklık etmektedir. Bilgisayardan cep telefonuna, dijital kameralardan ev gereçlerine hayatın ayrılmaz parçası haline gelen yapay zekâ ürün ve sistemlerin yanı sıra günümüzde sanayiden savunmaya, tarımdan uzay araştırmalarına, sağlık sektöründen hukuka pek çok alanda yapay zekâ robotik sistemlerin kullanımı artarak devam etmektedir. Avrupa Parlamentosu bünyesinde oluşturulan Hukuk İşleri Komisyonu tarafından robotiklerle ilgili hazırlanan rapora göre sensörler aracılığıyla ve/veya çevresi ile veri alışverişi yaparak özerklik elde edilmesi ve bu verilerin ticareti ve analizi; deneyim ve etkileşim yoluyla kendi kendine öğrenme; en azından küçük bir fiziksel destek; davranış ve eylemlerinin çevreye uyarlanması ve biyolojik anlamda yaşamın olmaması” gibi özelliklere sahip olunması durumunda akıllı otonom robotlardan söz edilebileceği bildirilmiş, yapay zekânın uzun vadede insan entelektüel kapasitesini aşma ihtimaline dikkat çekilmiştir.¹

Yapay zekâlar kapasite açısından genellikle zayıf (dar), genel ve süper olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Algoritmalar yardımıyla insana özgü tek bir konuda uzmanlaşabilen yapay zekâlar zayıf (ANI), insanın yapabileceği her görevi yerine getiren entelektüel anlamda insan seviyesindeki yapay zekâlar genel (AGI), bilimsel ve sosyal her alanda en iyi insan zekâsını aşacağı öngörülen, insanlık için tehdit olacağı düşünülen yapay zekâlar süper (ASI) şeklinde nitelendirilir. Yapay genel zekânın geliştirilmesi durumunda üstel büyüme hızıyla çok hızlı bir şekilde süper seviyesine dönüşeceği varsayılmakta, bu durum zekâ patlaması veya tekillik olarak adlandırılmaktadır.²

Yapay zekâ robotların insana özgü faaliyetleri yerine getiren makineler olmanın ötesinde, bilişsel bazı özellikler geliştirme, değişen şartlara uyum sağlama ve otonom karar verme aşamasına ulaşmasıyla yakın gelecekte insan-robot etkileşimlerinin, insan-insan ilişkilerinden ayırt edilemeyeceği bir düzeye erişeceğinden söz edilmektedir.³ Yapay genel zekâ düzeyine ulaşılması ihtimali bir yandan kontrol endişelerini, diğer taraftan felsefe, ahlâk, fıkıh, hukuk gibi sosyal bilimlerin farklı

¹ European Parliament (EP), *Report With Recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics* (Strasbourg: European Commission, 2017).

² Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 40-54; Gönenc Gürkaynak vd., “Stifling Artificial Intelligence: Human Perils”, *Computer Law & Security Review* 32/5 (June 2016), 749-758; Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 49.

³ Richard Yonck, *Makinenin Kalbi-Yapay Duygusal Zekâ Dünyasında Geleceğimiz*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: Paloma Yayınları, 2019), 115.

disiplinlerince ele alınmayı gerektiren çeşitli soru(n)ları beraberinde getirmiştir: Robotik yapay zekâyı tehdit olarak görmek mi yoksa bir imkân olarak değerlendirmek mi doğru yaklaşım olacaktır? Robotların bilinç ve irade sahibi olması, günün birinde insanı aşması mümkün müdür? Otonom karar verebilen yapay zekâ robotlar ahlâkî ve hukuki bir özne olarak kabul edilebilir mi? Robotlara hukuki kişilik tanınmasına, karar ve eylemlerinden sorumlu tutulmasına ihtiyaç var mıdır? Bu çalışma söz konusu soruların izleğinde ahlâk ve fıkıh perspektifinden bir değerlendirme yapmayı denemektedir.

Yapay zekâ ve robot konusunu etik ve hukuki açıdan ele alan kitap ve makale düzeyinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İslam ahlâkî ve fıkıh disiplinleri açısından konu çalışılmamış, ahlâk-fıkıh bütünlüğü içinde ele alınmamıştır. Çalışma bu yönüyle bir özgünlük taşımaktadır. Konu ele alınırken önce etik ve pozitif hukuk zaviyesinden çeşitli yaklaşımlara değinilecek, sonrasında İslam ahlâkî ve hukuku açısından bir perspektif çizilmeye çalışılacaktır.

1. Yapay Zekâ Robotlara Ahlâkî ve Hukuki Statü Tanınmasına İlişkin Temel Yaklaşımlar

Ahlâken ve hukuken özne olmak, diğer bir ifadeyle hak ve sorumluluk üstlenmek "kişi/birey" olmakla ilgili bir durumdur. Bu yüzden kişi olmanın ne anlama geldiğinin belirlenmesi önem taşımaktadır. Kişi olmak; etik (biricik ve değerli) ve hukuki (söz ve davranışlarının sonuçlarından sorumlu) ortama ait bir kavram olarak, özbenlik bilinci, irade, sorumluluk hissi, hareket özgürlüğü,⁴ karmaşık düşünme ve iletişim yeteneği, hayat amacını ve planlarını gerçekleştirebilecek nitelikte bilinç düzeyi, toplum içinde yaşama kabiliyeti⁵ gibi kriterlerin birlikte bulunmasını gerektirir. Bu çerçevede yapay zekâ robotların ahlâken ve hukuken kişi olarak tanınıp tanınamayacağı yönünde doktrinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

1.1. Etik Yaklaşımlar

İnsan beyni, zihinsel süreçler olan bilinçli eylemlere sahiptir. Bu bilinçlilik hali veya kendinde olma durumu insana, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilme kabiliyeti ve buna bağlı olarak da ahlâkî bir kişilik kazandırır. Hatta insan, iradesi sayesinde yönelimlerinde seçici davranabilir, gerektiğinde kararını değiştirebilir. Bir robotik yapay zekâ kendisine yüklenen veya tanımlanan program haricinde karar

⁴ Gabriel Hallevy, "The Criminal Liability of Artificial Intelligence Entities - From Science Fiction to Legal Social Control", *Akron Intellectual Property Journal* (March 2016), 175-176; Filipe Maia Alexandre, *The Legal Status of Artificially Intelligent Robots* (Tilburg: Tilburg University, 2017), 18-19; Yılmaz Çolak, "Haklar ve Aidiyet Arasında Birey", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/32 (Nisan-Mayıs-Haziran 2012), 23.

⁵ Seda K. Kılıçarslan, "Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar", *YBHD* 4/2 (2019), 363-389.

verebilme, olağanüstü durumlarda verdiği kararı değiştirebilme hatta bazı doğru kabullerin bazı yerlerde yanlış olduğunu olgunun bağlamında anlayıp ona yeni bir değer atfetme gibi zihinsel süreçlere sahip olabilir mi? Robotik yapay zekâların ahlâki bir kişiliğe sahip olup olamayacağı noktasında son zamanlarda gelişen ve değişen anlayışlar, yeni bir takım etik kurallar ve öneriler mevcuttur. Bunlardan bir kısmını şöyle özetlemek mümkündür:

Bilim insanlarının yapay zekâ sistemlerini, insan beyni ya da doğal zekâ seviyesine ulaştırıp taklit etme hatta bilinçli bir düzeye getirme çabasının sonuç vermesini mümkün gören yaklaşıma göre bu durumda yapay sisteme bir de yapay etik gerekli olacaktır. İnsanoğlunun kendi ürettiği yapay zekâ sistemlerini kendi kontrolünde tutabilmesi ve insan ırkına zarar vermemesi adına, etiğin temeli olan iyi ve kötü kavramları çerçevesinde sorumluluk ve irade gibi birçok soyut ahlâki öğenin, bunu yapmak çok zor olsa da yapay olarak entegre edilebilmesi gerekmektedir. Aksi durumda yapay sistemlerin, kendilerini üreten kişinin kontrolünden çıkması ve birçok kaotik duruma sebebiyet vermesi söz konusu olabilir.⁶ Görüldüğü üzere bu tavır endişeli fakat endişeyi giderebilecek çözüm ve bazı şartlar sunan bir tavidir.

Yapay zekâ sistemlerin etik gerçekliğini makinelerin yaptığı hatalarda etik sorumluluk makinede mi yoksa insanda mı olacak?" sorusu çerçevesinde ele alan yaklaşıma göre insanların yapay zekâyı istedikleri her şeyi yaptırma kullanmaları mümkündür. Zarar verici eylemlerden doğacak sorumluluğun bir yapay zekâyı yüklenmesi, insanların kendi etik sorumluluklarını üstlenmekten kaçınmaları yanında yükümlülüklerin de ortadan kalkmasına neden olacaktır. Söz konusu soru aynı zamanda yapay zekânın bu şekilde inşa edilmesinin etik olup olmadığı meselesini de beraberinde getirmektedir. İnsanın kendisinin neden olduğu durumların sorumluluğunu üstlenmeyip bunu yapay zekâyı yüklemesi başlı başına etik bir problem olmakla birlikte, aslında yapay zekânın insanın insanı ezmesi için eşi görülmemiş bir araç olarak kullanılma riskini daha muhtemel kılmaktadır. Yapay zekânın etik bir unsur olarak değerlendirilmesi ve yapay zekâyı ilişkin belli kurallar noktasında uzlaşıya varılması zorunlu görülmektedir.⁷ Etik ve hukuki kaygılar taşıyan bu tavır da etik ve hukuk kurallarında bir yenilenme ve yaptırım mecburiyetine vurgu yapar.

Diğer bir yaklaşım ise fiili olarak daha sofistike makineler oluşturan tasarımcıların bu makinelerin düşünebileceğini ve insandan daha iyi davranacağını ümit etmelerine rağmen bunun gerçekleşmesini şu an için mümkün görmemektedir.

⁶ Vedat Çelebi - Ahmet İnal, "Yapay Zeka Bağlamında Etik Problemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 661.

⁷ Gizem Öztürk Dilek, "Yapay Zekânın Etik Gerçekliği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Aralık 2019), 57.

Böyle bir ilerleme gerçekleştiğinde ise etik ilkeleri yerine getiremeyen robot veya androidler etik, psikolojik, sosyal ve kültürel sorunlar meydana getirecektir. Bilinçli hale getirilen robotları makinelerden ayırmak onlarda etik unsurlar beklenmesine yol açacaktır. Robotların bilinçli hale gelmesi durumunda onlara yalnızca "makine" gibi davranmak ahlâka aykırı görülebilecektir. Androide dönüşen robotların ahlâki boyutlarıyla ilgili olarak roboetik; robotlara ilişkin sorunları, onların insan, hayvan, toplum, doğa ve dünyayla etkileşimini ele almaktadır.⁸ Yapay zekâyâ sahip bir robotun insan beynini aşacağını mümkün görmeyen bu tavır yine de etik kaygılar barındırarak çözüm önerileri sunar. Söz konusu önerilere temel teşkil eden ve roboetiğin ilk etik kurallarını oluşturan Asimov'un üç maddeden müteşekkil kuralları şunlardır: a. Robotlar, insanlara zarar veremez ya da eylemsiz kalarak onlara zarar gelmesine göz yumamaz. b. Robotlar, Birinci Kanun'la çelişmediği sürece insanlar tarafından verilen emirlere itaat etmek zorundadır. c. Robotlar, Birinci ya da İkinci Kanun'la çelişmediği sürece kendi varlıklarını korumak zorundadır.⁹ İnsanlığın menfaatlerini korumak adına bu yasalara daha sonra "sıfırıncı yasa" olarak nitelenen; "Bir robot, insanlığa asla zarar veremez veya hareketsizlik yoluyla (ihmalen) insanlığın zarar görmesine müsaade edemez."¹⁰ kuralı eklenmiştir.

Çağdaş çalışmalara bakıldığında süreç içinde bu önerilerin ve kuralların geliştirildiği görülmektedir. 2009 yılında yayınlanan "Murphy&Wood'un Sorumlu Robotiklere İlişkin Kanunu" alternatif üç yasa ortaya koyar. Asimov'un işlevsel ahlâka vurgu yapan yasalarına karşın sistem sorumluluğu ve esnekliğine odaklanır. 2011 yılında yayınlanan "Epsrc&Ahrc İlkeleri" şeffaflık ve toplum yararını ön plana çıkarır. İngiliz Standart Enstitüsü 2016 yılında "Robotların ve Robotik Sistemin Etik Tasarımı ve Uygulaması Kılavuzu" isimli bir belge yayınlamak diğer önerilerde olduğu gibi şeffaflığı hedefler. 2016 tarihli "Robotiğe İlişkin Medeni Hukuk Kuralları Hakkında Avrupa Parlamentosu Önerisi" yararlanma, zararsızlık, özerklik, adalet, temel haklar, önlem, kapsayıcılık, hesap verebilirlik, emniyet, gizlilik, yararın maksimizasyonu ve zararın minimizasyonu olmak üzere on iki ilke belirler. Bunların yanında konuyla ilgili "Asilomar Yapay Zekâ İlkeleri", "Sorumlu Yapay Zekâ Taslak İlkeleri İçin Montreal Bildirimi", "Yapay Zekâ İle İlgili Akıllı Dubai Etik İlkeleri" gibi daha pek çok yeni çalışma bulunmaktadır.¹¹ Vurgular ve önem sıralamaları farklı olsa

⁸ Ahmet Dağ, *Transhümanizm* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 237; Riccardo Campa, *Humans and Automata A Social Study of Robotics* (Frankfurt: Peter Lang, 2015), 77.

⁹ Isaac Asimov, *Ben Robot*, çev. Ekin Odabaş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 236.

¹⁰ Kamshad Mohsin, "Yapay Zeka - Etik İlkeler ve Toplum Üzerindeki Olumlu Etkisi", çev. Salim Işık, *Ceza Hukukunda Robot, Yapay Zeka ve Yeni Teknolojiler*, ed. Yener Ünver (Ankara: Seçkin Yayınları, 2021), 145.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mohsin, "Yapay Zeka - Etik İlkeler ve Toplum Üzerindeki Olumlu Etkisi", 146-149.

da her bir çalışma temelinde Avrupa Parlamentosu Önerisi nde yer alan hedeflere odaklanır.

1.2. Hukuki Yaklaşımlar

Robotik yapay zekâların hayatın neredeyse her alanında kullanımlarının yaygınlık kazanmalarının medeni, cezai, mali yönden hukukun farklı alanlarını ilgilendiren problemlerin doğmasına yol açacağı öngörülmektedir. Otonom kararlar alabilme kapasitesine erişen güçlü yapay zekâ robotların hukuki statüsünün belirlenmesi ve eylemlerine hukuki sonuç bağlanabilmesi yönünde çeşitli görüşler üzerinde durulmaktadır. Hukuk doktrininde konuya ilişkin biri, yapay zekâ robotlara kişilik tanınmasının mümkün ve gerekli olmadığını, diğeri ise bunların kişi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır.

1.2.1. Yapay Zekâ Robotlara Hukuki Kişilik Tanınmasına Karşı Olan Yaklaşım

Yapay zekâ robotlara hukuki statü tanınmasına karşı çıkan yaklaşıma göre kapasitesi ne kadar gelişse de yapay zekâlar insan üretimi varlıklardır. Bu yüzden müstakil bir kişiliklerinin olması düşünülemez. Bu görüş de kendi içinde temelde iki farklı gruba ayrılmaktadır.

Bir gruba göre yapay zekâ robotlar insan tarafından üretilip sahiplenilen eşyalardır. Her ne kadar özerk birtakım aktiviteler yapabilme ve insan zekâsından çok daha hızlı analizde bulunabilme becerisi gösterecekler de yapay zekâ sistemleri bir bilince sahip değildir. Belirlenmiş hedeflere ulaşmak için bazı kararları alabiliyor olsalar da bu hedefler hâlihazırda yazılımcı veya kullanıcılar tarafından belirlenmektedir. Bunlar gerçek veya tüzel kişilerin mülkiyetinde bulunan elektronik cihazlardır. Yine bu yaklaşımı benimseyenler hali hazırda yapay zekâyâ hukuki statü tanınmasına ihtiyaç ve gereklilik bulunmadığı, uygulamada karşılaşılabilecek sorunların mevcut düzenlemeler yanında, yapay zekâ robotların kaydedileceği sigorta sistemleri oluşturulması ve doğacak zararların buradan karşılanması yoluyla çözümlenebileceği görüşündedirler. Doktrinde bu görüş, yapay zekânın sıradan bir alet veya eşya olarak görülemeyeceği gerekçesiyle eleştirilmekte, robotların eşya statüsünde kabul edilmelerinin doğabilecek hukuki problemlerin çözümünde yeterli olmayacağı belirtilmektedir.¹²

¹² Tartışmalar için bkz. Ersoy Çağlar, *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk* (İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2020), 77-98; Başak Bak, "Medeni Hukuk Açısından Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Yapay Zekâ Kullanımından Doğan Hukuki Sonuçlar", *TAAD* 9/35 (2018), 217; Kılıçarslan, "Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar", 377; Hallevy, "The Criminal Liability of Artificial Intelligence Entities - From Science Fiction to Legal Social Control", 171-201; Ceren Özbek-Veli Özbek, "Yapay Zekânın Dâhil Olduğu Suçlar Bakımından Ceza Hukuku Sorumluluğunun Belirlenmesi", *Ceza Hukuku Dergisi* 14/41 (Aralık, 2019), 603-622.

Robotik yapay zekâyâ hukuki kişilik verilmesine karşı çıkan diğer bir yaklaşım ise Roma Hukuku'ndan esinlenerek robotlara kölelik statüsü verilmesi görüşünü benimsemektedir. Robotun tasarım, üretim, sahiplenme ve kullanım hakkı insana aittir. Ne kadar üstün özelliklerle donatılsalar da robotların insan gibi kabul edilmeleri mümkün olmadığına göre bunlara köle statüsü verilmesi önerilmektedir. Öte yandan bu anlayışa göre insanın hizmetini gören elektronik cihazların köle olarak kabul edilmesi kişilik ihlali anlamına da gelmeyecektir.¹³ Doktrinde bu görüşe, insanlık tarihinin bir ayıbı olan köleliğin yeniden gündeme getirilmesinin yanlış olduğu ve bu yaklaşımın hukuki problemlerin çözümüne katkı sunmayacağı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.¹⁴ Ayrıca yapay zekâlara anayasal kişilik hakları tanınması durumunda bunların mülk olarak muamele görmemeleri gerekeceği, böylece mülkiyet itirazının geçersiz olacağı argümanıya da bu görüşe karşı çıkmıştır.¹⁵ Diğer taraftan buna karşı gibi görünse de aslında kölelik statüsü önerisinin, özünde yapay zekâyı insan gibi kabul etmeye dair bir gizli kabulü barındırdığı söylenebilir.

Avrupa Komisyonu nun yapay zekâ ve diğer gelişmiş dijital teknolojilerin sorumluluğuna ilişkin raporunda da sorumluluk ve hesap verilebilirliğin gerçek veya tüzel kişilere ait olması, yapay zekâ sistemlere tüzel kişilik ve sorumluluk devredilmemesi gerektiği, oluşacak zararın kişi ve kuruluşlara atfedilebileceği, bireylere yönelik yeni yasaların yeni tüzel kişilik modeli oluşturmaktan daha iyi olduğu kaydedilmiştir.¹⁶

1.2.2. Yapay Zekâ Robotlara Hukuki Kişilik Tanınmasını Benimseyen Yaklaşım

Robotik yapay zekâların hukuki statüsüyle ilgili diğer yaklaşım, insanlık için tehdit oluşturmadığı sürece otonom karar alabilecek düzeyde olan yapay zekâlara kişilik tanınması görüşünü benimsemektedir. Bu görüş taraftarlarınca genel olarak tüzel ve elektronik olmak üzere iki tür kişilik formu üzerinde durulmuştur.

Yapay zekâ robotların ontolojik sebeplere dayalı olarak gerçek kişi kabul edilmesini mümkün görmeyenlerce bunlara, şirketlerde olduğu gibi tüzel kişilik

¹³ Joanna J. Bryson, "Robots Should be Slaves", *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issue*, ed. Yorick Wilks (England: John Benjamins Publishing Company, 2010), 63-74; Özgür Taşdemir vd., "Robotların Hukuki ve Cezai Sorumluluğu Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniv. Hukuk Fak. Dergisi* 69/2 (2020), 793-833.

¹⁴ Çağlar, *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*, 94-95; Bak, "Medeni Hukuk Açısından Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Yapay Zekâ Kullanımından Doğan Hukuki Sonuçlar", 218-219; Kılıçarslan, "Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar", 378-379.

¹⁵ Lawrence B. Solum, "Yapay Zekâların Hukuki Kişiliği", çev. Müslüm Fincan, *Ceza Hukukunda Robot, Yapay Zekâ ve Yeni Teknolojiler*, ed. Yener Ünver (Ankara: Seçkin Yayınları, 2021), 111.

¹⁶ European Commission (EU), *Liability for Artificial Intelligence and Other Emerging Digital Technologies* (Brussels: European Union, 2019), 37-38.

verilmesi önerilmektedir. Bu görüş Antik Çağ'da Roma tapınaklarının, Orta Çağ'da kiliselerin bazı hukuki haklara sahip olmasından hareketle temellendirilmektedir.¹⁷ Böyle bir uygulamanın hukuki işlemlerde kolaylık sağlayacağı, özellikle yapay zekânın zarar verici eylemlerde bulunması halinde sorumluluğun doğrudan ona atfedilmesini temin edeceği ileri sürülmektedir.¹⁸ Şirket, dernek gibi kuruluşlara tanınan hukuki kişilik hak ve sorumluluk sahibi olmayı içerdiği gibi benzer durumun yapay zekâlara da uygulanabileceğine¹⁹ dikkat çekilmiştir.

Doktrinde yapay zekâyâ tüzel kişilik statüsü tanınması görüşüne de eleştiri getirilmiştir. İnsan olmayan varlıklara çeşitli nedenlerle tüzel kişilik verilmiş olsa da tüzel kişilerin kurulma, karar alma, uygulama ve sonlandırılma aşamalarında insanın varlığına ve iradesine ihtiyacı bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca şirketlerin mal varlığı gerçekte hissedarlara aittir. Yapay zekâyâ tüzel kişilik verilmesiyle ilgili, sistemin kendilerini sorumluluktan kurtarmak ve yapay zekâyı kendi çıkarları için kullanmak isteyen insanlar tarafından suistimal edilebileceği endişesi de dile getirilmiştir.²¹

Öte yandan doktrinde şirket gibi tüzel kişilerle yapay zekâ arasında farklılık olmasından hareketle yapay zekâlara tüzel kişilerden ayrı kendine özgü (sui generis) bir statü ve sorumluluk verilmesi düşüncesi de yer almaktadır. Avrupa Parlamentosu Hukuk İşleri Komisyonu nun "elektronik kişilik" statüsü teklifi bu yaklaşımın bir tezahürüdür. Nitekim raporda uzun vadede robotlara özel bir yasal statü oluşturulması, gelişmiş otonom robotların elektronik kişiler olarak kabul edilmeleri, özerk kararlar aldığı veya üçüncü taraflarla bağımsız olarak etkileşime girdiği durumlarda neden olabilecekleri zararlardan sorumlu tutulabilecekleri ifade edilmektedir. Raporda ayrıca üretici, yazılımcı, mal sahibi veya kullanıcı ortaklığıyla tazminat fonu kurulması, yapay zekânın eylemlerinden kaynaklı zararın bu fon aracılığıyla karşılanması önerilmektedir.²² Ancak bu öneriye de hesap verebilirlik bakımından belirsizlikler içeriyor olması, robotiklere kişilik statüsü verilmesinin aynı zamanda sisteme para akışına neden olacağı için şeffaf bir yapıyı gerektirmesi açısından ihtiyatlı bakılmakta,²³ robotun yol açtığı zarardan üretici veya sahibi yerine

¹⁷ Solum, "Yapay Zekâların Hukuki Kişiliği", 71.

¹⁸ Alexandre, *The Legal Status of Artificially Intelligent Robots*, 18-19.

¹⁹ Çağlar, *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*, 90.

²⁰ Zafer Zeytin - Eray Gençay, "Hukuk ve Yapay Zekâ: E-Kişi, Mali Sorumluluk ve Bir Hukuk Uygulaması", *Türk-Alman Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ekim 2019), 47.

²¹ Tanel Kerikmae vd., "Legal Person or Agenthood of Artificial Intelligence Technologies", *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum* 8/2 (December 2020), 73-92.

²² Komisyonun hazırladığı rapor robotiklere kişilik statüsü tanınmasına dair tavsiye kararı bildiren ilk resmi belge niteliği taşımaktadır. Bkz. EP, *Report With Recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics*.

²³ Bkz. Selin Çetin, "Yapay Zekâ ve Hukuk İle İlgili Güncel Tartışmalar", *Yapay Zekâ Çağında Hukuk-Ankara, İstanbul ve İzmir Baroları Çalıştay Raporu*, 2019, 51.

bizzat kendisinin sorumlu tutulması mantiki bulunmamaktadır. Hukuki kişilik tanınarak robotların statüsünün yükseltilmesi ve insanları etkileyecek kararların alınmasında kullanımlarının artmasının insanların statü ve itibarlarının düşürülmesine yol açacağına dikkat çekilmekte,²⁴ insanla eşit haklara sahip robotik bir e-kşilik kabul edilemez görülmektedir.²⁵

Robotik sistemlerin hukuki statülerine ilişkin söz konusu arayışların temelinde, her geçen gün gelişen ve kendi başlarına karar alıp uygulayabilecek düzeye ulaşan yapay zekâların söz ve fiillerinden dolayı sorumlu tutulmaları, aksi halde mevcut hukuki düzenlemelerin bu alanda yetersiz kalacağı düşüncesi yer almaktadır. Avrupa Parlamentosu nun ilgili raporunda da görüldüğü gibi yapay zekânın kişiliğini kabul eden görüş tarafından hukuki statü tanımaktan maksadın yapay zekâyı hak sahibi kılmak değil, ona sorumluluk yüklemek olduğu fikri öne çıkmaktadır. Oysa hukuki kişi olarak kabul edilmesi, yapay zekânın hak ve borçlara ehil olduğu, hukuki ve cezai sorumluluk üstlenebileceği anlamına gelecektir. Zira kişilik, borçlar gibi haklar da doğuran bir statüdür. Bu durumda yapay zekâ robotların insanla eşit bir statüye getirilmesi söz konusu olacaktır. Nitekim robotların kişi olarak kabulü tartışmalarında sadece yapay zekânın sorumluluk üstlenmesi sınırında durulmadığı, kimi araştırmacılar tarafından güçlü yapay zekâ varlıklara hukuki statü tanınmasının, temel hak ve özgürlüklerinin belirlenmesine, aile, eşya, miras hukuku alanlarını da kapsayacak şekilde gerekli düzenlemelerin yapılmasına kadar götürüldüğü hatta insanla eşit haklara sahip olmasından bahsedildiği²⁶ görülmektedir. Konuyla ilgili kapsamlı çalışmasında hukukçu Lawrance B. Solum, yapay zekâların insan gibi kişi olarak kabul edilmesine ve anayasal haklarının tanınmasına karşı çıkanları beyazların menfaatine olmadığı için kölelere anayasal hak verilmesini kabul etmeyen köle sahiplerine benzetmektedir.²⁷ Yapay zekâyı insanla eşit statü ve değerinde gören böyle bir bakış açısına karşı insan olmanın anlam ve değeri üzerinde yeniden ve hassasiyetle durmanın önemi bir kez daha kendini göstermektedir.

Buraya kadar yapay zekâ robotik sistemlerin statüsüne ilişkin doktrinadaki etik ve hukuki yaklaşımlara öz olarak değinilmiştir. İslam'ın ahlâk ve hukuk anlayışı

²⁴ Stuart Russell, İnsanlık İçin Yapay Zekâ-Yapay Zekâ ve Kontrol Problemi, çev. Barış Satılmış (Ankara: Buzdağı Yayınları, 2019), 154-155.

²⁵ Zeytin - Gençay, "Hukuk ve Yapay Zekâ: e-Kişi, Mali Sorumluluk ve Bir Hukuk Uygulaması", 47-48.

²⁶ Murat Volkan Dülger, "Bir Hukuk-Kurgu Denemesi: Yapay Zekâlı Varlığın Hukuki Sorumluluğu Olabilir Mi?", *Hukuk ve Daha Fazlası Dergisi (h+)* 2 (Temmuz-Ağustos 2017), 4-10; Samsun Barosu tarafından oluşturulan "Yapay Zekâ ve Hukuk Çalışma Grubu" nun "Medeni Kanun 2.0" isimli bir kanun taslağı üzerinde çalıştığı, raporda gerçek ve tüzel kişilere ek olarak yapay zekâ için "insansı" şeklinde yeni bir yasal statü belirlenmesinin önerildiği açıklanmıştır. Sputniknews, "Medeni Kanun 2.0'ın Yeni Kişisi Robotlar Olabilir" (Erişim 23 Haziran 2021).

²⁷ Solum, "Yapay Zekâların Hukuki Kişiliği", 93.

açısından robotik yapay zekâların kişi olarak kabulü, hak ve sorumluluk üstlenebilmesi mümkün müdür? Şimdi de bu soruya cevap aranacaktır.

2. İslam Ahlâkı ve Hukuku Perspektifinden Yapay Zekâ Robotların Statüsü

Gelişmiş yapay zekâ robotik sistemlerin ahlâken ve hukuken özne olarak tanınmasının İslam açısından mümkün olup olmadığını değerlendirirken konuyu önce ahlâki perspektiften daha sonra fıkhi yönden ele almaya çalışacağız.

2.1. İslam Ahlâkı Açısından Yapay Zekâ Robotların Statüsü

Yapay zekâ teknolojilerini geliştirenlerin insan beynini simüle etme hatta onu aşır yapay süper zekâlar üretme gayesine karşın İslam düşünce tarihinde insanı diğer canlılardan farklı kılan bazı yetilere vurgu yapılır. Özellikle aklın, evrenin yaratılışındaki rolü ve nefis teorileri dinî terminolojideki eşref-i mahlukat kavramını daha da belirginleştirir.

Ahlâk sözlükte huy, tabiat, seciye, mizaç” gibi anlamlara gelen hulk/huluk kelimesinin çoğuludur.²⁸ Terim anlamı ise kişiden kişiye ideolojiden ideolojiye farklılıklar göstermektedir. İslam filozofu Yahya İbn Adî (ö. 364/975) ye göre ahlâk “İnsanın düşünüp tetkik etmeden kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir hali”dir. Bu tanım, küçük farklılıklarla da olsa ilerleyen zamanlarda İslam ahlâk literatürüne yerleşmiştir. Kimi filozoflar ahlâkı “nefsin bir hali” olarak görmüş, kimi hey et”, kimi de onun meleke” olduğunu söylemiştir. Aslında hepsi ahlâkın insan nefesine yerleşen ve orada derinleşen bir olgu olduğunu vurgulamak ister. Ahlâki eylemin düşünülmeden tetkik edilmesinden kasıt, insan nefesine yerleşip alışkanlık haline geldiğinde eylemin bilinçli ve iradeli ortaya konulması ve sorumluluğunun üstlenilmesidir.²⁹

Ahlâk kavramının sözü geçen tanımdan da anlaşılacağı üzere ruh/nefis ve bilinç, bunlara bağlı olarak da irade ve sorumluluk kavramlarıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Dinî/ahlâki yönden sorumlu olmada irade ve bilinç kavramları öncelikli yer tutar. Bu kavramların düşünce tarihi içerisindeki gelişimini ve dönüşümünü incelemek yapay zekâ teknolojilerinin ideolojik arka planının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Asıl üzerinde durmak istediğimiz nâtik insan” kavramını gölgede bırakmamak adına ideolojilerin detaylarına girilmeyip onlardan kısaca bahsedilecektir.

İlkçağ Grek felsefesinden bugünkü çağdaş ideolojilere kadar ruh kavramının gelişimine bakıldığında materyalist ve spiritüalist anlayışlardan ruhu reddetmeci

²⁸ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1994), 10/86.

²⁹ Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), XXXIII-XXXVI.

bakış açılarına kadar birçok fikirle karşılaşılır. Aristoteles (m.ö. 384-322) kendisinden önceki ruh anlayışlarını ele aldığı ve eleştirdiği kitabı *Ruh Üzerine (Peri Psykhes)* de İlkçağ ruh anlayışı için özetle şunları söyler: Bütün bu filozoflar ruhu şu üç niteliğiyle tanımlar: Hareket, duyumlama ve cisimsizlik ve bu niteliklerden her biri konulan ilkelere bağlanmıştır. Yalnız tek bir neden ve örneğin, ateş ya da hava gibi yalnız tek bir ilke kabul eden filozoflar, aynı zamanda ruhun tek bir ilkeden oluşmuş olduğunu ileri sürerler. Oysa bir ilkeler çokluğu kabul edenler, çokluğu onun bileşimine de koyarlar.³⁰

Gayri cismanî ruh anlayışını benimseyen Platon (m.ö. 427-347) ise ruhu, bedeni kullanan kişi ya da benlikle aynı saymakta, dolayısıyla onu (aynı) bedenden bağımsız bir cevher olarak nitelemektedir. Bu telakkiye göre duyulur nesnelere algısına nasıl cismanî duyu organları tekabül ediyorsa gayri cismanî ve ezeli olan ideaların idrakine de ruha ait olan akıl tekabül etmektedir. Bedenden önce mevcut olan ferdî ruh bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte, beden ölümünden sonra da ferdî varlığını sürdürmektedir.³¹

Aristoteles, ruhu bir cevher olarak kabul eder. Yani ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimidir. Filozofun biçimsel cevherlere verdiği isim *entelekheia* dır. O halde biçimsel bir cevher olan ruh da bilkuvve hayata sahip bir cismin entelekheia sıdır.³²

Ruh kavramı, Yeni-Eflatunculuğun da etkisiyle alemin yaratılışında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu akımın filozoflarından Plotinus (ö. 270) a göre her şeyin kendisinden sudûr ettiği Bir, her şeyi meydana getiren faal kudrettir. Bir den ilk çıkan şey ise akıl/zekâdır. Akıl, varlık hiyerarşisinde ilk derecedir. Ruh ise varlığın ikinci derecesidir. Plotinus felsefesinde bu üç unsur gayrî maddî unsurlardır. Özetle Plotinus da Platon ve Aristoteles gibi ruhu maddi olmayan bir unsur olarak kabul etmektedir.³³

Bazı İslam filozofları ruh kavramı ile nefis kavramını eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bu kavram, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) nın sudûr nazariyelerinde Tanrı'dan sudûr eden akıllar silsilesine eşlik eder. Özü gereği (bizatihî) Zorunlu Varlık olan Bir, cisim değildir, cisimde bulunamaz ve herhangi bir şekilde bölünemez, mürekkep değil; basittir. O nun bütün varlığı kendisinden meydana gelir ve bunun için akletmesi zorunludur. Zatını, sırf akıl ve ilk ilke olarak akleder. Bu akletme kuvveden fiile veya akledilirden diğer akledilire geçen bir aklediş

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 24

³¹ İlhan Kutluer, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-197.

³² bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 65-67.

³³ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 22.

değildir bilakis tek bir akledıştır. Varlık, O nun zatından ayrı olarak taşar. O ndan taşan ilk şey sırf akıldır. Sırf akıl maddî bir suret veya madde değildir, akli bir surettir. Sayı bakımından bir olsa da iki farklı niteliğe sahiptir: Bir e nispetle zorunlu, zati gereği mümkündür. Sırf akıl veya ilk akıl, Bir i akleder. Onun zati ayrık olmalıdır ki, akleden her şeyin zatının ayrık olduğu ortaya çıksın.³⁴ İlk aklın Bir i düşünmesinden ikinci akıl, Bir e nispetle zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci feleğin nefsi, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden birinci feleğin maddesi meydana gelmiştir. ³⁵ Ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanır. Bu akılların sonuncuları “Faal Akıl” olacaktır. Dinî terminolojide Vahibü’s-suver” (suretler verici) veya vahiy meleği Cibril e tekabül eden ve faaliyeti asla kesintiye uğramayan bu semavî akıl, beşer varlığını kuşatan gökkubbe altında tabii hadiselerin madde ve sûrete dayalı olarak vuku bulmasında, tıpkı bitki ve hayvan nefisleri gibi insanın da kendine özgü nefse sahip olmasında ve nihayet insan aklının fiilî gerçeklik kazanmasında merkezi bir kozmolojik role sahiptir.”³⁶

İbn Sînâ’nın “uçan adam” metaforu ruh-beden ilişkisinde ele alınması gereken önemli bir unsurdur. Bu metaforda, insanın organları çıkarıldığında dahi kendi kendinin bilincinde olabilen bir benlik halinin kalacağı ve ağırlığından kurtulduğu için insanın uçan bir adama dönüşeceği hali anlatılır. Ruh, fiziksel dünyadan ayrı bir varlık alanına sahiptir. Organları olmadığında dahi bilinçli bir varlık hala vardır.

Tüm bu bilgilerden hareketle ruh/nefs kavramının insan olmanın değerinin anlaşılmasında bir temel teşkil ettiği görülmektedir. İslam ahlâk literatüründeki nefis teorileri ise bu değer tam manasıyla ortaya konulmasını sağlayacaktır. Nefsin güçleri konusunda İslam filozoflarının bazıları Aristotelesçi nebati, insani ve hayvani nefis taksimini ele alırken bazıları da Platoncu şehvani, gazabi ve nâtik nefis taksimini ele alırlar. Yahya İbn Adî ve Gazzâlî (ö. 505/1111) de nefis teorilerini ele alırken Platoncu tavır sergilerler. İbn Sînâ, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274), Taşköprîzade (ö. 968/1561) ve daha nice İslam filozofu felsefelerine nefis teorilerini dâhil etmiş ve nâtik nefsi veya insani nefsi diğer nefislerden ayrı tutarak önemini ve özel oluşunu vurgulamışlardır.

Yahya İbn Adî’ye göre nefsin arzu (şehvet), öfke (gazab) ve düşünme (nâtik) olmak üzere üç gücü bulunmaktadır. Huylardan bazısı bu güçlerin her birisinde ortak olabilirken bazısı sadece nefsin iki gücüne bazısı da tek bir gücüne özgüdür. Filozof bu güçler arasında en çok düşünme gücüne önem verir. Zira diğer iki gücün kontrolü

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitabu’ş-Şifâ)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 361-379.

³⁵ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468.

³⁶ İlhan Kutluer, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-197.

ve eğitilmesi nâtik nefsin onlar üzerindeki etkisine ve hâkimiyetine bağlıdır. Arzu gücü veya şehvanî nefis, insan ve diğer canlılarda ortaktır. Bu nefsin gücü sayesinde insan yeme, içme ve cinsel münasebette bulunma gibi bedensel arzu ve hazlara yönelir. Öfke gücü veya gazabî nefis, insanlarda ve hayvanlarda ortak olup bu nefsin gücü ile insanda öfke, cüretkârlık ve üstünlük kurma hisleri meydana gelmektedir. Öfke gücü arzu gücüne nispetle daha baskındır ve insanı etkisi altına aldığı arzu gücünün insana verdiği zarardan daha fazla zarar verebilir. Düşünme gücü veya nâtik nefis ise yalnızca insanda bulunan nefis olup düşünme (fıkr) ve ayırt etme (temyîz) yetileriyle diğer canlılardan ayrılır. Bu iki yeti, insandaki düşünen nefsten sâdır olmaktadır. Nâtik nefis, insanın ahlâkî yetkinliği açısından oldukça önemlidir.³⁷

İslam ahlâk filozoflarının ortaya koyduğu dört temel erdem anlayışında nefis güçlerinin fazilet ve rezilet boyutu ele alınır. Dört temel erdemden ilki olan iffet, arzu gücünün ahlâkî açıdan yetkin olan formudur. Aynı zamanda şehvani nefsin faziletidir. İffetin zıddı olan iffetsizlik ise şehvani nefsin reziletidir. İkinci erdem olan şecaat (cesaret), hayvani nefsin faziletidir. Öfke gücü ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmiş bir kişi yumuşak huylu ve ağır başlı olur, cesaretini gerektiği ölçüde ve dengeli kullanır. Bu gücü kemale ermeyen, kontrolsüz olan kişi ise öfkelerini zulm ederek kullanır. Zulüm, hayvani nefsin reziletidir. Nâtik nefsin kemale ermiş formu ise üçüncü erdem olan bilgeliktir. Bilgelik, nefsin hem epistemolojik hem ahlâkî açıdan yetkinleşmiş boyutudur. Bilgelik erdemine sahip insan kendini reziletlerden ve çirkinliklerden uzak tutar ve nefsinin diğer güçlerini kontrol edebilir hale gelir. Cahillik, bu nefsin reziletidir. Yalnızca epistemolojik açıdan değil ahlâkî yetkinlik açısından da rezillik anlamındadır. Son erdem olan adalet ise ilk üç erdemde ortak bulunması gereken ve nefis güçlerinin ifrat ve tefrit dengesini koruyan evrensel bir erdemdir. Faziletler ve reziletler arasındaki ince çizgi adalettir.

Gazzalî, es-Selâm” esmasını açıklarken nefsinin güçlerini kontrol edebilmiş ve ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmiş insan için “salim insan” ifadesini kullanır. Böyle bir insanın kalbi kinden, hasetten ve şerri murat etmekten; organları günahlardan ve haramlardan; sıfatları da hayvani sıfatlara dönüşmüş olmaktan salimdir. İnsanın sıfatlarının hayvanileşmesi şehvet ve öfkesine esir olması demektir. Hayvani nefsin kontrol edildiği yerde akıl, şehvet ve öfke gücüne hükmeder.³⁸

Görüldüğü gibi nâtik insan kavramının ve düşünme gücünün insanın ahlâkî yetkinliği konusunda ne denli önemli olduğu diğer nefis güçlerinin kontrolünde ortaya çıkar. Hiç şüphesiz düşünme gücünün akıl ve zekâ kavramlarıyla ilişkisi

³⁷ Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), XXXVII-XLI.

³⁸ Gazzalî, *İlahî Ahlâk (el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâillahi'l-hüsnâ)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınları, 2007), 132-133.

vardır. Akıl, insandaki fikir ve temyiz gücü olarak tanımlanırken zekâ ise insan aklının idrak gücü şeklinde tanımlanır. Akıl bir meleke, zekâ ise aklın bir yetisidir. Vurgulanması gereken nokta, İslam ahlâkına göre akıl, nefsin bir gücüdür. Nâtik nefis ise sadece insanda bulunan bir güçtür.

Buraya kadar genel hatlarıyla Antik Yunan ve İslam felsefesindeki gayri cismani ruh anlayışını özetlemeye çalıştık. Rönesansla birlikte ortaya çıkan modern düşüncede de Antik Yunan düşüncesinin aynısı olmasa da cismani olmayan -bilinç gibi- insani yetilerden bahsetmek mümkündür.

2.2. Nâtik Nefisten Bilince

Ruh, akıl ve zekâ gibi kavramların yanında ahlâkın bağlantılı olduğu bir diğer kavram da bilinç'tir. İslam ahlâk literatüründe bilinç, varlığı kabul edilen ve İbn Sina'nın uçan adam metaforunda da görüldüğü gibi bedenden ayrılrsa da varlığını devam ettiren bir cevherdir. Bu kısımda bilinç kavramının sahip olduğu tarihsel, psikolojik, felsefi ve kavramsal temelleri bir yana bırakıp yapay zekayla olan ahlâkî ilişkisi bakımından ele alacağız.

Bilinç, günlük dilde bilinçlilik, uyanıklık hali, uyaranlara tepki verme yeteneği, dikkat ya da farkındalık gibi pratik ifadelerle tekabül etmektedir. Ancak zihnin sahip olduğu karmaşık yapı, bilincin tanımının kesin ve net ifadelerle yapılmasına engel oluşturmaktadır. Onun "muamma bir fenomen" şeklinde addedilmesine yol açan şey; beynin duyumsama, konuşma, algılama, hafıza, problem çözme vs. gibi işlevleri nasıl meydana getirdiğini keşfetmek değil, nasıl bilinçli olduğumuzu açıklayabilmektir. Bilinci incelemek beyin ve davranış arasındaki ilişkiyi, nöronlar arasındaki bağlantıyı, beynin hangi bölgesinin bedeninin hangi fonksiyonundan sorumlu olduğunu açıklayan haritayı incelemekten daha fazlasını gerektirmektedir.³⁹

Çağdaş yaklaşımlara bakıldığında Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennett, David Chalmers ve Israel Rosenfield gibi filozof ve bilim adamlarının bilince dair "hesaplamalı bakış açısı", "maddeci bakış açısı", "işlevselci ve nitel ikici bakış açısı", "indirgemeci bakış açısı" ve "reddetmeci bakış açısı" şeklinde beş farklı yaklaşımlarıyla karşılaşmaktadır. Reddetmeci bakış açısı hariç bu yaklaşım tarzlarında beynin, bilinçli deneyimleri meydana getirdiği konusunda görüş birliği söz konusudur. Farklılık ise, beynin bu deneyimleri nasıl meydana getirdiğinin açıklanması noktasındadır. Bilinçli deneyimler içsel niteliksel ve öznel durumlardır. Fiziksel ve biyolojik bir varlık olan beyin nasıl oluyor da bu içsel niteliksel olan zihinsel süreçlere sebep oluyor?" Bu, günümüzde sırtını bilimsel dünyaya yaslanmış kuramların dahi açıklayamadığı bir durumdur. Nitekim John

³⁹ Mehtap Doğan, "Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi", *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 2018), 23.

Searle bu durumu “Aslında beyinde nelerin meydana geldiği hakkında çok sayıda olgudan haberdarız; ancak beynin zihinsel hayatımızı meydana getirmesini, yapılandırmasını ve düzenlemesini mümkün kılan şeyin ne olduğuna dair nörobiyoloji düzeyinde birleştirici bir kuramsal açıklamaya sahip değiliz.” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰ Zihin felsefesi çatısı altında bugün, bilinç üzerine onlarca yaklaşım vardır. Ancak bu yaklaşımları tek tek açıklamak bu makalenin hedefi değildir. Fakat “Bilincin gizemi 21.yy’da hala çözülememiştir.” şeklinde bir hükme varmak yanlış olmayacaktır.

Yapay zekânın bilinç kazanmasından söz etmenin bir dayanağı bulunmamaktadır. Zira bilinç ve zekâ birbirinden farklıdır. Zekâ sorun çözme becerisi, bilinç ise acı, sevinç, öfke gibi duyguları hissedebilme yetisidir. Dolayısıyla yapay zekânın sorun çözme becerisi insandan hatta hayvanlardan farklıdır.⁴¹ İnsan, akıllı, zeki, bilinçli ve iradeli bir varlıktır. Yapay zekâyâ sahip bir robotun kendisine yüklenen veya programlanan sistemler sayesinde zeki olması mümkün olabilir. Fakat bilinçli ve iradeli olması mümkün görünmemektedir. Bilinç, insan beyninin bir sürecidir. Her ne kadar bir organda gerçekleşen bir süreç olsa da bilim adamlarının da belirttiği gibi zihinsel bir süreçtir ve bu zihinsel olma durumu onun gizemini artırmaktadır. Zira modern bilim, elle tutulmayan, gözle görülmeyen ve laboratuvar ortamına giremeyen bu zihinsel süreç için ruh kavramını arka plana attığı sürece pek bir şey söyleyemeyecektir. İrade ise eylemlerin sonucunu üstlenebilme, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme ve en önemlisi de tercihte bulunabilme yetisidir. Bilinç ve iradeli olma durumu insan ruhuna özgü bir durumdur. İnsan ruhunu özel kılan ise bunun Yaratıcı tarafından üflenmiş olması ve insanın bu ruh sayesinde hayat kazanmasıdır.⁴² Gizemi çözülemeyen bir bilinçten yoksun, doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen ve duygusal yetileri eksik ama zekâsı süper bir robotun insana eşdeğer olduğunu hatta onu aşacağını düşünmek insanı makineleştiren ideolojilerin hedeflediği bir durumdur.

2.3. İslam Hukuku Açısından Yapay Zekâ Robotların Statüsü

Yapay zekâ robotların hukuki statüsünün belirlenmesi haklar ve sorumlulukların tespiti açısından önem arz etmektedir. Zira kişilik ve sorumluluk arasında neden-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. İslam hukuku açısından kişilik ve hukuki sorumluluk meselesini incelerken konuyu ehliyet, zimmet ve teklif bağlamında ele almak gerekecektir.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bkz. J. R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlkur Karagöz İcöz (İstanbul: Küre Yayınları 2018), 154.

⁴¹ Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Sıral (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 77.

⁴² “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.” (Hicr, 15/29). Ayrıca bkz. Secde 32/9, Sâd, 38/72.

Sözlükte bir şeye salahiyyetli, elverişli olma" anlamına gelen "ehliyyet" fıkıh usûlünde bir kimsenin haklardan faydalanmaya ve borçlanmaya, diğer bir ifadeyle sorumluluk üstlenmeye elverişli olması"nı ifade etmektedir. Ehliyyetin özünü "âdemîlik" yani insan olma" vasfı oluşturmaktadır. Hukuki kişiliğin esasını teşkil eden ehliyyet insanın bedenî ve akli gelişimine paralel olarak aşamalı bir biçimde gerçekleşmekte olup, vücûb ve edâ ehliyyeti olarak iki kısma ayrılarak incelenmiştir. Vücûb (hak) ehliyyeti, kişinin haklara sahip ve borçlarla yükümlü olması anlamına gelmektedir. Edâ (fiil) ehliyyeti ise hak ve borç doğuracak şekilde tasarrufta bulunabilmeye elverişli olma halini ifade eder. Vücûb ehliyyetini haiz olabilmek için insan olma yegâne şart olarak kabul edilmiş, edâ ehliyyeti içinse insan olmanın yanında akıl, temyiz, ergenlik ve rüşde erme gibi ilave özellikler aranmıştır.⁴³ Nitekim küçüklerin ya da akıl hastalarının hukuki tasarruflarının sonuç doğurmaması fiil ehliyyetinde insan olmanın yeterli olmadığını, bunun yanında temyiz, bulûğ, rüşd gibi kriterlerin de bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İnsanın fizyolojik gelişme aşamalarını takip ederek gelişim gösteren vücûb ehliyyeti fıkıh usulü âlimleri tarafından salih zimmetle irtibatlandırılarak açıklanmış, özellikle ilk dönem Hanefî usulcüler tarafından vücûb ehliyyetine mahal olarak zimmet kavramı üzerinde önemle durulmuştur. Sözlükte "ahit, eman, antlaşma" gibi anlamlara gelen zimmet" usul terimi olarak ise genellikle "insanın hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan şer'î bir vasıf"⁴⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir tanıma göre de "Zimmet, insanın haklara sahip olma ve borçlandırma (ilzam) ile borç altına girebilmesini (iltizam) temin eden takdirî şer'î bir emirdir."⁴⁵ Zimmetin esasının "bezm-i elest" olarak nitelendirilen, Allah Teala ile kullar arasında geçen ilahi sözleşmeye dayandığı kabul edilmiştir.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim de bu mîsak, "Rabbîn Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? Elbette öyle! Tanıklık ederiz dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, 'Bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz."⁴⁷

⁴³ Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 440; Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *el-Usûl*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/332-334; Ebu'l-Usr Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (Keşfu'l-esrâr içinde), (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/335, 350; Molla Fenârî, *Fusûsu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/313; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr ve havâşîhi min ilmi'l-usûl*, (İstanbul: 1315), 333.

⁴⁴ Saduddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/325; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli fâhri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/336-337.

⁴⁵ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzü uyûni'l-besâir fî şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/6.

⁴⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/238.

⁴⁷ A'raf, 7/172.

şeklinde bildirilmektedir. İnsanın hukuki bir şahıs olma özelliği zimmet denilen bu itibarı vasıf ile gerçekleşir.

Hukuki kişiliği zimmete dayalı olarak izah eden Hanefî fıkıh usûlünün kurucu isimlerinden Debûsî (ö. 432/1041) ve onu izleyen alimler her insanın zimmete sahip olarak dünyaya geldiğini belirtmişler, Allah'ın, ilahi emaneti yüklemek için yarattığı insana bu sorumluluğu üstlenebilmesi için zimmetle birlikte akıl yetisi de verdiği dikkat çekmişlerdir. Zimmete bağlı olarak da insana doğuştan dokunulmazlık ve zararlara karşı korunma (ismet), hür irade ile hareket edebilme (hürriyet), temel haklara sahip olma (mâlikiyet) gibi hakların tanındığına vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla zimmet sadece insana tanınmış bir vasıf olup diğer canlıların hukuki kişilik için salih bir zimmeti bulunmamaktadır.⁴⁸ Böylece zimmetin hakların ve yükümlülüklerin felsefi ve hukuki zeminini oluşturduğu, fiziken var olan insanın hukuken kişi/özne olma statüsünü bu vasıfla kazandığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Öyle ki Hanefî fakih Pezdevî (ö. 493/1100) zimmetle bizzat insanın nefsi/kendisinin kastedildiğini belirtmiştir.⁵⁰

İslam hukukuna göre ilahi hitaba muhatap olma, dinen ve hukuken geçerli eylemlerde bulunabilme için vücûp ehliyeti yeterli olmayıp kişinin, ehliyetin ileri safhasını oluşturan edâ/fiil ehliyetine de sahip olması gerekir. Edâ ehliyetiyle, sahip olunan hakları bizzat kullanma ve borçlandırıcı edimlerde bulunabilme yeterliliği kazanılmış olur. Edâ ehliyeti için akıl ve temyiz gücünün varlığı aranmakta, kişinin dinî ve hukuki hükmü idrak ve muhakeme edebilecek akli kıvama ulaşması gerekmektedir. Sözlükte "iki şeyi birbirinden ayırmak, idrak etmek" gibi anlamlara gelen temyiz terim olarak insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü"nü ifade etmektedir.⁵¹ İlk dönem Hanefî usûl eserlerinde dinî ve hukuki sorumluluk için aklın temyiz gücüne erişmesinin önemi üzerinde durulduğu görülmektedir.⁵² Asgari düzeyde de olsa fayda ve zararı, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeyi ifade eden temyiz çağı ile fiil ehliyeti eksik olarak başlayıp, çocukluktan yetişkinliğe geçişin ifadesi olan

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 417; Serahsî, *el-Uşûl*, 2/333; el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/336.

⁴⁹ Eyyüp Said Kaya - Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424-428.

⁵⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/335.

⁵¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Temyîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/437-439.

⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 417, 428; Serahsî, *el-Uşûl*, 2/333.

bulûğ dönemi ile gelişim gösterir. Kişinin akli ve fikrî olgunluğa eriştiği dönem olan rüşd ile de tam fiil ehliyeti kazanılmış olur.⁵³

Akıllı ve ergenliğe erişmiş olan, davranışlarına hukuki sonuçlar bağlanan "mükellef" kişi, ilahi iradenin hitabına muhatap ve dinî, hukuki, ahlâki her türlü yükümlülüğe ehil kabul edilir. Fıkıh usûlcüleri teklifin temelini oluşturması açısından akıl kavramı üzerinde özellikle durmuşlar, mahiyet ve işlevi açısından akli muhtelif şekilde tanımlamışlardır. Usûlcülerin akıl anlayışlarına kısaca temas etmek gerekirse örneğin Debûsî'ye göre akıl göğüsteki bir nur olup gözün ışık sayesinde görebilmesi gibi kalp de duylardan gaib olan hususları bu nur ile görmektedir.⁵⁴ Onun anlayışında aklın, insanın dünyada bulunuşunun gayesini, Yaratan'ın emir ve yasalarını idrak eden bir yeti olarak⁵⁵ ulvi bir mana taşıdığı görülmektedir. Debûsî'nin ardından Hanefî usûlünün iki önemli şahsiyeti Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî de akli, kalbin kendisiyle gördüğü bir nur olarak nitelemiş, aklın tedrici olarak oluşup zaman içinde kemale doğru geliştiğine dikkat çekmişlerdir.⁵⁶ Akla atfedilen çeşitli anlamlar içinden özellikle ikisi üzerinde duran Gazzâlî eşyanın hakikatini bilme" anlamında aklın, ilim sıfatından ibaret olduğunu, bilgiyi idrâk edebilme özelliği"ni ifade için kullanıldığında ise kalp ile eş anlama geldiğini kaydeder.⁵⁷ Gazzâlî'ye göre kalp, ruh, akıl ve nefis tek bir hakikatin farklı itibarlara göre aldığı isimlerdir. Ruhani bir latife olan bu hakikat insanı insan yapan öz olup onun bilen, idrâk eden, ilahi teklife muhatap olan yönünü oluşturur.⁵⁸ Görüldüğü gibi usûlcülerin nezdinde akıl, işlerin sonucunu ve eşyanın hakikatini idrak edebilme kabiliyeti ve sadece insana özgü bir vasıf olarak kabul edilmiştir.⁵⁹

Klasik fıkıh edebiyatında zimmet, ehliyet, temyiz ve akıl, hakiki şahıslara ait nitelikler olarak zikredilmiş, pozitif hukukta yer aldığı şekilde bir hükmi şahıs (tüzel kişi) kavramsallaştırılmasına ise gidilmemiştir. Bununla beraber günümüz İslam hukukçuları arasında devlet, beytümâl (hazine), vakıf, mescid gibi yapılanmalardan hareketle, İslam hukukunda tüzel kişiliğin ismen kullanılmış olmasa da fikren varlığından söz edilebileceği görüşünü benimseyenler bulunmaktadır. İslam

⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, 2/340 vd.; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin el-Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-Furûk* (Beyrut: âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/226; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd (el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm)* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 2/786-787; *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye* (Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1986), 7/153-154.

⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 185, 415.

⁵⁵ A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 20.

⁵⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1/346-347; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/232-234.

⁵⁷ Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/13.

⁵⁸ Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 10.

⁵⁹ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/381.

tarihinde oluşan bu kurumların gerçek kişi gibi mülk sahibi olmaları,⁶⁰ borç ve yükümlülük altına girmelerinin söz konusu olduğu, hayatın getirdiği zaruri durumların bu kurumların kamu yararı çerçevesinde manevi kişilik olarak değerlendirilmeleri sonucunu doğurduğu ifade edilmektedir.⁶¹ Bununla birlikte sınırlı sayıdaki bu örneklerin fıkhîta gelişim göstermediği bir vakaıdır. İlgili kurumların günümüzün tüzel kişiliğine tekabül ettiği yaklaşımı benimsense de tüzel kişilere tanınan ehliyetin kullanımı ancak kanuni temsilciler yani gerçek kişiler aracılığıyla mümkün olmaktadır. Devletin işleyişine dair hususların devlet başkanının sorumlulukları bağlamında ele alınmış olması buna örnek gösterilebilir.⁶² İslam hukukuna göre sözlerine ve eylemlerine hukuki sonuç yüklenen kişi/mükellef olarak kabul edilen yegâne varlık insandır. İnsan dışındaki varlıklara ise herhangi bir hukuki statü ve sorumluluk yüklenmemiştir.⁶³ Buna göre yapay zekâ robotların tüzel ya da elektronik "kişi" olarak tanınmasının mümkün olmadığı söylenebilir.

Debûsî'nin varlık hiyerarşisine ilişkin tespitiyle söylemek gerekirse insan yaratılmışlar içinde en üstün konumdadır. Bütün evren insan için yaratılmışken, insanın var ediliş gayesi ve sorumluluğu ise marifetullahı ermektdır.⁶⁴ Dolayısıyla merâtübü'l-vücûda göre yapay zekâ sistemler eşya mertebesindedir. Robotiklere hukuki statü verilmesi bunların eşya kategorisinden kişi düzeyine çıkarılması, her türlü haklara sahip, borçlarla yükümlü ve cezai sorumluluk üstlenebilme kapasitesi taşıdığını kabul anlamına gelecektir. Oysa değinildiği üzere İslam hukukunda hukuki sorumluluk için akıl ve zimmet özelliklerini haiz olmak gerekli görülmüştür. İnsanı ilahî ve hukuki yükümlülüklerle muhatap kılan akılla birlikte zimmetinin

⁶⁰ Örneğin Mâlikî ve Şâfiîler'de mescidin bizzat kendisine vasiyette bulunmanın sahih olduğu yönünde görüş serdedilmiştir. Hanefîlerin genel yaklaşımına ise göre mescidin bizzat kendisine vasiyet edilmez. Ancak bakım, onarım gibi hizmetlerde kullanılmak üzere vasiyette bulunulabilir. Zira mescid temlike ehil görülmemiştir. Bkz. Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1984), 6/48; Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 8/170; Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 28/95; Muhammed Emîn b. Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992, 6/663-665).

⁶¹ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd (el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâm fi'l-fıkhî'l-İslâmî)* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 3/269-281; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/262-268; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-539; Mürteza Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik" *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 228.

⁶² Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâti'd-dîniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 33 vd.; Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fi'İslâhi'r-râi ve'r-raiyye*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, (Katar: Vüzâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 2017), 7 vd.

⁶³ Serahsî, *el-Usûl*, 2/333; Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/67.

⁶⁴ Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 286.

bulunmasıdır. Modern çalışmaların bir kısmında zimmetin tüzel kişilik kavramına tekabül ettiği üzerinde durulmuşsa da⁶⁵ fıkhîta zimmet insan olarak doğmakla kazanılan, hukuki konuların yanında ibadetleri de kapsamına alan manevi bir niteliktir. Dolayısıyla ne kadar gelişmiş özellikler sergilese de yapay zekâ robotların "insansı" şeklindeki tanımlamalarla insan gibi kabul edilmelerinin, hatta insanı aşan bir varlık ve anlam boyutuna erişmeleri yönünde serdedilen görüşlerin fıkhî açıdan onaylanması mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim de *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir."*⁶⁶ ayetiyle ilahi emaneti insanın yüklediği bildirilerek ve *Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız."*⁶⁷ buyrulularak insanın diğer varlıklardan farklı olarak sorumluluk sahibi oluşu beyan edilmektedir. Hz. Peygamber de ister canlı ister cansız olsun insan dışındaki varlıkların hukuken sorumluluk üstlenmeye elverişli olmadıklarını bildirmektedir.⁶⁸

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve insan yapan hususiyeti Yaratan ile yaptığı ilahi sözleşme ile emaneti yüklenmiş olmasıdır. Dolayısıyla hem haklara sahip ve borçlarla yükümlü olma hem kendi iradesiyle hak ve borç doğuracak tasarruflarda bulunma ehliyetine sadece insan sahiptir. Yapay zekâ robotik sistemlerin bu anlamda sorumlu varlık olarak kabul edilmesini, kendilerine kodlanan yazılım veya derin öğrenme yoluyla algoritmaların ürünü olan davranış kodlarına hukuki sonuç yüklenmesini, medeni ve cezai açıdan yükümlülüklerle muhatap olmasını gerektirecek ehliyeti bulunmamaktadır. Otonom yapay zekâ da nihai planda kendisine yüklenen algoritmalar ile karar verip hareket etmektedir. Dolayısıyla insan müdahalesinden tamamıyla bağımsız bir otonomluk söz konusu değildir. Yapay zekâ robotların üretim, yazılım ya da kullanımından kaynaklı hataların yol açtığı zararın mağduriyetinden bu hataların sahipleri sorumlu olmalıdır. Bunların bağımsız karar vererek zarar verici eylemde bulunması söz konusu ediliyorsa o takdirde buna yol açmayacak şekilde üretilmeleri ve gerekli önlemlerin baştan alınması da yapay zekâ araştırmacılarının sorumluluğundadır. Dolayısıyla yapay zekâ robotların eylemlerinden kaynaklı oluşabilecek zararların tazminini duruma göre üretici, yazılımcı, satıcı ve kullanıcı (sahip) bileşenlerinin biri, birkaçı veya tamamı üstlenecek, böylece söz konusu bileşenlerin kendi sorumluluklarını robotlara devretmelerinin önü alınmış olacaktır. Bu bağlamda medeni ve cezai sorumluluk

⁶⁵ Bkz. Allâl el-Fâsî, *Medhal fi'n-nazariyyeti'l-âmme li-dirâseti'l-fıkhî'l-İslâmî ve mukâranetihî bi'l-fihhi'l-ecnebî* (Rabat: Müessesetü Allâl el-Fâsî, 1985), 50.

⁶⁶ Ahzâb, 33/72.

⁶⁷ İsrâ, 17/13.

⁶⁸ Buhârî, "Zekât", 66; Müslim, "Hudûd", 45-46.

açısından yapay zekâ sistemlerin küçük ya da akıl hastası gibi hukuken kâsır ehliyetlilerle kıyaslanması da⁶⁹ kanaatimizce yerinde bir kıyas değildir. Zira hiyerarşik olarak aynı düzlemde olmayan varlıkların birbirine kıyaslanma imkanı yoktur. Öte yandan İslam hukukuna göre küçüklerin ve akıl hastalarının cezai sorumluluğu bulunmamakta, ancak bunlar medeni yönden sorumlu tutulmakta ve işledikleri suça öngörülen mali cezaların tazmini kanuni temsilcileri tarafından yerine getirilmektedir.⁷⁰ Robotların ise medeni ya da cezai sorumluluk üstlenmelerine yol açacak bir ehliyetlerinden söz edilemeyeceğini bir kez daha belirtmek gerekir.

Burada son olarak insandan robotlara karşı zarar verici eylemde bulunulması hususuna değinmek uygun olur. Robotların eşya statüsünde olduğu kabulünden hareketle bunlara verilecek zararın eşya hukuku kapsamında değerlendirilmesi ve zarar verici eylemin failinin, robotun kişi ya da kamu malı olmasına göre sahibine karşı tazmin yükümlülüğünün bulunması gerekecektir.

SONUÇ

İslam açısından bilimsel araştırma ve çalışmalar Yaratanın tekvini kitabı olan evreni hikmetle okuma çabasıdır. Yapay zekâ alanındaki çalışmaları da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. İslam hukukunda hükümlerin konulmasında insanların yararlarının sağlanması ve birey ya da topluma zarar verebilecek durumların önlenmesi temel bir ilke olarak benimsenmiştir. İnsanlığın faydasına olacak yapay zekâ araştırmalarının bu açıdan da desteklenebileceğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların meşruiyetinde bireysel, toplumsal ve çevresel anlamda mefsedet içermemesi, diğer bir ifadeyle zarara yol açmaması önemli bir kriterdir. Dolayısıyla iyi ya da kötü olan teknolojinin kendisi değil, muhtemel sonuçlarıdır. Öte yandan yapay zekâ teknolojisindeki gelişmeler ahlâk, değer ve hukuktan bağımsız ele alınamaz. Bireysel ve toplumsal fayda gerekçeleriyle değerlerin zayıflatılmasına, insanlığın zarara uğratılmasına göz yumulması ahlâken ve hukuken mümkün değildir. Değerleri altüst eden ve insanlık için zararlı sonuçlar doğuracak olan bilimsel araştırmaların, fıkhıdaki “sedd-i zerayi” ilkesi gereği kısıtlanması veya duruma göre tamamen yasaklanması söz konusu edilebilir. Bu bağlamda yapay zekâ araştırmacılarına düşen güvenli ve faydalı olduğu kanıtlanmış sistemler üretmek, risklerin ve olası zararların farkında olarak bunları en

⁶⁹ Bkz. Hallevey, "The Criminal Liability of Artificial Intelligence Entities - From Science Fiction to Legal Social Control", 190; Özbek - Özbek, "Yapay Zekânın Dâhil Olduğu Suçlar Bakımından Ceza Hukuku Sorumluluğunun Belirlenmesi", 616.

⁷⁰ Buhârî, "Hudûd", 22; Buhârî "Talâk", 11; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/14; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/328; Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 10/59.

aza indirmeye çalışmaktır. Bugünün bilim insanlarının yarının nesillerine güven ve emniyet içinde bir gelecek bırakma sorumlulukları vardır.

Meratibu'l-vücuda yok sayan, varlığı tek boyuta indirgeyen, aklın kalp ve ruh ile bağıını görmezden gelip onu tefekkür, tezekkür, tedebbür gibi pek çok işlevinden soyutlayan indirgemeci zihniyet bir yandan insanı makineyle özdeşleştirirken diğer taraftan akıllı (!) makine ve robotlar inşa ederek bunları insanlaştırmaya koyulmuştur. Böyle bir yaklaşım İslam düşüncesinde "fitrat" olarak nitelenen gerçekliği yok saymaktadır. Tahâ Abdurrahman'ın önemle vurguladığı gibi fitrat, insan ruhuna nakşedilmiş ahlâki manalardır. İnsanı insan yapan, akılla birlikte hatta ondan önce ahlâktır. Yapay zekâ robotun zekâsı varsa da ahlâkı yoktur. Ona bu maneviyatın entegre edilmesi de mümkün görünmemektedir.⁷¹

Şu bir gerçek ki varlık hiyerarşisinde yapay zekâ robotlar cematât kategorisine dâhildir. Ne kadar gelişse de bir yapay zekânın biyolojik bir canlılık elde etmesi söz konusu değildir. İnsanların yapay zekâ robotlarla kurduğu duygusal ilişki, onlara isim vermeleri, karşılıklı sohbet etmeleri hatta vatandaşlık hakkı tanımaları (!) bunların bir makine ve eşya olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Robotların otonom hareket etme, derin öğrenme ve hızlı analiz gibi birtakım özellikler kazanmasından hareketle ahlâki ve hukuki özne olarak kabul edilmesinden, insanla eşit haklara sahip olmasından söz etmenin bir dayanağı bulunmamaktadır. Zira insan olmak hareket etme, görme, işitme, konuşma, hesaplama gibi eylemleri yapabilen bir varlık olmanın çok ötesinde anlamı haizdir. İnsan akıl, bilinç, irade, ahlâk, ehliyet, teklif, emanet gibi onu insan kılan pek çok niteliğe sahiptir. İnsanın hak ve sorumluluk sahibi birey olması da söz konusu niteliklerle doğrudan ilişkilidir. Bu özellikleriyedir ki insan hayatın anlam ve amacını, yaratılış gayesini sorgulayabilen, bu gayeye uygun tavır sergileyebilen, varlığa ve kendine hikmet nazarıyla bakabilen, tezekkür, tedebbür, taakkul, teemmül, tefekkür gibi pek çok farklı katmandan oluşan çok yönlü düşünebilme becerisini gösterebilen, içinde yaşadığı çevreyle anlamlı ilişki ve iletişim kurabilen, sosyal sorumluluklarının bilincinde olan, ilim, irfan, idrak, beyan gibi nice manevi yetiye sahip yegâne canlıdır. Varlık aleminin en şerefli olarak insan selim akıl, kalp ve estetik duyuş ile hakikati idrak etmektedir. Yapay zekâ robot için akliselim, kalbi selim ve zevki selimden söz etmek mümkün müdür?

Öte yandan robotlara ahlâki ve hukuki bir varlık atfetmekle insanın kendi sorumluluklarını ortadan kaldırmaya çalışması kabul edilebilir bir durum değildir. Robotik yapay zekâ teknolojileri sektörüne özel bir sigorta oluşturulması ve yapay zekâ kaynaklı maddi zararların bu fondan tazmin edilmesi yönündeki öneriler de bu çerçevede tartışmaya değer görülebilir. İslam hukukunda mefhum olarak hükmi

⁷¹ Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*, çev. Abdi Kesinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 56, 92.

şahsiyet fikrinin mevcudiyetinden söz edilse de sonuçta şirket ve vakıf gibi tüzel kişiler adına faaliyette bulunma yine insanın sorumluluğundadır. Yapay zekâ robotlara, üreticiden kullanıcıya insan unsuru ve sorumluluğunu devre dışı bırakacak şekilde bir tüzel ya da elektronik kişilik tanınması yönündeki öneri ve girişimlere ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira robotların insanlığın yararına işlerde, özellikle tehlike içeren alanlarda kullanılması ne kadar önem arz ediyorsa insanların robotların tahakkümüne gireceği bir gelecek kurgulamaktan uzak durulması ve kontrolün insanda olması da o derece zaruridir. Bununla birlikte insan, elinden ve dilinden emin olunan bir varlık haline gelmedikçe yapay zekâ sistemlerin kontrolünün insanın elinde olmasının, insanlığın selameti açısından yeterli güvenceyi verip vermeyeceği de üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir husustur.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse bilim ve teknolojinin verdiği güçle modern dönemin insani gerçeklik anlayışımızı değiştirmeye yönelik meydan okumaları karşısında, İslam'ın insan tasavvurunun doğru bir şekilde anlaşılmasına duyulan ihtiyaç daha da derinleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*. çev. Abdi Kesinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Adî, İbn Yahya. *Tehzibü'l-Ahlâk*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Alexandre, Filipe Maia. *The Legal Status of Artificially Intelligent Robots*. Tilburg: Tilburg University, 2017.
- Allâl el-Fâsî. *Medhal fi n-nazariyyeti l-âmme li-dirâseti l-fıkhi l-İslâmî ve mukâranetihî bi l-fihhi l-ecnebî*. Rabat: Müessesetü Allâl el-Fâsî, 1985.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Arıcı, Müstakim. *İnsan ve Toplum Taşköprüzâde nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Asimov, Isaac. *Ben Robot*. çev. Ekin Odabaş. İstanbul: İthaki Yayınları 2016.
- Bak, Başak. "Medeni Hukuk Açısından Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Yapay Zekâ Kullanımından Doğan Hukuki Sonuçlar". *TAAD* 9/35 (2018), 211-232. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/taad/issue/52647/693619>
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bryson, Joanna J. "Robots Should be Slaves". *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issue*. ed. Yorick Wilks. 63-74. England: John Benjamins Publishing Company, 2010.
- Buhârî, Abdulazîz. *Keşfu l-esrâr an usûli fahri l-İslâm el-Pezdevî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1417/1997.
- Campa, Riccardo. *Humans and Automata A Social Study of Robotics*. Frankfurt: Peter Lang, 2015.
- Çağlar, Ersoy. *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*. İstanbul: Onikilevha Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Çetin, Selin. "Yapay Zekâ ve Hukuk İle İlgili Güncel Tartışmalar". *Yapay Zekâ Çağında Hukuk-Ankara, İstanbul ve İzmir Baroları Çalıştay Raporu*, 2019, 46-52.
- Çelebi, Vedat - İnal, Ahmet. "Yapay Zekâ Bağlamında Etik Problemi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 651-661.

Çolak, Yılmaz. "Haklar ve Aidiyet Arasında Birey". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/32 (Nisan-Mayıs-Haziran 2012), 21-46.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52898/699731>

Dağ, Ahmet. *Transhümanizm*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *el-Emedü'l-aksâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1405/1985.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmü'l-edille fi usûli l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1421/2001.

Descartes. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*. çev. Murat Erşen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Doğan, Mehtap. Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi". *Metazihin Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 21-55.

Dönmez, İbrahim Kâfi. Temyîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Dülger, Murat Volkan. "Bir Hukuk-Kurgu Denemesi: Yapay Zekâ Varlığın Hukuki Sorumluluğu (olabilir Mi?)". *Hukuk ve Daha Fazlası Dergisi (h-)* 2 (Temmuz-Ağustos 2017), 4-10.

el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye. 45 cilt. Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1986.

EU, European Commission. *Liability for Artificial Intelligence and Other Emerging Digital Technologies*. Brussels: European Union, 2019.

<https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/1c5e30be-1197-11ea-8c1f-01aa75ed71a1/language-en>

EP, European Parliament. *Report with Recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics*. Strazburg: European Commission, 2017.

https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_EN.html?redirect#title1.

Eyyüp Said Kaya - Hasan Hacak. Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu ulûmi d-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru l-Ma rife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfiî. 2 cilt. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1413/1993.

- Gazzalî. Ebû Hamîd Muhammed Ebû Hamîd Muhammed. *İlahî Ahlâk (El-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâillahi l-hüsnâ)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınları, 2007.
- Gürkaynak, Gönenç vd. "Stifling Artificial Intelligence: Human Perils". *Computer Law & Security Review* 32/5 (June 2016), 749-758. <https://doi.org/10.1016/j.clsr.2016.05.003>.
- Hallevy, Gabriel. "The Criminal Liability of Artificial Intelligence Entities - From Science Fiction to Legal Social Control". *Akron Intellectual Property Journal* (March 2016), 171-201.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Ğamzü uyûni l-besâir fi şerhi l-Eşbâh ve n-nezâir*. 4 cilt. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1405/1985.
- Harari, Yuval Noah. *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. çev. Selin Siral. İstanbul: Kolektif Kitap, 3. Basım, 2018.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale d-Dürri l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1414/1994.
- İbn Melek. *Şerhu l-Menâr ve havâşîhi min ilmi l-usûl*. İstanbul: 1315.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el Beyân ve t-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru l-Garbi l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Sinâ. *Metafizik (Kitabu'ş-Şifâ)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).
- İbn Teymiyye, Ebu l-Abbâs Takıyyüddîn. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fi islâhi r-râi ve r-raiyye*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. Katar: Vüzâratü'l-evkâf ve'ş-suûni l-İslâmiyye, 2017.
- Karâfî, Ebu l-Abbâs Şihâbuddin. *Envâru l-burûk fi envâi l-Furûk*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Kaya, Mahmut. *Sudûr*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Kerikmae, Tanel vd. "Legal Person- or Agenthood of Artificial Intelligence Technologies". *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum* 8/2 (December 2020), 73-92.
- Kılıçarslan, Seda K. "Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar". *YBHD* 4/2 (2019), 363-389. <https://doi.org/10.33432/ybuhukuk.599224>
- Köksal, A. Cüneyd. Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 5-44.
- Köse, Mürteza. "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 221-230.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Kutluer, İlhan. Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/193-197. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Mâverdi, Ebu l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu s-sultâniyye ve l-vilâyâti d-dîniyye*. Beyrut: Dâru l-Kitâbi l-Arabî, 1. Basım, 1410/1990.
- Mohsin, Kamshad. Yapay Zekâ - Etik İlkeler ve Toplum Üzerindeki Olumlu Etkisi". çev. Salim Işık. *Ceza Hukukunda Robot, Yapay Zekâ ve Yeni Teknolojiler*. ed. Yener Ünver. Ankara: Seçkin Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Molla Fenârî. *Fusûsu l-bedâi fi usûli's-şerâi*. thk. Muhammed Hüseyin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1427/2006.
- Özbek, Ceren - Özbek, Veli. Yapay Zekânın Dâhil Olduğu Suçlar Bakımından Ceza Hukuku Sorumluluğunun Belirlenmesi". *Ceza Hukuku Dergisi* 14/41 (Aralık 2019). 603-622. <https://jurix.com.tr/article/20137>
- Öztürk, Dilek Gizem. "Yapay Zekânın Etik Gerçekliği". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2/4 (Aralık 2019). 47-59.
- Pezdevî, Ebu l-Usr Fahru l-İslam. *Kenzü'l-vusûl* (Keşfu l-esrâr içinde). 4 cilt. Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1417/1997.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Remlî, Şemseddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru l-fikr, 1404/1984.
- Reuters. "NFT artwork by humanoid robot sells at auction for nearly \$700,000". Erişim 11 Haziran 2021. <https://www.reuters.com/article/us-hongkong-robot-idUSKBN2BG3GB>

- Searle, J.R. *Bilincin Gizemi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed. *el-Uşûl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru l-Ma rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhamme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru l-Ma rife, 1414/1993.
- Seyyid Ahmed Muhammed, Abdurrâzık Vehbe. *el-Mes'ûliyyeti l-medeniyye an adrâri z-zekâi l-istnâiyyi: dirâseten tahlîliyye". Mecelletü Cîli l-Ebhâsi l-Kânûniyyeti l-Muammaka* 43 (2020), 11-45.
- Solum, Lawrance B. "Yapay Zekâların Hukuki Kişiliği". çev. Müslüm Fincan, *Ceza Hukukunda Robot, Yapay Zekâ ve Yeni Teknolojiler*. ed. Yener Ünver. 63-119. Ankara: Seçkin Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Sputnik. "Medeni Kanun 2.0'ın yeni 'kişisi 'robotlar olabilir". Erişim 23 Haziran 2021. <https://tr.sputniknews.com/yasam/201711101030945810-medeni-kanun-robot/>.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru l-Ma rife, 1410/1990.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taşdemir, Özgür vd. "Robotların Hukuki ve Cezai Sorumluluğu Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniv. Hukuk Fak. Dergisi* 69/2 (2020), 793-833.
- Teftâzânî, Sa' duddîn. *Şerhu't-telvih ale't-tavzih*, 2 cilt, Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Tegmark, Max. *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy. İstanbul: Pegasus Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Yonck, Richard. *Makinenin Kalbi-Yapay Duygusal Zekâ Dünyasında Geleceğimiz*. çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Paloma Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihî l-cedîd (el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm)*. 3 cilt. Dımaşk: Dâru l-Kalem, 2. Basım, 1425/2004.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihî l-cedîd (el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâm fi'l-fıkhi'l-İslâmî)*. 3 cilt. Dımaşk: Dâru l-Kalem, 1420/1999.
- Zeytin, Zafer - Gençay, Eray. *Hukuk ve Yapay Zekâ: E-Kişi, Mali Sorumluluk ve Bir Hukuk Uygulaması". Türk-Alman Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ekim 2019), 39-70. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/863695>

Türkçe Ferâiz Programları Üzerine Bir İnceleme

Huzeyfe ÇEKER^{*}

Atıf/Cite as: Çeker, Huzeyfe. "Türkçe Ferâiz Programları Üzerine Bir İnceleme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 66-88.

Öz: İslam dini, müslümanların hayatlarını düzenleyen çeşitli hükümler getirmiştir. Bu hükümlerin bir kısmı her Müslüman tarafından bilinmekte iken bazı hükümler sadece o konuda uzman müslümanlar tarafından öğrenilmiş, diğer müslümanlar ihtiyaç halinde bu kimselere müracaat ederek ihtiyaç duydukları bilgiye ulaşma imkânı bulmuşlardır. İslam miras hukuku da bazı temel hüküm ve ilkeleri bilinmekle birlikte ayrıntılı konuları uzmanlara havale edilegelmiş olan özel bir hukuk alanıdır. Müslümanlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, bir vefat vaki olduğu zaman genellikle miras hükümlerini bilen bir kişiye müracaat ederek mal bölüşümünü yapmaktadırlar. Ancak teknolojinin gelişmesi ile miras konusunda uzman kişilerin yerini alabilecek programlar ve akıllı cihaz uygulamaları da hayatımıza girmiştir. Günümüzde bazı müslümanlar vefat eden yakınlarının mirasının nasıl bölüşüleceği konusunda bilen bir kimseye sormak yerine bu iş için hazırlanmış programlara müracaat edebilmektedir. Aranılan bilgiye her an ve hızlı bir şekilde ulaşma imkânı vermesi bakımından faydalı olan bu programlar, bazı durumlarda ise yanlış yönlendirmelere sebep olabilmektedir. Kullanıcıdan kaynaklı hatalı kullanımların yanı sıra yazılımcısının miras hukukunu iyi bilmemesi, hesap hatası yapması veya yeterince kontrol edilmemiş olması programların yanlış hesaplama yapmasına neden olabilmektedir. Bundan dolayı bu programların doğru çalışıp çalışmadığının kontrol edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alınan bu makalede, ferâiz hükümleri esas alınarak hazırlanmış Türkçe miras programları incelenecektir. Doğru hesaplama kriterinin yanı sıra programın kapsamı, ihtilafli konulardaki tercihleri ve kullanım pratikliği gibi hususlar da değerlendirmeye dahil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Miras Hukuku, Ferâiz, Miras Hesaplama, Ferâiz Programı, Ferâiz Uygulaması

^{*} Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye, hceker@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-6200-2453

An Evaluation of the Turkish Islamic Inheritance Calculators

Abstract: The Islamic religion has established several provisions regulating the lives of Muslims. While some of these provisions are known to every Muslim, some others have been learned only by Muslims who have information about it. Thus, the other Muslims have the access to the information they need by applying to those people if necessary. Islamic inheritance law is also a private field of law that can be referred to specialists in the field except for some basic provisions and principles. As in the past, today, when a person dies, Muslims usually divide the property under supervision of a person who knows the regulations of the hereditary law. However, with the development of technology, programmes and smart device applications that can substitute the experts in inheritance issues have also entered our lives. Nowadays, some Muslims might use the programmes prepared for this purpose instead of asking anyone who knows how to divide the assets of their deceased relatives. These programmes, which are useful in terms of providing the opportunity to access the required information at any time and quickly, can cause mistakes in some cases. Improper usage of the users, as well as the insufficiency of the software maker on inheritance law, can cause programmes to make incorrect calculations. Therefore, it is necessary for these programmes to be reviewed whether they are working correctly or not. In this article, which was written with aforementioned purpose, Turkish inheritance programmes prepared based on the provisions of the *farāidh* science will be examined. In addition to the correct calculation criterion, considerations such as the scope of the programme, preferences in controversial issues and the practicality of use will also be included in the assessment

Keywords: Islamic Law, Islamic Inheritance Law, *Farāidh*, *Farāidh* Calculation, *Farāidh* Programme, *Farāidh* Application

دراسة على برامج الفرائض التركية

الملخص: لقد جاء الإسلام بأحكام مختلفة لتنظيم حياة المسلمين. ومن هذه الأحكام ما يُعرف من قِبَل كل مسلم في حين أن بعضها لا يعرفه إلا من تخصص في هذا المجال من العلماء المسلمين، في حالة احتياج سائر المسلمين إلى مثل هذه الأحكام أمكنهم الرجوع إلى هؤلاء المتخصصين كي يصلوا إلى المعلومات المحتاجة. ومن مثل هذه الأحكام علمُ الفرائض (أحكام الميراث) حيث تمت إحالته إلى العلماء الخبراء فيه، ما زال عامة المسلمين ولا يزالون يراجعون إلى خبير يعرف أحكام الميراث عند حدوث وفاة شخص منهم ويقسمون ما ترك لهم وفقاً لجواب ذلك الخبير. ولكن مع تطور التكنولوجيا دخلت في حياتنا البرامج الحاسوبية وتطبيقات الأجهزة الذكية التي يمكن أن تحل محل أهل الاختصاص في علم الفرائض، في يومنا هذا قد يراجع بعض المسلمين إلى البرامج المعدة لهذا الأمر بدلاً من سؤال شخص يعرف كيف يقسمون ميراث أقاربهم المتوفين. هذه البرامج مفيدة جداً من حيث توفير الفرصة للوصول إلى المعلومات المطلوبة في أي وقت وبسرعة، ولكن في بعض الأحيان من الممكن أنها تتوصل إلى نتائج خاطئة. بالإضافة إلى إساءة الاستخدام من قِبَل المستخدم، فإن عدم معرفة مطور البرامج بأحكام الفرائض جيداً أو ارتكاب أخطاء حسابية أو عدم التدقيق بشكل كافٍ من شأنه أن يتسبب في قيام البرامج بإجراء حسابات خاطئة. لذلك، هناك حاجة للتأكد من أن هذه البرامج تعمل بشكل صحيح أم لا. في هذه المقالة التي تمت كتابتها لسد هذه الفراغ، سيتم تدقيق برامج الموارِيث المعدة باللغة التركية على أساس أحكام علم الفرائض. بالإضافة إلى معيار صحة الحساب، سيراقب في التقييم نطاق البرامج وترجيحاتها في المسائل المختلف فيها وعملية الاستخدام لها أيضاً.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، علم الموارِيث الإسلامي، الفرائض، حساب الميراث، برامج الميراث، تطبيقات الميراث

GİRİŞ

İslam, sadece inanç ve ahlaki ilkelerden ibaret olmayıp pratiğe yönelik çok sayıda hüküm getirmiş kapsamlı bir dindir. Bu dini benimsemiş kimselerin ibadetlerinden aile hayatlarına, ticari ilişkilerinden miraslarının dağıtımına kadar pek çok alanda getirdiği düzenlemeler ile hayatlarının her alanında etkin bir rol üstlenmiştir. Bu hükümlerden abdest, namaz, oruç ahkâmı gibi daha sık ihtiyaç duyulanları, her müslüman tarafından bilinmekte iken, yine ibadetler alanında olmasına rağmen hac ahkâmı ömürde bir defa lazım olduğu için diğerleri kadar bilinmemektedir. Mirasa dair hükümlere de hayatta sadece birkaç kez ihtiyaç duyulduğu için her müslüman tarafından öğrenilmemekte, öğrenilse bile bir süre sonra unutulmaktadır. Hem hükümlerin yeterince bilinmemesi hem de birtakım hesaplamalar gerektirdiği için miras bölüşümü genellikle bu konuda bilgi sahibi olan kişilere müracaat edilerek onlar tarafından yapılmaktadır.

İslam tarihi boyunca miras hesaplamalarındaki uygulama bu şekilde iken teknolojinin gelişmesi ile miras hesaplamaları yapan bilgisayar programları, web siteleri ve akıllı cihaz uygulamaları hayatımıza girmiştir. İşlem hatası yapmaması, vakit ve mekan ayrımı olmaksızın ihtiyaç duyulan her an hesaplama yapılabilmesi gibi önemli avantajları bulunan bu programların miras hesabında bir kolaylık getirdiği muhakkaktır. Dini konularda biraz bilgi sahibi olan müslümanların bu programlardan istifade ettiği, hesaplamayı kendisi yapsa bile sonucu teyit etmek amacıyla yardım aldığı, tarafımızca yapılan gözlemlerle sabittir. Ancak bu programlara hesap yaptırmanın riskli bir boyutu da vardır. Zira bir miras programının yazılımcısı tarafından doğru hazırlanmaması durumunda, programın yaptığı hesap da yanlış olacaktır. Verdiği sonuca itibar edilerek yapılan bir mal paylaşımında da miras malının hak edene değil de başka bir varise verilmesi ya da alması gereken payı hiç alamaması söz konusu olacaktır. Bu hatanın kısa sürede fark edilmesi durumunda belki hemen telafi etmek mümkün iken aradan uzun zaman geçmişse telafisi güç hale gelecek, akrabalık bağı bulunan kimseler arasında belki de nizanın ve düşmanlığın doğmasına sebep olacaktır.

Bu programlarında kullanımında, yazılımdan kaynaklı yanlış yönlendirmelerin yanı sıra kullanıcıdan kaynaklı hatalı hesaplamalar da söz konusu olabilmektedir. Kullanıcının varislere dair verileri programa doğru ve tam bir şekilde giremeyebilir. Bu durumda da elde edilen sonuç olması gerektiği gibi olmayacaktır. Bunda program hazırlayıcısının kusurunun olmadığı söylenebilir, ancak bazen kullanıcının verileri yanlış girmesinde programın hazırlanışının da payı bulunabilmektedir. Örneğin programın dilinin kullanıcı tarafından anlaşılmayacak şekilde ağır olması, hatalı veri

girişine etki edebilmektedir. Dolayısıyla miras programlarının bu hataları asgariye indirecek şekilde hazırlanmış olması da gerekmektedir.

Halihazırda kullanılan miras programlarında yaşanabilecek bu durumlar, ilgili programların tarafsız bir gözle incelenmesini ve değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda miras programlarını hem hesap doğruluğu hem de kullanım pratikliği açısından inceleyen bir çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak Arapça ve İngilizce başta olmak üzere müslümanların yoğun olarak kullandığı tüm dillerde bu tür programlar yazılmış olup sayılarının 100'e yakın olduğu tarafımızca tespit edilmiştir. Tüm programların incelenmesi makale hacminin çok üzerinde bir veri sunacağı için bir sınırlandırma yapmak gerekmektedir. Çalışmamızın dili Türkçe olduğu için kapsamı da Türkçe hazırlanmış ferâiz programları ile sınırlı tutulacaktır.

İnceleme esnasında programlar yazılım tarihine göre kronolojik olarak sıralanacak, ele alınacak her bir programın yapımcısı hakkında bilgi verilecek, kullanımı kısaca tanıtılacaktır. Ardından programın kapsamına geçilecek, hangi varislerin programda yer aldığı, hangilerinin yer almadığından bahsedilecektir. Ardından önceden belirlenmiş 30 örnek ferâiz meselesi ile doğaçlama üretilen başka ferâiz meseleleri programda tatbik edilecek; elde edilen verilerden programın doğru hesaplama yapıp yapmadığı, ayrıca ihtilafli hususlarda hangi mezhebi ve görüşü tercih ettiği tespit edilecektir. Bu işlemleri yaparken programda diğer hatalar (bug) olup olmadığına dair gözlemler yapılacak, tespit edilen eksiklikler okuyucu ile paylaşılacaktır.

Programı test ederken kullanılacak örnek ferâiz meseleleri şunlardır:

- 1) karı – oğlun oğlu – baba – anne
- 2) koca – kız – baba – k.kar.b*
- 3) karı – oğlun kızı – dede – er.kar.ab – er.kar.a
- 4) karı – kız – k.kar.b – amca.ab
- 5) karı – 2 kız – er.kar.b – er.kar.ab'nin oğlu
- 6) koca – 2 oğlun kızı – dede
- 7) karı – 2 kız – 2 oğlun kızı – er.kar.b
- 8) karı – kız – 3 oğlun oğlu – 2 oğlun kızı

* Burada ve makalenin geri kalanında kardeşlerin yazımında bazı kısaltmalar kullanılacaktır. Buna göre erkek kardeş "er.kar" şeklinde, kız kardeş ise "k.kar" şeklinde ifade edilecektir. Kardeşlerde ve amcalarda özlük/üveylik durumunu belirtmek için de aynı metot izlenecek; ana-baba bir varisler için "ab", baba bir varisler için "b", anne bir varisler için "a" kısaltması kullanılacaktır.

9) karı – 4 oğul – 3 kız – 2 oğlun oğlu – 3 oğlun kızı

10) koca – oğlun oğlu – k.kar.ab – er.kar.b

11) 2 karı – anne – kız – k.kar.ab – k.kar.b – k.kar.a

12) karı – anne – dede – er.karb.ab – er.kar.a

13) karı – anne – baba – k.kar.ab – er.kar.b

14) karı – baba – anne

15) koca – baba – anne

16) koca – anne – k.kar.b

17) karı – anne – 2 k.kar.ab – er.kar.ab – 3 k.kar.b

18) karı – k.kar.ab – 2 k.kar.b – amca.ab

19) karı – 3 k.kar.ab – k.kar.b – 2 er.kar.b – k.kar.a

20) karı – kız – 2 k.kar.ab – 3 k.kar.b – 3 k.kar.a

21) karı – k.kar.ab – 3 er.kar.b – 2 k.kar.a – 2 er.kar.a

22) karı – baba – dede – babaanne – anneanne

23) karı – oğul – dede – babaanne – anneanne

24) koca – 2 kız – baba – anne – anneanne

25) karı – anne – 3 k.kar.b – 2 er.kar.a

26) kız – kız – kız – kız

27) kız – oğlun kızı – anne

28) karı – 3 kız

29) karı – anne – kız

30) koca – anne – 2 er.kar.ab – 2 er.kar.a

Bu 30 örnek, ferâizdeki 40 halin tamamını içermektedir. Ayrıca asabelerle ilgili yakınlık ilkelerini de test etme imkânı verecek şekilde seçilmiştir. İlaveten 6, 16, 19, 21,

24 ve 25. örnekler *avliye*,¹ 26-29. örnekler ise *reddiye*² ile ilgili olup programın bu tür durumlarda doğru hesaplama yapıp yapmadığı ve hangi görüşün esas alındığı bu örnekler üzerinden test edilecektir. Annenin baba ve eş (karı/koca) ile birlikte olması durumunda tüm terekenin mi yoksa eşten kalanın 1/3'ünü alacağı şeklindeki *Ömeriyyeteyn*³ ihtilafı 14 ve 15 nolu örnekler üzerinden ele alınacaktır. 30. örnek ise *müşerreke*⁴ meselesi olup öz kardeşleri ana bir kardeşlere ortak etmeyen Hanefi-Hanbeli mezheplerinin mi, yoksa aksini benimseyen Maliki-Şafii mezheplerinin mi görüşünün esas alındığı incelenecektir. Kardeşlerin dede tarafından sakıt edilip edilmeyeceği ihtilafında⁵ kardeşlerin sakıt olacağını söyleyen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mi, yoksa dedeyi kardeşlerle beraber varis yapan İmameyn ile üç mezhebin görüşünün mü esas alındığı hususu 3. ve 12. örnekler üzerinden tespit edilecektir.

Programın incelenmesinde dikkate alınacak ikinci husus kullanım pratikliğidir. Bu bağlamda programın ferâiz konusunda bilgisi olmayanlar tarafından kullanılmasının imkânı, sonuçların anlaşılır şekilde sunumu, sonuçlara dair açıklama olup olmadığı, yeni hesaplama yapılacağı zaman geçişin nasıl olacağı gibi hususlarda gözlemler aktarılacaktır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Türkçe ferâiz programları üzerinde yapılmış bir inceleme çalışması bulunmamaktadır. İngilizce'de yapılmış benzer bir araştırma olarak Dr. Shahbaz Ahmad Cheema tarafından yazılan "Distribution of Inheritance under Islamic Law: An Appraisal of Online Inheritance Calculators" adlı makaleyi

¹ Avl / Avliye: Belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadana fazla olması halidir. Bk. Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117; Dört mezhep avliye durumunda paydayı büyütüp eksik kısmı varislere hisseleri oranında yansıtırken İbn Abbâs (ö. 68/688) farklı bir çözüm ileri sürmüştür. Görüşler için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 317-323.

² Red / Reddiye: belirli hisse sahiplerinden artan payların yine onlara paylaştırılmasını ifade eden İslâm miras hukuku terimidir. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri reddi kabul ederken ilk dönem Mâlikî ve Şâfiîler reddi kabul etmeyip artan kısmın beytü'l-mâl'a kalacağını söylemektedirler. Bk. Hamza Aktan, "Red", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/511.

³ Dört mezhep Ömeriyyeteyn durumunda anneye eşten kalanın 1/3'ünü verirken Zeydiler, Zâhiriler ve İmâmîyye mirasın 1/3'ünü vermektedir. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2003), 224 vd.

⁴ Himâriyye veya haceriyye olarak da bilinen müşerreke, mezheplerin ihtilaf ettiği meselelerden biridir. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri bu meselede öz kardeşlere pay vermezken Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ana bir kardeşler ile kalan kısma ortak etmektedir. Bu konudaki görüşler için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 94-97.

⁵ Ebu'l-Fadl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/101.

zikretmek gerekir. Yazar, Google aramasının ilk sayfasında çıkan 6 hesaplama programı ile çalışmasını sınırlı tutmuş⁶ olup çalışmamızda incelenecek olan Türkçe programlardan sadece bir tanesi bu makalede değerlendirilmiştir. Aynı programlar ele alınmadığı için bu makale bizim çalışmamızdan kapsam bakımından farklı olmaktadır.

Türkçe Ferâiz Hesaplayıcıları

Yapılan çalışmalar neticesinde ferâiz hesaplaması yapmak üzere Türkçe olarak hazırlanmış 3 tane bilgisayar programı, 2 tane web site, 2 tane de akıllı cihaz uygulaması tespit edilmiştir. Ancak İhlas Vakfı tarafından hazırlanan iki bilgisayar programından bir tanesi çok eski olduğu için günümüzde yaygın olarak kullanılan işletim sistemlerinde çalışmamaktadır. Aynı yayıncı tarafından halen çalışan versiyonu da üretildiği için eski versiyonu incelemeye tabi tutulmayacaktır. Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi adlı hesaplayıcının da hem web site hem de uygulama versiyonu bulunduğu için sadece uygulama versiyonu tahlil edilecek, aynı sonuçları verdiği için web site versiyonu ihmal edilecektir. Netice olarak çalışmamızda beş adet ferâiz hesaplayıcısı incelenecektir.

1. İhlas Vakfı Ferâiz Programı

Türkçe ferâiz hesaplayıcıların ilki, İhlas Vakfı tarafından hazırlanmış ve ücretsiz olarak piyasaya sürülmüştür. 2000'li yılların başlarında hazırlanan programın ilk versiyonu, 36 KB boyutunda küçük bir hacme sahiptir. Ancak bu ilk versiyon günümüzde yaygın olarak kullanılan Windows işletim sistemlerinin uyumluluk modlarında dahi çalışmamaktadır. Aynı vakıf tarafından hazırlanan ikinci versiyon ise 259 KB boyutunda olup ilk versiyona göre daha gelişmiş olsa da sonraki programlara nazara daha ibtidai bir hüviyet arz etmektedir. İlklerden olması hasebiyle dikkat çeken bu program, halen internet üzerinden indirilebilmekte ve hesaplamalarda kullanılabilir. Bundan dolayı da doğru işlem yapıp yapmadığı çalışmamızda incelenmiştir.

⁶ Shahbaz Ahmad Chema, "Distribution of Inheritance under Islamic Law: An Appraisal of Online Inheritance Calculators", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11/1 (2021), 114-115.

Eshâb- Ferâiz

Lütfen, her sınıftaki kişilerden kaçar tane olduğunu karşılardaki kutuya yazıp, Hesapla düğmesine

Hesapla

Esi Nesli Ceddi Kardesleri

Zevc (Kocas) 0

Zevce (Harım) 0

İhlas Vakfı Ferâiz Programı Ana Sayfası

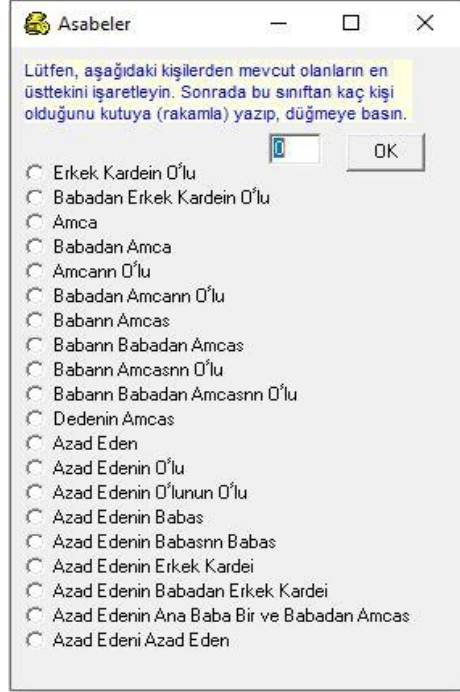
İhlas Vakfı ferâiz programı, görsel olarak yazıldığı dönemin standartlarındadır. Programda varisler dört gruba taksim edilmiş olup her bir grup için ayrı bir sekme belirlenmiştir. Kullanıcı bu sekmeleri takip ederek varis bilgilerini klavye yardımı ile girmekte, yukarıda bulunan *Hesapla* butonuna basarak programın sonucu göstermesi sağlanmaktadır. Genel itibarla kullanımı çok pratik olmasa da herkes tarafından kullanılabilir kolaylıktadır. Türkçe karakterlerin görünümünde problem olması, görsellik bakımından eksi bir husus olarak kaydedilebilir.

Programda alt ve üst soy varislerinin 3 kuşak ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Alt soyda en son oğlun oğlunun oğlu ve kızı, üst soyda ise babasının babasının babası veya anasının anasının anası gibi 3. kuşağa kadar sahih dede ve nineler yer almaktadır. Alt ve üst soyun teorik olarak sonsuz olduğu dikkate alındığı zaman üç kuşak ile sınırlandırmanın isabetli ve yeterli olduğu söylenebilir. Yandan varislerde ise 4. sekmede sadece öz ve üvey kardeşlere yer verilmiş, mesela ana-baba bir erkek kardeşin oğlu asabe olmasına rağmen programın ilk aşamasında yer almamıştır. Aynı şekilde asabe sisteminde 4. grupta yer alan amca ve amca çocukları da programın ana sayfasındaki sekmelerde bulunmamaktadır. Ancak programın yapımcısı uzak asabeleri ihmal etmiş değildir. Bu tür varisler ihtiyaç olması durumunda kullanıcının önüne gelecek şekilde ayarlanmıştır. Eğer kullanıcının cevabını aradığı mesele ilk aşamadaki varisler ile çözüme kavuşamamışsa program ilk aşamada ihmal edilen varisleri sorduğu ek bir pencere açmaktadır. Bu pencerede sadece asabe olabilen uzak varislerin olup olmadığı, varsa kaç tane olduğu sorulmaktadır. Eğer bu varislerden

de hiçbirisi söz konusu değilse bu durumda da zevi'l-erhâm için yeni bir pencere açmaktadır. Zevi'l-erhâma miras kalması ihtimali düşünülmüş olsa da açılan pencere boş olduğu için herhangi bir hesaplama yapılamamaktadır. Bu durumda programın ashâbü'l-ferâiz ve asabeleri kapsamakla birlikte zevi'l-erhâmı içermediğini söylemek mümkündür. Netice olarak program yapımıcısının daha çok ihtiyaç duyulan ferâiz meselelerini çözecek kullanımı kolay sade bir program yapmayı amaçladığı, bu sebeple mirasçı olma ihtimali daha az olan varisleri ilk aşamada kullanıcının karşısına çıkarmayıp ihtiyaç durumunda kullanıcıya sorma şeklinde iki aşamalı bir metod takip ettiği söylenebilir. Ancak ikinci aşamada azad etme ile ilgili varislerin (mevle'l-atâka ve onun asabe akrabaları) de programda yer alması, program yapımıcısının bu amacı ile çalışmaktadır.

Programın hesaplama doğruluğuna gelince, önceden belirlediğimiz 30 meselenin 29'unda ve doğaçlama denediğimiz teşbîb-i benât gibi örneklerde program doğru hesaplama yapmıştır. Sadece 13. örnekte hatalı sonuç vermiştir. Bu meselede kardeş sayısı birden fazla olmasına rağmen anneye 1/6 vermemiş, kardeşleri dikkate almadan annenin hissesini eşten kalanın 1/3'ü (B 1/3) olarak belirlemiş ve sonucu buna göre yanlış hesaplamıştır. Diğer meselelerde herhangi bir yanlış söz konusu değildir.

Program hazırlanırken genel olarak Hanefi mezhebinin esas alındığı söylenebilir. Avliye konusunda İbn Abbâs'ın, reddiye konusunda da Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri dikkate alınmamıştır. Program zevi'l-erhâm meselelerini çözecek şekilde yapılmamış olsa da bir pencere ile buna işaret etmiş olması Mâlikî ve bazı Şâfiîlerin karşıt görüşünü benimsemediğini göstermektedir. Ömeriyyeteyn meselesinde dört mezhebin, müşerreke meselesinde de Hanefi-Hanbeli mezheplerinin görüşünün benimsendiği ilgili örneklerden görülmektedir. Hanefi mezhebi içerisinde de ihtilafı olan "dedenin kardeşleri sakıt etmesi" meselesinde program Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre çözüm yapmakta, İmameyn ile üç mezhebin farklı kanaatini dikkate almamaktadır.



İhlas Vakfı ferâiz programı sonuçları pay ve payda şeklinde vermektedir. Sonuç ekranında üstte ashab-ı ferâizin hisselerini göstermekte, “Asabeler” yazan bir ayırıcı satırın akabinde asabelerin hisselerini vermektedir. $1/6 +$ Bakıyye alan baba veya dede hem üstte ashab-ı ferâiz içerisinde, hem de altta asabeler arasında ayrı ayrı yer almakta, hissesi toplam olarak belirtilmemektedir. Sakıt olan varisler ile mal kalmadığı için hiçbir şey alamayan varislere sonuçta hiç yer verilmemektedir. Reddiye ve avliye meselelerinde meselenin âdile olmadığına dair bir izah satırı görülmektedir.

Programın sınırları zorlandığı zaman bazı açıklar içerdiği de tespit edilmiştir. Örneğin imkânsız olduğu halde koca sayısı 1’den fazla girilebilmekte, hesaplama butonuna basıldığı zaman program uyarı vermemekte, kocayı dikkate almadan sonuç hesaplamaktadır. Hem koca hem de karı girişi yapıldığı zaman da yine uyarı vermemekte, kocayı dikkate almadan sadece karı varmış gibi hesap yapmaktadır. Önemli bir açık olarak karı sayısı 4’ten fazla girilebilmekte, herhangi bir uyarı vermeyen program, sayı kaç girilirse girilsin $1/4$ veya $1/8$ ’lik hisseyi o sayı adedince karıya bölerek sonuç vermektedir. Anne ve baba sayılarının birden fazla girilebilmesi durumunda da kocada olduğu gibi uyarı gelmemekte, program anne ve babayı dikkate almadan hesap yapmaktadır. Programın önemli eksilerinden biri de peş peşe yapılan hesaplamalarda yine açık vermekte, muhtemelen bazı değişkenleri sıfırlamadığı için yanlış hesap yapabilmektedir. Bu sebeple yeni bir hesaplama yapılacaksa tüm verilerin sıfırlanması için programı kapatıp sıfırdan bir daha açmak gerekmektedir.

Netice olarak; İhlas Vakfı ferâiz programı, alanının ilk programı olması sebebiyle önemli olmasına rağmen yazımının üzerinden 20 yıl kadar süre geçmiş olması sebebiyle demode olmuştur. Kullanımının da günümüz programlarına nazaran yeterince pratik olmadığı söylenebilir.

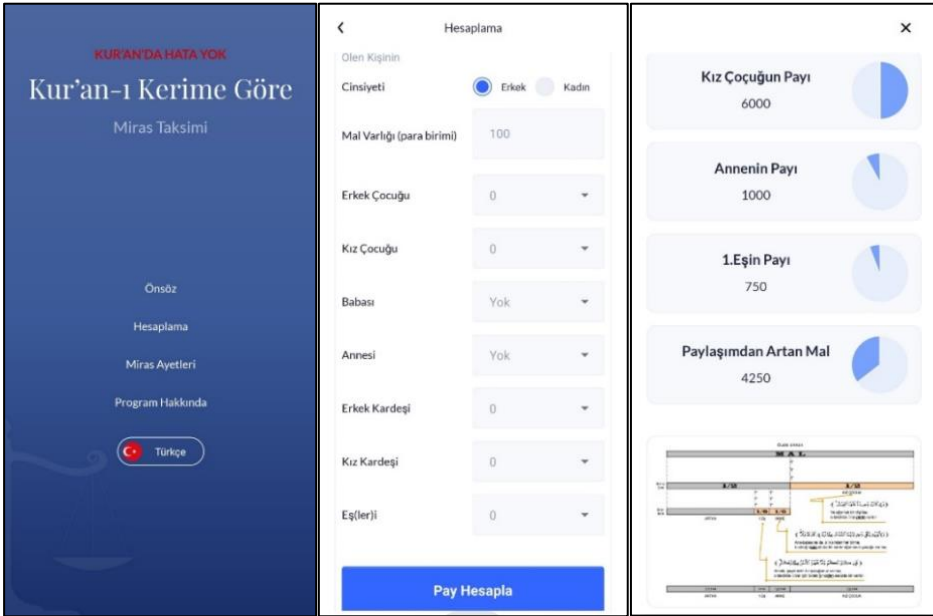
2. Kur’an-ı Kerim’e Göre Miras Taksimi Adlı Uygulama

Kur’an-ı Kerim’e Göre Miras Taksimi adlı akıllı cihaz uygulaması, Halis Aydemir tarafından kaleme alınan *Miras Taksimi: Kur’an’da Hata Yok* adlı kitaba (İstanbul: Enki Yayınları, 2012) dayanmaktadır. Kuran’da matematiksel hatanın bulunduğu iddiasını çürütmek için kaleme alınan eserde, miras ayetleri merkeze alınarak yeni bir ferâiz sistemi geliştirilmiş, avliye durumunun hiç söz konusu olmadığı bu sistem ile Kuran’da herhangi bir matematik hatasının olmadığı iddiası savunulmuştur.⁷ Geliştirilen bu ferâiz sistemi, yazılımcılar tarafından dijital formata dönüştürülmüş;

⁷ Kitapta teklif edilen miras sistemi üzerine yaptığımız bir değerlendirme için bk. HuzeYfe Çeker, “Kur’an’da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 30-37.

hem web sitesi⁸ hem de akıllı cihaz uygulaması olarak kullanıcıların istifadesine sunulmuştur. Web sitesi ile akıllı cihaz uygulaması aynı sonuçları verdiği için bir tanesinin incelenmesi maksadın gerçekleşmesi için yeterli olacaktır. Günümüzde akıllı cihaz uygulamaları daha fazla tercih edildiği için web sitesi incelenmeyecek, sadece uygulamanın tahlili ile yetinilecektir.

Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi adlı uygulamanın açılış sayfasında bahsi geçen kitabın önsözünün yer aldığı *Önsöz* butonu, miras hesabının yapıldığı bölüme geçiş sağlayan *Hesaplama* butonu, sistemin temelinde olan ayetlerin görülebileceği *Miras Ayetleri* butonu, programda esas alınan sistemin tanıtıldığı *Program Hakkında* butonu ile programı İngilizce ve Arapça dillerinde kullanmayı sağlayan dil seçenekleri bulunmaktadır.



Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi Açılış - Veriş Giriş ve Sonuç Sayfaları

Hesaplama sayfası gayet sadedir. Murisin cinsiyeti ve bıraktığı meblağ bilgilerinin girildiği üst kısmın altında varislerin girildiği satırlar bulunmaktadır. İstenen bilgilerin girişleri yapıldıktan sonra *Pay Hesapla* butonuna basıldığı zaman uygulama sonucu göstermektedir. Sade bir program olduğu için kullanımı gayet kolaydır.

Uygulamanın dayandığı ferâiz sistemi sadece ayetleri esas aldığı için sadece Kuran'da geçen varisleri kapsamaktadır. Bundan dolayı uygulamada alt nesilden

⁸ Erkek muris için bk. https://kurandersleri.net/miras/Miras_Erkek.html (Erişim 20 Eylül 2021)

Kadın muris için bk. https://kurandersleri.net/miras/Miras_Kadin.html (Erişim 20 Eylül 2021)

sadece oğul ve kız bulunmakta, torunlar yer almamaktadır. Aynı şekilde dede, nine, yeğenler, amca, amca çocukları gibi diğer varisler de Kuran'da geçmediği için uygulamada bulunmamaktadır. Sistemi geliştirenler kardeşlerle ilgili ayetleri salt lafza bağlı olarak değerlendirdikleri için kardeşler arasında öz, baba bir ve ana bir ayrımı da yoktur. Asabe ve ashâb-ı ferâizden böyle önemli eksiklikler olunca zevî'l-erhâm da haliyle uygulamanın kapsamında değildir.

Uygulamada, dört mezhebin kabul ettiği miras sisteminden tamamen bağımsız bir ferâiz teorisi esas alındığı için haliyle sonuçlar da farklı olmaktadır. Önceden belirlediğimiz 30 örneğimizde dede, nine, oğlun kızı, üvey kardeşler gibi programda olmayan varisler bulunduğu için bunları tatbik etme imkânı da bulunmamaktadır. İmkân olsa bile dört mezhebin sistemini esas alarak programın yanlış hesaplama yaptığını söylemek doğru değildir. Bu şekilde değerlendirme yoluna giden Shahbaz Ahmad Cheema, 20 örnekten sadece 1 tanesinde doğru hesaplama yaptığını tespit etmiş, uygulamaya 100 üzerinden 5 puan vermiştir.⁹

Uygulamanın sonuçları veriş şekli de diğer hesaplayıcılardan farklı görünümündedir. Pay ve payda yahut yüzde şeklinde bir sonuç vermek yerine, terekenin miktarı üzerinden doğrudan meblağı hesaplayarak vermektedir. Tereke bilgisi girilmezse default olarak 100 girilmiş gibi hesap yapmaktadır. Her varise düşen hissenin meblağ karşılığının hemen yanında ilgili hisse daire grafiği olarak da verilmektedir.

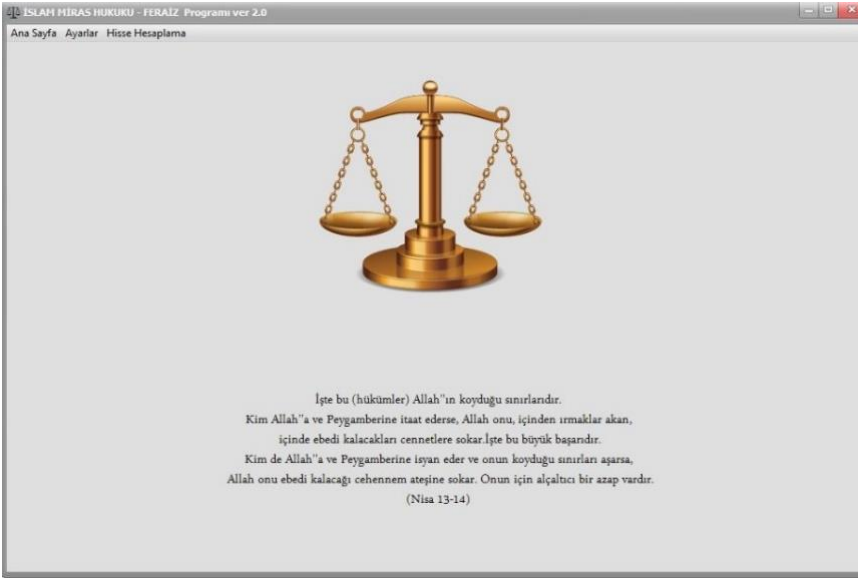
Netice olarak *Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi* adlı uygulama, kendine has bir ferâiz sistemini kullanarak çözüm yapmaktadır. Dört mezhebin miras sistemlerinden farklı olduğu için uygulamanın sonuçları da klasik ferâiz sonuçlarından farklı olmaktadır. Kullanıcıların bu hususun farkında olması önem arz etmektedir.

3. Feraiz.net Programı

Feraiz.net programı, Rifat Oral'ın Selçuk Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi'ndeki ferâiz derslerinin kayıtları esas alınarak Barış Sağır tarafından 2014 yılında yapılmıştır. En son güncellemesi 2016 yılına aittir. İlk versiyonunun üzerinden geçen iki yıllık süre zarfında programda güncellemeler yapılarak son şeklinin verildiği anlaşılmaktadır. Ticari amaçla yapılmadığı için ücretsiz olarak kullanıma sunulan programın www.feraiz.net adresinden ücretsiz indirilebileceği ifade edilmiştir. Ancak halihazırda bu site çalışmamakta olup arama motorlarından bulunabilecek birçok site aracılığı ile programa ulaşmak mümkündür. 40 MB'a yaklaşan bir dosya boyutuna sahip olan program kurulum istemeden doğrudan çalıştırılabilmektedir.

⁹ Chema, "Distribution of Inheritance under Islamic Law", 127, 129.

Feraiz.net programı, miras hesaplama özelliğinin yanı sıra kullanıcıya İslam miras hukuku hakkında bilgi vermeyi de amaçlamıştır. Menü çubuğunun baş tarafında bulunan *Ana Sayfa* menüsünün *Miras Hukuku*, *Ashâb-ı Ferâiz*, *Asabe* ve *Zevi'l-erhâm* adlı alt menülerinde meraklı kullanıcılar için ferâiz ilmi ve temel varisler hakkında uzun uzun teorik bilgiler verilmekte, örnekler ve videolar üzerinden feraiz konuları anlatılmaktadır. Çalışmamızda programların hesaplama doğruluğunu ve kullanım pratikliğini tespit etmeyi amaçladığımız bu menülerdeki bilgiler incelenmeyecektir. Aynı menünün *Lügatçe* alt menüsünde programda kullanılan kısaltmaların verildiği bir bölüm bulunmakta olup kullanıcının programdan doğru şekilde istifade edebilmesi için bu kısma göz atması faydalı olacaktır.



Feraiz.net Programı Açılış Sayfası

Feraiz.net programında hesaplama yaptırmak için veri girişleri, *Direkt Hesaplama* ve *Adım Adım Hesaplama* adlı iki usulde yapılabilmektedir. Her iki usulde de öncelikle murise dair bilgilerin istendiği ve miras dağıtmadan önce tereke üzerinde yapılması gereken işlerin anlatıldığı bir pencere açılmaktadır. Bu pencerede istenen bilgiler girilmeden *Devam Et* butonuna basılarak doğrudan miras hesabına geçilebilmektedir.

Direkt Hesaplama usulü, tek pencerede varisleri ekleme/çıkarma yapabileme ve anında sonucu görme imkânı vermektedir. Pencerenin sağ tarafında yer alan varisler, üzerine çift tıklamak suretiyle meseleye dahil edilmekte; iptal edilmek istenen varis de meseledeki yerinden çift tıklamak suretiyle silinebilmektedir. Her eklenen varisle birlikte program hesaplamayı güncellemekte, böylece varislerin sonuca etkisi anında görülebilmektedir. Bu açıdan programın kullanımının oldukça pratik olduğu söylenebilir.

ISLAM MİRAS HUKUKU - FERAİZ Programı ver 2.0

Ana Sayfa Ayarlar Hisse Hesaplama

NO	VARIS TİPİ	EF	AS	RD	ZE	TH	PAYDA	YÜZDE %	HİSSE
1	Dede (Babasının Babası)	-	-	-	-	-	-	-	-
2	Hanımı	3	-	-	-	3	24	12,50 %	6.000,00
3	Babası	4	1	-	-	5	24	20,83 %	10.000,00
4	Kızı	12	-	-	-	12	24	50,00 %	24.000,00
5	Oğlunun Kızı	4	-	-	-	4	24	16,67 %	8.000,00
TOPLAM		23	1	-	-	24			

Ölenin, hayatta olan yakınlarını gıft tklayınız.

NO	VARIS LİSTESİ
1	Dedesini (Babasının Babası)
2	Ninesini (Babasının Annesi)
3	Ninesini (Annesinin Annesi)
4	Kocası
5	Hanımı
6	Babası
7	Annesi
8	(A) Erkek Kardeşi
9	(A) Kız Kardeşi
10	(AB) Erkek Kardeşi
11	(AB) Kız Kardeşi
12	(B) Erkek Kardeşi
13	(B) Kız Kardeşi
14	Kızı
15	Oğlunun Kızı
16	Oğlu
17	Oğlunun Oğlu
18	Oğlunun Oğlunun Oğlu

Paylaşılacak Terekenin Parasal Değeri : 48.000,00 Ok

- Kızı 1 tane ise ve Oğlun Kızlarının Eshab-ı Feraizden toplam 1/6 hisse alır. Burada 1 oğlun kızının hissesi 4/24
- Toplam Hissesi Eshab-ı Feraizden :4/24 = 4/24

Eshabül Feraiz - Asabe Zevî Erham

Feraiz.net Programı Veri Giriş ve Sonuç Sayfası

İkinci usul ise *Adım Adım Hesaplama* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu seçeneğin tercih edilmesi durumunda program kullanıcıya adım adım ilerleyen sorular sormaktadır. Öncelikle murisin cinsiyetini, ardından sırasıyla eşi, babası, annesi, çocukları gibi varisleri tek tek sormaktadır. Sorular devam ederken eğer mevcut veriler hesap için yeterli ise program soru sormayı bırakmakta, otomatik olarak sonucu göstermektedir. Ferâiz konusunda bilgi sahibi olmayanlar için bu ikinci usul daha doğru sonuç elde etmesini sağlayabilir, ancak tecrübeli kullanıcılar için birinci usul daha pratiktir.

Programın kapsamına gelince, üst neslin 2 kuşak (babasının babası, babaanne ve anneanne) ile, alt neslin ise 3 kuşak (oğlunun oğlunun oğlu ve kızı) ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Binefsihî asabe olan erkek kardeş oğulları ve amca çocuklarında da 1 kuşak ile sınırlandırma tercih edilmiş, onların çocukları uzak asabeler oldukları için ihmal edilmiştir. Varisler konusunda oldukça kapsamlı olduğu görülen programda zevî'l-erhâm da yer almaktadır. Varislerin girildiği sağdaki kısmın *zevî'l-erhâm* yazan ikinci sekmesinde 55 tane uzak varisin ihtiyaç olması halinde meseleye eklenebilmesine imkân tanınmıştır.

Programın hesap doğruluğuna gelince baştan belirlediğimiz 30 örneğin hiçbirinde hesap hatasında rastlanmamıştır. Bulduğumuz tek hata *Adım Adım Hesaplama* usulünde Ömeriyeteyn örneklerinde (14 ve 15) kardeşlerin olup

olmadığını sormadan doğrudan anneye B 1/3 (eşten kalanın 1/3'ü) vermesi şeklindedir. Oysa birden fazla kardeşin olması durumunda annenin hissesi bundan etkilenecektir. Kardeşlerin sonradan elle ilave durumunda hesaplamayı doğru yapmaktadır. Bu küçük eksik haricinde programda herhangi bir hesap hatası tespit edilememiştir. Hatta teşbîb-i benât denilen alt soyla alakalı nadir meseleleri bile üç kuşağa kadar çözebiliyor olması takdire şayandır.

Programın hazırlanmasında genel olarak Hanefi mezhebinin esas alındığı söylenebilir. Avliye, red, zevi'l-erhâm ve Ömeriyyeteyn ihtilaflarında diğer mezhepler ve şâz görüşler tercih edilmemiştir. Diğer mezheplerin görüşü sadece müşerreke meselesinde dikkate alınmış, bu mesele programa sorulduğunda "Ana bir kardeşlerin hisseleri, ana-baba bir erkek kardeşlere paylaştırılın mı? (HACERİYE/HİMARIYE yapılsın mı?)" şeklinde sormakta; *Evet* denilmesi durumunda Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre, *Hayır* denilmesi durumunda da Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre hesap yapmaktadır. Dedenin kardeşleri sakıt etmesi ihtilafında da Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmış, İmameyn ve üç mezhebin farklı kanaatine programda yer verilmemiştir.

Feraiz.net programında sonuçlar ayrıntılı olarak verilmektedir. Bir varisin aldığı hisse sadece pay ve payda şeklinde verilmemekte, bu hisseyi ashâb-ı ferâiz olarak mı, yoksa asabe olarak mı, yoksa ashâb-ı red olarak mı aldığı da ayrıca gösterilmektedir.¹⁰ İlâveten varisin hissesi yüzde olarak görülebilmekte, hatta mirasa alınacak tereke meblağ olarak girilirse kişi başına düşen para da program tarafından kullanıcıya verilebilmektedir. Ayrıca alt kısımdaki bölümde bu varisin niçin bu hisseyi aldığına dair açıklama da yer almaktadır. Program mirasını bölüşecek kimselere ayrıntılı sonuç vermenin yanı sıra ferâiz alanında pratik yapmak isteyen ilim talipleri için de ideal bir görüntü arz etmektedir.

Programda açık (bug) olup olmadığını tespit için imkânsız veri girişleri de denenmiştir, ancak herhangi bir açık bulunamamıştır. Aynı anda koca ve karı girişine, yahut birden fazla koca, anne, baba, dede, aynı tür nine girişine veyahut da dörtten fazla karı girişine uyarı penceresi açılarak izin verilmemektedir.

Feraiz.net programı, sadece fare kullanılarak veri girişi yapıldığı için pratik bir kullanım arz etmektedir. Ancak varislerin sıralaması programın kullanımını zorlaştırmaktadır. Dede ve ninelerin anne-babadan, kardeşlerin de çocuklardan önce yer alması, ana bir kardeşlerin öz kardeşlerin bile yukarısında bulunması gibi yanlış sıralama tercihleri, programın pratikliğine kısmen hâlel getirmiştir. Sonuç

¹⁰ Ayrıntılı sonuç gösterdiği için toplam hissede eğer sadeleştirme varsa program bunu yapamamaktadır. Bundan dolayı reddiye meselelerinde sonuçta verilen hisseler daha büyük rakamlardan oluşmaktadır. Bu bir hesap hatası değildir, sadece kullanıcının büyük sayılarla muhatap olması bakımından bir dezavantaj oluşturmaktadır.

ekranındaki varisler sıralamasında da benzer bir durum vardır. Çocuklar en yakın varis olmasına rağmen sonuç listesinde ancak en sonda yer bulabilmiştir. Programın tasarımında bu hususlar eleştiri konusu edilebilir.

Netice olarak yukarıdaki eksiklikler yanında Feraiz.net programı titizlikle hazırlanmış, doğru hesaplama yapabilen, ayrıntılı sonuçlar ve açıklamalar sunmasıyla dikkat çeken, kullanımı genel itibarıyla pratik bir miras hesaplayıcısı olarak nitelendirilebilir.

4. Zikrullah.net Web Sitesi

Türkçe ve İngilizce dillerinde İslam ve Kuran temalı içerik üreten www.zikrullah.net adlı sitenin içerisinde yer alan *İslam Miras Hesaplama Programı* adlı sayfa, Türkçe web tabanlı miras hesaplayıcılardan bir tanesidir. Kim ya da kimler tarafından hazırlandığına dair sitede herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece sayfanın en altında programın hazırlanmasında Ayman Abu-Mostafa'dan faydalandığına dair bir teşekkür notu bulunmaktadır. Web sitesinin sosyal medya hesabından yapılan duyuru¹¹ tarihi esas alınır 2019 yılının Mart ayında faaliyete geçtiği söylenebilir.

Zikrullah.net sitesindeki bu hesaplayıcı, esasında Ayman Abu-Mostafa tarafından hazırlanan *IRTH: The Islamic Inheritance Program* adlı hesaplayıcının Türkçeye tercümesidir. Zikrullah.net sitesinde hem İngilizce aslı hem de Türkçe tercümesi beraberce yer almaktadır.

Sayfanın kullanımından kısaca bahsetmek gerekirse, varisler alt alta yer almakta, her bir varisin yanında o varisin sayısının girildiği kutu bulunmaktadır. Veriler girildikten sonra aşağıdaki mavi tik işaretine tıkladığı zaman hesaplama gerçekleşmekte, varislerin alacağı hisseler yanlarında görünmektedir. Yapımcı, alt kısma vasiyetin oranının girildiği bir kutucuk da eklemiştir. Buraya 1/5 gibi bir oran girilirse, hesaplayıcı o oranı terekeden düştüktan sonra hisseleri hesaplamaktadır. En altta da artan hisse olursa red yapıp yapılmayacağı, karı-kocaya red yapıp yapılmayacağına dair iki seçenek sunulmuştur.

¹¹ Zikrullah Network, "Zikrullah Network'ten Türkiyede bir ilk", *Twitter* (23 Mart 2019, 14:52).

Sayfanın kapsamına gelince, varisler listesinde bazı kısıtlamaların olduğu görülmektedir. Alt nesil iki kuşak ile sınırlı olup en son oğlun oğlu ve oğlun kızı yer almaktadır. Üst nesilde sınır dede, babaanne ve anneanne şeklindedir. İngilizce orijinalindeki “(or higher)” ifadelerinin Türkçeye tercümede ihmal edilmiş olması sebebiyle üst nesilde iki kuşak ile sınırlandırma söz konusu olmuştur. Üvey kardeşler, yeğenler, amcalar ve amca oğulları da varisler listesinde bulunmaktadır. Bunlardan daha uzak asabeler genellikle lazım olmadığı için varisler arasında yer almamaktadır.

İngilizcesinde “Full Brothers of Father” şeklinde geçen öz amcanın “Babanın kardeşleri” şeklinde tercüme edilmiş kullanıcıları yanıtlanabilir. Zira hala da babanın kardeşidir ama asabe değil, zevi'l-erhâmdandır. Bunu bilmeyen bir kişi amcanın yazılması gereken yere halayı da yazabilir ve bunun neticesinde mirasın yanlış dağıtılmasına yol açabilir. İngilizcesi esas alındığı zaman baba bir amcanın ihmal edilen varisler arasında yer aldığı görülmektedir. Diğer hesaplayıcılardan farklı olarak “Hizmetçiler” adında bir varis dikkat çekmektedir. İngilizcesinde “Servants” şeklinde geçen bu varis grubu

ile ferâizdeki asabe-i sebebiyyeler kastediliyor olsa da günümüzde kölelik sistemi bulunmadığı için miras hesaplamalarında kullanılmayacaktır. Bu nokta da çalışmanın bir eksikliği olarak belirtilebilir. Son olarak en altta “Annenin diğer akrabaları” adlı bir varis yer almakta olup bununla zevi'l-erhâmın kastedildiğini söylemek mümkündür. Kızın kızı gibi murise anneden daha yakın olan yahut hala gibi baba tarafından olan varisler de zevi'l-erhâm kapsamında olmasına rağmen “Annenin diğer akrabaları” şeklinde ifade edilmiş olması eleştiriye konu edilebilir. İlaveten çok çeşidi bulunan zevi'l-erhâmın tek bir varis hanesi ile ifade edilmiş olması da hesaplayıcının eksikleri arasında sayılabilir.

Varisler	Sayı	Kişi Başı Pay
Koca	<input type="text"/>	
Karı	<input type="text"/>	1/8
Kız çocuklar	<input type="text"/>	
Erkek çocuklar	<input type="text"/>	
Baba	<input type="text"/>	1/6
Anne	<input type="text"/>	1/6
Erkek kardeş	<input type="text"/>	
Kız kardeş	<input type="text"/>	
Baba tarafından üvey erkek kardeş	<input type="text"/>	
Baba tarafından üvey kız kardeş	<input type="text"/>	
Oğlunun oğulları	<input type="text"/>	13/24
Oğlunun kızları	<input type="text"/>	
Anne tarafından kardeşler	<input type="text"/>	
Erkek kardeşlerinin oğulları	<input type="text"/>	
Baba tarafından üvey erkek kardeşlerin oğulları	<input type="text"/>	
Babanın kardeşleri	<input type="text"/>	
Amca erkek çocukları	<input type="text"/>	
Babanın babası	<input type="text"/>	
Babanın annesi	<input type="text"/>	
Hizmetçiler	<input type="text"/>	
Annenin annesi	<input type="text"/>	
Annenin diğer akrabaları	<input type="text"/>	
Vasiyet edilen miktar	<input type="text"/>	NONE
Devlet hazinesi	<input type="text"/>	NONE

Miras hakkı olmayanlara Vasiyet
Vasiyet etmek istediğiniz miktarı 1/3 miktarı geçmeyecek şekilde giriniz. Örn. 1/4

İntikale izin ver
Miras hak sahiplerine pay edildikten sonra, bazı durumlarda mirasın bir kısmı artabiliyor. Kuran'da bu artan kısım için bir açıklama yapılmamış ve tercihe bırakılmıştır. Bu durumlarda mirasın artan kısmının devlet hazinesine gitmesi veya hak sahiplerine hak oranları ölçüsünde pay edilmesi görüşleri benimsenmiştir. Artan mirası hak sahiplerine pay etmek için burayı tıklayın.

Eşlere intikale izin ver
Kan bağıları olmadıkları için bazı görüşler eşlerin intikale dahil edilmemesi yönündedir. Bazı görüşler de hak sahibi oldukları için intikale dahil edilmeleri yönündedir. Eşlere intikale izin vermek için burayı tıklayın.

Hesap doğruluğu açısından incelendiği zaman Zikrullah.net sitesindeki ferâiz hesaplayıcısının diğer programlarda tatbik ettiğimiz 30 örneğin tamamında doğru hesaplama yaptığı tespit edilmiştir. Ancak Ayman Abu-Mostafa tarafından hazırlanan İngilizce hesaplayıcının tercümesi olduğu için ihtilafli hususlarda Hanefi mezhebinin dışındaki mezheplerin esas alındığı görülmektedir. 3 ve 12. örneklerde dedenin kardeşleri sakıt edip etmemesi ihtilafında Ebû Hanîfe'nin "sakıt eder" görüşü yerine İmameyn ve diğer üç mezhebin de dahil olduğu cumhurun görüşü benimsenmiş, kardeş ile dede mirasın kalan kısmına ortak edilmiştir. Dolayısıyla Türkçe hesaplayıcı kullanan Hanefi mezhebi müntesiplerinin bu hususun bilincinde olması önem arz etmektedir.

Sitedeki hesaplayıcının mezhepler arasında ihtilafli olan hususlarda farklı tercihlerde bulunduğu söylenebilir. İlk dönem Mâlikî ve Şâfiîlerin kabul etmediği reddiye konusunda bir görüşü esas almak yerine kullanıcının tercihine bırakılmış, reddiye yapılması isteniyorsa aşağıdaki kutucukların işaretlenmesi istenmiştir. Müşerreke meselesinde Hanefî ve Hanbelî mezhebinin görüşleri benimsenmiş, öz kardeşler ana bir kardeşlere ortak edilmemiştir.

Zikrullah.net'teki hesaplayıcının sonuçları veriş şekli diğer hesaplayıcılardan farklıdır. Ferâiz programlarında genellikle hisseler ortak paydada eşitlenirken bu hesaplayıcı eğer imkân varsa hisseleri sadeleştirip vermektedir. Mesela 1. örneğimizde normalde 24 paydasında eşitleyip karıya $\frac{3}{24}$, anne ve babanın her birine $\frac{6}{24}$, oğlun oğluna da $\frac{13}{24}$ hisse vermesi lazımken karıya $\frac{1}{8}$, anne ve babaya da $\frac{1}{6}$ şeklinde sadeleşmiş olarak göstermektedir. Bu durum bazen hesap bakımından avantaj sağlasa da bazı durumlarda kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. İlaveten sonuç kısmında bazı kelimelerin Türkçeye tercüme edilmeden İngilizce haliyle bırakılmış olduğu da görülmektedir.

Kullanım açısından Zikrullah.net hesaplayıcısının genel itibarla pratik olduğunu söylemek mümkündür. Tercümeden kaynaklı bazı varislerde kullanıcı tereddüt yaşayabilir, ancak alışma aşamasından sonra hızlı bir kullanıma imkân bulacaktır. Kırmızı çarpı tuşunun tüm haneleri sıfırlaması yeni bir hesap yapılmak istendiği zaman kullanıcıya hız kazandırmaktadır.

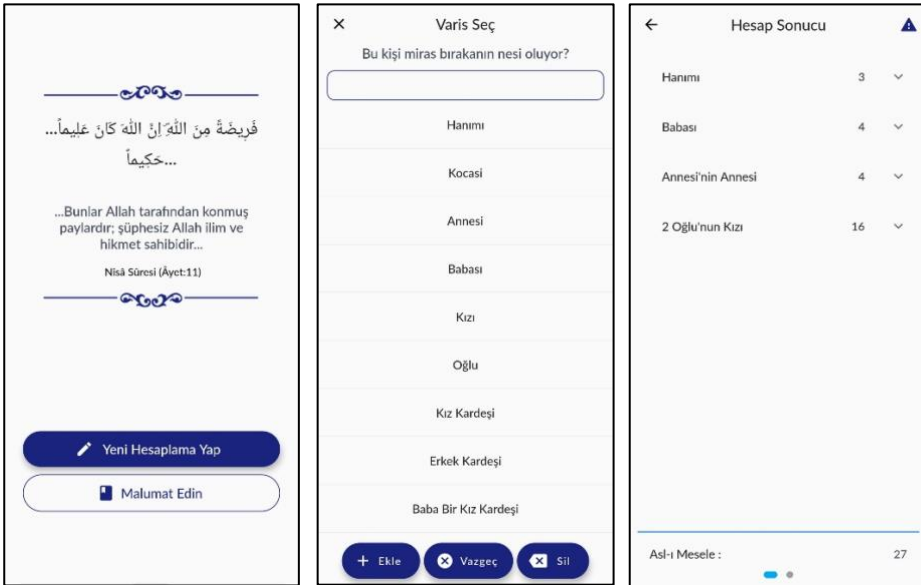
Hesaplayıcı hazırlanırken imkânsız veri girişlerine karşı tedbir alınmış, açık verilmemiştir. Anne, baba, dede, babaanne, anneanne, koca gibi birden fazla olması mümkün olmayan varislerde fazla sayı yazılması durumunda otomatik olarak 1'e çevrilmekte ve hesap 1 üzerinden yapılmaktadır. Karı sayısında da 4'ten fazla yazılması durumunda 4 esas alınıp buna göre hesap yapılmaktadır. Karı ve kocanın her ikisinin de bulunduğu söylenirse program uyarı vermekte, ikisinin bir arada olamayacağını söylemektedir.

Netice itibariyle ifade edilebilir ki Zikrullah.net sitesindeki ferâiz hesaplayıcısı tercüme mahiyetinde bir çalışmadır. Orijinal halinin yapımcısı Hanefi olmadığı için Türkçesinde de Hanefi mezhebinin müftâ bih görüşlerine aykırı hesap yapabilmektedir. Miras hukukunda mezhepler arasında ihtilafli olan az mesele olduğu için bu sitedeki hesaplayıcının verdiği sonuçların tamamına yakını Hanefi mezhebinde de geçerlidir. Bunun bilincinde olarak Hanefi kullanıcıların sayfa üzerinden hesaplama yapması mümkündür.

5. Feraiz Hesaplama Adlı Uygulama

Mezido Software adlı şirket tarafından üretilen *Feraiz Hesaplama*, bu makalenin yazımından iki ay kadar önce (18 Temmuz 2021) piyasaya sürülmüş yeni bir akıllı cihaz uygulamasıdır. Play Store'daki açıklamalardan uygulamanın geliştirme işlemlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Ücretli olarak kullanıcıların istifadesine sunulan uygulamanın halihazırdaki en güncel sürümü 1.0.2 olup incelememizde bu sürüm esas alınacaktır. Sonraki sürümlerde miras hesaplarını etkileyen değişikliklerin olması mümkündür.

Uygulamanın açılış sayfasında yer alan *Malumat Edin* butonunda ferâiz ilmi hakkında temel bilgilere ve kavramlar sözlüğüne ulaşılmaktadır. *Yeni Hesaplama Yap* butonu ise asıl maksat olan miras hesaplarının yapıldığı bölüme geçiş sağlamaktadır.



Feraiz Hesaplama Uygulaması Açılış - Varisler ve Sonuç Sayfaları

Uygulamanın yapımcıları varisler hakkında veri girişi için farklı bir usul takip etmiştir. Varis ekleme bölümünde sadece 12 varis bulunmaktadır: hanımı, kocası, annesi, babası, kızı, oğlu, (öz) kız kardeşi, (öz) erkek kardeşi, baba bir kız kardeşi, baba

bir erkek kardeşi, anne bir kız kardeşi ve anne bir erkek kardeşi. Burada geçmeyen varislerin bu varisler üzerinden tanımlanması istenmektedir. Örneğin uygulamaya dede girişi yapılacaksa önce *babası* seçeneği tıklanacak, ardından tekrar *babası* seçeneği tıklanırsa dede seçilmiş olacaktır. Seçilen varis *ekle* butonuna basılınca meseleye dahil edilmektedir. Listede olmayan diğer varislerde de durum aynıdır. Oğlun kızı için önce oğlu ardından kızı, amca için önce babası ardından erkek kardeşi, yeğen için önce erkek kardeşi sonra oğlu seçeneklerinin sırayla seçilmesi gerekmektedir. Bu metodun uygulamaya sadelik ve kullanım pratikliği sağlamasının yanı sıra varis sayısındaki sınırlandırmaları kaldırması, zevi'l-erhâm gibi uzak varislerin girişine de imkân tanınması gibi önemli artıları bulunmaktadır.

Varis girişinde takip edilen usul, üst ve alt nesilde belirli bir kuşak ile sınırlandırma mecburiyetini ortadan kaldırmıştır. Gerçekleşmesi imkânsız olsa da mesela murisin 100. kuşaktan dedesini veya torununu uygulamaya girmek mümkündür. Yeğenler, amca çocukları gibi diğer varislerde de aynı durum söz konusu olup istenildiği kadar uzak varis girilebilmektedir. Zevi'l-erhâm olan varislerde de aynı imkân vardır, ancak uygulama henüz geliştirme aşamasında olduğu için bazı zevi'l-erhâm meselelerini çözebilirken bazılarında “Uygulama henüz bu meseleleri doğru hesaplayamıyor” uyarısı ile karşılaşılmaktadır. Yeni versiyonlarda zevi'l-erhâm çözümlerinin de uygulamaya dahil edileceği beklenmektedir.

Diğer ferâiz programlarına tatbik ettiğimiz 30 örneği, *Feraiz Hesaplama* adlı uygulamaya sorduğumuzda 29 meselede doğru hesaplama yaptığı tespit edilmiştir. Uygulama sadece bir örnekte yanlış hesaplama yapmıştır. Karı – kız – k.kar.b – amca.ab şeklindeki 4 nolu örneğimizde baba bir kız kardeş, murisin kızı sebebiyle asabe mea'l-gayr olup uzak asabe olan amca'yı sakıt etmeli, kalanın tamamını almalıdır. Ancak uygulama bu durumda baba bir kız kardeş ile amcaya diğer iki varisten kalan kısmı eşit bölmektedir. Bu çözümlenme hatalıdır. Uygulama bunun dışındaki örneklerde hatasız hesaplama yapmıştır.

Baştan belirlediğimiz 30 örneğin içerisinde yer almadığı halde doğaçlama denenen meselelerden birinde daha yanlış sonuç tespit edilmiştir. Program teşbîb-i benâat meselelerinde hatalı hesaplama yapmaktadır. Örneğin 2 kız – oğlun kızı – oğlun oğlunun oğlu ve kızı meselesinde kızlara 2/3'ü verip kalanı diğer varislere ikili birli paylaşırması gerekirken terekeyi 7'ye bölmekte, 4 hisseyi kızlara, 3 hisseyi de oğlun kızına vermekte, diğer iki varise hiçbir pay ayırmamaktadır. Bu da hatalı bir hesaplama olarak kaydedilmelidir.

Sonuçlar incelendiği zaman, uygulamanın hazırlanmasında genel olarak Hanefi mezhebinin, mezhep içi ihtilafli konularda da Ebû Hanîfe'nin görüşünün esas alındığı söylenebilir. Bu bağlamda avliye meselelerinde paydayı büyütme, reddiye

meselelerinde ashâb-ı redde kalan hisseleri dağıtmakta, ihtiyaç durumunda zevi'l-erhâm'a hisse vermekte, Ömeriyyeteyn meselesinde annenin hissesini B 1/3 olarak hesap etmekte, müşerreke meselesinde öz kardeşleri ana bir kardeşlere ortak etmemekte, dede ile beraber kardeşleri sakıt etmektedir.

Uygulamanın sonuç ekranı da sade ve anlaşılır şekilde tasarlanmıştır. Varislerin hisseleri karşılarında yazmakta, payda ise ekranın altında görülmektedir. Bir varisin hissesinin yanındaki ok işaretine tıkladığı zaman niçin bu hisseyi aldığına dair açıklama bölümü açılmaktadır. Kullanıcı dilerse sonuçları daire grafiği şeklinde de görebilmektedir.

Uygulamada varisler açısından bir açık (bug) tespit edilememiştir. Karı veya kocadan birinin eklenmesi durumunda varisler listesinden diğeri silinmekte, en fazla 1 tane olabilen anne, baba gibi varisler ise ikinci defa eklenememektedir. Karı sayısında da şeri limitin üzerinde veri girişi engellenmiştir. Uygulama bu açıdan kusursuz olarak nitelenebilir.

Kullanım pratikliğine gelince, veri giriş usulünün diğer programlardan farklı olması sebebiyle ilk denemelerde çok pratik gelmese de zamanla hızlı kullanılabilir. Eklenen varislerin tek hareketle tekli veya çoklu olarak silinebilmesi, hesaplama işleminden sonra sıfırlamadan yeni eklemeler ve çıkarmalar yapmasına izin vermesi uygulamanın güzel tasarlandığını göstermektedir.

Netice olarak *Feraiz Hesaplama*, Türkçe ferâiz hesaplayıcılar içerisinde özenle hazırlanmış bir uygulama olarak nitelenebilir. Geliştirme süreci sonunda hesaplama hataları gibi önemli kusurlarının da giderilmesi ile kullanıcılara tavsiye edilebilir hale gelecektir.

SONUÇ

Türkçe ferâiz hesaplayıcıların incelendiği bu çalışma kapsamında İslam miras hukukuna göre hesaplama yapan 3 bilgisayar programı, 2 web site, 2 tane de akıllı cihaz uygulaması olduğu tespit edilmiştir. Bilgisayar programlarından bir tanesi günümüz bilgisayarlarında çalışmayacak kadar eski olduğu için tahlil edilmemiştir. Web sitelerden bir tanesi de uygulamalardan biriyle aynı olduğu için uygulamanın incelenmesi ile yetinilmiş, web sitesi ihmal edilmiştir. Netice itibarıyla çalışmada beş ferâiz yazılımı tahlil edilmiştir.

İhlas Vakfı feraiz programı ilk olması bakımından önemli olmakla birlikte artık demode olmuş bir program olarak nitelenebilir. Deneme amaçlı tatbik ettiğimiz 30 meselenin 29'unda doğru hesap yapmış, bir meselede yanlış sonuç göstermiştir. Program ihtilafli hususlarda Hanefi mezhebinin, mezhep içinde de Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almaktadır.

Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi, Halis Aydemir tarafından Kuran ayetleri esas alınarak geliştirilen miras sisteminin akıllı cihaz uygulamasıdır. Fıkıh mezheplerinin feraiz sistemlerinden farklı olduğu için diğer programlara tatbik ettiğimiz meseleler bu uygulamaya ya tatbik edilememekte ya da tamamen farklı sonuçlar elde edilmektedir. Bu uygulamanın fıkıh mezheplerinin miras hesaplarından farklı şekilde çalıştığı bilinmeli, kullanıcılar buna göre kullanılmalıdır.

Barış Sağır tarafından yazılan *Feraiz.net*, bilgisayarda çalışmak üzere tasarlanmış kapsamlı bir feraiz programıdır. Titizlikle hazırlanmış ve ilmi kontrolden geçmiş olmasının bir sonucu olarak tatbik ettiğimiz feraiz meselelerinin tamamını doğru hesaplamıştır. Kullanımının pratik olması, sonuçları diğer programlara göre daha ayrıntılı vermesi, zevî'l-erhâm olan varisleri ayrıntısıyla ele alması gibi artıları bulunmaktadır. Halihazırdaki ferâiz hesaplayıcılarının en iyisi olarak nitelenebilir.

Zikrullah.net adlı sitede yer alan *İslam Miras Hesaplama Programı* adlı sayfa da web tabanlı feraiz hesaplayıcılardan biridir. Ayman Abu-Mostafa'nın hazırladığı İngilizce feraiz sayfasının Türkçe tercümesinden ibarettir. Tatbik ettiğimiz 30 örneğin tamamında doğru hesaplama yapmıştır. Ancak bazen Hanefi mezhebinin müftâ bih görüşüne muhalif hareket edebilmektedir. Feraiz alanında mezhepler arasında ihtilaf az olduğu için Hanefi mezhebini taklit eden kişiler tarafından bu hesaplayıcının kullanılmasında bir sakınca olmadığı ifade edilebilir.

2021 yılının yaz aylarında piyasaya çıkan *Feraiz Hesaplama* adlı uygulama da çalışmada tahlil edilen son yazılımdır. Son derece sade ve kullanışlı olan bu uygulama, henüz geliştirilme aşamasındadır. Tatbik ettiğimiz 30 meselenin 29 tanesinde doğru hesaplama yapmış, ancak bir tanesinde hatalı sonuç vermiştir. İlaveten teşbîb-i benât meselelerinde yanlış çözüm yaptığı tespit edilmiştir. Düzeltme ve geliştirmeler tamamlanınca güzel bir uygulama olacağını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "Red". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/511-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Chemaa, Shahbaz Ahmad. "Distribution of Inheritance under Islamic Law: An Appraisal of Online Inheritance Calculators". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11/1 (2021), 112-131.
- Çeker, Huzeyfe. "Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 23-40.
- Döndüren, Hamdi. "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-327.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Meşhur Bir Miraz Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2003), 223-244.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Kelâle (Yansoy) Hısımların Mirasçılıklarıyla Alakalı Meşhur Bir Mesele: Müşerreke". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 89-100.
- Zikrullah Network. "Zikrullah Network'ten Türkiyede bir ilk". *Twitter*. 23 Mart 2019, 14:52. Erişim 25 Eylül 2021. <https://twitter.com/ZikrullahNet/status/1109422573090209792>
- https://kurandersleri.net/miras/Miras_Erkek.html (Erişim 20 Eylül 2021)
- https://kurandersleri.net/miras/Miras_Kadin.html (Erişim 20 Eylül 2021)

Mirasın İntikali ve Rızâî-Kazâî Taksim Konusunda İslâm Hukuku ile Türk Medeni Kanunu'nun Karşılaştırılması

Mehmet Sait ARVAS*

Atıf/Cite as: Arvas, Mehmet Sait. "Mirasın İntikali ve Rızâî-Kazâî Taksim Konusunda İslâm Hukuku ile Türk Medeni Kanunu'nun Karşılaştırılması" *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 89-112.

Öz

Kişi öldüğünde geride bıraktığı mal varlığına bazı haklar taalluk etmektedir. Bunlardan biri de mirastır. Murisin ölümüyle birlikte mirasın mülkiyeti vârislerine intikal etmektedir. Miras mülkiyeti, vârislerin birden fazla kişi olmaları halinde zorunlu ortaklık olarak başlamakta ve mirasın paylaşılmasıyla şahsi mülkiyete intikal etmektedir. Bu da vârisler arasında uzun soluklu ilişkiler ağını doğurmaktadır. Hukuk sistemleri bu ilişkiler ağında taraflar arasında doğabilecek olası uyuşmazlıkların önüne geçmek için miras hukukuyla ilgili ayrıntılı düzenlemelere yer vermektedir. İslâm hukukunda da mirasla ilgili birçok ayrıntılı hüküm önemine binaen nasla düzenlenmiştir. Bu nedenle İslâm miras hukuku birçok çalışmaya konu edilmekte ve diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırılmaktadır. Bu çalışmada ise İslâm hukukuna göre mirasın intikali ve rızâî-kazâî açıdan paylaşılması ele alınmaktadır. Bunun yanında çalışmada konuyla ilişkili meseleler bağlamında İslâm hukuku ile Türk Medeni Kanunu arasında karşılaştırmaya gidilmektedir. Çalışma, biri mirasın intikali, diğeri ise rızâî-kazâî açıdan paylaşılması olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Son olarak çalışmada iki hukuk sisteminin karşılaştırıldığı genel değerlendirme ve sonuca yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Türk Medeni Kanunu, Mirasın İntikali, Miras Ortaklığı, Rızâî Taksim, Kazâî Taksim.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye,
mehmetsait.arvas@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-0303-1550

The Comparison between Islamic Law and Turkish Civil Code on Acquisition of Inheritance and Its Division by Voluntary or Judiciary

Abstract

When a person dies, certain rights arise over her remaining property. One of them is inheritance. Upon the death of the inheritor, inheritance property descends his heirs. The inheritance property begins as a compulsory partnership if the heirs are more than one person and then it is transferred to personal property with the division of the inheritance. This creates a long-term relationship network between the heirs. Legal systems include detailed regulations on inheritance law in order to prevent possible disputes that may arise between the parties in this network of relations. In Islamic law, many detailed provisions relating to inheritance are regulated in accordance with the Qur'an and the Sunna. For this reason, Islamic inheritance law has been the subject of many studies and compared to other legal systems. In this study, acquisition of inheritance and its division by voluntary or judiciary are discussed within the scope of Islamic law. In addition to this, a comparison between Islamic law and Turkish Civil Law is made in the context of issues regarding to the issue. The study consists of two parts, one of which is the acquisition of inheritance and the other is its division by voluntary or judiciary. Finally, the general evaluation and conclusion in which the two legal systems are compared are given in the study.

Keywords: Islamic Law, Turkish Civil Code, Acquisition of Inheritance, Inheritance Partnership, Voluntary Division, Judicial Division.

المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني التركي في انتقال الميراث وقسمته بالتراضي أو بالقضاء الملخص

يتعلق بعض الحقوق بتركة الميت. واحد منها هو الميراث. ويموت المورث، تنتقل ملكية الميراث إلى ورثته. تبدأ ملكية الميراث كشركة إجبارية إذا كان الورثة أكثر من شخص. ثم تنتقل إلى الملكية الشخصية مع قسمة الميراث. وهذا يؤدي إلى تكوين شبكة علاقة طويلة الأمد. تتضمن الأنظمة القانونية لوائح مفصلة بشأن قانون الميراث من أجل منع النزاعات المحتملة التي قد تنشأ بين الأطراف في هذه الشبكة من العلاقات. وفي الشريعة الإسلامية، يوجد العديد من الأحكام التفصيلية المتعلقة بالميراث بالنص. لهذا السبب، أصبح قانون الميراث الإسلامي موضوع العديد من الدراسات وقورن هذا القانون بالأنظمة القانونية الأخرى. وفي هذه الدراسة تناقش مسألة انتقال الميراث وقسمته بالتراضي أو بالقضاء وفقاً للشريعة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، في هذه الدراسة، تم إجراء مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني التركي في إطار القضايا المتعلقة بالموضوع. تتكون الدراسة من قسمين، أحدهما انتقال الميراث والأخر قسمة الميراث بالتراضي أو بالقضاء. أخيراً، تم استعراض أهم النتائج العامة التي وصلت إليها للدراسة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، القانون المدني التركي، انتقال الميراث، الشراكة الميراثية، القسمة بالتراضي، القسمة بالقضاء.

GİRİŞ

Miras yoluyla mülkiyetin kazanılması, vârislerin birden fazla kişi olmaları halinde vârisler arasında birçok hukuki işlem ve ilişkinin yaşanmasını zorunlu kılmaktadır. Mirasin ölmesiyle geride bıraktığı malvarlığı (tereke), terekeye taalluk eden haklar, tereke üzerindeki mülkiyetin vârislere intikal etmesi, miras ortaklığı ve

mirasın paylaşılması bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Hal böyle olunca hukuk sistemleri de bu ilişkiler silsilesinde ortaya çıkması muhtemel birçok anlaşmazlığı önlemek için ayrıntılı kurallar vaz' etmektedir. Günümüz hukuk sistemlerinde bu işlem ve ilişkiler silsilesi bir bütün halinde miras hukuku adı altında incelenmektedir.¹ İslâm hukuk kaynaklarında ise mirasın maddi olarak paylaşılması dışındaki diğer süreçlerin miras hukuku anlamına gelen "ferâiz" bölümünde incelendiği, mirasın paylaşılmasının ise diğer bütün müşterek malların paylaşılmasıyla birlikte "kısmet"² bölümünde ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla miras üzerindeki mülkiyetin vârislerin tamamına intikali, böylece miras ortaklığının oluşması ve nihayet mirasın paylaşılması ile de şahsi mülkiyete intikal etmesi süreçlerinin İslâm hukuku açısından bir bütün halinde incelenmesi önem arz etmektedir. İşte bu amaçla makalede İslâm hukukunda mirasın intikali ve rızâ-kazâî açıdan paylaşılması konu edilmektedir. Ancak konuyla ilişkili mezhepler arası ihtilaflar amaçlanmadığından çalışmada Hanefi mezhebinin uygulaması esas alınmakta diğer mezheplere ait farklı uygulamalara ise yer yer dipnotlarda işaret edilmektedir.

Çalışmada amaçlanan bir diğer husus İslâm hukuku açısından rızâ-kazâî taksimin mahiyetinin ortaya konulmasıdır. Bu, hem söz konusu taksim türlerinin mirasın paylaşımıyla ilişkili hukuki süreci ifade etmesi hem de rızâ-kazâî taksimin eksik veya yanlış anlaşılması sebebiyle nasların emredici ve kesin hükümlerine karşılık vârislerin anlaştıkları takdirde mirası diledikleri şekilde düzenleyebilecekleri gibi hatalı algulamaları önlemek amacıyla tercih edilmektedir. Çalışmada, bütün çeşitleriyle paylaşma usulünün incelenmesi amaçlanmadığından tefrik ve cem' taksim³ türlerine yer verilmemektedir.

Çalışmada ayrıca mirasın intikali ve paylaşılma süreçleriyle ilişkili İslâm hukuk uygulamasının, 4721 sayılı ve 2001 tarihli Türk Medeni Kanununun (TMK)

¹ 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu 3. kitapta 495. maddeden 682. maddeye kadar 187 madde içinde miras hukuku ilişkilerini düzenlemiştir. Ayrıca bk. Ali Naim İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku* (Ankara: Bilge Yayınevi, 2015); Rona Serozan - Baki İlkay Engin, *Miras Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014).

² Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/141; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyetü'l-muktesîd*, thk. Heysem Cum'a Hilâl (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1427/2006), 681; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttekin*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez (Suud: Dâr-ı Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 8/181; Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Delîlü't-tâlib li neyli'l-metâlib* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1389/1969), 341; Hamza Aktan, "Kısmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/497-498.

³ Tefrik ve cem' taksim tanımları için "Mirasın Rızâ-Kazâî Açıdan Paylaşılması" bölümüne bakınız.

uygulanmasıyla mukayesesi amaçlanmaktadır.⁴ Bu mukayese, konuyla ilişkili kavram ve müesseselerin daha anlaşılır olmasına katkı sağlaması ve ülkemizde câri olan hukuk sistemi olması nedenleriyle tercih edilmektedir.

Makale iki bölüm ile genel değerlendirme ve sonuçtan oluşmaktadır. Mirasın intikali başlıklı birinci bölümde terekeye taalluk eden haklar, mirasın intikali, miras ortaklığı ve türü ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise mirasın paylaşılma yollarına yer verilmektedir. Mirasın intikali ve paylaşımıyla ilgili hukuk sistemlerinin uygulama bütünlüğünü sağlamak amacıyla her bölüm önce İslâm hukuku daha sonra Türk Medeni Kanunu başlıklarıyla ayrı ayrı ele alınmaktadır. Son olarak genel değerlendirme ve sonuç kısmında ise iki hukuk sistemi arasındaki uygulama farklılıklarına temas edilmektedir.

Makalede başta Hanefi mezhebine ait olmak üzere klasik fıkıh kitapları, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ve Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle* şerhi olan *Dürerü'l-hükkâm*'ı ile günümüz araştırmacılarının miras hukuku ve taksimle ilgili yazdıkları kitap, tez, makale ve ansiklopedi maddeleri kaynak olarak kullanılmaktadır. Güncel çalışmalardan özellikle Hamza Aktan'a ait *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*⁵ adlı kitap ve Adnan Koşum'a ait *İslâm Hukukunda Taksim* adlı yüksek lisans çalışması⁶ önemli ölçüde yararlanılan kaynaklardandır. Hamza Aktan'a ait çalışma miras hukuku ve mirasın paylaşılması (kısmet) konularının tamamını ele alması açısından önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Bu makalenin ise İslâm hukukuna ait uygulamanın Türk Medeni Kanunu'yla mukayese edilmesi ve rızâî-kazâî taksimle ilgili yukarıda ifade edilen yanlış düşünceleri önlemeyi amaçlaması açısından önem arz ettiği ifade edilebilir.

Türk miras hukukuna ait kısımda ise kaynak olarak 4721 sayılı ve 2001 tarihli Türk Medeni Kanunu ile miras hukuku ve medeni hukuka dair yazılan kitap, tez ve makalelerden yararlanılmaktadır.

⁴ İslâm miras hukukuyla Türk miras hukuku arasında yapılan mukayeseli çalışmalar için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013); Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 60-79.

⁵ Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991).

⁶ Adnan Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

1. Mirasın İntikali

1.1. İslâm Hukukuna Göre

Ölen kişinin, geride bıraktığı ve *aynına* başkalarının hakkı taalluk etmeyen mallarına tereke denir.⁷ Ölümüyle birlikte kişinin geride bıraktığı mal varlığı üzerinde bazı haklar terettüp etmektedir. Bunlar sırasıyla teçhiz-tekfin masrafları, borçlar, vasiyet ve mirastır.⁸ Terekeden öncelikle murisin teçhiz-tekfin masrafları ve borçları karşılanır. Bunlardan sonra geriye kalan terekenin 1/3'ünden⁹ murisin vasiyeti yerine getirilir. Son olarak terekenin bakiyesi miras olarak vârislere intikal eder.¹⁰

Miras mülkiyetinin vârislere intikali *halefiyet* yoluyla olmaktadır.¹¹ Halefiyet, bir şahsın bir başkasının yerine geçmesi anlamına gelen hukukî bir kavramdır.¹² Buna göre vârislerin miras mülkiyetini kazanmaları, murisin ölümüyle birlikte onun yerine kaim olmalarıdır.

Miras üzerindeki mülkiyetin ne zaman intikal ettiğine dair kaynaklarda iki farklı görüş zikredilir. Birinci görüş, murisin hayatta olduğu en son anda mirasın vârislere intikal ettiği şeklindedir. Bu görüşe göre mirasın muristen vârislere intikali, canlıdan canlıya olan bir intikal olmaktadır. Bu görüş Züfer (öl. 158/775) ile Irak meşâyihine atfedilmektedir. Diğer görüş ise murisin ölümüyle birlikte mirasın derhal vârislere

⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Mısır: Matbaa Mustafa Elbâbî Mahlebî ve Evladihi, 1323/1944), 4; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Abdulmecid Ta'me Halebî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1432/2011), 10: 528; Ali Haydar Efendi, *Teshîlü'l-Ferâiz*, çev. Orhan Çeker (Konya: Tekin Kitabevi ts.), 12-13; Mezheplerin terekenin kapsamına ilişkin görüşleri için bk. Muhammed Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris* (Kâhire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 42-45; Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 62-65; Abdüsselam Arı, *İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 47-51.

⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*, 3; Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'tilil-Muhtâr*, thk. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1419/1998), 5/104.

⁹ Vasiyetin, terekenin 1/3'den fazla veya varise yapılması gibi durumlarda varislerin onayı ile bu vasiyet geçerli olur. Şayet varislerin bir kısmı bunu onaylıyor ise bu durumda onaylayanların hissesine düşen oranda bu vasiyet geçerli olur. Buna rıza göstermeleri durumunda varisler, haklarının bir kısmını iskat etmiş olmaktadır. Burada varislerin mürisin ölümünden sonra onay vermeleri dikkate alınır. Çünkü mürisin ölmesiyle birlikte onların miras üzerindeki hakkı sabit olmuş ve böylece onlar haklarından bir kısmını iskat etmiş olmaktadır. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/78-79; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî (Dimeşk: Dâr-ı Kubâ', 1424/2003), 706.

¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*, 7.

¹¹ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1425/2004), 1/335; Ali el-Hafif, *el-Milkiyye fi ş-şeriatil-İslâmiyye maa'l-mukârene bi ş-şerâii'l-vad'iyye* (Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabî, 1996/1416), 327.

¹² Halef için bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Darü'l-Meârif, 1119), "Halef", 2/1236; Rahmi Yaran, "Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/ 233-234; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), "Halef", 136.

intikal ettiği şeklindedir. Bu görüşe göre ise intikal ölüden canlıya doğrudur. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Belh meşâyhinin bu görüşte olduğu aktarılır.¹³

Bu ihtilafın her ne kadar bazı farazî örneklerle¹⁴ semeresi ortaya konulsa da lafzî/teorik bir tartışmadan ibaret olduğu söylenebilir. Yukarıdaki ihtilafın yanında fer'i bazı meselelere etki ettiği görülen bir diğer tartışma murisin borçlu olması durumunda terekenin ne zaman ve ne şekilde vârislere intikal ettiğiidir. İslâm miras hukukunda murisin borcu terekeyle sınırlıdır ve bu borç vârislere intikal etmez.¹⁵ Zira miras, yukarıda da ifade edildiği üzere terekeye taalluk eden teşhiz-tekfîn, borç ve vasiyet gibi diğer haklardan geriye kalan kısmı ifade eder.

Murisin borcu tereke mevcudundan fazla yani tereke borca batık ise bu durumda borcun terekeden karşılanması ihtiyacına binaen murisin ölümden sonra da tereke üzerindeki mülkiyetinin hükmen devam ettiği kabul edilir.¹⁶ Dolayısıyla bu durumda borçtan geriye kalan olmadığından mirastan ve onun intikalinden söz edilemez.¹⁷

¹³ Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik*, nşr. Muhammed Alî Beyzavî (Beirut: Darü'l-Kütüb'i-İlmiyye, 1418/1997), 9/364; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/527.

¹⁴ Bu ihtilafın semeri olarak verilen örneklerden biri şöyledir: Bir kimse, kendisinden başka varisi olmayan mürisinin cariyesi ile evlenmiş olsa ve eşine (cariyeye) "Efendin öldüğünde, hürsün." demiş olsa; birinci görüşe (yani canlıdan canlıya intikali kabul edenlere) göre eşi azat olmuş olur. Çünkü cariye azat olması efendinin ölümüne bağlanmış ve kocası da efendinin ölümünden hemen önce cariyeye malik olmuştur. İkinci görüşe (ölüden canlıya intikali kabul edenlere) göre ise kocanın mülkiyeti ölümden sonra sabit olduğundan cariye azat olmaz. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/527.

¹⁵ Teşhiz ve tekfîn masraflarından sonra tereke bakiyesinden murisin borçları ödenir. Şayet tereke, borçların tamamını karşılayacak durumda değilse, alacaklıların her biri alacağını eksik tahsil eder. Alacaklılar kalan alacakları için mirasçılara müracaat edemez. Ancak vâris veya başka biri murisin borcunu ödemeyi üstlenebilir. Eksik kalan alacakları için hak sahipleri ya murisi bağışlar ya da haklarını hesap gününe (dârü'l-bekâ) havale ederler. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*, 5; Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 67.

¹⁶ Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Darü'l-Kütüb'i-İlmiyye, 2009), 4/440.

¹⁷ Tereke mevcudundan fazla olan borcun, terekenin intikaline engel olduğu ihtilafıdır. Maliki mezhebi, Hanefilerde olduğu gibi borcun terekenin intikaline engel olduğu görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) aktarılan iki görüşten biri de böyledir. Şafilere ve Ahmed b. Hanbel'den aktarılan meşhur görüşe göre ise borç ister tereke mevcudunun tamamını kuşatsın ister bir kısmına tekabül etsin ölümlle birlikte terekenin tamamının mülkiyeti varislere intikal eder. Borçlar mülkiyetin intikaline engel olmayıp sadece varislerin tereke üzerinde tasarrufta bulunmalarına engel oluşturur. Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânü elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî (Beirut: Darü'l-Marîfe, 1418/1997), 3/8; Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, 21-22; Hafîf, *el-Mülkiyye*, 328-330; Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 249-250.

Murise ait borcun tereke mevcudunun bir kısmına tekabül etmesi durumu hakkında Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf başlangıçta borcun, ölüm anında terekenin tamamı üzerindeki mülkiyetin mirasçılara intikaline engel olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. Ancak daha sonra onlar borcun, sadece karşılığı olduğu miktarda terekenin intikaline engel olduğunu, diğer kısımlardaki mülkiyetin ise murisin ölümüyle birlikte vârislere intikaline engel olmadığını benimsemişlerdir. Muhammed eş-Şeybânî de bu görüşü benimsemiştir.¹⁸

Mirasın vârislere intikali *cebrîdir*.¹⁹ Zira miras, tarafların rızalarına veya anlaşmalarına (iradelerine) bağlı olmayarak şer'an/hukuken kendiliğinden oluşan bir haktır. Öyle ki vârislerden birinin "Ben miras hakkımdan vazgeçtim" veya "Ben mirasçı olmayacağım" gibi sadece miras hakkını düşürdüğüne dair irade beyanıyla tevarüs hakkı düşmez. Hatta bu vâris, böyle dedikten sonra henüz miras taksim edilmeden önce vefat etse vârisleri reddettiği terekeden onun hissesini almaya hak sahibi olurlar.²⁰ Ancak bağışlama veya satış gibi bir yolla vârisler miras haklarını başkalarına devredebilirler. Bu ise miras hakkını düşürmek (ıskat) olmayıp hakkın devri anlamına gelir.²¹

Mirasın intikaliyle birlikte birden fazla kişi olmaları durumunda vârisler arasında cebrî/zorunlu bir ortaklık oluşur. Miras yoluyla oluşan bu ortaklık, *mülk ortaklığı* olarak kabul edilir.²² Bu ortaklık aynı zamanda *şâyi hisseli (paylı/müşterek) bir mülkiyeti* ifade eder ki mirasın her cüz'ü ve zerresi, 1/2, 1/3, 1/6 gibi belirlenmiş hisselerle vârislerin hepsine ait olur.²³

Vârislerin mirastaki hisseleri, nas ve icmâ ile belirlenmiş olup sabit ve kesindir. Zira Nisâ 11. ayette miras hükümleri Şâri' Teâla tarafından emredici olarak düzenlenmiş²⁴ ayrıca Nisâ 13 ve 14. ayetlerde ilgili hükümlere uymanın gerekliliği

¹⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 29/137; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/440; Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, 18-20.

¹⁹ Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, 5; Zerkâ, *el-Medhal*, 1/341; Hafîf, *el-Milkiyye*, 327-329; Muhammed Zekeriyâ el-Berdîsî, *el-Miras* (Kahire: Darü'n-Nahda el-Arabî, 1971/1391), 13-14.

²⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.) 8/36.

²¹ Şâriin düzenlemesini değiştirme anlamı taşıdığından ıskata elverişli görülmeyen mirasçılık hakkına ilişkin ibrâ sahih olmaz. H. Yunus Apaydın, "İbrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/265; Ali Bardakoğlu, "Iskat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/138.

²² Mevsulî, *el-İhtiyâr*, 2/440; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1300), md. 1060, 1064, 1066, 1092; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebûzziyâ, 1330), 3/332.

²³ Bk. Hafîf, *el-Milkiyye*, 128; Hasan Hacak, "Müşâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/151-152.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/37; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b.

vurgulanmış, aykırı davranılması ise uhrevi yaptırma bağlanmıştır.²⁵ Bu da ilgili hükümlerin bütün mükellefler açısından bağlayıcı ve hiçbir şekilde aksine amel edilmeyeceğini gerektirmektedir.²⁶ Bu nedenledir ki İslâm miras hukukunda ne murise ölüme bağlı bir tasarruf olarak mirası düzenleme hakkı tanınmış ne de anlaşmaları durumunda vârislere diledikleri şekilde mirası düzenleme yetkisi verilmiştir. ²⁷ Ayrıca murisin ölmesiyle kanunen (nas ve icmâ) belirlenmiş hisselerle mirasın derhal vârislere intikal etmesi de vârislere kendilerinin belirleyecekleri bir oranda mirası düzenleyebilme imkânı tanımamaktadır.²⁸

Konuya biraz daha açıklık getirmek gerekirse vârislerin mirası düzenlemesiyle onların, ferâiz ilminde takdir edilen hisselerle değil de bizzat kendilerinin uzlaşarak belirledikleri paylara göre miras üzerinde hak sahibi olmaları kastedilmektedir. Vârislerin, her bir mirasçının eşit oranda mirasa sahip olacaklarına yönelik düzenlemeleri buna örnek verilebilir. Bu, yukarıda da ifade edildiği üzere nassın beyanına, emredici ve bağlayıcı hükümlerine aykırıdır. Burada vârislerin uzlaşarak maddi anlamda mirası paylaşmalarını ve diledikleri şekilde tasarruf edebilmelerini ifade eden rızâî taksim, yukarıda kastedilen anlamıyla “vârislerin diledikleri şekilde mirası düzenleme yetkilerinin bulunmadığı” kuralına aykırı olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü rızâî taksim farklı bir hukuki aşamayı ifade etmektedir. Şöyle ki mirasın intikali, naslarla belirlenmiş hisselerine göre murisin ölümüyle birlikte cebren ve derhal gerçekleşmektedir. Dolayısıyla vârislerin onayına bağlı olmaksızın miras üzerinde hisseleri belirlenmiş bir ortaklık kendiliğinden oluşmaktadır ki bu, mirasın ilk aşamasıdır (intikal aşaması). İşte bu aşamada vârislerin ferâizde belirlenen hükümler dışında herhangi bir düzenleme yapmaları mümkün değildir. Ancak miras

Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvî (Dimeşk: Dâr-ı İbn Kesîr, 1429/2008), 1/ 334.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 3/65; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/340.

²⁶ İlgili ayetlerin bağlayıcı ve aksi bir şekilde amel edilemeyeceğine dair ayrıca bk. Hilal Özey, “İslâm Miras Hukukunun Özellikleri”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık, 2018), 208-209; Abdurrahman Yazıcı, “İslam Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 170.

²⁷ Bk. Şakir Berkî, “Kur'an'da Mirâs Hukuku”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 38/1 (1981), 113, 115-116. Araştırdığımız İslâm Miras hukuku kaynaklarında, varislerin uzlaşmaları durumunda mirası ferâizde belirlenen hisseler dışında diledikleri gibi düzenleyebileceklerine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bunun yanında kaynaklarda nas ve icmâ ile düzenlenen miras hisselerinin, değişmez ve sabit bir şekilde belirlendiği açıkça vurgulanmıştır. Örnek olarak bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Mevsâlî, *İhtiyâr*, 5/103; Şeyh Nizâm - vd., *el-Fetâva'l-Hindîyye*, nşr. Muhammed Alî Beyzavî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/497.

²⁸ Türk miras hukuku dikkate alındığında İslâm miras hukukundaki uygulama daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki MK'da mirasçılarının hisseleri belirlenmiş olmakla birlikte bunları düzenleyen kanunlar emredici değildir. Bu nedenledir ki MK'da mirasın mirasçılara intikali, *şâyi hisseli* değil de *elbirliği (iştirak) halinde* yani hisseleri belirlenmiş olmaksızın bir mülkiyet şeklinde kabul edilmiştir. Böylece MK mirasçılara kendilerine göre mirası düzenleme imkânı tanımış olmaktadır.

üzerinde vârislerin şâyi hisseli yani mirasın tamamına yayılan haklarının belli mallara özgülenmesi ihtiyacına binaen mirasın maddi olarak paylaşılması (kısmet) gerekmektedir. İşte bu da söz konusu ikinci aşamayı (paylaşma aşaması) ifade etmektedir. Artık bu aşamada yapılacak işlem miras düzenlemelerinin dışında başka bir hukuki aşama olarak görülür. O da ortak malın paylaşılması/taksimidir. Dolayısıyla paydaşların bu aşamada anlaşmaları durumunda diledikleri şekilde bir düzenlemede (rıżâî taksim) bulunmaları mümkündür. İleride bu konuya tekrar temas edilecektir.

Mirasın paylaşılmasından yani her birinin hissesi belli bir mala özgülenmeden önce vârislerin şâyi hisseli ortak maldaki (mirastaki) hakları şöyle özetlenebilir:

Diğerlerinin izni olmaksızın vârislerden birinin, kendi hissesine denk gelen miktar bile olsa, tereke malları üzerinde bir tasarruf yetkisi bulunmaz. Çünkü ortakların her biri diğer ortağın hissesinde yabancı gibidir, onun vekili veya temsilcisi durumunda değildir.²⁹ Terekenin her cüz'ü ve zerresi bütün ortaklara ait olduğundan (şâyi hisse), vârisler ancak ortak hareket ederek tereke malları üzerinde bir tasarrufta bulunabilirler.³⁰ Fakat ortaklardan biri, diğer ortakların izni olmaksızın şâyi hissesini diğer bir ortağa veya yabancı birine satabilir.³¹

1.2. Türk Medeni Kanunu'na Göre

Tereke, mirasbırakanın, mirasçılara geçen ve parayla ölçülebilen bütün hak ve borçları ile hukuki ilişkilerini ifade eder. Buna aynı zamanda miras denir.³²

Mirasbırakanın ölümüyle birlikte terekesi kural olarak herhangi bir kabul açıklamasına gerek olmaksızın kanun gereği mirasçılara intikal eder. Mirasçılar, yasal ya da atanmış mirasçı olmalarına bakılmaksızın, mirasbırakanın devredilebilen bütün hak ve borçları, terekedeki taşınır ve taşınmazların zilyetliği, kısaca terekenin tamamı üzerinde hak sahibi olurlar (MK m.599). Bu, miras hukukunda geçerli olan *küllî halefiyet ilkesinin* sonucu ve gereğidir.³³

Bu ilke gereğince bir mirasçı terekede bulunan malları, alacakları ve borçları bir bütün (kül) olarak kazanır. Yoksa mirasçının bunlardan bazılarını kabul, bazılarını reddetme yetkisi yoktur. Bir mirasçının mirası reddetmesi ancak reddi mirasın tamamını kapsadığı takdirde geçerlidir.³⁴

²⁹ *Mecelle*, md. 1075.

³⁰ *Mecelle*, md. 1069.

³¹ *Mecelle*, md. 215.

³² Turgut Akıntürk – Derya Ateş, *Medenî Hukuk* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2018), 329. Ayrıntılı bilgi için bk. Serozan - Engin, *Miras Hukuku*, 125-145.

³³ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 73, 482, 529; Akıntürk – Ateş, *Medenî Hukuk*, 355.

³⁴ Akıntürk - Ateş, *Medenî Hukuk*, 355.

Mirasbırakanın hayatta ve mirasa ehil olan bir tek mirasçısı varsa, mirasın tamamı bu mirasçıya geçer; bu mirasçı mirasın (terekenin) tamamına tek başına sahip olur. Ancak, bu durum çok sıklıkla söz konusu olmaz. Çoğunlukla mirasbırakanın birden çok mirasçısı olur. Eğer mirasbırakanın birden çok mirasçısı varsa, bu mirasçılar hep birlikte tereke üzerinde *elbirliği (iştirak) halinde mülkiyet*³⁵ hakkına sahip olurlar. Medenî Kanun mirasçılarının oluşturduğu bu topluluğu *miras ortaklığı* olarak isimlendirmektedir (m.640). Miras ortaklığı mirasın açıldığı anda kanundan ötürü, yani kendiliğinden doğar ve miras paylaşılıncaya kadar varlığını sürdürür.³⁶

Medeni Kanun'da miras ortaklığının *elbirliği halinde hak ortaklığı* şeklinde tanımlanması (m.640), tereke üzerinde mirasçılarının hisseleri belli olmayacak şekilde hak sahibi oldukları anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile her ortağın (mirasçının) mülkiyet hakkı, mirasın tamamını kapsar. Bu itibarladır ki ortaklardan biri tek başına mirasın tamamı üzerinde bir işlem veya tasarrufta bulunamadığı gibi bir kısmı üzerinde de bulunamaz. Ancak bütün mirasçılarının muvafakati ile tereke üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulabilir. Bununla beraber MK m.677, mirasçının miras payını, paylaşımından evvel üçüncü kişiye devrine olanak vermiştir. Bu temlik edilen şey, mirasın paylaşımından sonra mirasçıya verilecek tasfiye hissesidir. Üçüncü şahıs bu temlik işlemine dayanarak terekenin yönetimine karışamaz, mallardan yararlanamaz ve paylaşımına müdahalede bulunamaz. Onun hakkı, ancak devreden mirasçıya ayrılan payın talebine ilişkindir.³⁷

Miras ortaklığı, kural olarak mirasın paylaşılmasına kadar devam eder. Miras ortaklığı, Medenî Kanundaki düzenlemeler uyarınca *mirasın paylaşılması* veya *elbirliği mülkiyeti paylı mülkiyete*³⁸ dönüştürmekle ya da miras ortaklığı *başka bir ortaklığa* çevrilmekle sona ermiş olur.³⁹

2. Rızâî-Kazâî Açından Mirasın Paylaşılması

Mirasın iki aşamadan oluştuğu ifade edilmiş ve birinci aşaması olan mirasın vârislere intikali ve böylece vârisler arasında oluşan miras ortaklığından

³⁵ Elbirliği Mülkiyeti, MK m.701'de belirtildiği üzere kanun veya kanunda öngörülen sözleşmeler uyarınca oluşan topluluk dolayısıyla mallara birlikte malik olanların mülkiyeti, elbirliği mülkiyettir. Elbirliği mülkiyetinde ortakların belirlenmiş payları olmayıp her birinin hakkı, ortaklığa giren malların tamamına yaygındır.

³⁶ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 74, 483, 529-530; Akıntürk - Ateş, *Medenî Hukuk*, 358.

³⁷ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 529-530.

³⁸ MK m.688'de paylı mülkiyet şöyle tanımlanmıştır: Paylı mülkiyette birden çok kimse, maddî olarak bölünmüş olmayan bir şeyin tamamına belli paylarla maliktir. Başka türlü belirlenmedikçe, paylar eşit sayılır. Paydaşlardan her biri kendi payı bakımından malik hak ve yükümlülüklerine sahip olur. Pay devredilebilir, rehnedilebilir ve alacaklılar tarafından haczettirilebilir.

³⁹ Hatice Tolunay Ozanemre Yayla, *Mirasın Paylaşılması* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 11-12.

bahsedilmişti. Bu bölümde ise ikinci aşaması olarak kabul ettiğimiz vârislerin terekedeki hisselerinin kendilerine özgülenmesi yani mirasın paylaşılması/taksimi ele alınmaktadır.

2.1. İslâm Hukukuna Göre

Mirasın paylaşılması, kaynaklarda mirasla ilgili hükümlerin ele alındığı “ferâiz” veya “miras” denilen bölümde ele alınmadığı gibi müstakil bir bölüm olarak da konu edilmiş değildir. Mirasın paylaşılması, şâyi hisseli ortak malların paylaşılmasını konu edinen “kısmet” (taksim) bölümü altında diğer müşterek malların paylaşılmasıyla birlikte incelenmiştir.⁴⁰

Mezhepler, taksimi farklı bakış açılarına göre çeşitli şekillerde kısımlara ayırmışlardır. Bu da sonuç bakımından benzer fakat tasnif ve isimlendirme yönünden farklı taksim türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴¹ Hanefilere göre şâyi hisseli malların taksimi, taksim yolu/kanalı bakımından *rızâî* ve *kazâî*; taksim, yöntemi bakımından ise *tefrik* ve *cem* şeklinde kısımlara ayrılmıştır. *Kısmet-i tefrik*, müşterek bir malın her cüzüne şâyi olan ortaklık hisselerini, belli kısımlarda taayyün edecek biçimde taksimine denir. Örneğin iki kişi arasında ortak olan bir arsanın ikiye taksim edilmesi gibi. *Kısmet-i cem* ise müşterek malların ortakların paylarına göre kısımlara ayrılmasına ve bölünen malın her ferdinde şâyi olan hisselerin birer kısımda toplanmasına denir. Örneğin üç kişi arasında ortak olan otuz koyunun onar onar üçe taksim edilmesi gibi.⁴² Konumuz itibarıyla burada mirasın paylaşma yolu olan rızâî-kazâî taksimin mahiyeti, mevzu bahis edilmekte ve mezhepler arası ihtilaflara yer verilmeden sadece Hanefî mezhebinin uygulaması esas alınarak incelenmektedir.

2.1.1. Rızâî Taksim

Rızâî taksim, paydaşların (vârislerin) yargı yoluna başvurmadan kendi aralarında karşılıklı rıza ile yaptıkları veya hepsinin rızasıyla hâkimin yaptığı taksimdir.⁴³ Söz konusu taksime, tüm ortakların rızasıyla olduğu için rızâî taksim denilmektedir.⁴⁴

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 9/141; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehîd*, 681; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 8/181; Mer’î b. Yûsuf, *Delîlü’t-tâlib*, 341; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 9-12.

⁴¹ Bu tasnif ve isimlendirmeler için bk. Vehbe ez-Zühayli, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimeşk: Darü’l-Fıkr, 1405/1985), 5/660-664; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 18-32.

⁴² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 9/151; *Mecelle*, md. 1115. Ayrıntılı bilgi için bk. Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 258-264; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 23-25.

⁴³ *Mecelle*, md. 1121; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 3/343; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/143; Adem Çakır, “Osmanlı Devleti’nde İslam Miras Hukukuna Uymayan Tereke Paylaşımları Üzerine Bir Çalışma”, *Uluslararası II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2016), 1/134-135.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 9/148; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/143; Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, 257; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 18.

Rızâî taksim, ortakların karşılıklı rızalarına dayalı olduğundan öncelikle tercih edilmesi gereken ve de daha geniş uygulama imkânı bulunan taksim yoludur.⁴⁵ Rızâî taksimin geçerli olabilmesi bazı şartlara bağlıdır. Bunlar iki şart ile sınırlandırılabilir:⁴⁶

1. Bütün ortakların taksime razı olması gerekir.

Vârislerin mahkemeye başvurmaksızın kendi aralarında taksimi icra edebilmeleri için tamamının muvafakati yani taksime rıza göstermeleri şarttır. Ancak bazen vârisler arasında rıza ehliyeti (tam eda ehliyeti) olmayan çocuk, mecnun veya ma'tûh bulunabilir.

Ortaklar arasında rıza ehliyetine sahip olmayan küçük, mecnun veya ma'tûhun bulunması durumunda rızâî taksim, bunların veli veya vasîlerinin hazır bulunup onların menfaatine olacak şekilde taksimi onaylamasıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde yapılacak taksim geçersizdir. Veli veya vasîlerinin olmaması durumunda hâkim tarafından bunlara vasî tayin edilebilir veya hâkim onların vasîi sıfatıyla taksime iştirak edebilir. Rızâî taksim de olsa çocuğun, mecnunun veya ma'tuhun istihkakının verilmesi gerekmektedir. Veli veya vasîlerinin, onların zararına olacak bir tasarrufu geçerli değildir.⁴⁷

2. Taksimde bütün ortakların hazır bulunması gerekir.

Rızâî taksim bütün ortakların rızası ile gerçekleşen bir taksimdir. Bu nedenle bütün ortakların ya bizzat kendilerinin ya da vekillerinin taksimde hazır bulunmaları gerekmektedir.

Şayet ortaklardan biri gaip olur diğer vârisler de gaibin vekilinin hazır olmadığı bir durumda kendi aralarında onun da payını ayırarak taksim yapsalar bu taksim

⁴⁵ Örneğin, taksime konu olan malın paylaşılması her iki tarafa da zarar veriyorsa bu durumda kazâî taksim icra edilemezken rızâî taksim edilebilir. Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 9/148. Taksime konu olan mallar iki veya daha fazla cins ise cem' yoluyla kazâî taksim icra edilemezken rızâî yolla edilebilir. Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 9/151-152.

⁴⁶ Rızâî taksimin geçerli olması için kaynaklarda başka şartlar zikredilse de bunların yukarıdaki iki şart içerisinde değerlendirilmesi mümkün olduğundan bunlar ayrı şartlar olarak değerlendirilmemiştir. Bunlardan biri, paylaşmayı icra edecek kişilerin "ehliyet" ile "mülk veya velayet" sahibi olmalarıdır. Ehliyet ile bu kimselerin akıl sahibi olmaları, "mülk veya velayet sahibi olmaları" ile de paylaşmaya konu olan mala mâlik olmaları veya mâlikin küçük veya mecnun olması durumunda onlar adına paylaşmayı icra edeceklerin velayet yetkisine sahip olmaları kastedilmektedir. Bir diğeri de paylaşmayı icra edecek tarafların "rıza ehliyetine sahip olmaları"dır. Bununla da bu kişilerin akıllı ve baliğ olmaları kastedilir. Bütün bu şartların "Bütün ortakların taksime razı olması gerekir." şartı bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Bu şartlar için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 9/145; Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/665-667.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 9/153-154; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/88; İbn Âbidîn, *Redd'ü'l-muhtâr*, 9/427; *Mecelle*, md. 1128; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/343, 360-362.

gayrı nafiz (mekuf) olur.⁴⁸ Gaip bu durumu öğrendiğinde taksimi onaylarsa taksim geçerli, onaylamaz ise geçersiz olur.⁴⁹

Rızâî taksim de olsa ortak malın paylaşılmasında asıl olan ortaklardan her birinin şâyi hisseli maldan hakkı olanı almasıdır. Ancak anlaşmaları durumunda tarafların diledikleri gibi tasarrufta bulunmaları da mümkündür.⁵⁰ Buna göre vârisler, ferâiz hesaplamalarında kendilerine düşen hisseden daha az veya daha fazla bir mal paylaşımında bulunabilirler. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki rızâî taksim vârislerin, Şârî'in naslarda beyan ettiği hisselerle mukabil bir düzenlemede bulunmaları değil, aksine Şârî'in takdir ettiği şekilde fevren ve zorunlu olarak kendi mülkiyetlerine intikal eden şâyi hisseli hakları üzerinde tasarrufta bulunmaları demektir. Bu minvalde ortaklardan birinin diğer vârisler lehine terekedeki tüm haklarından veya bir kısmından feragat etmesi mümkündür. Bu feragat bir nevi hibedir. Bunun yanında vârislerden birinin bir bedel karşılığı mirastan çıkması da söz konusu olabilir ki buna *tehârûc* denir.⁵¹

Rızâî taksim şartlarına uygun olarak vaki olduktan sonra tüm ortakları bağlar. Dolayısıyla her ortak payına düşeni kabzettikten sonra artık taksimin iptalini talep edemez. Ancak taraflar karşılıklı rıza yani ikâle yoluyla taksimi iptal edebilirler.⁵²

2.1.2. Kazâî /İcbârî Taksim

Ortak mülkiyetin paylaşılmasında asıl olan ortakların karşılıklı rızaya bağlı olarak paylaşımı gerçekleştirmeleridir. Ancak tarafların uzlaşmaları her zaman mümkün olmadığı gibi bazılarının paylaşımından kaçınmaları da söz konusu olabilmektedir. İşte bu gibi durumlarda ortaklardan/vârislerden biri veya birkaçının talebi üzerine hâkimin cebren yaptığı taksime kazâî veya icbârî taksim denir. Bu kismet, bizzat hâkim tarafından yapılabildiği gibi hâkimin tayin edeceği bir kassam

⁴⁸ Şayet taksime konu olan müşterek mal, misli yani ortakların tek başına hissesini ifrazına imkân tanıyan bir mal olursa bu durumda gaibin onayına bağlı kalmaksızın taksim nafiz olur. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/360-361.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 9/153-154. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/427; *Mecelle*, md. 1126; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/141; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/ 360-361.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 9/142-143, 148; *Mecelle*, md. 1135; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 18-19.

⁵¹ Tehârûc, mirasçılardan birinin, diğer mirasçılardan biri, birkaçı veya tamamıyla sulh ederek belirli bir mal karşılığında miras işleminden çekilmesi anlamına gelir. Bu sulh bir açıdan bey' sayılır. Sulh bedelinin miras hissesinden az ya da çok olması mümkündür. Şayet sulh mirasçılardan tamamı ile yapılmışsa taksim işlemi, teharuç edenin hissesi çıkarılarak kalan mirasçılardan hisselerinin toplamı üzerinden hesaplanır.⁵¹ Şayet biri veya birkaçı ile sulh yapılmışsa teharuç edenin hissesi, sulh yaptığı varis veya varislere sulh bedelindeki hisselerine göre verilir. Mevsûlî, *el-İhtiyâr*, 4/523; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/52; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/138; Benzer bir değerlendirme için bk. Çakır, "Osmanlı Devleti'nde İslam Miras Hukukuna Uymayan Tereke Paylaşımaları Üzerine Bir Çalışma", 135.

⁵² Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 19-20.

tarafından da yapılabilir.⁵³ Mahkeme yoluyla mirasın paylaşılabilmesi için bazı şartlar gerekir. Bunlar;

1. Ortakların hâkimden taksim talebinde bulunması gerekir.

Hâkimin paylaştırmayı re'sen gerçekleştirme yetkisi bulunmaz. Bu nedenle taraflardan birilerinin talebi şarttır. Paylaştırmayı ortaklardan birinin veya tamamının talep etmesi mümkündür.⁵⁴

Ebû Hanîfe'ye göre taksimi istenen mal, ev ve arazi gibi gayri menkul bir mal ise ortakların sadece taksim talebinde bulunması yeterli olmaz. Ayrıca taksimini talep ettikleri malın kimden miras kaldığını ve mirasçılarının sayısını ispat etmeleri (beyyine) de gerekir. Taksimi istenen müşterek mal, menkul mal ise talep edenlerin mücerret ikrarları yeterlidir. Ayrıca kimden miras kaldığı ve mirasçılarının sayısını ispat etmeleri istenmez.⁵⁵

Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise taksimi istenen mal ister menkul ister gayri menkul olsun ortakların mücerret ikrarları yeterli olur. Kendilerinden ayrıca beyyine istenmez. Ancak onlara göre bu durumda taksim kararı veren hâkim, karar metnine bu taksim kararını beyyinesiz olarak mücerret ikrarlarıyla verdiğini belirtmelidir. Bunlara göre şayet vârislerin bazıları gaip veya aralarında çocuk varsa ve gayri menkul malın tamamı veya bir kısmı da bunların elindeyse bu durumda talepte bulunan mirasçılardan beyyine istenir.⁵⁶

2. Taksimin bütün ortakların zararına olmaması gerekir.

Müşterek malın taksim edilmesi, ortakların yararına olabildiği gibi zararına da olabilir. Şayet mal taksimi, ortakların tamamının menfaatine ise hâkim taksimi icra eder, zararına olacaksa taksimi icra edemez.⁵⁷ Ancak bazen taksim bir tarafın yararınayken diğer tarafın zararına olabilir. Bu durumda şayet hissesi fazla olan taraf taksim talebinde bulunmuşsa ittifakla taksim caiz, şayet hissesi az olan taraf taksim

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/142-143, 148; *Mecelle*, md. 1122, 1129, 1130; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/ 343; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/141-142-143; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 20.

⁵⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/141.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/154-156; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/429-431.

⁵⁶ Şayet taksim esnasında gaip olan varis, taksimi öğrenir ve taksimi aynen onaylarsa, taksim geçerli olur. Ancak inkâr ederse sadece ikrarla icra edilmiş taksim bozulur fakat beyyine ile ispat edilmiş taksim ise onun hakkında nafiz olur, bozulmaz. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/154-156; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/89; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/429-431.

⁵⁷ Taksimin ortaklara fayda veya zarar vermesi, müşterek malın niteliğiyle ilgili bir durumdur. Şayet müşterek mal, ölçülü, tartılı veya aded-i mütekarip mallardan ise bu malların taksimi bütün ortakların yararına olacaktır. Çünkü bu durumda her bir ortak kendisine tahsis edilmiş maldan dilediği şekilde tasarrufta bulunabilecektir. Şayet tek bir elbise, dükkân, hayvan, duvar, küçük bir oda gibi bir mal ise bunların bölünmesi ortakların tamamına zarar verecektir. Çünkü bölünmekle bunlardan beklenen menfaat ortadan kalkar. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/148.

talebinde bulunmuşsa Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) aktarımına göre taksim caizken Kudûrî'nin (ö. 428/1037) aktarımına⁵⁸ göre ise caiz değildir.⁵⁹

3. En az iki vârisin mal taksiminde hazır bulunması gerekir.

Vârislerin tamamının hâkimin taksimi sırasında hazır bulunması şart değildir. Vârislerden bazıları taksim sırasında gaipse veya vârisler arasında çocuk bulunuyorsa hâkimin taksimi icra etmesi için ortaklardan en az iki kişinin hazır bulunması yeterlidir. Böyle bir durumda hâkim taksimi icra eder, gaip ve çocuk olan ortağın payını ayırarak koruması için birini vekil/vasî tayin eder. Ancak taksim sırasında ortaklardan sadece biri hazır olup, diğer ortaklar gaipse bu durumda hâkim taksimi icra edemez.⁶⁰

Kazâî taksim, yukarıda yapılan tanımdan da anlaşılacağı üzere şâyi hisseli ortak malın/mirasın paydaşlara hâkim yoluyla paylaşılmasını ifade etmektedir. Yoksa mirasın ferâiz ilminde belirlenen hisselerine göre taksim edilmesi anlamına gelmez.⁶¹ Zira ister rızâî ister kazâî olsun taksimde aslanan ferâizdeki hisselerine göre her hak sahibine hakkının verilmesidir. Ancak nasıl ki rızâî taksimde bütün ortakların anlaşmaları durumunda bazı vârislerin ferâiz hisselerinin tamamı veya bir kısmından feragat etmeleri mümkünse, kazâî taksimde de benzer şekilde ortakların tamamının⁶² veya bir kısmının anlaşmaları durumunda ferâiz hisselerinin tamamı veya bir kısmından diğerlerinin lehine feragat etmeleri mümkün olabilir. Ancak tarafların aksi bir iradesi yoksa hâkim ferâizde belirlenen hisselerine göre taksimi icra eder.⁶³

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 227.

⁵⁹ Zararın taksime engel olup olmadığı hususunda söylenenler, tefrik yöntemiyle gerçekleştirilen taksim hakkındadır. Bir diğer taksim yöntemi olan cem' taksiminde ise taraflara zararın dokunması söz konusu olmaz. Zira cem' taksimi misli veya fertleri arasında fahiş farkın olmadığı tek cins mallarda icra edilen taksimdir. Bunların taksiminde ise taraflara zararın dokunması muhtemel değildir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/148-153; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/90.

⁶⁰ Ortaklardan birinin gaip olması durumunda gayri menkul ortak bir malın hâkim tarafından taksim edilmesi mirasa özeldir. Taksim talebinde bulunan ortaklar, müşterek mülkiyeti satım gibi akitle veya bir sebep zikretmeksizin mutlak olarak ikrar etmeleri durumunda eğer ortaklardan birileri gaipse hâkim taksimi icra etmez. Tüm ortakların bizzat veya vekillerinin hazır bulunması şartı aranır. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/12; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/154-156; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/89.

⁶¹ Kazâî taksimin, "ferâiz ilminde belirlenen hisselerine göre taksim edilmesi" anlamındaki kullanım için bk. Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 396.

⁶² Hâkimin icra ettiği taksimde şâyet vârislerin uzlaşması söz konusu olursa bu durumda hâkim rızâî taksimin şartlarına riayet ederek taksimi gerçekleştirir. Buna rızâî taksim de denilebilir. Bk. *Mecelle*, md. 1121; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 3/343; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/143.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/142-143, 148; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 7/143; Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 20.

Miras, vârislerin uzlaşmaları ile paylaşılmaz ve mahkeme yoluyla da taksim mümkün olmazsa vârislerin miras üzerindeki ortaklıkları devam eder. Bu durumda taraflar eşyadaki menfaatlerin taksimi anlamına gelen özel bir rejim yani mühayee ile ortak mülkiyetleri olan mirastan yararlanabilirler.⁶⁴ Bu da ya mekân ya da zaman bakımından ortak malın menfaatinin paylaşılması şeklinde olabilir. Mekân bakımından mühayeede ortakların her biri, örneğin iki katlı bir eve sahip iseler, evin bir katında ya bizzat kendileri oturarak veya kendilerine düşen tarafı ücret karşılığı kiraya vererek müşterek maldan faydalanabilirler. Zaman bakımından mühayeede ise ortaklar, örneğin birer yıl arayla oturmak veya bu süre zarfında ücret karşılığında kiraya vermek şeklinde müşterek maldan yararlanabilirler.⁶⁵

2.2. Türk Medeni Kanunu'na Göre

Mirasın paylaşımı mirasçılar arasında yasa gereği meydana gelmiş miras ortaklığına son vermek için miras payının ayrılması ve onların mirasçılara özgülenmesidir.

Mirasın paylaşımını düzenleyen kuralların büyük bir kısmı yorumlayıcı ve tamamlayıcı hukuk kurallarıdır. Bu nedenledir ki mirasın, mirasçılarının anlaşmaları suretiyle paylaşılması esas olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte mirasbırakan, mirasın nasıl paylaşılacağına, hangi malların hangi mirasçılara ait olacağına dair emir ve arzularını ölüme bağlı bir tasarruf olarak bildirmekle mirası düzenleyebilir. Mirasbırakanın böyle bir tasarrufta bulunmaması ve mirasçılarının da mirasın paylaşımında anlaşamamaları halinde paylaşma tarafların bir dava ile talep etmesi üzerine hâkim tarafından yapılır. Paylaşma davası veya "izale-i şüyu davası" adı verilen dava sonucunda hâkimin yaptığı paylaşımı mirasçılar kabul etmek zorundadır.

Medeni Kanun'un paylaşımına dair hükümleri iki ilkedен hareket edilerek vazedilmiştir. Bunlardan ilki "paylaşma özgürlüğü (serbestisi)" ilkesi olup, mirasçılarının terekeyi diledikleri gibi paylaşmalarını, hâkimin bu paylaşımına karışmamasını ifade eder (MK m.646 II). İkincisi ise "mirasçılarının hukukça eşitliği" ilkesidir. Bu ilke de mirasın, esas itibarıyla mirasçılar arasında aynı kurallara göre paylaşılmasını ifade eder (MK m.648/I).⁶⁶

2.2.1. Mirasçılarının Anlaşarak Terekeyi Paylaşması

MK m.646. gereğince, mirasçılar aralarında diledikleri gibi, örneğin birisi terekedeki taşınırını, diğeri taşınmazları, üçüncüsü ticari bir işletmeyi alarak veya

⁶⁴ Koşum, *İslâm Hukukunda Taksim*, 20.

⁶⁵ Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/172-173; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mühayee", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/510.

⁶⁶ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 544.

bütün terekeyi satıp nakde çevirdikten sonra yahut mahalli örf ve adetlere veya aile arasındaki ilişkiler ve gelenekleri dikkate alarak,⁶⁷ terekeyi paylaşabilir. Mirasçılar, aralarında yapacakları bir yazılı paylaşma sözleşmesi ile veya elden paylaşma ile terekeyi paylaşabilirler. Mirasçılardan diledikleri gibi bir paylaşma gidebilmeleri ancak oybirliği ile karar vermelerine bağlıdır.

Şayet mirasçılar arasında küçük veya kısıtlılar varsa paylaşma, bunlar adına yasal temsilcileri tarafından yapılır. Hatta vasiyet altındaki küçük veya kısıtlının vasisi, MK m.462/9 gereğince, terekenin paylaşımı için sulh hâkiminden izin almak mecburiyetindedir.⁶⁸

İrade özgürlüğü (muhtariyeti) ve paylaşmanın özelliğini dikkate alarak, mirasçılar arasında paylaşım serbestisini koyan Medeni Kanun, bu ilkeyi iki halde sınırlandırmıştır. Bunlar: 1. Mirasbırakanın paylaşım kurallarını koyması. 2. Paylaşma hâkimin katılımı (iştiraki).

2.2.2. Mirasbırakanın Paylaşım Kurallarını Koyması

MK m.647 mirasbırakana, vasiyet veya miras sözleşmesi ile terekenin nasıl pay edileceğini ve payların nasıl oluşturacağını tayin ve tespit etmek konusunda tam bir yetki vermektedir. Bundan dolayı mirasbırakan bu yetkiye dayanarak terekesinin ölümden sonra mirasçılar arasında arzusuna uygun olarak paylaşımını emredebilir veya her birine kendi belirleyip özgülediği payı bırakabilir.

Mirasbırakanın ölüme bağlı tasarrufu ile koyduğu bu kurallar, esas itibariyle mirasçılarla bağlayıcıdır. Bununla beraber, mirasçılar aralarında oybirliği sağlayarak, bu kurallara uymayıp iradi veya yasal bir paylaşmayı tercih edebilirler. Bunu önlemek için mirasbırakanın, vasiyeti yerine getirme görevlisi (tenfiz memuru) tayin etmesi gerekir. Çünkü mirasçılar vasiyeti yerine getirme görevlisi tayinine itiraz edemezler. Mirasbırakanın koyacağı paylaşım kuralları saklı payları ihlal etmemelidir.⁶⁹

⁶⁷ Medeni Kanun'un "paylaşma özgürlüğü (serbestisi)" ilkesi gereğince mirasçılar oy birliği ile diledikleri şekil veya bir uygulamayı esas alarak mirası paylaşabilirler. Buna İslâm miras uygulaması da dâhildir. Ancak mirasçılar arasında oybirliği sağlanmadığı takdirde mahkeme tarafından icra edilecek miras paylaşımında hâkim MK hükümlerini icra eder. Buna göre ülkemiz açısından İslâm miras uygulaması sadece tarafların uzlaştıkları ve bizzat kendilerinin gerçekleştirdiği paylaşım ile mümkün olabilir. Ayrıca bk. Şakir Berki, "İslâm Miras Sistemi ile Medeni Kanun'un Miras Sistemi Arasındaki Farklar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1 (1978), 2.

⁶⁸ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 545.

⁶⁹ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 547-548.

2.2.3. Paylaşma Hâkimin Katılımı (İştiraki)

Bu da iki şekilde olur.

1. Mirasçılar arasında çekişmenin (ihtilafın) bulunması halinde.

Mirasçılar mirasın paylaşımı tarzında, payların oluşturulmasında ve oluşan bu payların özgülünmesinde oybirliği sağlayamaz ise, aralarından birinin başvurusu üzerine paylaşma hâkim tarafından yapılır. Hâkim bu konuda yerel adetleri, mirasçılarının kişisel durumları ile çoğunluğun arzularını dikkate alır (MK m. 650).

2. Üçüncü kişinin yararının bulunması halinde.

MK m.648 gereğince, mirasçılardan birinin payını üçüncü bir kişiye satması veya bir alacaklının bu payı haczettirmesi yahut alacaklının mirasçı aleyhine aciz belgesi alması hallerinde mirasçının miras payı ile ilgisi kalmamış olduğundan, alacaklının talebi ile hâkim paylaşma, mirasçının yerine geçmek üzere bir kayyım atar ve bu kayyım paylaşma katılır ve alacaklının hakkını korur. Burada hâkim alacaklının değil, mirasçının yerine paylaşma katıldığından onun temsilcisidir.

Medeni Kanun, mirasın paylaşımında ikinci ilke olarak "mirasçılarının hukukça eşitliği"ni kabul etmiştir.⁷⁰ MK m.646/I hükmündeki paylaşımında mirasçılarının hukukça eşitliğinden kastedilen, bütün mirasçılarının eşit miktarda miras paylarına sahip olmaları değil, cinsiyetleri, yaşları dikkate alınmadan mirasçılarının aynı haklara sahip olmalarını, tereke üzerinde aynı yetkilere sahip olmalarını; başka bir deyişle mirasçılarının aynı hukuk kurallarına tabi olmalarını ifade eder.⁷¹

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm miras hukuku ile Türk miras hukukuna göre mirasın intikali, intikalin genel esasları, miras ortaklığı, ortaklığın türü ve mirasın paylaşılma yolları hakkında genel bilgiler aktarıldı. Burada ise mezkûr konularla ilgili iki hukuk sistemi arasındaki benzerlik ve farklılıklara yer verilmektedir.

Her iki hukuk sisteminde de prensip olarak kişinin (mürisin) ölümüyle birlikte geride bıraktığı malvarlığı (tereke), vârislerine intikal eder. Bu intikal, İslâm miras hukukunda bir kişinin diğer bir şahsın yerine kaim olması anlamında mutlak *halefiyet*, Türk miras hukukunda ise Roma hukuku kaynaklı kurumlar olan *küllî halefiyet* ve *cüz'î halefiyet* türleri olarak benimsenmiştir.

⁷⁰ Mirasçılarının hukukça eşitliği ilkesi de kesin ve mutlak bir ilke değildir. Mirasbırakan ölümüne bağlı tasarrufu ile mirasçılarının hukukça eşitliği ilkesine bazı istisnalar koyabilir. Bk. İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 551.

⁷¹ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 548-550.

Türk miras hukukunda *Küllî halefiyet ilkesi* temel esas olarak kabul edilmiş (MK m.599) ancak bazı istisnai durumlarda da *cüz'î halefiyet* benimsenmiştir. Küllî halefiyet ilkesi gereğince mirasçılar, yasal ya da atanmış mirasçı olmalarına bakılmaksızın, mirasbırakanın ölümü ile mirası bir bütün olarak yani mirasbırakanın devredebilen bütün hak ve borçları ile kazanırlar. Bundan dolayıdır ki bu sistemde mirasbırakanın devredebilen haklarıyla birlikte borçlarının da (aktif ve pasifler) terekenin kapsamına girdiği kabul edilmiştir. Bu sisteme göre mirasçıların mirasbırakanın borçlarına karşı sorumlulukları, terekeyle sınırlı olmayıp kendi kişisel malvarlıklarına da sirayet eden sınırsız bir sorumluluk şeklindedir.⁷² *Cüz'î halefiyet* ise bir kimsenin intikale elverişli belirli bir mal veya hakkının, diğer bir kimseye geçmesini ifade eder. Doktrinde *cüz'î halefle* kastedilen vasiyet alacaklısıdır. *Cüz'î haleflerin* mirasbırakanın borçlarından kişisel malvarlıkları ile sorumlulukları bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu kimseler gerçek veya teknik anlamda mirasçı kabul edilmezler.⁷³

İslâm miras hukukunda benimsenen şekliyle halefiyet, Roma kaynaklı küllî veya *cüz'î halefiyet* kurumlarından biriyle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Zira İslâm miras hukukunda terekenin kapsamına kişinin sadece aktif malvarlığı dâhildir. Borçlar (pasifler) ise tereke kapsamında sayılmayıp murisin teçhiz-tekfin masraflarından sonra öncelikli olarak terekeden karşılanması gereken alacak hakkı olarak kabul edilir. Bu nedenle mirasın intikali açısından halefiyet kavramının her iki hukuk sisteminde “bir başkasının yerine geçme” anlamında ortak bir paydada buluştukları söylenebilir.

Prencip olarak mirasın intikaliyle zorunlu miras ortaklığı oluşur. Ancak bu ortaklığın hangi tür mülkiyet oluşturduğu iki hukuk sisteminde farklılık arz eder. Miras ortaklığı, İslâm hukukuna göre *şâyi hisseli (paylı) mülkiyet*, Türk miras hukukuna göre ise *elbirliği (iştirak) halinde mülkiyet* olarak kabul edilmiştir.

Türk miras hukukunda miras ortaklığının *elbirliği (iştirak) halinde mülkiyet* şeklinde tanımlanması mirasçıların 1/2, 1/3, 1/4 gibi belirlenmiş payları olmaksızın terekenin tamamına hep birlikte malik olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mirasın paylaşılması aynı zamanda miras üzerindeki hisselerinin belirlenmesini de gerektirmektedir. Türk Medeni Kanunu'na göre her ne kadar atanmış mirasçıların miras ortaklığındaki hisseleri belirlenmiş olsa da ilgili kanunların büyük bir çoğunluğu, yorumlayıcı ve tamamlayıcı hukuk kurallarıdır, emredici değildir. Ayrıca

⁷² İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 71-77; A. Elif Ulusu Karataş, “Türk Miras Hukukunda Mirasın Kazanılmasında Halefiyet Türleri ve Türk Millerlerarası Özel Hukukundaki Yansımaları”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 73/2 (Kasım 2016), 357-360.

⁷³ İnan vd., *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*, 72-75, 78; Karataş, “Mirasın Kazanılmasında Halefiyet Türleri”, 372-374.

MK, “paylaşma özgürlüğü (serbestisi)” ilkesi gereği mirasçılara terekeyi diledikleri gibi paylaşmaları ve ölüme bağlı tasarruf işlemleri olarak da mirasbırakana mirasçı atama ve terekenin nasıl paylaşılacağına dair kurallar koyma yetkisi tanımıştır. Buna göre mirasbırakan bu yetkiye dayanarak terekesinin ölümden sonra mirasçıları arasında arzusuna uygun olarak paylaşımını emredebilir veya her birine kendi belirleyip özgülediği payı bırakabilir. Mirasbırakanın mirasın paylaşılmasına dair bağlayıcı bir tasarrufu bulunmadığı takdirde mirasın paylaşılması öncelikli ve esas olarak uzlaşmaları durumunda mirasçıların kendilerine aittir. Oybirliği sağladıkları takdirde mirasçılar diledikleri şekilde mirası düzenleyebilir ve paylaşabilirler. Hâkimin bu hususta onlara karışma yetkisi yoktur. MK'daki tamamlayıcı hükümler ise bir anlaşmazlık vuku bulup tarafların mahkemeye başvurduklarında uygulanacak hükümleri ifade etmektedir. Buna göre mirasbırakanın mirası düzenlemeye yönelik ölüme bağlı bir tasarrufunun bulunmadığı ve mirasçıların da uzlaşma sağlayamadığı durumlarda mirasçılardan birilerinin talebi üzerine hâkim tarafından MK'da belirlenen hisseler ve kurallara göre miras paylaşılır.

İslâm hukukuna göre ise mirasın intikalini düzenleyen kurallar, naslarla ve emredici hükümlerle sabittir. Dolayısıyla mirasçılar arasında 1/2, 1/3, 1/4 gibi kanunla (nasla) belirlenmiş şâyi yani mirasın her cüzüne ve zerresine yayılmış hisseli bir mülkiyet oluşur. Buna göre mirasın paylaşılması, İslâm hukuku açısından bir anlamda şâyi hisseli ortak malın paylaşılması olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm hukuku kaynaklarında miras ve intikalle ilgili düzenlemeler “ferâiz” bölümünde ele alınırken, mirasın paylaşılması ise şâyi hisseli ortak malların paylaşılmasını konu edinen “kısmet” bölümünde ele alınmıştır. Hâl böyle olunca mirasın mirasçı atama, miras hisselerini ve paylaşımını düzenleme yetkisi bulunmaz. Mirasçıların miras üzerindeki hakları kanunen (nasla) sabittir ve onların rızası olmaksızın da bu belirlenmiş haklarının değiştirilmesi mümkün olmaz.

İslâm hukukuna göre de mirasın, uzlaşmaları durumunda mirasçılar tarafından paylaşılmasının (rızâî taksim) esas olarak kabul edildiği söylenebilir. Mirasçılar paylaşım konusunda uzlaşma sağlayamaz veya bazıları paylaşımından kaçınırsa bu durumda mirasçılardan birilerinin talebi üzerine hâkim tarafından miras paylaşılır (kazâî taksim).

İslâm hukukuna göre mirasçıların uzlaştıkları takdirde mirası diledikleri gibi paylaşabilmeleri, miras üzerinde bir düzenlemede bulunmaları değil, aksine mirasın intikali ile oluşan şâyi hisseli mülkiyetleri üzerinde tasarrufta bulunmaları anlamına gelir. Başka bir deyişle söz konusu işlem mirasın düzenlenmesine yönelik bir işlem olmayıp aksine mülkiyeti kendilerine intikal etmiş müşterek malları üzerinde ortakların düzenlemede bulunmalarıdır.

KAYNAKÇA

- Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Medenî Hukuk*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 24. Basım, 2018.
- Aktan, Hamza. "Kısmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebûzziyâ, 1330/1912.
- Ali Haydar Efendi. *Teshîlü'l-ferâiz*. çev. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 60-79. <https://doi.org/10.30627/cuilah.541225>
- Apaydın, H. Yunus. "İbrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arı, Abdüsselam. *İslâm Miras Hukuku*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. "Iskat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/137-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Berdîsî, Muhammed Zekeriyya. *el-Miras*. Kahire: Darü'n-Nahda el-Arabî, 1391/1971.
- Berki, Şakir. "İslâm Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 1-15.
- Berki, Şakir. "Kur'an'da Mîrâs Hukuku". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 38/1 (1981), 107-132. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000804
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1430/2009.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Muhyiddin Abddülhamid. Mısır: Matbaa Mustafa Elbâbî Mahlebî ve Evladihi, 1323/1944.

- Çakır, Adem. "Osmanlı Devleti'nde İslam Miras Hukukuna Uymayan Tereke Paylaşimleri Üzerine Bir Çalışma". *Uluslararası II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*. ed. Fethi Gedikli. 1/ 115-137. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mühâyee". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*. Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Hacak, Hasan. "Müşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hafîf, Ali. *el-Milkiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye maa'l-mukârene bi's-şerâii'l-vaz'iyye*. Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdulmecid Ta'me. 12 Cilt. Halebî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1432/2011.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Meârif, 1119/1707.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyetü'l-muktesîd*. thk. Heysem Cum'a Hilâl. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1427/2006.
- İnan, Ali Naim vd. *Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*. Ankara: Bilge Yayınevi, 9. Basım, 2015.
- Karataş, A. Elif Ulusu. "Türk Miras Hukukunda Mirasın Kazanılmasında Halefiyet Türleri ve Türk Millerlerarası Özel Hukukundaki Yansımaları". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 73/2 (Kasım 2016), 357-390.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. thk. Ali Muhammed Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Koşum, Adnan. *İslâm Hukukunda Taksim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Darü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1300/1912.
- Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn el-Kermî. *Delîlü't-tâlib li neylî'l-metâlib*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1389/1969.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*. thk. Halid Abdurrahman el-Akk. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımeşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Beşşâr Bekrî Arabî. Dımeşk: Dâr-ı Kubâ', 1424/2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Dımeşk: Dâr-ı İbn Kesîr, 4. Basım, 1429/2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-mütteakîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcût - Ali Muhammed Muavvez. 8 Cilt. Suud: Dâr-ı Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Özay, Hilal. "İslâm Miras Hukukunun Özellikleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 203-224. <https://doi.org/10.20486/imad.475629>
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serozan, Rona - Engin, Baki İlkay. *Miras Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Şeyh Nizâm - vd. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. nşr. Muhammed Alî Beyzavî. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1418/1997.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali. *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik*. nşr. Muhammed Alî Beyzavî. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütüb'i-İlmiyye, 1418/1997.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Yaran, Rahmi. "Halef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yayla, Hatice Tolunay Ozanemre. *Mirasın Paylaşılması*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 167-180.

Yazıcı, Abdurrahman. "İslâm Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 167-180.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm*. 2 Cilt. Dımeşk: Darü'l-Kalem, 2. Basım, 1425/2004.

Zühayli, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dımeşk: Darü'l-Fıkr, 2. Basım, 1405/1985.

Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı

Ahmet EKİNCİ*

Atıf/Cite as: Ekinci, Ahmet. "Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 113-139.

Öz: Erkeğin kadına vereceği belirli bir bedel karşılığında belirli bir süre bir erkekle bir kadının karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları şeklinde tanımlanan müt'a nikâhı, İslâm öncesi Arap toplumlarında var olduğu bilinen bir evlilik çeşididir. İslâm'ın ilk yıllarında müt'a nikâhının Hz. Peygamber'in izniyle yapıldığı hususunda gerek Sünnî gerekse Şîî mezheplerin ittifakı bulunmaktadır. Konu hakkında yapılan ihtilaf ise Hz. Peygamber'in müt'a nikâhının sonradan yasaklayıp yasaklamadığı hususunda ortaya çıkmaktadır. Sünnî fıkıh mezhepleri yanı sıra Şîî Zeydiyye ve İsmâîliyye fıkıh mezheplerine göre de İslâm'ın ilk yıllarında zaruret hallerinde geçici olarak izin verilen müt'a nikâhı daha sonra yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Ca'ferîler'e göre ise Hz. Peygamber, verdiği bu izni hiçbir zaman yasaklamamıştır. Müt'a nikâhını meşru gören Ca'ferîler'in konu hakkında ileri sürdüğü delillerin başında Nisâ sûresi 24. ayeti yer almaktadır. Bu ayetin yanı sıra başvurdukları deliller arasında Hz. Peygamber ve imamlardan gelen rivayetler de bulunmaktadır. Müt'a nikâhının kabul edenlerle reddedenler arasında tartışma konularının başında Ca'ferîler'in dile getirdiği müt'a nikâhının gerek ayet gerekse hadislerle meşru kılınmasına karşın Hz. Ömer'in bu nikâhı yasaklaması ile Hz. Peygamber döneminde yapılan müt'a nikâhı ile Ca'ferîler'in kabul ettiği müt'a nikâhı arasındaki farklılıktır. Sünnî mezheplerin yanı sıra Zeydiyye mezhebi de Hz. Peygamber zamanında yapılan müt'a nikâhının velinin gözetiminde iki şahidin huzurunda yapıldığı yönündeyken Ca'ferîler, müt'a nikâhında veli ve şahitleri gerekli görmemektedirler. Onlara göre küçükler dışındaki kadınlar velilerinin izin veya icazetine ihtiyaç duymaksızın müt'a nikâhında taraf olabilirler. Bu çalışmamızda Şîî fıkıh mezheplerinden Ca'feriyye, Zeydiyye ve İsmâliyye'nin müt'a nikâhı hakkındaki görüşleri ele alınarak incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Müt'a, Ca'ferî, Zeydî, İsmâîlî

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Kars, Türkiye, ahmedekinci@hotmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0001-9765-1712

A Controversial Subject Among Shia Sects: Mut'ah Marriage

Abstract: Muta (temporary) marriage, which is defined as a man and a woman agreeing to live a husband-and-wife life for a certain period of time for a certain price to be given to the woman, is a type of marriage known to exist in pre-Islamic Arab societies. It is accepted by both Sunni and Shiite sects that muta marriage was legalized with the permission of the Prophet Muhammad (peace be upon Him) in the first years of Islam. The dispute over the subject arises as to whether the muta marriage was later banned by Prophet Muhammad. According to the Sunni fiqh sects as well as the Shiite Zaydiyye (Zaidi) and Ismaili fiqh sects, muta marriage, which was temporarily allowed in the first years of Islam in case of necessity, was later banned by Prophet Muhammad himself. According to the Jafarites, the Prophet never banned this permission. The 24th verse of the An-Nisa surah (meaning: The Women) is one of the evidences put forward by the Jafarites, who consider muta marriage is permissible. In this study, the views of Jafarite, Zaydiyye and Ismaili sects of Shiite fiqh about the muta marriage will be examined.

Keywords: Fiqh, Mut'ah, Jafarite, Zaydiyye, Ismaili

مسألة خلافية بين مذاهب الشيعة: زواج المتعة

المخلص: يعرف زواج المتعة، بأنه عقد مخصوص بين الرجل والمرأة إلى أجل محدد وبمهر معلوم يدفع للمرأة، وهذا النوع من الزواج كان معروفاً عند العرب في الجاهلية. ولا خلاف بين الفقهاء من السنة والشيعة في أن نكاح المتعة كان موجوداً في زمن النبي رخص به ولكن الخلاف بينهم يتضح فيما إذا كان الرسول قد نهى عن زواج المتعة بعد ذلك. زواج المتعة، عند المذاهب الفقهية السنية، وكذلك الزيدية والإسماعيلية، كان مشروعاً مؤقتاً في السنوات الأولى من الإسلام في حالات الضرورة، وقد حرمه الرسول نفسه فيما بعد. وبحسب الجعفرية، ليس هناك دليل على وجود التحريم. وتأتي الآية الرابعة والعشرون من سورة النساء في بداية الأدلة التي قدمها الجعفرية، الذين يرون أن زواج المتعة مشروع. بالإضافة إلى هذه الآية، هناك روايات عن النبي والأنمة من بين الأدلة التي يشيرون إليها. والجدل الحاصل في نكاح المتعة بين أهل السنة والشيعة سببه أن النبي -صلى الله عليه وسلم رخص في نكاح المتعة في وقت من الأوقات ثم حرمها، فاستمر الشيعة على عدم النسخ، وأجرى أهل السنة نسخ الحكم كما صحت الأحاديث به، على أن هناك فروقاً في جوهرية انعقاد زواج المتعة على القول بجوازه عند أهل السنة والشيعة فيذكر الزيدية أن زواج المتعة الذي عقد في عهد النبي قد تم بحضور شاهدين تحت إشراف الولي، وأما الجعفرية فلا يعتبرون الولي والشهود ضروريين في زواج المتعة. وبناء على قولهم يمكن للمرأة البالغة أن تكون طرفاً في زواج المتعة دون إذن من الولي. ففي هذه الدراسة، سيتم فحص آراء الجعفرية والزيدية والإسماعيلية، وهم من المذاهب الفقهية الشيعية، حول زواج المتعة.

كلمات مفتاحية: فقه، المتعة، الجعفرية، الزيدية، الإسماعيلية.

GİRİŞ

Sözlükte “menfaat, faydalanma”¹ anlamlarına gelen müt'a, bir fıkıh terimi olarak belli bir ücret karşılığında belli bir süreliğine yapılan geçici evliliği ifade etmek için kullanılmaktadır.² İslâm öncesi Arap toplumlarında var olduğu bilinen müt'a nikâhu,³

¹ Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420), “m-t-a”, 290; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “Müt'a”, 8/329; Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Ahterî-i kebîr* (İstanbul: Matbaatu Âmire, 1310), “Müt'a”, 257.

² Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414), 19.

³ Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî (San'a: Mektebetü Bedr, 2014), 1/309; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 7/335; Ali Cevâd,

genellikle bir kabilenin himayesine girme ihtiyacı duyan yabancı erkek ile himaye talep ettiği kabileden bir kadın arasında yapılırdı. Nikâh akdinden sonra kadın, erkeğe bir mızrak ve bir çadır verir ve nikâh akdi devam ettiği müddetçe erkek kabilenin bir üyesi gibi kabul edilirdi. Erkek bu nikâh akdiyle himaye edilmenin yanı sıra eşyalarını koyabileceği bir yer edinir ve bu süre içinde kadınla, evlilik hayatı yaşardı. Bu tür evliliklerde kadın kendi kabilesi içerisinde kalmaya devam eder ve evlilikten doğacak çocuk kadına nispet edilirdi. Kadın evliliği sonlandırmak istediğinde çadırın kapısının yerini değiştirir bu şekilde koca da evliliğin sonlandırıldığını anlar ve böylece kabileden ayrılırdı.⁴

İslam'dan önce varlığı bilinen müt'a nikâhının Hz. Peygamber'in izniyle yapıldığı hususunda gerek Sünnî gerekse Şîi mezhepleri arasında ittifak bulunmaktadır. Konu hakkındaki ihtilaf ise Hz. Peygamber'in müt'a nikâhının sonradan yasaklayıp yasaklamadığı hususunda ortaya çıkmaktadır. Sünnî fıkıh mezhepleri yanı sıra Şîi Zeydîyye ve İsmâilîyye fıkıh mezheplerine göre de Hz. Peygamber, öncesinde müsaade ettiği müt'a nikâhını daha sonra yasaklamıştır. Ca'ferîler'e göre ise Hz. Peygamber'in verdiği bu izin herhangi bir şekilde yasaklanmamıştır. Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhı ameli bir hüküm olmakla birlikte aynı zamanda onların inanç esasları arasında da yer almaktadır. Nitekim İmam Rızâ'nın Me'mûm'a yazdığı iddia edilen bir mektupta yer alan "*Halis İslam, Allah'tan başka ilah olmadığına...Kur'an'da varlığı bilinen ve Hz. Peygamber'in sünneti olan müt'a nikâhı ve müt'a haccının helal olduğuna inanmaktadır.*"⁵ ifadeleri müt'a nikâhının inanç esaslarından olduğunu göstermektedir.

Müt'a nikâhını meşru gören Ca'ferîler'in konu hakkında ileri sürdüğü delillerin başında Nisâ sûresi 24. ayeti yer almaktadır. Bu ayetin yanı sıra başvurdukları deliller arasında gerek Hz. Peygamber'den gerekse Hz. Ali ile Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdik'tan yapılan rivayetler de bulunmaktadır. Konu hakkında araştırma yapan bazı araştırmacılar tarafından ise müt'a nikâhının meşruiyetini Ca'ferîler'in sırf dini delil ve siyasi tutumlarıyla tatmin edici bir şekilde açıklanmanın yeterli olmadığı, farklı etkenlerin de Ca'ferîler'in müt'a nikâhını benimsemelerinde belirleyici olduğu

el-Mufassal (Beirut: Dârû's-Sâkî, 2001), 8/220; Şehlâ Hâirî, *el-Müt'a ez-zevâcî'l-müekkat inde's-Şî'a, hâletü İnan 1978-1982*, çev. Fâdî Hammûd (Beirut: Şirketü'l-Matbûat, 2007), 81.

⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/335; M. Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâi Aile", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 91-92; Hâirî, *el-Müt'a ez-zevâcî'l-müekkat inde's-Şî'a, hâletü İnan 1978-1982*, 81; Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu, *Câhiliye Dönemi Âile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1995), 71 vd; Süleyman Yılmaz, *Ehl-i Sünnet ve Şîi Caferî Müfessirlerine Göre Mut'a Nikâhı* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017), 23 vd; Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (01 Eylül 2013), 37-39.

⁵ Muhammed b. el-Hasen b. Ali Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1397), 14/439.

belirtilmektedir. Bu iddiayı savunanlara göre Ca'ferîler, siyasi muhalifleri tarafından zulme uğrayan, hapsedilen, sürgüne gönderilen veya ailelerinden zorla ayrılmaya maruz bırakılan küçük bir azınlık gruptu. Bu gibi endişelerden ötürü Ca'ferîler aile sorumluluğundan veya bağlılıklarından endişe duymaktaydılar. Nitekim sürekli evlilikler bu gibi koşullar altında her zaman mümkün değildi. Evlilik dışında diğer tüm cinsel ilişki biçimlerinin İslam'da yasak olmasından dolayı Ca'ferîler aile hayatıyla ilgili olarak daha küçük sorumluluklar ve riskler içeren müt'a nikâhını tercih etmek durumunda kalmışlardır.⁶

Müt'a nikâhı konusunda yapılan tartışmaların başında Ca'ferîler'in dile getirdiği müt'a nikâhının gerek ayet gerekse hadislerle meşru kılınmasına karşın Hz. Ömer'in bu nikâhı yasaklaması ve kendileri dışındaki çoğunluğun da bu yasaklamayı kabul etmesi yer almaktadır. Müt'a nikâhı hakkında yapılan bir diğer tartışma konusu ise Hz. Peygamber döneminde yapılan müt'a nikâhı ile Ca'ferîler'in kabul ettiği müt'a nikâhı arasındaki farklılıktır. Sünnî mezheplerin yanı sıra Zeydîye mezhebi de Hz. Peygamber zamanında yapılan müt'a nikâhının velinin gözetiminde iki şahidin huzurunda yapıldığı yönündeyken Ca'ferîler, müt'a nikâhında veli ve şahitleri gerekli görmemektedirler. Onlara göre küçükler dışındaki kadınlar velilerinin izin veya icazetine ihtiyaç duymaksızın müt'a nikâhında taraf olabilirler.⁷

Müt'a nikâhı hakkında kapsamlı bir araştırma yapan Şehlâ Hâirî, müt'a nikâhının günümüzdeki şekline kavuşmasının tedrici bir seyirle gerçekleştiğini kaydetmektedir. Hâirî, Kur'ân ve sünnette müt'a nikâhının hükümlerini belirleyen açıklayıcı bir bilgi bulunmadığı için müt'a evliliğinin çerçevesinin devamlı nikâhla cariyelerle evlilik hükümleri doğrultusunda Şii fakihler tarafından icâre (kira) akdi çerçevesinde belirlendiğini ifade etmektedir. Hâirî bu bağlamda müt'a evliliği müessesesinin mevcut şekline kavuşmasında başta Ca'fer es-Sâdik olmak üzere Şii Ca'ferî imam ve fakihlerince gerçekleştirilen tartışmaların belirleyici olduğunu kaydetmektedir.⁸

Ca'ferîler müt'a nikâhını "Erkeğin kadına vereceği belirli bir bedel karşılığında belirli bir süre bir erkekle bir kadının karı-koca hayatı yaşamaları hususunda

⁶ Hammûdah 'Abd al-Atî, *The Family Structure in İslam*, ts., 105-106.

⁷ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ Hillî, *el-Muhtasar* (Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1383), 207-208; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali Tûsi, *el-İstîbâr*, thk. Seyyid Hasan Müsevî (Necf: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1376), 3/147, 150-151; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-İcâz*, 46-47, 51-53; Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414), 10, 12-13; Ali b. el-Hüseyn b. Musa b. Muhammed Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr* (Kum: Menşûrâtü'ş-Şerif el-Murtaza, 1391), 125.

⁸ Hâirî, *el-Müt'a*, 83.

anlaşmaları”⁹ şeklinde tanımlamaktadırlar. Onlara göre müt’a nikâhının hedefi erkekle kadın arasında cinsel tatminin meşru bir şekilde sağlanmasıdır.¹⁰ Şehlâ Hâirî, içerisinde bazı fakihlerin de bulunduğu İran halkının çoğunluğunun inandığının aksine müt’a evliliğinin müminlerin refahını sağlamak üzere İslâm’ın icat ettiği bir çözüm olmadığını, Câhiliye döneminde bazı Arap kabilelerince uygulanan kadim bir âdet olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Günümüzde İran’da devlet desteğiyle uygulamada olan müt’a nikâhı İran dışında Suriye, Irak ve Lübnan Ca’ferîleri tarafından da câiz kabul edilmekle birlikte uygulamasına sıcak bakılmamaktadır. Örneğin; Lübnan’da bulunan Ca’ferî mahkemeleri müt’a nikâhına izin vermediği gibi bu yolla yapılan nikâh akdini de geçerli kabul etmemektedir.¹² Hâirî, Ca’fer eş-Şehîdî’den naklen müt’a nikâh uygulamasının diğer bölgelere nispeten İran’da çok yaygın bir şekilde yapılıyor olmasında 1796-1925 yılları arasında İran yönetimini elinde bulunduran Kaçar ailesinin müt’a nikâhına müsamahalı yaklaşımları ve bu ailenin müt’a nikâhı yapmalarının etkili olduğunu belirtmektedir.¹³

Ca’ferî mezhebinde müt’a nikâhının, İran’da en yaygın uygulama alanı bulan ve çalışma konumuzu oluşturan dini müt’a nikâhı, Kum vb. yerleri ziyaret etmek için arkadaş edinme yoluyla yapılan müt’a nikâhı,¹⁴ kadının isteğinin yerine gelmesi durumunda yapmayı adadığı ve genellikle seyyid olan bir din adamıyla nikâhlanma şeklinde gerçekleştirilen nezir müt’ası,¹⁵ eşinden kaynaklı çocuğu olmayan kocanın çocuk sahibi olmak için yaptığı müt’a nikâhı,¹⁶ çalıştığı evde veya iş yerinde cinsel birliktelik olmamak şartıyla sadece erkekten mahremligi kaldırmak üzerine yapılan müt’a nikâhı,¹⁷ evlilik görüşmeleri öncesinde erkeğin kadının yüzünü daha rahat görmesini sağlamak amacıyla yapılan müt’a nikâhı,¹⁸ teberrük amacıyla zıfaf öncesi gelin ve damadın bir din büyüğünün mezarı başında geleneksel bir merasimle müt’a yoluyla evlendirildikleri mezar müt’ası, dâimî nikâhla evli kadının kendi yükünü hafifletmek üzere hem hizmetçi hem geçici kuma sıfatıyla kocası için bizzat muvakkat

⁹ Şeyh Müfid, *Hülâsatü’l-îcâz*, 19; Seyyid Kazım Tabatabaî, “ez-Zevâcü’l-müekkat tarîkun şer’î li-teârufi’z-zevceyni kable’n-nikâhi’d-dâim”, *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir, 2012), 508.

¹⁰ Hâirî, *el-Müt’a*, 82-83.

¹¹ Hâirî, *el-Müt’a*, 81.

¹² Muhammed Cevad Muğniyye, *el-Fıkh ale’l-mezâhibi’l-hamse* (Tahran: Müessesetü’s-Sâdik, ts.), 367.

¹³ Hâirî, *el-Müt’a*, 116.

¹⁴ Hâirî, *el-Müt’a*, 121.

¹⁵ Hâirî, *el-Müt’a*, 121-122.

¹⁶ Hâirî, *el-Müt’a*, 131.

¹⁷ Şeyh Müfid, *Hülâsatü’l-îcâz*, 55-56; Hâirî, *el-Müt’a*, 135.

¹⁸ Hâirî, *el-Müt’a*, 87.

nikâhla evleneceği eş seçmesi yoluyla gerçekleşen müt'a nikâhu gibi birden çok çeşidi bulunmaktadır.¹⁹

İran toplumunda muvakkat evlilik her ne kadar kadına daha serbest davranma imkânı verse de müt'a nikâhu yapan kadınlar toplum nezdinde kötü yola düşmüş olarak telakki edilmektedir. Örneğin; İran toplumunda müt'a nikâhu yapan kadınlar için hor görme, küçümseme ve tahkir anlamı içeren "sîgiyye" kelimesi kullanılmaktadır.²⁰ Bu da müt'a evliliği hakkında dinî öğretilerle halk arasında çelişkili bir durumun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim halk, Ca'ferî mezhebinde ibadet telakki edilen müt'a nikâhu ile fuhuş arasında bağ kurduğundan bu nikâhu olumlu karşılamamaktadır.²¹ Bunun bir sonucu olarak da müt'a nikâhu yapanlar bu ilişkiyi gizli tutmakta, müt'a nikâhu yapan kadınlar da aileleri tarafından cezalandırılmaktadır.²² Ayrıca müt'a nikâhının İranlı kadınların erkek himayesi ve sosyal saygınlık gibi beklentilerini karşılamadığı da ifade edilmektedir. Bundan dolayı da birçok kadının müt'a nikâhına dâimî evlilik beklentisi veya erkeğin bu yöndeki verdiği söze binaen razı olduğu belirtilmektedir.²³ Bunun yanı sıra müt'a nikâhının gerekli bir müessese olduğunu savunup ve bu nikâhu sevap kazanmaya vesile olan bir ibadet olduğuna inanan az sayıda kadına rastlandığı da ifade edilmektedir.²⁴ İran'da kadınları müt'a nikâhu yapmaya sevk eden etkenler konusunda yapılan şu tespit ayrıca bir önemi haizdir; "fakir kadınlar, müt'a nikâhını maddi ihtiyaçlarını karşılamak için yaparken zengin kadınlar ise cinsel isteklerinin veya cinsel ihtiyaçlarının karşılanması için müt'a nikâhu yapmaktadır."²⁵

Müt'a nikâhu hakkında ülkemizde birçok çalışma yapılmakla birlikte Şii fıkıh mezhepleri bağlamında müt'a nikâhını ele alıp inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır.²⁶ Çalışmamızda Şii fıkıh mezheplerinden Ca'feriyye, Zeydiyye ve

¹⁹ Hâirî, *el-Müt'a*, 133-137, 254, 262; Saffet Köse, "Ca'ferîlikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Marife* 3 (2008), 96.

²⁰ Hâirî, *el-Müt'a*, 83.

²¹ Hâirî, *el-Müt'a*, 277.

²² Hâirî, *el-Müt'a*, 322.

²³ Hâirî, *el-Müt'a*, 278-279.

²⁴ Hâirî, *el-Müt'a*, 284-285.

²⁵ Hâirî, *el-Müt'a*, 262.

²⁶ Müt'a nikâhu konusunda yapılan çalışmalar için bk. Köse, "Ca'ferîlikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş"; Osman Kaşıkçı, "Mut'a Nikâhu", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 43-58; Adalet Çakır, *Mut'a Nikâhının Tarihi Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1994); Yasemin Meşinci, *Mut'a Nikâhu ile İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.); Mustafa Öztürk, "Sünnî ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhu Tartışması", *İslâmiyât* 8/3 (2005), 95-120; Sayın Dalkıran, "İmamiyye Şiâsi'nin Mut'a Nikâhu Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzî'nin Eleştirileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 1-16; İbrahim Canan, *Namus Fitnesi Mut'a Nikâhu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011); Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh"; Yılmaz, *Ehl-i Sünnet ve Şii Ca'ferî Müfessirlerine Göre Mut'a Nikâhu*.

İsmâiliyye'nin müt'a nikâhına bakışlarını ortaya koymak amacıyla sadece bu üç Şîî fıkıh mezhebinin görüşüne yer verilecektir. Araştırmamızın alt yapısını oluşturmak için öncelikle ana hatlarıyla Şîî fıkıh mezheplerinde evlenme ve boşanmayla ilgili hükümlere dair bilgiler verilecektir. Ardından müt'a nikâhının caiz olduğunu savunan Ca'ferîler'in konu hakkındaki görüş ve delillerine yer verilecek ve onlara göre müt'a nikâhının unsur ve şartları ele alınacaktır. Ardından müt'a nikâhını caiz görmeyen Zeydî ve İsmâilî fıkıh mezheplerinin görüşlerine ve delilleri ele alınacaktır. Çalışma, elde edilen bulguların değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

1. Şîî Fıkıh Mezheplerinde Nikâh Akdinin Unsurları

1.1. Evlenme Engelinin Bulunmaması

Şîî fıkıh mezheplerine göre ana hatlarıyla evlenme engelleri yedi tanedir. Nesepten kaynaklı evlenme engeli,²⁷ süt hısımlığından kaynaklı evlenme engeli,²⁸ evlilikten kaynaklı evlenme engeli,²⁹ dört eşle evli olmaktan kaynaklı evlenme engeli,³⁰ liândan kaynaklı evlenme engeli,³¹ din farkından kaynaklı evlenme engeli³² ve ihramdan dolayı evlenme engeli: Şîî mezheplerin üçüne göre de ihramlı olan nikâh kıyamadığı gibi kendisi de nikâh akdinde taraf olamaz. İhramlının yaptığı nikâh akdi batıldır.³³

1.2. İrade Beyanı

İrade beyanı icab ve kabulden oluşmaktadır. Ca'ferî mezhebinde sahih olan görüşe göre kadının balıĝ ve reşit olması durumunda icab ve kabulün veli tarafından

²⁷ Hillî, *el-Muhtasar*, 200; Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, thk. Asıf b. Ali Feyzî (İskenderiyye: Dâru'l-Meârîf, 1383), 2/232; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/300; Muhammed b. Ali b. Hüseyin Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye* (Yemen: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekafiyye, 2014), 4/11.

²⁸ Hillî, *el-Muhtasar*, 200; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/301; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/239; Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr Kadı Nu'mân, *İktisâr* (Beyrut: Dâru'l-Evdâ', 1416), 82.

²⁹ Hillî, *el-Muhtasar*, 2020; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/301-302; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 4/11-13; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/232-234; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 81.

³⁰ Hillî, *el-Muhtasar*, 204; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/235; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/297.

³¹ Hillî, *el-Muhtasar*, 204-205; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/416; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/282.

³² Hillî, *el-Muhtasar*, 205; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 117; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 84; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/249-250; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/336-337; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 4/19-20.

³³ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/264; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/237; Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm*, thk. Seyyid Sâdık Şirâzî (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1409), 1/184.

yapılması şart değildir.³⁴ Zeydî ve İsmâîlîler'e göre ise nikâh akdinde icab ve kabul kadının velisi tarafından yapılmaz.³⁵

1.3. Rızanın Bulunması

Nikâh akdinde mükellef yani akıl-baliğ bekâr veya dul kadının rızası gerekiyken küçüklerin ve delilerin evlendirilmesinde bunların rızaları gerekli görülmemektedir.³⁶

1.4. Veli

Ca'ferî mezhebinde sahih görüşe göre baliğ ve reşit kadın, velisinin izni aranmaksızın nikâh akdinde akdin tarafı olabilir.³⁷ Mezhepte evla olan görüş ise müt'a nikâhında gerekli görülmeyen veli izninin devamlı evlilik akdinde gerekli olduğu yönündedir.³⁸ Zeydî ve İsmâîlîler'e göre nikâh akdinde velinin bulunması şarttır. Veli dışında kıyılan nikâh batıldır.³⁹

1.5. Şahitler

İsmâîlîler'e göre nikâh akdinde şahitlerin bulunması nikâh akdinin sıhhat şartı olmayıp kadının hakkını korumaya matuf yapılan bir uygulamadır.⁴⁰ Zeydîler'e göre nikâh akdinin sahih olabilmesi için yapılan akitte en az iki adil şahidin bulunması gerekmektedir.⁴¹ Ca'ferî mezhebinde sahih olan görüşe göre kadının baliğ ve reşit olması durumunda nikâhta şahitlerin bulunması zorunlu değildir.⁴²

³⁴ Hillî, *el-Muhtasar*, 194-195; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/146.

³⁵ Ahmed b. Kasım el-Ansî Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr* (Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414), 2/22-26; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zehhâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/32-33,37, 41, 44; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 4/254 vd; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/218.

³⁶ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/218; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 80; Hillî, *el-Muhtasar*, 194-195; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/304-305; Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/35-37.

³⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 119-120; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/146; Hillî, *el-Muhtasar*, 194-195.

³⁸ Hillî, *el-Muhtasar*, 198.

³⁹ Zeyd b. Ali Zeyd, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullah b. Hamûd el-İzzî (Yemen: Mektebetü İmam Zeyd b. Ali, 2002), 211; Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/302-305; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/218-219; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 80; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, 4/50.

⁴⁰ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/219-220.

⁴¹ Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/31; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, 4/47-48; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*, 4/54 vd.

⁴² Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 118; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/146; Hillî, *el-Muhtasar*, 195.

1.6. Mehir

Mehir, nikâh akdinin bir sonucu olarak kocanın eşine ödemek zorunda olduğu para, mal veya menfaattir. Üç Şî mezhebine göre mehrin belirlenmesi nikâh akdinin şartı olmayıp yapılan akdin bir sonucudur.⁴³

2. Şî Fıkıh Mezheplerinde Evliliğin Sona Ermesi

2.1. Boşama Salahiyeti ve Ehliyet

Talakın mükellef yani akıl-baliğ olan koca veya vekili tarafından verilmesi gerekmektedir. Zeydîler'e göre küçük ve deli adına velilerinin verdiği talak geçersizdir.⁴⁴ Şî mezheplere göre boşama kocanın kendi istek ve iradesiyle gerçekleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla tehdit ve zorlama altında yapılan talaklar geçersizdir.⁴⁵ Ayrıca Ca'ferîler'e ve İsmâîlîler'e göre boşamalarda şahitlerin bulunması zorunludur. Verilen talakın iki adil şahidin huzurunda yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda şahitsiz veya tek şahitle yapılan talak geçersizdir.⁴⁶

2.2. Boşama Çeşitleri

Ca'ferî ve Zeydîler'e göre talak sünnî ve bid'î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İsmâîlîler'e göre ise talak sünnî, bid'î ve iddet talakı olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ca'ferîler sünnî talakı da kendi içerisinde bâin, ric'î ve iddet talakı olmak üzere üç kısma ayırmaktadırlar. Zeydîler'e göre bid'î talak haram olmakla birlikte geçerliken Ca'ferî ve İsmâîlîler'e göre bid'î talak geçerli değildir.⁴⁷

İsmâîlî ve Ca'ferîler'e göre iddet talakı, erkeğin her üç talakta da cinsel birlikteliğin olmadığı temizlik döneminde eşini adil iki şahit huzurunda boşaması ve hayız olmadan önce yine iki şahit huzurunda eşine geri dönüp cinsel birliktelik yaşaması şeklinde gerçekleşir.⁴⁸

⁴³ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/221; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 80; Hillî, *el-Muhtasar*, 214; Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Metbûat, 1406), 3/261; Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/40; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 124.

⁴⁴ Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/118-119; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/278.

⁴⁵ Hillî, *el-Muhtasar*, 221; Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/118-119; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 87; Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/261, 268.

⁴⁶ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/259-260; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 86, 87; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 127-128; Hillî, *el-Muhtasar*, 222.

⁴⁷ Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 86, 87; Hillî, *el-Muhtasar*, 222, 223; Sanânî, *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmî'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*, 2/124-125, 126-127.; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/285, 294; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 134.

⁴⁸ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/258-259; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 86; Hillî, *el-Muhtasar*, 223; Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, 3/589.

3. Şîi Fıkıh Mezheplerine Göre Müt'a Nikâhı

Şîi fıkıh mezhepleri arasında müt'a nikâhını yalnızca Ca'ferîler caiz görmekte Zeydî ve İsmâilî fıkıh mezhepleri ise başlangıçta izin verilen müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını ve kadına verilmesi gereken 1/4 veya 1/8 hisse payını gösteren miras ayetleriyle bu nikâhın neshedildiğini ifade etmektedirler. Bu başlık altında öncelikli olarak müt'a nikâhını caiz gören Ca'ferîler'in konu hakkında ileri sürdükleri delillere ardından müt'a nikâhının rükün ve şartlarına yer verilecektir. Daha sonra Zeydiyye ve İsmâiliyye mezheplerinin müt'a nikâhı hakkındaki görüşleri ile bu nikâhın yasaklandığına dair ileri sürdükleri deliller ele alınacaktır.

3.1. Ca'ferî Mezhebi

Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhı, erkeğin kadına vereceği belli bir ücret karşılığında belli bir süreliğine karı-koca hayatı yaşamalarını sağlayan bir icâre akdidir.⁴⁹ Ca'ferîler, müt'a nikâhının Hz. Peygamber'in izniyle meşru olduğu hususunda ümmetin icmânın bulunduğu, ihtilâfın ise verilen bu iznin sonradan kaldırılıp kaldırılmadığı meselesinde ortaya çıktığını belirtmektedirler. İmamiyye Şîa'sına göre Hz. Peygamber tarafından verilen bu izin kaldırılmamıştır. Onlara göre sahabeden Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ile İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi ümmetin seçkin âlimlerinin görüşü bu yöndedir. Ayrıca tabîinden Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Muhammed Bâkır (ö. 114/733), Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Tâvûs (ö. 106/725) ve Mücâhid (ö. 103/721) gibi âlimlerin de bu görüşü savduklarını ve sonraki Ca'ferî imamların da bu görüşte icmâ ettiği belirtilmektedir.⁵⁰ Onlara göre müt'a nikâhı Allah ve Resûlü tarafından helal kılınmasına rağmen Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından yasaklanmıştır.⁵¹ Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhı yapmak sünnettir. Konu hakkında Ca'fer es-Sâdık'tan yapılan "Erkeklerin müt'a nikâhı yapması müstehaptır. Ömründe bir defa mut'a yapmadan dünyadan giden (ölen) erkeğe güzel bakmam"⁵² gibi birçok rivayetler de bunu teyit etmektedirler. Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) müt'a nikâhı hakkında kaleme aldığı risalesinde yer alan rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Ca'fer es-Sâdık'ın insanları müt'a nikahu yapmaya teşvik ettiği hatta buna maddi imkanı olmayanlara maddi destek sağladığı görülmektedir.⁵³ Bir başka rivayete göre ise Ca'fer es-Sâdık, müt'a nikâhı yapana sevap verilip verilmeyeceği hususunda kendisine sorulan soruya "Şayet kişi yaptığı

⁴⁹ Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 19; Tabatabaî, "ez-Zevâcû'l-müekkat", 508.

⁵⁰ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 109; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 19, 20-21.

⁵¹ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a* (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414), 9.

⁵² Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 7.

⁵³ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 7-8; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 14/442 vd.

müt'a nikâhıyla Allah'ın rızasını arıyor ve bu nikâhı falancaya (Hz. Ömer'e) muhalefet olarak yapıyorsa ona ecir vardır..."⁵⁴ şeklinde cevap vermiştir. Bu rivayet doğrultusunda Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhının ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim konu hakkında Şii kaynaklarda nakledilen "Hz. Peygamber Miraç gecesi gökyüzüne çıkartılırken Cibril ile karşılaştığını ve Cibril'in kendisine Ey Muhammed Allah tabâreke ve teâla buyurdu ki 'ben ümmetinden müt'a nikâhı yapan kadınları affettim" ve "Müminin kemale ermesi ancak müt'a nikâhıyla olur"⁵⁵ rivayetlerinde de bu nikâh akdinin kişinin affedilmesi ve imanında kemale ermesinde önemli bir etken olduğuna vurgu yapılmaktadır.

3.1.1. Müt'a Nikâhının Câiz Olduğunu Gösteren Deliller

Ca'ferîler, müt'a nikâhının meşruiyetini ispat edebilmek için gerek akli gerekse naklî delillere başvurmuşlardır. Onların müt'a nikâhının meşruiyeti hakkında ileri sürdükleri delilleri aklî deliller, Kur'an'dan deliller, sünnetten deliller ve icmâdan deliller olmak üzere dört başlık altında toplamak mümkündür.

3.1.1.1 Aklî Delil

Ca'ferîler'e göre, hâlihazırda veya gelecekte zarar barındırmayan tüm menfaatler aklen zaruri olarak caizdir. Onlara göre müt'a nikâhında şimdi veya gelecekte bir zarar söz konusu olmadığından aklen caiz olması gerekmektedir.⁵⁶ Fakat giriş bölümünde de ifade edildiği üzere müt'a nikâhı yapan kadınlar toplum nezdinde kötü yola düşmüş olarak telakki edilmekte ve bu kadınlar için hor görme, küçümseme ve tahkir anlamı içeren "sîğıyye" kelimesi kullanılmaktadır.⁵⁷ Öte yandan halk, Ca'ferî mezhebinde ibadet telakki edilen müt'a nikâhı ile fuhuş arasında sıkı bir bağ kurduğundan bu nikâhı olumlu karşılamamaktadır.⁵⁸ Ayrıca müt'a nikâhının İranlı kadınların erkek himayesi ve sosyal saygınlık gibi beklentilerini karşılamamaktadır. Bundan dolayı da birçok kadının müt'a nikâhına dâimî evlilik beklentisi veya erkeğin bu yöndeki verdiği söze binaen razı olduğu belirtilmektedir.⁵⁹ Müt'a nikahı hakkında bu gibi olumsuzluklar göz önünde bulundurulduğunda bu nikâhın aklen bir zarar barındırmadığı iddiasının doğru olmayacağı aşikardır.

3.1.1.2. Kitap'tan Delil

Ca'ferîler müt'a nikâhının caiz olduğuna dair "*Sahip olduğunuz cariyeler müstesna, eoli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını,*

⁵⁴ Bk. Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 7-8.

⁵⁵ Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü'ş-Şîa*, 14/442.

⁵⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 109; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-îcâz*, 22.

⁵⁷ Hâirî, *el-Müt'a*, 83.

⁵⁸ Hâirî, *el-Müt'a*, 277.

⁵⁹ Hâirî, *el-Müt'a*, 278-279.

namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla istemeniz size helâl kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan ücretlerini verin"⁶⁰ ayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Onlara göre ilgili ayette geçen "تَبْتَغُوا" "isterseniz" kelimesi sürekli evlilik gibi müt'a evliliğini de kapsamaktadır. Ayrıca bu kelimenin sürekli evlilikten ziyade muvakkat evliliğe delaleti daha açıktır.⁶¹ Ca'ferîler'in delil olarak kullandıkları yukarıdaki ayet, son dönem Müslümanların çoğunluğuna göre neshedilmiştir. Bu ayeti neshedenin ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda ilgili ayeti nesheden kimilerine göre kadının mirastan alacağı payı belirten miras ayeti (Nisâ sûresi 11-12 ayetleri), kimilerine göre müt'a nikahının yasaklandığını gösteren sünnet, kimilerine göre ise bu nikahın yasaklandığına dair icmâdır. Ca'ferîler'e göre ise bu ayet neshedilmemiştir.⁶²

Ca'ferîler yukarıda verilen ayet doğrultusunda kendi görüşlerini desteklemek için şu açıklamaları yapmaktadırlar:

1) Ayette evlilik, isteğe bağlanmıştır. Devamlı nikâhta ise tarafların isteğiyle birlikte veli ve şahitlerin bulunması zorunludur.

2) Ayette nikâhlanmak istenen kadına "أجور" ücret verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Devamlı nikâhlarda ise kadına farîza (الفريضة), Nihle (النحلة) ve sadâk (الصداق) verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

3) Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ût, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ilgili ayeti "belirlenmiş bir süreye kadar" (الى اجل مسمى) ilavesiyle okumuşlardır.⁶³ Bu durumda ilgili ayette kast edilen nikâh, belirli bir süre için yapılan müt'a nikâhıdır.

4) Nisâ sûresi 3. ayetinde İslâm'da meşrû sayılan nikâh türleri açıklanmıştır. Şayet aynı sûresinin 24. ayetinde de devamlı nikâh kast edilecek olursa aynı sürede tekrar yapılmış olacaktır.

5) Ayette geçen "الاستمتاع" kelimesi lügatte her ne kadar zevk alma ve faydalanma anlamlarına gelse de şer'i örfe göre müt'a nikâhının adı olmuştur. Bu kelime özellikle "النساء" kelimesiyle birlikte kullanıldığında bu mana daha belirgindir.⁶⁴

⁶⁰ Nisa, 4/24. وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ.

⁶¹ Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 22; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 14/436.

⁶² Tabatabâî, "ez-Zevâcü'l-müekkat", 511-512.

⁶³ İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 3/299; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 23; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 14/440; Tabatabâî, "ez-Zevâcü'l-müekkat", 511.

⁶⁴ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 110; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 24.

6) “Ücret belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığımız şeyler konusunda size *günah yoktur*”⁶⁵ ayette belirtilen uzlaş, ücretin artırılması karşılığında yapılan müt’a nikâhının süresinin uzatılmasıdır. Ca’ferî imamlardan gelen rivayetler doğrultusunda Ca’ferî mezhebinde konu hakkında icmâ bulunduğ u belirtilmektedir.⁶⁶

Ca’ferîler, yukarıda zikredilen ayetin yanı sıra “...Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın, ücretlerini de âdete uygun olarak verin.”⁶⁷ ve “Ücretlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur”⁶⁸ ayetlerini de müt’a nikâhının meşruiyeti için delil olarak kullanmaktadırlar.⁶⁹

3.1.1.3. Sünnet’ten Delil

Ca’ferîler’e göre sünnet Hz. Peygamber ve masum imamların söz, fiil ve takrirlerinden oluşmaktadır.⁷⁰ Bu bağlamda sünnetten deliller arasında Ca’ferî imamların sözlerine de yer verilecektir. Ca’ferî mezhebinde Muhammed Bâkır’dan yapılan bir rivayete göre; kendisine “*Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti.*”⁷¹ ayetinde geçen Hz. Peygamber’in gizlediği şey hakkında soru sorulması üzerine Muhammed Bâkır, “*Hz. Peygamber hür bir kadınla müt’a nikâhı yapmıştı. Bunu Hz. Peygamber’in eşlerinden bir kısmı öğrendi ve onu kötü bir iş yapmakla itham ettiler. Hz. Peygamber bu durum üzerine o kadın benim için helaldir. Onu belli bir süreliğine nikâhladım ve bunu da gizledim eşlerimden bazıları bunu öğrendiler*” şeklinde cevap vermiştir. Ca’ferîler konu hakkında Hz. Ali’nin rivayetine de yer vermektedirler. Nitekim Hz. Ali’ye müt’a ayetinin neshedilip edilmemesi sorulması üzerine o “*hayır ayet neshedilmedi şayet Hz. Ömer müt’a nikâhını yasaklamamış olsaydı şakiler dışında kimse zina yapmazdı*” şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Ca’ferîler Hz. Ali’nin Beni Neşhel kabilesinden bir kadınla müt’a nikâhı yapmasını da delil olarak göstermektedirler.⁷²

Muhammed Bâkır’dan yapılan bir başka rivayete göre Muhammed Bâkır’a müt’a nikâhının hükmü sorulmuş o da müt’a nikâhının Kur’an’da nazil olduğunu ifade ettikten sonra Nisâ sûresi 24. ayetine atıfta bulunmuş ve “*benden önce İbn Hattab*

⁶⁵ Nisa, 4/24.

⁶⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 111.

⁶⁷ Nisa, 4/25. فَإِنْ كُفِرْتُمْ مِنْ أَهْلِيهِمْ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّحِدَاتٍ أَخَذَائٍ.

⁶⁸ Mümtetine, 60/10. وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ.

⁶⁹ Şeyh Müfîd, *Hülasatü'l-icâz*, 23.

⁷⁰ Âğa Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihad*, thk. Muhammed Ali Ensârî (Matbaatu'l-Hiyâm, 1401), 34-36; Muhammed Ali Teshîrî, “Usûlü'l-fikh: el-ictihad fî medreseti Ehl-i beyt”, *et-Tevhîd* 5 (ts.), 49.

⁷¹ Tahrîm, 66/3.

⁷² Bk. Şeyh Müfîd, *Hülasatü'l-icâz*, 24-25; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 14/440.

olmasaydı şâkiler zina yapmazdı” demek suretiyle müt'a nikâhının meşruiyetine vurgu yapmıştır.⁷³

Ca'ferîler, Hz. Ömer'e nispet edilen *“İki müt'a Hz. Peygamber zamanında helaldi ben onları yasaklıyorum ve yapanları cezalandıracağım. Bunlar müt'a nikâhı ve müt'a haccıdır”*⁷⁴ sözüne karşın sahabenin bu durumu reddetmeyip Hz. Ömer'in emrine uymalarını konusunda şu cevabı vermektedirler: Sahabenin bir kısmı her ne kadar bunu kabul etmemişlerse de sayılarının azlığından bunu açık bir şekilde ifade edememiş ve takıyye yapmak suretiyle kendirini gizlemişlerdir. Sahabenin çoğunluğunun ise bu yasağın Hz. Ömer tarafından değil de Hz. Peygamber tarafından yapıldığını ve Hz. Ömer'in bu yasağı tekrar hatırlattığını savunmaktadırlar.⁷⁵ Tûsî (ö. 460/1067), Zeydîye mezhebinin kurucu imamı olan Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarikiyle rivayet edilen *“Hz. Peygamber eşek eti ile müt'a nikâhını yasakladı”*⁷⁶ hadisi yorumlamaktadır. Tûsî, bu rivayetin takıyyeye hamledilmesi gerektiğini çünkü bunun ammenin görüşüne uygun düştüğünü, müt'anın caiz olduğunu gösteren rivayetlerin ise kitabın zahiri ile hak fırkasının icmâna uygun olduğunu bundan ötürü de Zeyd b. Ali'nin şaz rivayetiyle amel edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁷

Şeyh Müfid, *“Hz. Peygamber müt'a nikâhını haram kıldı”* ve Hz. Ali'den rivayetle *“Hz. Peygamber Tebük gazvesinde müt'a nikâhını yasakladı”* gibi rivayetlerin ya mürsel⁷⁸ hadis olduğunu veya bu yönde gelen rivayetlerin senesinde zayıf râvilerin bulunduğunu iddia ederek bu tür rivayetlerin müt'a nikâhının yasaklandığına dair delil olamayacağını ileri sürmektedir.⁷⁹ Buna ilaveten Ca'ferîler, müt'a nikâhının yasaklandığını gösteren hadisler arasında karışıklık olduğunu da kaydetmektedirler. Nitekim müt'a nikâhının yasaklandığını ifade eden kimi rivayetlerde müt'a nikâhının Huneyn gazvesinde kimi rivayetlerde Tebük gazvesinde kimi rivayetlerde ise fetih yılında yasaklandığı belirtilmektedir.⁸⁰ Onlara göre rivayetlerde var olan çelişkili bilgilere dayanılarak müt'a nikâhının yasaklandığı ispat edilemez. Şeyh Müfid, veli ve iki şahitsiz nikâh olmaz, şahitsiz evlilik yapan zina yapmış olur şeklindeki rivayetleri ise haber-i vâhid oldukları için Nisa sûresi 24. ayetinde belirtilen kati delile muarız edemeyeceğini ifade etmektedir.⁸¹ Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) da müt'a

⁷³ Tûsî, *el-İstîbâr*, 3/141-142.

⁷⁴ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 111.

⁷⁵ Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 112.

⁷⁶ Zeyd, *el-Mecmû 'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, 211.

⁷⁷ Tûsî, *el-İstîbâr*, 3/142; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şîa*, 14/441.

⁷⁸ Mürsel: İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadis. Bk. Salahattin Polat, *“Mürsel”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (13 Ekim 2021).

⁷⁹ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 32-33.

⁸⁰ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 33.

⁸¹ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 38.

nikâhının yasaklandığına dair rivayetlerin haber-i vâhid olduğunu ve âhâd haberle de amel edilmesinin dinen zorunlu olmadığını kaydetmektedir. Ayrıca müt'a nikâhının yasaklandığına dair ileri sürülen rivayetlerin râvileri hakkında hadis âlimlerinin tenkitlerinin bulunduğunu da belirtmektedir.⁸²

3.1.1.4. İcmâ Delili

Ca'ferîler, müt'a nikâhını kabul edenler arasında bu nikâhın caiz olduğuna dair icmâ bulunduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre müt'a nikâhının caiz olduğu ve neshedilmediği hususunda icmâ bulunmaktadır. Müt'a nikâhının neshedildiğine dair gelen rivayetler ise mütevatir olmayıp ahad haberlerdir. Onlara göre ahad rivayetlerle de Kur'an'ın hükmü -Ca'ferîler'in müt'a nikâhının meşruiyetine delil olarak kullandıkları Nisâ sûresi 24. ayet- neshedilemez.⁸³ Fakat Ca'ferîler'in ileri sürdükleri bu icmâ iddiası, Zeydîler'in müt'a nikâhının yasaklanması hususunda Ehl-i beyt arasında icmân bulunduğuna dair ileri sürdükleri delille çelişmektedir.⁸⁴ Bu durumda Ca'ferîler'in ileri sürdükleri icmân mezhep içi icmâ olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

3.1.2. Müt'a Nikâhın Rükünleri

Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhında şahitlerin bulunması şart olmamakla birlikte eşlerin zina töhmetinden kurtulmaları için yapılan nikâhta bir erkek veya bir erkek ile iki kadının şahit olarak bulundurulması güzel görülmüştür.⁸⁵ Müt'a nikâhında talakla boşama icmâen gerçekleşmediği gibi bu akitten kaynaklı eşler arasında miras hakkı da doğmaz.⁸⁶ Aynı şekilde mezhepte zâhir görüşe göre zihâr da gerçekleşmez.⁸⁷ Müt'a nikâhı öncesinde belirlenen şartlar geçersiz, akit içerisinde yapılan şartlar ise geçerlidir. Bu bağlamda müt'a nikâhında kadın veya erkek mirasçı olmayı şart koşacak olursa bu şart geçerlidir.⁸⁸ Ayrıca müt'a nikâhında kadına ödenmesi gereken bir nafaka da söz konusu değildir.⁸⁹ Müt'a nikâhında her ne kadar erkek azl yapmış bile olsa doğacak çocuğun nesebi ona nispet edilir ve çocuğun nafaka yükümlülüğü erkeğe aittir. Fakat erkek bunu reddedecek olursa liân yapılmaksızın kocanın sözü kabul edilir.⁹⁰

⁸² Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 110.

⁸³ Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-îcâz*, 27.

⁸⁴ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fukhi'z-Zeydiyye*, 4/61.

⁸⁵ Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/148; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 11; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-îcâz*, 50.

⁸⁶ Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/147; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-îcâz*, 50; Tabatabaî, "ez-Zevâcü'l-müekkat", 508.

⁸⁷ Hillî, *el-Muhtasar*, 208; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 13-14.

⁸⁸ Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/149; Hillî, *el-Muhtasar*, 208; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 13-14.

⁸⁹ Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/152.

⁹⁰ Hillî, *el-Muhtasar*, 208; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 13-14; Tabatabaî, "ez-Zevâcü'l-müekkat", 509.

Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhının dört rüknü bulunmaktadır. Yapılan müt'a akdinde bu şartlardan birisinin bulunmaması durumunda yapılan müt'a nikâhu geçersizdir. Bu şartlar; sığa, evlenecek kadın, mehir ve zamandır.

3.1.2.1. Sığa

Sığa, erkek ve kadından birisinin müt'a nikâhu yapma teklifinde bulunmasını ifade eden icab ve diğer tarafın da yapılan bu teklife olumlu cevap vermesi olan kabulden oluşmaktadır. Ca'ferîler'e göre icapta "zevvektukî", "enkahtukî" ve "mette'tukî müddeten keza keza" şeklinde üç lafızdan birisinin kullanılması gerekmektedir.⁹¹

3.1.2.2. Evlenilecek Kadın

Ca'ferîler'e göre kendisiyle müt'a nikâhu yapılacak kadın ya Müslüman veya Ehl-i kitap olmalıdır. Devamlı nikâh akdinde Ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesini caiz görmeyen Ca'ferîler müt'a nikâhında bunu caiz görmektedirler. Onlara göre müşrik veya nâsibe⁹² kadınla yapılacak müt'a nikâhu geçersizdir. Müslüman kadınla müt'a yapacak erkeğin de Müslüman olması gerekir. Ehl-i kitap kadınla müt'a nikâhu yapmamak müstehaptır. Hür kadınla müt'a yapma imkânı olanın cariyeyele müt'a nikâhu yapması ise mekruhtur. Zina eden kadınla yapılan müt'a nikâhu hakkında mezhepte farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir kısım fakih bunu mekruh görmekle birlikte geçerli sayarken diğer bir kısım fakih ise tövbe etmediği sürece bu gibi kadınlarla yapılan nikâhu geçerli görmemektedirler. Ca'ferîler'e göre müt'a nikâhu yapılacak kadınların sayısında üst bir sınır bulunmamaktadır. Kişi dilediği kadar kadınla müt'a nikâhu yapabilir. Onlara göre bakire kadın, babasının iznine gerek duymaksızın kendi rızasıyla müt'a nikâhu yapabilir. Ancak babası olmayan bâkire kadınla müt'a nikâhu yapmak mekruhtur.⁹³ Küçüklerin müt'a nikâhu yapmasında babanın izni gerekli görülürken küçükler dışındakilerin müt'a nikâhında babanın izin veya icazeti gereklidir.⁹⁴

3.1.2.3. Mehir

Mehir, müt'a nikâh akdinin bir şartı olarak erkeğin kadına ödemek zorunda olduğu para, mal veya menfaattir.⁹⁵ Mehir erkekle kadının üzerinde anlaştıkları

⁹¹ Hillî, *el-Muhtasar*, 207-208; Tûsî, *el-İstîbsâr*, 3/150-151; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 45.

⁹² Nâsibe, Şiâ'nın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bir tabirdir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Nâsibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2021).

⁹³ Hillî, *el-Muhtasar*, 207-208; Tûsî, *el-İstîbsâr*, 3/147,150-151; Şeyh Müfid, *Hülasatü'l-icâz*, 46-47,51-53; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 10, 12-13; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 125.

⁹⁴ Tûsî, *el-İstîbsâr*, 3/145.

⁹⁵ Hillî, *el-Muhtasar*, 214; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*, 3/261; Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr*, 124.

miktar olup bunun bir üst sınırı bulunmamakla birlikte alt sınırı bir dirhem veya bir avuç buğdaydır.⁹⁶ Yapılan akitte mehir belirlendikten sonra bunun peşin ödenme zorunluluğu bulunmamaktadır. Müt'a nikâhı ancak belirli bir ücret karşılığında yapılır. Mehir belirlenmeksizin yapılan müt'a nikâhı bâtıldır.⁹⁷

3.1.2.4. Zaman

Yapılacak nikâh akdinde sürenin belirlenmesi müt'a nikâhının şartıdır ve süre gün, ay ve sene şeklinde belirlenmesi gerekmektedir. Zaman belirtilmeksizin bir veya iki defalığine mahsus yapılacak olan müt'a nikâhı sahih değildir.⁹⁸ Bununla birlikte sadece gece veya sadece gündüz veya belirli sayıda birlikte olmak şartıyla yapılan müt'a nikâhı geçerlidir. Zaman belirtilmeksizin mehir konuşulacak olursa bu durum da yapılan müt'a nikâh akdi devamlı nikâha dönüşür.⁹⁹

3.1.3. Müt'a Nikâhında Kadının Beklemesi Gereken İddet Süresi

Müt'a nikâhında erkekle kadının üzerinde anlaştıkları süre dolmadan önce müt'a nikâhını yenilemeleri sahih değildir. Şayet eşler süre dolmadan önce tekrar müt'a nikâhı yapmak isterse erkek, müt'a nikâhından kalan müddeti kadına hibe etmek suretiyle tekrar müt'a nikâhı yapabilirler. Müt'a nikâhında belirlenen süre bitecek olursa mezhepte eşher¹⁰⁰ görüşe göre kadının beklemesi gereken iddet iki hayız süresidir. Şayet kadın hayız görmüyorsa bu durumda kadının beklemesi gereken iddet kırk beş gündür. Erkeğin ölmesi durumunda kadının beklemesi gereken iddet süresi hakkında mezhepte iki rivayet bulunmaktadır. Eşbeh¹⁰¹ rivayete göre kadının dört ay on gün iddet beklemesi gerekir. Şayet kadın hamile ise doğuma veya doğumla dört ay on günden hangisi fazla ise o süreyi iddet olarak beklemesi gerekmektedir.¹⁰²

Konu hakkında mezhebin görüşü yukarıda açıklandığı gibi olmakla birlikte günümüz İran'da müt'a yapan kadınlar, nikâh süreleri sona erince iddet beklemeden başka bir erkekle evlenebilmek için farklı bir yöntem takip etmektedirler. Hâirî, bu

⁹⁶ Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 11; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 48.

⁹⁷ Hillî, *el-Muhtasar*, 207-208; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/150-151; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 10; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 45.

⁹⁸ Hillî, *el-Muhtasar*, 207-208; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/150-151; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 10; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 45,47.

⁹⁹ Hillî, *el-Muhtasar*, 208; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 13-14.

¹⁰⁰ Eşher: Bir mesele hakkında iki kavil bulunması durumunda mezhepte kendisiyle fetva verilen müftâbih görüşü göstermek için kullanılmaktadır. Bk. Hillî, *el-Muhtasar*, 3 (mukaddime içerisinde).

¹⁰¹ Eşbeh: Bir mesele hakkında iki kavil bulunması durumunda mezhep usulünde fetva verilmesi gereken görüşü göstermek için kullanılmaktadır. Bk. Hillî, *el-Muhtasar*, 3 (mukaddime içerisinde).

¹⁰² Hillî, *el-Muhtasar*, 208; Şeyh Müfid, *Risâletü'l-müt'a*, 13-14; Şeyh Müfid, *Hülâsatü'l-icâz*, 50; Tabatabaî, "ez-Zevâcû'l-müekkat", 508.

durumda olan kadının müt'a süresi bittiğinde veya süre henüz dolmamışsa erkek, kalan süreyi ona hibe ederek aynı kadınla yeni bir müt'a nikâh yaptığını ve cinsel birliktelik olmaksızın erkeğin kadından ayrıldığını belirtir. Yapılan bu yeni nikâhta cinsel birliktelik olmadığı için kadının iddet bekleme yükümlülüğü bulunmadığını dolayısıyla kadının başka bir erkekle hemen evlenebileceğini kaydeder. Hâirî, görüştüğü din adamlarının bu yönde yapılan uygulamayı haram görmemekle birlikte buna şiddet bir şekilde karşı çıktıklarını belirtmektedir.¹⁰³

3.2. Zeydiyye Mezhebi

Zeydîler'e göre belli bir süreliğine erkeğin kadınla evlenmesi olan müt'a nikâhu haramdır. Müt'a nikâhının haram olduğu hususunda Zeydî fakihlerin icmâsı bulunmaktadır.¹⁰⁴ İmam Hâdî (ö. 298/911) kendisinin yetişip gördüğü Ehl-i beyt meşayihından hiçbirinin müt'a nikâhını caiz görmediğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Hâfız Ebû Abdillâh el-Alevî (ö. 445/1053) de müt'a nikâhının yasaklanması hususunda Ehl-i beyt arasında icmân bulunduğunu nakletmektedir.¹⁰⁶

Zeydiyye mezhebinin kurucu imamı olan Zeyd b. Ali, babası tarikiyle Hz. Ali'den "Nikâh ancak veli ve iki şahitle yapılır. Bir veya iki dirhemle bir iki günlüğüne zinaya benzer şekilde nikâh yapılamaz ve nikâhta şart da ileri sürülemez" ve yine Hz. Ali kanalıyla "Hz. Peygamber Hayber yılında müt'a nikâhını yasakladı" rivayette bulunmaktadır.¹⁰⁷ Zeyd b. Ali'ye göre müt'a nikâhu câiz değildir. Zeyd b. Ali tarikiyle rivayet edilen bu hadisler aynı zamanda Zeydiyye mezhebinde en önemli muhaddis ve fakihlerinden olan Ahmed b. İsâ'nın (ö. 247/861) *el-Emâlî* adlı eserinin yanı sıra daha sonra kaleme alınan Zeydî hadis kaynaklarında da yer almaktadır.¹⁰⁸ *el-Emâlî* adlı eserde müt'a nikâhının yasaklandığına dair Zeyd b. Ali tarikiyle yukarıda verilen hadisler dışında konu hakkında birçok hadise de yer verilmiştir. Örneğin "Hz. Peygamber gizli nikâhu (Nikâhu's-sır) yasakladı", "Hz. Ali, müt'a nikâhının yapılmasına dair fetva veren İbn Abbâs'a, (fetvada) acele etme Hz. Peygamber Hayber günü müt'a nikâhu ile eşek etini yasakladı", "Hz. Ali, İbn Abbâs'a Hz. Peygamber'in Hayber günü müt'a nikâhını yasakladığını bilmiyor musun...", "Bir adam İbn Ömer'e gelerek müt'a nikâhu hakkında soru sordu. İbn Ömer, haramdır dedi bunun üzerine adam, falanca helal olduğunu söylüyor dedi. İbn Ömer adama, falanca müt'a nikâhının Hayber günü Hz. Peygamber tarafından

¹⁰³ Hâirî, *el-Müt'a*, 97, 307.

¹⁰⁴ Müeyyedbillah Ahmed b. Hasan Hârûnî, *Şerhü't-Tecrîd fî fikhi'z-Zeydiyye*, thk. Yahyâ Sâlim İzzân - Humeyd Câbir Ubeyd (San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2006), 3/58; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fî fikhi'z-Zeydiyye*, 4/62; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 4/38.

¹⁰⁵ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 1/309.

¹⁰⁶ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fî fikhi'z-Zeydiyye*, 4/61.

¹⁰⁷ Zeyd, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, 211.

¹⁰⁸ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fî'l-helâl ve'l-harâm*, 1/308; Ahmed b. İsa Ahmed, *el-Emâlî*, thk. Ali b. İsmail Müeyyed (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990), 2/876.

yasaklandığını biliyor şeklinde cevap verdi. Adam da müt'a haramdır biz de zina eden değiliz dedi.” ve “Hz. Peygamber Hudeybiye'nin fethinde müt'a nikâhını üç günlüğüne emretti sonrasında ise yasakladı bundan önce ve sonra hiçbir kimseye müt'a nikâhını helal kılmadı.”¹⁰⁹

Zeyd b. Ali'den sonra Zeydîye mezhebinde en önemli fakihlerinden aynı zamanda Zeydî Kâsimiyye fıkıh mezhebinin kurucu imamı olan Kasım er-Ressî (ö. 246/860) de müt'a nikâhını caiz görmemektedir. Nitekim Kasım er-Ressî'ye müt'a nikâhının caiz olup olmadığı sorulması üzerine onun müt'a nikâhının helal olmadığını belirttiği ve müt'a nikâhının Hz. Peygamber'in çıktığı bir seferde caiz kılındığını daha sonra ise bu nikâhın Allah tarafından peygamberi lisanıyla yasaklandığını, konu hakkında Hz. Ali'den “Peygamber müt'a nikâhını yasakladı” şeklinde rivayet bulunduğunu kaydedilmektedir.¹¹⁰

Aynı şekilde Zeydîye mezhebi ilk dönem fakih ve muhaddislerinden olan Ahmed b. İsa, Muhammed b. Mansûr (ö. 290/913) ve İmam Hâdî de müt'a nikâhının haram olduğu konusunda hem fikirlidir. Örneğin; müt'a nikâhının helal mi yoksa mekruh mu olduğu hususunda kendisine yöneltilen soruya Muhammed b. Mansûr'un müt'a nikâhının miras ayetiyle neshedildiğini, veli ile iki adil şahit olmaksızın yapılan nikâhın geçersiz olduğunu belirtmiştir. Mansûr, müt'a nikâhını Kasım er-Ressî ve Ahmed b. İsa'ya sorduğunu onların verdikleri cevabın da bu yönde olduğunu ve Hz. Ali tarihiyle yapılan rivayetle de müt'a nikâhının miras ayetiyle neshedildiğini ifade etmişlerdir.¹¹¹

Zeydî-Hadevî fıkının kurucu imamı olan Hâdî-İlelhak, Hz. Peygamber döneminde yapılan müt'a nikâhının dâimî nikâhta olduğu gibi velinin izni ve şahitlerin huzurunda yapıldığını ifade etmektedir. Nitekim İmam Hâdî, müt'a nikâhını “*velilerin iki adil şahidin huzurunda gerçekleştirdiği nikâh akdi*” olarak tanımlamaktadır. Bu görüşünü teyit etmek için “*Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamınıza karşılık kararlaştırılmış olan ücretlerini (mehirlerini) verin*”¹¹² ayetini delil göstermektedir. Nitekim ona göre ilgili ayette kastedilen “*velilerin yaptığı nikâh akdiyle karı-koca ilişkisi yaşamınıza karşılık kararlaştırılmış mehir verin*” şeklindedir. İmam Hâdî, müt'a nikâhını “*kadının, velisi olmaksızın kendini nikâhlanması*” şeklinde tanımlayıp bu nikâhı câiz görenleri ise ciddi bir şekilde eleştirmektedir. İmam Hâdî, nikâhın velinin izni olmaksızın gerçekleşmeyeceğine dair “*Sizden bekâr olanları, evlendirin*”¹¹³, “*Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin.*”¹¹⁴ ve “*Kocalarıyla yeniden evlenmelerine*

¹⁰⁹ Ahmed, *el-Emâli*, 2/878-881.

¹¹⁰ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fihhi'z-Zeydiyye*, 4/59-60.

¹¹¹ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fihhi'z-Zeydiyye*, 4/61; Hârûnî, *Şerhü't-Tecrid fi fihhi'z-Zeydiyye*, 3/59.

¹¹² Nisâ, 4/24. *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً*

¹¹³ Nûr, 24/32.

¹¹⁴ Bakara, 2/221.

engel olmayın"¹¹⁵ ayetlerini delil göstererek nikâh akdinin velinin iznine bağlı olduğunu ve onun izni olmaksızın nikâh akdinin yapılamayacağını kaydetmektedir.¹¹⁶

İmam Hadi, müt'a nikâhında veli şartının aranmaması durumunda haramların meşrulaştırılacağını ifade etmektedir. Ona göre velinin iznine gerek duyulmaması durumunda her zina eden erkek ve kadının kendi aralarında nikâh akdinin bulunduğu ileri sürerek Allah'ın zina edenler hakkında verdiği cezadan kurtulmaya çalışacaklarını kaydetmektedir. Bu durumda da "*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın*"¹¹⁷ ayetinin bir anlamının kalmayacağını çünkü bu durumda zina edenin bulunmayacağını belirtmektedir.¹¹⁸ Hz. Ali tarihiyle müt'a nikâhının yasaklandığını rivayet eden İmam Hâdî, Ehl-i beyt imamlarının bu nikâhı câiz görmediklerini, daha sonra ortaya çıkan sefihlerin Ehl-i beyt imamları adına yalan uydurarak onların bu nikâhı câiz kabul ettiklerini gösteren rivayetler uydurduklarını belirtmektedir.¹¹⁹ Alevî (ö. 445/1053), müt'a nikâhının Hudeybiye gazvesinde ailelerinden uzun süre ayrı kalan sahabe için Hz. Peygamber tarafından mubah kılındığını ve sahabenin de velinin izni doğrultusunda iki şahit huzurunda kadınla belirli gün karşılığında belli bir ücretle evlilik yaptıklarını belirtmektedir. Erkekle kadının evli olacakları gün sayısı artıkça mehirin de artırıldığını ifade eden Alevî, Hz. Peygamber bu gazveden döndükten sonra ashâbını müt'a yapmaktan men ettiğini ve müt'a nikâhı yapanın Hz. Peygamber'e muhalefet ettiğini kaydetmektedir.¹²⁰

Zeydiler Nisâ sûresi 24. ayetini müt'a nikâhının meşruiyeti için delil olarak kullanılmasını kabul etmemektedirler. Onlara göre ayette geçen "*اسْتَمْتَعْتُمْ*" den kasıt müt'a nikâhından ziyade sahih nikâhlı olan eşle cinsel birlikteliktir. Ayrıca ayette geçen "*فَأُولَئِكَ جُزَاءُ*" den kastedilen ücret değil evlilik karşılığı kadına verilecek olan mehirdir.¹²¹

İmam Hâdî, dedesi Kasım er-Ressî'den müt'a nikâhının Kur'an ve sünnete muhalif olduğunu ve bu nikâhla haramların helal kılındığını nakletmektedir. Müt'a nikâhında eşlerin bir birlerine mirasçı olamayacağını iddia edenlerin Kur'an'a muhalif hüküm verdiklerini göstermek amacıyla karı-koca arasındaki miras paylarını gösteren ayete yer vermektedir. Nitekim ayette "*Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra,*

¹¹⁵ Bakara, 2/32.

¹¹⁶ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/306.

¹¹⁷ Nûr, 24/2.

¹¹⁸ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/307.

¹¹⁹ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/308-309.

¹²⁰ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fihî'z-Zeydiyye*, 4/61-62.

¹²¹ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/308; Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fihî'z-Zeydiyye*, 4/61.

eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır"¹²² karı ve kocanın bir birlerine mirasçı olacakları belirtildiğini ifade etmektedir. Ayrıca müt'a nikâhının caiz olduğunu iddia edenlerin kocaların eşlerine ödemesi gereken nafaka ve boşanma sonrası ayette belirtildiği üzere belli bir süre iddet beklemesi gerektiğini gösteren ayetlere muhalif davrandıklarını da belirtmektedir.¹²³

İmam Hâdî, İmâmiyye Şîa'sının müt'a nikâhını helal görmeye Allah'ın hükümlerini reddedip bu hükümlere karşı direndiklerini ve Allah'ın koştuğu şarttan daha çok insanın getirdiği şartın zorunlu olduğu ortaya koyduklarını belirtmektedir. Nitekim onlar müt'a nikâhından kaynaklı olacak çocuğun nesebinin babasından olmadığını, ebeveynin çocuklarına veya tam aksi çocukların ebeveynine mirasçı olamayacakları, kadının ölmesi durumunda kocanın eşine, kocanın ölmesi durumunda ise kadının eşine mirasçı olamayacağı ve kadının iddet beklemesine gerek olmadığı gibi hükümler vererek Kur'an'a muhalif görüşler ileri sürdüklerini ifade etmektedir.¹²⁴

Zeydîler müt'a nikâhını caiz görmemekle birlikte bu nikâhu yapanlara had cezası verilemeyeceğini ifade etmektedirler. Nitekim Alevî, Hz. Peygamber'in "şüpheli durumlarda hadleri düşün" hadisinden hareketle müt'a nikâhu yapanlara had cezası verilemeyeceğini kaydetmektedir.¹²⁵

3.3. İsmâîliyye Mezhebi

İsmâîliyye fıkıh mezhebinin kurucusu kabul edilen Kadı Nu'mân (ö. 363/974) müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını ifade ettikten sonra konu hakkında Hz. Ali'den "Nikâh ancak veli ve iki şahitle yapılır. Bir veya iki dirhemle bir iki günlüğüne nikâh yapılmaz. Bu zinadır ve nikâhta şart ileri sürülemez" rivayetine yer vermektedir. İsmâîlîler konu hakkında Ca'fer es-Sâdık'tan gelen "Ca'fer es-Sâdık'a müt'a nikâhı hakkında soru soruldu. O da soru sorana müt'a nikâhı nasıl yapılır bana anlat dedi. Soruyu soran 'erkek kadına beninle bir veya iki dirhem karşılığında bir seferliğine veya bir iki günlüğüne evlenir misin' şeklinde teklifte bulunur ve bu şekilde akit yapılır demesi üzerine Ca'fer es-Sâdık, bu zinadır bunu ancak günahkâr (fâcir) kişi yapar dedi" rivayeti de delil olarak kullanmaktadır. Kadı Nu'mân, müt'a nikâhının batıl olduğuna dair Kur'an'dan ayetlerin bulunduğunu ifade ettikten sonra "Ve onlar ki ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (câriyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkilerden dolayı)

¹²² Nisa, 4/12.

¹²³ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/309-310.

¹²⁴ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, 1/310.

¹²⁵ Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfi fi fihhi'z-Zeydiyye*, 4/63.

kınanmış değıllerdir. Kim de bundan ötesini ararsa işte artık onlar haddi aşanlardır"¹²⁶ ayetini delil olarak göstermektedir. Kadı Nu'mân, ilgili ayetin nikâhın sadece zevce (eş) ve cariyeler için kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca Kadı Nu'mân, Kur'an'da eşlerin bir birine varis oldukları ve boşanan kadının belli bir süre iddet beklemesi gerektiği ve eşlerin ayrılmasını gerekli kılan talakla ilgili hükümlerin bulunduğunu ve müt'a nikâhının ise ayetlerde belirtilen hükümlerin aksine yapılan bir akit olduğunu kaydetmektedir. Kadı Nu'mân bu nikâhı caiz görenlerin müt'a nikâhını "erkek ve kadının belli bir süre evlilik hayatı sürmeleri ve süre bittiğinde talaka gerek olmaksızın bir birlerinden ayrılması" şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir. Kadı Nu'mân müt'a nikâh akdini caiz görenlerin bu nikâhtan kaynaklı bir çocuğun olması durumunda nesebinin babasına nispet edilemeyeceği, kocanın kadına nafaka ödeme zorunluluğunun bulunmadığını ve bir birlerine mirasçı olamayacaklarını ifade ettikten sonra müt'a nikâhının bilinen şekliyle zina olduğunda kuşku bulunmadığını belirtmektedir.¹²⁷

SONUÇ

İslam öncesi Arap toplumlarında var olduğu bilinen müt'a nikâhının İslam'ın teşri kıldığı bir evlilik akdi olarak sunulması doğru değildir. Bu bağlamda İslam'ın teşri kılmadığı müt'a nikâhı hakkında Ca'ferîler'in tartışmaya açtığı nesih tartışmasının da doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Konu hakkında asıl tartışılması gereken Hz. Peygamber tarafından izin verilen müt'a nikâhının daha sonra yasaklanıp yasaklanmadığı meselesidir.

Ca'ferîler tarafından müt'a nikâhının meşruiyeti için delil gösterilen Nisâ sûresi 24. ayetin anlaşılması ve yorumlamasında Ca'ferîler'in, kendileri dışındaki fakihlerin ittifakına aykırı bir şekilde davrandıkları görülmektedir. Nitekim ilgili ayetin devamlı evlilik hakkında olduğu hususunda gerek Sünnî gerekse Ca'ferîler dışındaki Şii fıkıh mezheplerinin ittifaki bulunmaktadır.

Ca'ferîler'in müt'a nikâhının meşruiyeti hakkında ileri sürdüğü "hâlihazırda veya gelecekte zarar barındırmayan tüm menfaatler aklen zaruri olarak caizdir" yönündeki aklî delilin müt'a nikâhı uygulamasıyla uyuşmadığı, müt'a nikâhı yapan kadınların toplumdaki dışlanmasının yanı sıra birçok haktan da mahrum bırakılmalarına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ca'ferîler'in aksine bu nikâh akdinin aklen câiz olmadığını söylemek isabetli olacaktır.

Ca'ferîler'in müt'a nikâhının meşruiyeti hakkında icmâ bulunduğuna dair ileri sürdüğü delilinin yerinde olmadığı, aksine Ca'ferîler dışındaki fıkıh mezheplerinin müt'a nikâhının yasaklandığına dair icmân bulunduğunu söylemek mümkündür.

¹²⁶ Mü'minûn, 5-7.

¹²⁷ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 2/228-229; Kadı Nu'mân, *İktisâr*, 81.

Ayrıca Zeydîler'in müt'a nikâhının yasaklanması hususunda Ehl-i beyt arasında icmân bulunduğu dair ileri sürdükleri delille, Ca'ferîler'in icmâ iddiası çelişmektedir.

Ca'ferîler'in müt'a nikâhının caiz olduğuna dair Ehl-i beyt imamlarının ittifak halinde olduğuna dair rivayetleri, Ca'ferîler gibi Ehl-i beyt kaynaklarından beslenen Zeydî ve İsmâilî fıkıh mezheplerinde bulunan rivayetlerle çelişmektedir. Nitekim Zeydîler'in müt'a nikâhının yasaklanması hususunda Ehl-i beyt'in icmâsının bulunduğu yönündeki iddialarının yanı sıra bu iki fıkıh mezhebinin kaynaklarında gerek Hz. Ali ve gerekse Ca'fer es-Sâdık'tan yapılan rivayetlerde müt'a nikâhının yasaklandığı görülmektedir. Bu da konu hakkında Ehl-i beyt imamları kanalıyla gelen rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

Kur'ân ve sünnette müt'a nikâhının hükümlerini belirleyen açıklayıcı bir bilgi bulunmadığı için müt'a evliliğinin çerçevesinin devamlı nikâhla cariyelerle evlilik hükümleri doğrultusunda Şîî fakihler tarafından icâre (kira) akdi çerçevesinde belirlendiği anlaşılmaktadır.

Zeydîler, Hz. Peygamber döneminde yapılan müt'a nikâhıyla Ca'ferîler'in caiz gördüğü müt'a nikâhın arasında farklılıklar bulunduğunu kaydetmektedirler. Zeydîler'e göre Hz. Peygamber döneminde yapılan müt'a nikâhı veli ve iki şahit huzurunda gerçekleştirilmekteydi. Fakat Ca'ferîler müt'a nikâh akdinde veli ve şahitlerin bulunmasını gerekli görmemektedirler.

Zeydî ve İsmâilîler, müt'a nikâhını câiz görenlerin bu nikâhtan kaynaklı olacak çocuğun nesebinin babasına nispet edilemeyeceği, ebeveynin çocuklarına veya tam aksi çocukların ebeveynine mirasçı olamayacakları ve kadının iddet beklemesine gerek olmadığı gibi hükümler verdiklerini ifade etmektedirler. Fakat Ca'ferî kaynaklarına bakıldığında bu gibi iddiaların yerinde olmadığı görülmektedir. Nitekim onlara göre müt'a nikâhında her ne kadar erkek azl yapmış bile olsa doğacak çocuğun nesebi erkeğe nispet edilir ve çocuğun nafaka yükümlülüğü ona aittir. Erkeğin ölmesi durumunda çocuk ona mirasçı olabilmektedir. Fakat erkek bunu reddedecek olursa liân yapılmaksızın erkeğin sözü kabul edilir. Ayrıca Ca'ferî mezhebine göre müt'a nikâhı yapan kadının beklemesi gereken iddet iki hayız süresidir. Şayet kadın hayız görmüyorsa bu durumda kadının beklemesi gereken iddet kırk beş gündür. Ancak tedricî bir gelişimle çerçevesi belirlenen müt'a nikâhının Zeydî ve İsmâilî fakihlerin dönemlerinde yukarıda belirtildiği şekilde uygulandığını söylemek de mümkündür.

Ca'ferîler'in Hz. Ömer'in müt'a nikâhı ve müt'a haccını kendisine nispet ederek yasaklaması ve sahabenin de bu durumu reddetmeyip Hz. Ömer'in emrine uymaları konusunda yaptıkları yorum isabetli değildir. Nitekim onlara göre Hz. Ömer'in

yaptığı bu yasaklamalar her ne kadar bazı sahâbeler tarafından kabul edilmemişse de sayılarının az oluşundan bunu açık bir şekilde ifade edememiş ve takıyye yapmak suretiyle kendilerini gizlemişlerdir. Fakat bir kısım sahâbenin hac konusunda Hz. Ömer'den farklı düşünmeleri ve onun içtihadına karşı çıkıp görüşüne katılmamaları Ca'ferîler'in yaptıkları bu izahla çelişmektedir. Bu durumda müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı ve Hz. Ömer'in bu yasağı tekrar hatırlattığını sahâbenin de bundan haberdar olduğu için ona karşı çıkmadıklarını söylemek isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Ahmed b. İsa. *el-Emâlî*. thk. Ali b. İsmail Müeyyed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 1990.
- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i kebîr*. İstanbul: Matbaatu Âmire, 1310.
- Alevî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Câmi'u'l-kâfi fî fıkhi'z-Zeydiyye*. 8 Cilt. Yemen: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekafiyye, I., 2014.
- Atî, Hammûdah 'Abd al-. *The Family Structure in İslam*, ts.
- Bakkaloğlu, M. K. Abdüssamet. *Câhiliye Dönemi Âile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Canan, İbrahim. *Namus Fitnesi Mut'a Nikâhı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Cevâd, Ali. *el-Mufasssal*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Çakır, Adalet. *Mut'a Nikahının Tarihi Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1994.
- Dalkıran, Sayın. "İmamiyye Şîası'nın Mut'a Nikahı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 1-16.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (01 Eylül 2013), 21-42.
- Günaltay, M. Şemseddin. "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Aile". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926).
- Hâdî-İlelhak, Yahya b. Hüseyin. *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*. thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî. 2 Cilt. San'a: Mektebetü Bedr, 2. Basım, 2014.
- Hâirî, Şehlâ. *el-Müt'a ez-zevâcü'l-müekkat inde's-Şî'a, hâletü İran 1978-1982*. çev. Fâdî Hammûd. Beyrut: Şirketü'l-Matbûat, 12. Basım, 2007.
- Hârûnî, Müeyyedbillah Ahmed b. Hasan. *Şerhü't-Tecrîd fî fıkhi'z-Zeydiyye*. thk. Yahyâ Sâlim İzzân - Humejd Câbir Ubeyd. 6 Cilt. San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsî'l-Yemenî, 1. Basım, 2006.
- Hillî, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ. *el-Muhtasar*. Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1383.

- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ. *Şerâ'î'u'l-İslâm*. thk. Seyyid Sâdık Şîrâzî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. Basım, 1409.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *Vesâ'ilü's-Şîa*. 22 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1397.
- İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Metbûat, 1. Basım, 1406.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Murtazâ. *el-Bahru'z-zehhâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Kadı Nu'mân, Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr. *De'âimü'l-İslâm*. thk. Asîf b. Ali Feyzî. 2 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, 1383.
- Kadı Nu'mân, Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr. *İktisâr*. Beyrut: Dâru'l-Evdâ', 1. Basım, 1416.
- Kaşıkçı, Osman. "Mut'a Nikâhı". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 43-58.
- Köse, Saffet. "Ca'ferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş". *Marife* 3 (2008), 75-120.
- Meşinci, Yasemin. *Mut'a Nikahı ile İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Muğniyye, Muhammed Cevad. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-hamse*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 5. Basım, ts.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasibe>
- Öztürk, Mustafa. "Sünnî ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması". *İslâmiyât* 8/3 (2005), 95-120.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mursel>
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1420.
- Sanânî, Ahmed b. Kasım el-Ansî. *et-Tâcü'l-müzheb li ahkâmi'l-mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr*. 4 Cilt. Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin b. Musa b. Muhammed. *el-İntisâr*. Kum: Menşûrâtü's-Şerif el-Murtaza, 1391.

- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Hülâsatü'l-îcâz*. Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 2. Basım, 1414.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Risâletü'l-müt'a*. Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 2. Basım, 1414.
- Tabatabaî, Seyyid Kazım. "ez-Zevâcü'l-müekkat tarîkun şer'î li-teârufi'z-zevceyni kable'n-nikâhi'd-dâim". *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 503-515. İzmir, 2012.
- Tahrânî, Âğa Büzürg-i. *Hasru'l-ictihad*. thk. Muhammed Ali Ensârî. Matbaatu'l-Hiyâm, 1401.
- Teshîrî, Muhammed Ali. "Usûlü'l-fıkh: el-ictihad fî medreseti Ehl-i beyt". *et-Tevhîd* 5 (ts.), 42-56.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-İstibsâr*. thk. Seyyid Hasan Mûsevî. 4 Cilt. Necef: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 2. Basım, 1376.
- Yılmaz, Süleyman. *Ehl-i Sünnet ve Şî Caferî Müfessirlerine Göre Mut'a Nikâhı*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.
- Zeyd, Zeyd b. Ali. *el-Mecmû'u'l-hadîsî ve'l-fıkhî*. thk. Abdullah b. Hamûd el-İzzî. Yemen: Mektebetü İmam Zeyd b. Ali, 1. Basım, 2002.

Rızâeddin b. Fahreddin'in Yeni Mecelle Mücadelesi

Kıbar KARADENİZ*

Atıf/Cite as: Karadeniz, Kıbar. "Rızâeddin b. Fahreddin'in Yeni Mecelle Mücadelesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 140-164.

Öz: Rızâeddin b. Fahreddin, Rusya Müslümanlarının önde gelen âlimlerindedir. Rızâeddin Mahkeme-i Şer'iyye'ye kadı olarak atandığında, mahkemenin *kazâ* açısından yaşadığı problemleri gündeme getirip, çözüm olarak da bir mecellenin hazırlanmasının gerekliliğini ilk olarak dile getirmiştir. Bu düşünce doğrultusunda yaptığı çalışmalarla yeni mecellenin fikrî altyapısını oluşturmuştur. 1910 yılında Musa Carullah'a, mecelleye medhâl mahiyetinde ve külli kâideler mesabesinde Kavâid-i Fıkhiyye'yi hazırlatmıştır. Rızâeddin'in çalışmaları, Mahkeme-i Şer'iyye'nin 1917 yılında özerk bir yapıya kavuşmasıyla, Rusya Müslüman âlimlerinin ilk iş olarak ele alıp, Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye adıyla resmîyet kazandırdıkları yeni mecellenin projelendirilmesinde kendisini etkin bir şekilde göstermiştir. Ancak bu büyük proje, Rusya'da yaşanan Bolşevik Devrimi ile 1923 yılına kadar sürecek bir sekteye uğramıştır. Rızâeddin b. Fahreddin'in 1923 yılında Mahkeme-i Şer'iyye'ye müftü seçilmesi Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye için bir umut olmuştur. Umulduğu gibi olmuş, çok ağır siyasi ve ekonomik sıkıntılara rağmen Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye'nin yeni bir metotla kısa zaman içinde hazırlanmasına karar verilmiştir. Bölümler halinde hazırlanması planlanan mecelle için konusunun uzmanı sayılan kişilere görevlendirmeler yapılmıştır. Ancak Abdurrahman Ömerî tarafından hazırlanan aile hukukuna dair 551 maddelik bölümün dışında diğer bölümlerle ilgili herhangi bir çalışmaya bugüne kadar rastlanılamamıştır. Aile hukukuna dair bölümün hazırlanarak önemli bir adım atılmış olmasına rağmen içinde bulunan şartların zorluğu ve Müslümanların yeterli desteği vermemesi Rızâeddin b. Fahreddin'in onlarca yıl diri tuttuğu umudunu yitirmesine sebebiyet vermiştir. Böylece, Rızâeddin'in kadılığı zamanında gündeme getirdiği ve yaklaşık otuz beş yıl boyunca mücadelesini verdiği yeni mecelle düşüncesi akîm kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Rusya Müslümanları, Rızâeddin b. Fahreddin, Mecelle, Mahkeme-i Şer'iyye, Kadı.

* Doktora Öğr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, kibarkaradeniz@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-4973-6740

Rızâeddin bin Fakhreddin's The New Majallah Struggle

Abstract: Rızâeddin bin Fakhreddin is one of the most prominent scholars of Russian Muslims. When Rızâeddin bin Fakhreddin was appointed as a qāḍī (judge) of the Mahkama-i Shar'ıyyah (the Court of Islamic Law), he prioritised the problems that the Court had been experiencing in terms of qazā (jurisdiction) and he was the first person who emphasised the necessity for preparing a majallah as the solution for those problems. With his academic research, he established the intellectual infrastructure of the new Majallah. In 1910, Musa Jarullah (Bigiev) and he prepared the "Qawâid-i Fiqhiyyah (Rules of Fıkh)" which consist of general principles and might be taken as an introductory basis of the Majallah. Upon the Mahkama-i Shar'ıyyah's gaining an autonomous structure in 1917, the influence of Rızâeddin's contributions were explicitly noticeable over the new Majallah project that the Russian Muslim firstly have addressed and formalized under the name of Majalla-i Ahkâm-i Shar'ıyyah. However, this essential project was stopped until 1923 due to the Bolshevik Revolution that took place in Russia. The election of Rızâeddin bin Fakhreddin as a muftı (jurisconsult) of the Mahkama-i Shar'ıyyah in 1923 increased the expectations for the formation of Majalla-i Ahkam-i Shar'ıyyah. Although there were quite complex political and economic problems, it was decided to prepare the Majalla-i Ahkâm-i Shar'ıyyah with a new method in a short time. The scholars who were deemed to be experts in their subjects, were appointed for the preparation of Majallah which was planned to include several sections. However up until now, the sessions were absent except the one which was prepared by Abdurrahman al-Omari including 551 articles regarding the family law. Despite making important improvements by preparing the family law, Rızâeddin bin Fakhreddin lost his expectations because of existing difficult conditions and the lack of support by the Muslims. As a result, the idea of new Majallah failed, which Rızâeddin had prioritised during his time as the qāḍī and had struggled almost thirty five years.

Keywords: Islamic Law, Russian Muslims, Rızâeddin bin Fakhreddin, Majallah, Mahkama-i Shar'ıyyah, qāḍī

جهد رضاء الدين بن فخر الدين للمجلة الجديدة

ملخص: رضاء الدين بن فخر الدين هو من رؤساء علماء روسيائ المسلمين، عندما وأى القضاء في المحكمة الشرعية، أصبح أن يذكر مشاكل المحكمة من حيث التقضية، ونبه إلى ضرورة ترتيب مجلة جديدة لحل المشاكل -وهو أول من قال به- وأنشأ بجهد على هذه الفكرة البنية التحتية الفكرية للمجلة الجديدة. ورتب بموسى جار الله في عام 1910 القواعد الفقهية للتشكيل مدخلا وقواعد كلية للمجلة الجديدة. أظهرت أعمال رضاء الدين بشكل فعال تأثيرات في مشروع المجلة الجديدة بعد استقلال المحكمة الشرعية عام 1917 وبأخذ علماء روسيائ المسلمين يعملون عليها مبادرة بالاهتمام، وسجلوها رسمياً باسم مجلة الأحكام الشرعية. ومع ذلك، توقف هذا المشروع العظيم على وقوع الثورة البلشفية في روسيا، وقفة استمرت إلى عام 1923. أما بعد، فأصبح انتخاب رضاء الدين بن فخر الدين مفتياً للمحكمة الشرعية في عام 1923 فرصةً لمجلة الأحكام الشرعية، كما كان متوقعا، وتقرر إعداد مجلة الأحكام الشرعية بطريقة جديدة في وقت قصير على الرغم من المشاكل السياسية والاقتصادية الشديدة. ووظفت للمجلة التي تقرر إعدادها في أقسام أشخاص يُعتبرون بخبراء في مجالهم، ومع ذلك لم تُعثر على أي دراسة حول الأقسام حتى الآن سوى القسم الذي حرره عبد الرحمن عمري المشكل من 551 مادة في حقوق العائلة. لقد تسبب صعوبات الظروف الحالية وضعف المسلمين في تقديم الدعم الكافي على الرغم من اتخاذ خطوة مهمة بإعداد الفصل الخاص بحقوق العائلة، في فقدان رضاء الدين بن فخر الدين للأمل الذي كان يملكه على قيد الحياة لعقود. فعمق جهد فكرة المجلة الجديدة، التي طرحها رضاء الدين بن فخر الدين خلال عمله قاضيا قبل خمسة وثلاثين عامًا تقريبا.

الكلمات المفتاحية: الحقوق الإسلامية، مسلمي روسيا، رضاء الدين بن فخر الدين، مجلة، المحكمة الشرعية، قاضي.

GİRİŞ

Bağımsızlıklarını kaybedip gayri müslim Rusya'nın egemenliği altında yaşamak zorunda kalan ve Rusya Müslümanları olarak adlandırılan milletler, tarih içinde din ve kimliklerini korumak adına çok önemli mücadeleler vermişlerdir. Hemen her büyük mücadelede olduğu gibi Rusya Müslümanlarının mücadelelerinin de sembol şahsiyetleri vardır. Bu şahsiyetlerden biri de Rızâeddin b. Fahreddin'dir. Rızâeddin birçok alanda adından söz ettirmiş bir İslam âlimidir. Bu çalışmamızda onun yeni bir mecelle hazırlanması için verdiği mücadele sürecini ele almaya çalışacağız. Ancak öncelikle Rızâeddin b. Fahreddin'in biyografisine ve mecelle ile neyin kastedildiğine kısaca yer vermek istiyoruz.

Rızâeddin b. Fahreddin

Rusya Müslüman âlimlerinin önde gelen şahsiyetlerinden olan Rızâeddin b. Fahreddin, 31 Aralık 1858'de bugünkü Tataristan sınırları içinde yer alan Bügölme'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitiminden sonra başladığı medrese hayatı, ilmi açıdan kendisine çok büyük katkı sağlamış ve birçok klasik eseri burada istinsah etmiştir. Rızâeddin b. Fahreddin'in düşünce dünyasında ilk önce Gaspıralı İsmail'in sonra da Rusya Müslümanlarının ıslahatçı fikirleriyle bilinen âlimi Şehâbeddin Mercânî'nin etkisi görülmüştür. Ancak Rızâeddin'in fikri yapısını en çok etkileyen kişi, 1888 yılında Petersburg'da görüştüğü Cemâleddin Efgânî'dir.¹

Rızâeddin b. Fahreddin'in görev safahatı, öğrenim gördüğü Tüben Şelçeli (Aşağı Çırşılı) Medresesi'nde 1887'de müderris olarak başlamıştır. Rızâeddin'in 23 Ocak 1891'de, Rusya Müslümanlarının² tek dinî ve aynı zamanda çatı kuruluşu olan

¹ Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından I; Rızâeddin Fahreddinoğlu* (İstanbul: Birlik Basın ve Yayınevi, 1958), 9-10; İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahreddin* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 21-30; Goulnar Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/70.

² Rusya Müslümanları: İdil-Ural Bölgesinde kurulmuş ve ilk Müslüman Türk Devleti olarak kabul edilen İdil Bulgar Devleti'nin, XIII. yüzyılın ortalarında Altın Orda Hanlığı'na bağlanması, 1437 yılında da Altın Orda Devleti'nin Kazan Hanlığı tarafından ortadan kaldırılmasıyla IX. yüzyıldan beri bağımsız devlet geleneklerini sürdüren bölge Müslümanları, 1552 yılında Kazan Hanlığı'nın Ruslar tarafından işgal edilmesiyle, Orta İdil bölgesindeki bağımsız Müslüman devlet geleneği sona ermiştir. Bundan sonra Sibiryadan Kafkaslar'a kadar Rusya'nın çeşitli bölgelerine dağılan Müslümanlar için Rus hâkimiyeti altında zorluklarla dolu bir yaşam sürmeye çalışan Müslümanlar, Rusya Müslümanları olarak adlandırılmıştır. [Bk. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 120; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1966), 18-23, 62-72; Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/538-540; İsmail Türkoğlu, "Kazan Hanlığı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/136-138; Fatih Ünal, "Geçmişten Günümüze As-Tarhan (Astrahan/Hacı Tarhan)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* Sayı 38 (2008), 250.]

Mahkeme-i Şer'iyeye³ kadı olarak atanması hem kendisi hem de mahkeme açısından dönüm noktasıdır. 1906 yılına kadar devam ettiği kadılık görevi yalnız mahkemenin işlerinin iyi ve düzenli yürütülmesi bakımından değil, Mahkeme-i Şer'iyeye'ye bağlı Müslümanların fikir hayatının gelişmesi ve yükselmesi yönünden de çok faydalı olmuştur. Bu görevde iken İslam klasiklerini okuma ve İslam dünyasındaki fikir hareketlerini takip etme fırsatını bulan Rızâeddin, Âsâr adlı biyografik eserini, Mahkeme-i Şer'iyeye'nin arşiv ve kütüphanesinden yararlanarak hazırlamıştır. Islâh-ı Lisân-ı Türkî, Islâh-ı Mekâtib ve Neşr-i Maârif Beyne'l-Müslimîn adlı cemiyetlerin çalışmalarına katılarak ıslahatçı duruşunu ortaya koymuştur. Bu arada Gaspıralı İsmail ile münasebetini geliştirerek onun fikirlerinin bölgede yayılması ve hayata geçirilmesi için çalışmıştır.⁴

Rızâeddin b. Fahreddin, 1906'da kadılık görevinden istifa ederek gazete faaliyetlerinde bulunmak üzere Orenburg şehrine taşınmıştır. Burada bir taraftan *Vakit* gazetesinde yazı yazmaya diğer taraftan da, *Şûrâ* dergisinde editörlük yapmaya başlamıştır. Rızâeddin aynı zamanda Orenburg'daki *Hüseyniye Medresesi'*nde hadis ve siyer dersleri vererek eğitim faaliyetleri içerisinde kalmaya devam etmiştir. Rızâeddin, Ekim 1917'deki *Bolşevik İhtilâl'i*ni önceleri ümit ve sevinçle karşılayanlar arasında yer almış ancak hayal kırıklığına uğraması uzun sürmemiştir. Çünkü İhtilal sonrasında Rızâeddin'in gazete ve dergisi kapatılmış, o da Mahkeme-i Şer'iyeye kadı olarak geri dönmek zorunda kalmıştır. Mahkeme-i Şer'iyeye Müftüsü Âlimcan Bârûdî'nin 1921'de vefat etmesiyle boşalan müftülük görevini yaklaşık iki yıl vekâleten yürütmüştür. 1923'te Ufa'da toplanan I. İslam Nedvesi (Kongresi)'nde Mahkeme-i Şer'iyeye'ye büyük bir teveccühle müftü seçilmiştir. Rızâeddin, Ağustos 1924'den itibaren Mahkeme-i Şer'iyeye'nin yayın organı olarak *İslam Mecellesi* adlı dergiyi çıkartarak önemli bir eksikliği gidermiştir. 1925'te Leningrad'da düzenlenen *Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği İlimler Akademisi'*nin 200. kuruluş yıl dönümü törenlerine şarkiyat uzmanı olarak çağrılmış, burada birçok görüşme yapma fırsatı

³ Mahkeme-i Şer'iyeye: Çarlık Rusya'sında II. Katerina'nın, bir taraftan siyasi emellerini gerçekleştirmek diğer taraftan da Müslümanları elde tutmak amacıyla 1788 yılında Ufa'da "*Orenburgskoe Magometanskoe Duhovnoye Sobraniye (Orenburg İdare-i Ruhaniye-i Muhammediyesi)*" adıyla kurduğu, bir müftü –ki aynı zamanda mahkeme başkanı- ve üç kadıdan müteşekkil dinî ve resmi kurumdur. Mahkeme-i Şer'iyeye başlangıçta mahallelerde görev yapmak isteyen imam ve müezzin adaylarını imtihan ederek atanmalarına dair belge veren bir kurumken zamanla aile hukukuna dair nizâların çözüldüğü ve zamanla da yerelde çözüme kavuşturulamayan davaların görüldüğü bir temyiz mahkemesi hüviyetine dönüşmüştür. Mahkeme-i Şer'iyeye, Rus devlet hiyerarşisi bakımından vilayet mahkemeleri statüsünde kabul edilmiştir. Mahkeme-i Şer'iyeye, yapısındaki bir takım değişikliklerle birlikte, günümüzde *Rusya Müslümanlarının Merkezi Dinî Nezâreti* adıyla varlığını devam ettirmektedir. [Rusya Müslümanlarının Merkezi Dini Nezâreti Türkiye Temsilciliği, <http://rusmusdin.org/dini-nezaret> (Erişim 17 Mayıs 2016)].

⁴ Taymas, *Rızâeddin Fahreddinoğlu*, 12; Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 21-30; Baltanova, "Rızâeddin Fahreddin" 35/70; Ahmet Kanlıdere, *Reform Within Islam* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997), 50-52.

bulmuştur. 1926 yılında Mekke'de düzenlenen *İslam Kongresi'*ne SSCB delegelerinin başkanı sıfatıyla katılmıştır. 12 Nisan 1936'da vefat eden Rızâeddin, Ufa'daki Tatar mezarlığına defnedilmiştir.⁵

Rızâeddin b. Fahreddin, Rusya Müslümanlarının Nâsırî ve Mercânî'den sonraki ceditçi şahsiyeti kabul edilmektedir. Rızâeddin b. Fahreddin, yukarıda belirtilen Gaspıralı İsmail, Mercânî, ve Cemâleddîn-i Efgânî'nin yanı sıra Osmanlı müelliflerinden Cevdet Paşa, Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ahmed Midhat Efendî'ye, Arap ıslahatçılardan Muhammed Abduh ve Kâsım Emîn'e, Hristiyan müelliflerden Corcî Zeydân ve Ferah Antûn'a da özel ilgi göstermiştir. Bu fikir adamları Rızâeddin'in düşünce dünyasında önemli etkiler meydana getirmişlerdir. Rızâeddin, Muhyiddin İbn Arabî ve Nakşî şeyhi Zeynullah Resûlî'ye duyduğu derin saygıya rağmen tasavvufa mesafeli durmuştur. Ceditçi kişiliği ön planda olmasına rağmen, Rızâeddin'in eleştirilerinde daima ılımlı bir üslûp benimsemesi ona kadîmci âlimler tarafından da saygı ve güven duyulmasını sağlamıştır. Bu durum Rızâeddin'in, Bârûdî'den sonra müftülük makamına gelen ikinci ceditçi olmasında etkin olmuştur. Rızâeddin siyasî meselelere de ilgi göstermiş, gazete ve dergilerde yayımlanan yazılarında Rusya Müslümanlarının siyasî hareketine yön vermiştir. Bolşevik İhtilali sonrası da fikrî tutumunu muhafaza etmiş ve yeni rejime mesafeli durmuştur. Rızâeddin b. Fahreddin'in ortaya koyduğu fikrî miras, Sovyet rejiminin yaklaşık yetmiş yıl süren baskı ve yasaklarının ardından günümüz Rusya Müslümanları tarafından yeniden keşfedilmiş ve hak ettiği itibarı görmeye başlamıştır.⁶

Rızâeddin b. Fahreddin, uzun yıllar gazete ve dergi çıkartarak Müslümanların içinde bulunduğu durumu en iyi tahlil edenlerden birisi olmuştur. Yurtdışı seyahatlerinden ziyade Rusya içerisinde çokça seyahat ederek ülke Müslümanlarının durumlarını yerinde görmüştür. Ceditçi olarak bilinmesine rağmen, kadîm ile cedit arasında duran, her iki akımın olumlu yanlarını alarak bir sentez yapmaya çalışan ılımlı bir düşüncüyü benimsediğini söylemek mümkündür.

Mecelle

Mecelle denilince akla *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* gelmektedir. Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında 1868-1876 yılları arasında, 16 bölüm ve 1851 maddeden ibaret olarak hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, "*Mecelle*" adıyla meşhur olmuştur. Batı'daki kanunlaştırma hareketlerinin bir sonucu olmasına rağmen tamamen İslam hukukunun içtihatları doğrultusunda hazırlanan Mecelle, kısmi bir medeni kanun olmasına rağmen kanun olarak adlandırılmamıştır. Osmanlı Devleti'nde hazırlanan

⁵ Taymas, *Rızâeddin Fahreddinoğlu*, 18-19; Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 21-30; Baltanova, "*Rızâeddin Fahreddin*" 35/70; Kanlıdere, *Reform Within Islam*, 50-52.

⁶ Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 21-30; Baltanova, "*Rızâeddin Fahreddin*", 35/70; Kanlıdere, *Reform Within Islam*, 50-52.

Mecelle'den yaklaşık 40 yıl sonra Rusya Müslümanlarının bir Mecelle hazırlama girişimi olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde ve Rusya Müslümanlarında kanun yerine mecelle adının tercih edilmesi tesadüfi değildir. Zira kavramsal olarak mecelle ile kanun arasında farklar bulunmaktadır. Modern Türk idare hukukunun kurucusu kabul edilen Sıddık Sami Onar, mecellelerin kanun veya hukuk anlamına gelmeyen, bazı meseleleri, fikirleri, konuları toplayan küçük hacimli bir kitap olduğunu belirterek mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır: "... Esasen mer'î olan ve fakat muhtelif büyük kitapların içinde dağınık bulunan hükümlerden ihtiyaca en uygun ve en çok rastlanan hâdiselere tatbik edilebilecek olanlarını, kolay anlaşılır, açık bir tarzda yazarak tatbikatçıların eline vermek üzere mütehasıs bir ilim heyeti tarafından hazırlanmış bir ilmî eser mahiyetindedir."⁷ Bu nedenle mecelle, compilation (derleme/tedvîn) kitabı anlamına gelmektedir.⁸ Mecellelerin Onar'ın ifade ettiği kadar kolay hazırlanmadığını Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den bilmekteyiz. Mecelle her ne kadar kanun olarak adlandırılmasa da her bir mesele kanun formuna aktarılmış ve maddelerin normatif nitelikteki kısmından sonra getirilen kısa bir açıklama ile uygulayıcısına önemli kolaylıklar sağlamıştır. Onar'ın yaptığı bu tespitler Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye özelinde doğru olsa da, Cumhuriyet döneminin önemli hukukçularından Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun mecellelerin karşılığının *kanunlaştırma* olduğu görüşünü de dikkate almak zorundayız. Velidedeoğlu, *kanunlaştırma* kavramının batı dillerinde karşılığının *codification* olduğunu bu kavramın da Latince *codex* kelimesinden türetildiğini, *codex* kelimesinin ise, *büyük kanun*, *kanunlar mecmuası* ve *mecelle* anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁹

Mecelle'yi kanunlaştırmadan farklı kılan bir özellik de, teşrî fonksiyonunun bir neticesi olmamasıdır. Ayrıca Mecelle, Onar'ın da ifade ettiği gibi bir heyet marifetiyle hazırlanan ilmî mahiyeti olan bir eserdir. Bu nedenle pek çok okulda ders kitabı olarak da okutulmuştur.¹⁰

Mecelle'nin, düstûr-ı amel (uygulanacak temel kanun) olmasının yanında onu fıkıh kitaplarından ayıran önemli bir özelliği de ibadet konularına yer verilmemesidir. Mecelle'nin kabulünden önce Osmanlı mahkemelerinde bazı fıkıh kitapları¹¹ kazâ

⁷ Sıddık Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'ü Mecelle", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 20/1-4, 64.

⁸ Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'ü Mecelle", 58.

⁹ Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*, (İstanbul, Maarif Vekâleti Maarif Matbaası, 1940), 7.

¹⁰ Sami Erdem, "Türkçede Mecelle Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (2005), 673-705.

¹¹ Bu kitapların başlıcaları; Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-Hükkâm*'ı ve İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur*'udur. (Fahreddin Atar, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/342.)

faaliyetlerinde kadınların başvurduğu temel kabul edilmişti. İbâdât Mecelle'nin dışında bırakılınca, muamelâta (borçlar hukuku ile kısmen eşya, şahıs ve yargılama hukukuna dair hükümler) dair hususlar tedvîn edilmiştir. Bütün bunlarla birlikte Mecelle'yi *düstûru'l-amel* yapan devlet idaresinin "*mûcebince amel oluna*" iradesidir.

Konumuz gereği ele alacağımız Rusya Müslümanlarının Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'si ile de hedeflenen yukarıda belirtilen özelliklere hâiz bir mecelle hazırlamaktır. Bizi bu kanaate Mecelle toplantısının tutanağında yer alan şu ifadeler sevk etmektedir: "*Fetoâ kitaplarının çokluğu, onlarda bulunan rivayetlerin çeşitliliği, o kitapların Irak, Mâverâunnehir ve Hindistan gibi yabancı halkların hayat ve maişetlerine nazaran yazıldığından Rusya Müslümanları hayatına tatbiki çetinliği, gerek erbab-ı mahkeme için gerek etrafta bulunan ulemâ ve müderrisler için fetoâ bablarına ızdırabını mûceb bula idi. (...) Hazırki zamanda düstûru'l-amel idilerek sika ve mu'temed mecelleye çok zamandır ihtiyaç-ı his kılma idi.*"¹²

Rızâeddin b. Fahreddin, Rusya Müslümanlarının birçok probleminin hazırlanacak yeni Mecelle ile çözüleceğine inanmış ve bu doğrultuda sistematik bir mücadele vermiştir. Bu çalışmamızda, İslam hukuk tarihi açısından çok önemli olan Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle için verdiği mücadele sürecini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Rızâeddin b. Fahreddin'in Yeni Mecelle Düşüncesinin Oluşumu

Rusya Müslümanları bağımsız devletleri oldukları dönemlerde genel itibariyle Hanefî mezhebine mensup olup, bu mezhebin doktrinleri çerçevesinde meselelerine çözüm bulmaya çalışmışlardır. Ancak işgal sonrası Rusya Müslümanları çeşitli nedenlerden dolayı İslam coğrafyasının diğer bölgelerindeki Müslümanlar kadar İslam hukuk kültüründen istifade edememiş ve birçok zorlukla karşılaşmışlardır. Bu zorluklar arasında; fıkıh kitaplarının temin edilememesi, kitapların basımının yapılamaması, kitaplar basılsa bile sansürlenmesi, kitapları anlayabilecek ilim

¹² *Rusya Müslümanlarının İkinci Umumi Mahkeme-i Şer'iyeye Tarafından Daklad* (Ufa: Şark Matbaası, 1917), 24.

adamlarının olmaması ve bölgeye mahsus meselelerin¹³ fıkıh kitaplarında yer almaması gibi çok önemli sorunları sıralamak mümkündür.¹⁴

Ancak bu genel sorunların yanında daha özel daha hassas bir husus vardı ki, bu da gerek Mahkeme-i Şer'iyeye seçilen/atanan kadıların ve gerekse aile hukuku çerçevesinde birinci derece mahkeme konumunda görev yapan mahalle imamlarının ilmi yetersizlikleridir.¹⁵ Yeterli derecede İslam hukuk kültürüne vâkıf olamayan görevliler sadece aile hukuku davalarına bakmış olsalar bile önlerinde müracaat edebilecekleri bir mecelleye şiddetle ihtiyaç duymaktaydılar. Dolayısıyla kazâ, yeni Mecelle'nin hazırlanmasını zorunlu kılan sorun olarak kendini göstermektedir.

Yukarıda sıralanan ve benzer diğer sorunları, görebildiğimiz kadarıyla bir bütün halinde ve yüksek sesle ilk kez dile getiren ve aynı zamanda çözüm önerileri de ortaya koyan kişi Rızâeddin b. Fahreddin'dir. Rızâeddin eğitimden ticarete, matbuattan kazâyâ kadar hemen her alanda çalışmalar yapmıştır. Ancak onun çalışmalarında, kazâ ve fetvâ sorunlarının çözümüne yönelik olmasının yanında eğitimde de önemli bir eksikliği gidereceğini düşündüğü geniş kapsamlı yeni bir mecelle hazırlanması hususu daha önceliklidir.

Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle düşüncesinin kadılık görevine başladığı dönemle oluştuğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü kaleme alındığı tarih tam olarak

¹³ Bölgeye özel sorunların başlıcaları şu şekilde sıralanabilir: 1- Güneşin batmadığı günlere Ramazanın denk gelmesi durumunda iftar ve imsak vakitlerinin tespiti, orucun tutulup tutulmayacağı, 2- Güneşin batmadığı günlerde yatsı namazı, 3- Zekâtların okulların yapımı ve onarımı için kullanılıp kullanılmayacağı, 4- Gayrimüslim bir idare altında bulunan Müslüman bir topluluğun, Müslüman bir ülke ile savaşta nasıl bir tavır takınacağı, 5- Halifenin cihad ilan etmesi halinde bu çağrıya uyulup uyulmayacağı, 6- Kadınların örtünmesi (hicâb) ve benzeri sorunlar. [Bk. Musa Carullah, *Kavâid-i Fikhiyye* (Kazan: Örnek Matbaası, 1910); Musa Carullah, *Uzun Günlerde Rûze* (Kazan: Ümid Matbaası, 1911); Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler* (St. Petersburg: M-A. Maksutova Matbaası, 1914); Şehâbeddîn Mercânî, *Nâzûretü'l-Hakk fi Farziyyeti'l-İşâi ve İn Lem Yeğibi's-Şafak*, (Kazan: Şah Ahmed b. Hüsameddin Matbaası, 1287h.); Rızâeddin b. Fahreddin, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, Çev. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007); *Rusya Müslümanlarının İkinci Umumi Mahkeme-i Şer'iyeye Tarafından Daklad* v.d.]

¹⁴ Bahsedilen durumlara örnek olması açısından Troyskili Ahmed Taceddin'in şu ifadelerini aktarmak istiyoruz: "... kütüb-i fikhiyyece olan kaht (kıtlık) ve gılâlleri (susuzluk) iki şeyden ileri geldiğine; onun da herkesin malumu olan Merkezi Hilafet-i İslamiyye uzak olmaları ve diyar-ı İslam'dan gönderilmiş kitapların Rus sansürlerinin gasb-ı mütehakkimânelerine maruz kalmaları idi." [Troyskili Ahmed Tâceddîn, "Rusya Müslümanları ve Üç Mesele" *Sırat-ı Müstakîm*, 2/33 (26 Mart 1325), 107.] Ayrıca Ahmed Taceddin, Câmîu'r-Rumuz'un (Şemsüddin Muhammed b. Husâmüddin el-Horasânî el Kuhistânî'nin, Hanefî mezhebinde mütûn-i erbe'a'dan olan Tacüşşeria'nın Vikâyetü'r-rivâyesine Sadrüşşeria'nın yazdığı en-Nukâye adlı muhtasarın şerhi) bazı yerlerde bir beygir (50 Ruble) fiyatına satıldığını, Muhtasaru'l-Vikâye'nin de ancak 1896 yılında ve cihâd babının da sansürleyerek basımının yapılabildiğini belirtmiştir. (Troyskili, "Rusya Müslümanları ve Üç Mesele", 107.)

¹⁵ Bk. Abdürreşit İbrahim, *Çoban Yıldızı*, 47-48.

bilinmese de, Rızâeddin'in kadılığının ilk yıllarında yazdığını tahmin ettiğimiz *Menâsib-ı Diniyye* adlı eserinde bu doğrultudaki düşüncelerini görmek mümkündür.

Rızâeddin *Menâsib-ı Diniyye*'de, önce Avrupa hukuku ile İslam hukukunu kaynakları açısından kıyaslamaktadır. Bu kıyaslamaya göre Rızâeddin, Avrupa hukukunun aslen zayıf ve insanların saadetleri için yeterli olmasa da, kısmen mükemmel olduğunu buna karşılık İslam hukukunun aslen en muhkem hukuk olduğu halde aslına münasip bir dereceye henüz gelemediğini vurgulamaktadır.¹⁶

Rızâeddin'e göre Avrupa hukukunun kısmen de olsa mükemmel olmasının sebebi her zaman ve her yerde devlet idarecilerinin himayelerinde, uzmanlarından oluşturulmuş heyetler tarafından örf ve âdetler de dikkate alınarak hazırlanması ve düstûru'l-amel haline getirilmesidir. Rızâeddin Avrupa milletlerinin hukuklarının düstûru'l-amel olmasıyla yetinmediklerini, her gün eksiklik ve fazlalıkları gidermek için çalıştıklarını ifade etmiştir. Buna mukabil İslam hukukunun fakihlerin bireysel gayretleri sonucunda te'lif edilen birbirine benzer metotta çok fazla kitaptan ibaret olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Rızâeddin'in bu düşüncelerinden, İslam hukukunun özündeki mükemmelliğe ulaşması için, bireysel çalışmalardan ziyade Avrupa hukukunda olduğu gibi kolektif bir sisteme geçilmesi arzusu açıkça anlaşılmaktadır.

Rızâeddin b. Fahreddin'i yeni Mecelle düşüncesine sevk eden sorunların en önemlilerinden biri de fetvâ meselesidir. Çünkü özellikle bölgeye mahsus günün sorunlarına dair hükümler/fetvâlar İslam hukuku kitaplarında ya yoktur ya da bu hükümleri bulmak ve anlamak zordur. Rızâeddin bu hususlara dair düşünceleri şu şekilde dile getirmiştir: "*Bir at yükü olan fıkıh kitaplarının içinde bugün de olan meselelerin üçten ikisine dâir malumât olunmadığı gibi yazılmış maddelerin de üçten ikisi bu asırlarda vücûd-î sûret tutmıyan ihtimallerdir.*"¹⁸

Rızâeddin b. Fahreddin'i yeni Mecelle düşüncesine götüren önemli sorunlardan biri de bütün fıkıh bölümlerinin aynı kitap içinde yer almasıdır. Rızâeddin yine *Menâsib-ı Diniyye*'de, fıkıhın bahisleri ve hükümlerinin bir hayli farklı olmasına rağmen hepsinin birlikte yazıldığını, artık her konunun ayrı ayrı te'lif edilmesi ve cüz'î meselelerin külli kâidelerin altında toplanmasının faydalı olacağını dile getirmiştir.¹⁹ Rızâeddin, böyle bir çalışmanın zorluğunun farkındadır ancak zaruretlerin mecbur bırakmasıyla insanın hayal dahi edemeyeceği şeyleri gerçekleştirebileceğine inancı tamdır.²⁰ Rızâeddin tam bu noktada kedisine de cesaret verdiğini düşündüğümüz Osmanlı Devleti'nde Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında

¹⁶ Rızâeddin b. Fahreddin, *Menâsib-ı Diniyye* (Orenburg: Paravay Matbaası, ts.), 56-57.

¹⁷ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 57.

¹⁸ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 57.

¹⁹ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 59.

²⁰ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 59-60.

hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin çok güzel bir örnek olduğunu dile getirir. Rızâeddin, Mecelle'yi okuyan hiç kimsenin bunu inkâr edemeyeceğini, daha önce başka ülkelerde bir takım çalışmaların yapıldığını ancak bunların beklentileri karşılamadığını şu şekilde belirtmiştir:

“... Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliye her ne kadar Kur'an ve sünnete tatbik cihetine riâyet idilmâmiş belki, yalnız mezheb meslekî (yöntemi) riâyet idilüb yazılmış ise de, ilk bir kâide temhîd edilerek cüz'iyâtını şundan çıkarabilmek yolları gösterilüb yazılmıştır. Örf, âdet ve dürüst (doğru) tecrübelerine hem mümkün kadar muvâfakat riâyet edilmiştir. İşbu cihetten mezkûr eser îse daha güzelleri zuhûr idene kadar hüküm üstünde olanlar için ziyade fâideli oldığı gibi hatta fıkıh eliyle ülfet peyda etme arzusuyla tahsil iden şakirtlere ders iderek okutulmaya hem lâyıktır.”²¹

Rızâeddin bu ifadeleriyle, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hakkını teslim etmekle birlikte, özellikle sadece Hanefî mezhebi içtihatlarına göre hazırlanmış olmasının bir eksiklik olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den daha güzellerinin hazırlanabileceği noktasında bir hedef de ortaya koymaktadır. Rızâeddin, hazırlanacak mecellenin bir kanun mecmuası olmasının yanında okullarda okutulacak bir ders kitabı olmasını da arzulamaktadır.

Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle düşüncesinin kadılık görevinin bir sonucu olduğuna dair önemli bir bilgi de 1905'de yapılan Ufa Kurultayı'nda sunduğu layihada yer alan şu ifadelerdir: *“Hayli vakit Sobraniye (Mahkeme-i Şer'iyeye)'de hizmet cihetiyle maişet-i kavmiyye ve ahlak-i milliyemize âşina oldum. Şakirtlerin, umumi âlemlerimizin tabiatlarına dair dersler okudum. Cüz'ine olsa da bir kadar nizam ve kanunlara vukûf kesbettim. Benim fikrime göre Sobraniye İdaresi'nin nizam maddelerine, şeriat esaslarına kılınan şu günkü düstûru'l-amellerini en acil ıslah lazımdır.”²²*

Rızâeddin b. Fahreddin, Ufa Kurultayı'nda delegelerin Mahkeme-i Şer'iyeye'nin nizâm yönünden ıslah edilmesi taleplerini olumlu bulmakla birlikte şeriat açısından da ıslah edilmesinin önemini dile getirmiştir. Rızâeddin bu durumu, *“Nizam cihetiyle beraber Sobraniye İdaresi (Mahkeme-i Şer'iyeye)'nin düstûru'l-ameli olan fıkıh kitaplarını da şeriat meselelerini de ıslah etmek elbette lazımdır”²³* sözleriyle dile getirmiştir. Rızâeddin, eğer mahkemenin nizam yönü ıslah edilip de şeriat yönü ihmal edilirse beklenen faydanın meydana gelmeyeceğini de şu şekilde ifade etmiştir: *“Nizam ciheti ıslah kılınıp da şeriat ciheti ıslah kılınmaz ise, bundan sonra gelecek kadınlardan, reforme edilecek Sobraniye'den hemen fâide çıkmaz. Bizim halk, müftülerden, Sobraniye azâlarından şikâyet ederler. Doğrusu müftülerde de, azâlarda*

²¹ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 60.

²² Carullah, *Islahat Esasları*, 53.

²³ Musa Carullah, *Islâhât Esasları* (Petersburg: Tipografiya M.A. Maksutova, 1915), 53.

da günah vardır, kusur vardır. Lakin bütün kusur şahıslarda değil, yol doğru olmazsa en muktedir, en müstakim âdem de doğru hareket edemez.”²⁴ Bu düşüncelere sahip olan Rızâeddin aynı zamanda realitenin de farkındadır. Çünkü bu düşünce ve hizmetlerin gerçekleştirilebilmesi için ilim adamlarına ihtiyaç vardır. Fakat onun da, “... Öyle büyük hizmetlere müsteîd ehliyetli âdemler de gayet azdır”²⁵ şeklinde dile getirdiği gibi yeterince ilim adamının olmaması önemli bir sorun olarak kendini göstermektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin gerek *Menâsıb-ı Diniyye* gerekse *Ufa Kurultayı*'nda ortaya koyduğu düşüncelerini 1906 yılında kaleme aldığı *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikâd* adlı risalesinde, özellikle aile hukukuna dair bir mecellenin hazırlanmasının dinî boyutuna vurgu yapmaktadır. Rızâeddin, Müslümanların aile meselelerine dair nizâların gayrimüslim bir hâkim tarafından halledilmesi İslam şerîatı açısından kuvvetsiz, bu kararların gayrimüslim mahkemelerde verilmesinin de temelsiz olduğunu vurgulamaktadır.²⁶ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Müslümanların bazıları aile nizâlarının halledilmesi için Rus mahkemelerine başvurmakta bu durum da Rızâeddin'i rahatsız etmektedir. Ancak Müslümanlar, Rus Devleti'nin tanıdığı haklar doğrultusunda aile hukukuna dair nizâlarda mahalle imamları veya Mahkeme-i Şer'iyye'ye başvurma hakları olduğu gibi Rus yerel mahkemelerine de başvuru yapabilmekteydiler. Müslümanları Rus yerel mahkemelerine sevk eden sebepler, Müslümanların Rus dilini öğrenmeleri, Ruslarla yakın ilişkiler kurmalarının yanında Rızâeddin'in de sıkça dile getirdiği gibi kadılar tarafından verilen birçok hükmün kabul görmemesi bulunmaktadır. Bu durum karşısında Rızâeddin'in çözüm önerisi ise, bölgedeki âlimlerden oluşturulacak bir cemiyet tarafından, fıkıhın ta'dîl edilerek Müslümanların kendi örfüne muvafık, meseleleri halletmede düstûr (kanun), hâkimler için düstûru'l-amel olacak bir mecellenin hazırlanmasıdır.²⁷

²⁴ Carullah, *İslâhât Esasları*, 53-54.

²⁵ Carullah, *İslahat Esasları*, 53.

²⁶ Rızâeddin b. Fahreddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikâd* (Orenburg: Kerimof Matbaası, 1906), 32-33.

²⁷ Rızâeddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları*, 33.

Ayrıca Rızâeddin risalesinde sunduğu beş madde ile aile hukuku ekseninde yaşanan tartışmalar doğrultusunda durumun tespitini yaparak çözüm önerilerini daha somut bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre;

- 1) Aile meselelerini fasl etmeye fıkıh kitapları yeterli değildir,
- 2) Fıkıh kitaplarında olan bazı şeylerin icrası bu vakit bizlere mümkün değildir,
- 3) Bunların (fıkıh hükümlerin) zamanın iktizasına göre tağyir ve tebdilinin caiz olması,
- 4) Aile nizalarını fasl etmek umur-u diniyyeden olması,
- 5) Eğer hükümet teklif ederse düstûru'l-amel olmaya layık bir kitabın cem olunmasının lüzumu. (Rızâeddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları*, 33.)

Yukarıda özetlenen süreçte de görüldüğü gibi, Rızâeddin b. Fahreddin'in ilk kadılık döneminin aynı zamanda yeni Mecelle düşüncesinin oluşmaya hatta olgunlaşmaya başladığı dönem olduğu söylenebilir. Rızâeddin, yeni Mecelle düşüncesini kadılıktan ayrıldıktan sonra da geliştirerek geniş kesimlere duyurmayı başarmıştır.

2. Rızâeddin b. Fahreddin'in Yeni Mecelle'ye Yönelik Hazırlık Çalışmaları

Rızâeddin b. Fahreddin hemen her fırsatta Müslümanların gelişimine katkı sağlayacak çalışmalar ortaya koymuştur. Rızâeddin'in yaptığı çalışmaların bazılarını zamanı geldiğinde adı konulacak yeni Mecelle için atılmış bir adım olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle düşüncesini ortaya koyan bazı eserlerini ve kendisi tarafından yazılmasa da onun riyasetinde Musa Carullah tarafından hazırlanan *Kavâid-i Fıkhiyye* adlı eseri ele almak istiyoruz.

2.1. Mutâlaa

Mutâlaa, Rızâeddin b. Fahreddin'in ahund²⁸ ve imamların kendi içlerinde cevap bulamadıkları ve Mahkeme-i Şer'iyeye'den cevaplandırılmasını istedikleri sorulara verilen cevap ve fetvalardan özellikle nikâh hususunda olanlarını derleyerek hazırladığı risalesidir. İlk baskısının ne zaman yapıldığını bilemediğimiz *Mutâlaa*'nın, ikinci baskısına 1896-1903 yılları arası Mahkeme-i Şer'iyeye'ye gönderilmiş sorulara verilen cevaplar/fetvalar ilave edilmiştir.

Eserde önce altı fâide yer almaktadır. Bu fâideler altında İslam yargı usûlüne ve bölgede aile hukukunun öne çıkan sorunlarına değinilmiştir. Sonraki bölümde ise, kısaca sorulara ve verilen cevaplara/fetvalara özet bir şekilde yer verilmiştir.²⁹

Rızâeddin'in bu eseri bir kavâid/mecelle olmamakla birlikte, bölge özelinde aile hukukuna dair hususların *Menâsib-ı Diniyye*'de dile getirdiği doğrultuda³⁰ bir kitapta toplanması adına önemli bir çalışmadır. Bu şekilde Rusya Müslümanlarının aile hukukuna dair sorulan sorular ve verilen hükümler derlenerek Mahkeme-i Şer'iyeye'ye bağlı bölgelere ulaştırılarak uygulamada birliğin sağlanmasına önemli katkı sunulmuştur. Ayrıca sonraki aşamalarda bu hükümlerin kavâid/kanun formuna aktarılması da kolaylaşacaktır.

²⁸ Yusuf Akçura Ahund'u şu şekilde tanımlamaktadır: Ahund payesi, mümtaz olan imamlara verilir. Bugün sahibine hiçbir hak ve vazife bahşetmeyen bir unvandan ibaret kalmış gibidir." [Sa'fes, "Rusya'da Sakin Müslümanların Mahalle ve Müftülük Teşkilatı" *Türk Yurdu*, 92/14 (10 Eylül 1331), 11.]

²⁹ Bk. Rızâeddin b. Fahreddin, *Mutâlaa* (Ufa: Fatih Kerimov Matbaası, 1321/1903).

³⁰ Rızâeddin, *Menâsib-ı Diniyye*, 59.

2.2. Tanzîmât

Tanzîmât, Rızâeddin b. Fahreddin'in 1898'de, Mahkeme-i Şer'iyeye tarafından muhtelif zamanlarda sorumluluk sahasındaki imamlar için yayımladığı fermanları derleyerek düstûru'l-amel haline getirdiği risalesidir.³¹ Rızâeddin söz konusu risalede resmi fermanlarının yanı sıra Rus Devleti'nin Müslümanlara yönelik kanunlarının bir kısmına da yer vermiştir. Risalenin en önemli kısmı, kazâ görevini yerine getiren kadılar ve imamlar için Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den de bazı bölümlerin ilave edilmesiyle Hanefî mezhebi ekseninde hazırlanan İslam aile hukukuna dair 54 maddelik bölümdür.³²

Rızâeddin b. Fahreddin, her ne kadar aşikâre dile getirmese de *Tanzîmât* adlı eseri ile yeni Mecelle yolunda önemli bir adım atmıştır. *Mutâlaa*'da çerçevesi çizilip genel bir şekilde ifade olunan hususların *Tanzîmât*'ta kanun formatına aktarıldığını görmekteyiz. Böylece Rızâeddin Mahkeme-i Şer'iyeye'de kadı olmanın avantajı ile hem mahkemeye çeki düzen vermiş hem de mahkemenin arşivinden yararlanarak yeni Mecelle yolunda önemli çalışmalar yapmıştır.

2.3. Dinî ve İctimaî Meseleler

Rızâeddin b. Fahreddin'in 1914'te yayımlanan usûl-i fıkıh tarzında kaleme aldığı eseridir. Yazar genel itibarıyla, dinî ve toplumsal meselelere usûl açısından bir yaklaşım ortaya koymuştur. Rızâeddin, bu eserinde de güçlü bir şekilde İslam şeriatının kanunlaştırılmasını şu şekilde dile getirmektedir. "*Kur'an-ı Kerim insanlardan ayrı-uzak kalsın ve İslam şeriatının yerine Fransız kanunları geçmesin deniliyorsa, yukarıda söylediğimiz şekilde davranma zorunluluğu vardır; çünkü İslam dini salt amel ya da salt itikattan ibaret değildir; bununla birlikte bir kanun, hukuk, ahlak düsturu ve bir hayat nizamıdır.*"³³

Musa Carullah, Rızâeddin'in bu eserini çok beğenmiş olmakla³⁴ birlikte bir intikâd (tenkîd) yazmıştır. Bu intikâd *Mûlahaza* adıyla bir risale olarak basılmıştır. Diğer taraftan Carullah'ın bu intikâdı, editörlüğünü Rızâeddin b. Fahreddin'in yaptığı Şûrâ dergisinde büyük bir memnuniyetle yayınlanmıştır.³⁵

³¹ Rızâeddin b. Fahreddin, *Tanzîmât* (Kazan: Dombavski'nin Basımhanesi,1898), 1-2.

³² Rızâeddin, *Tanzîmât*, 34-39.

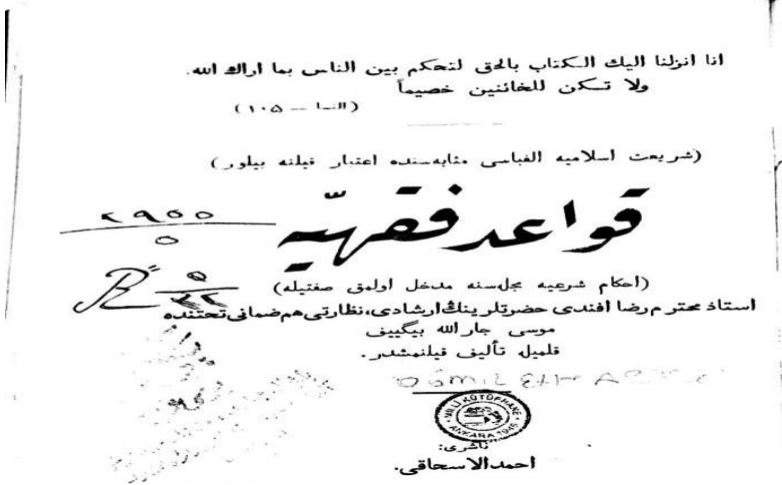
³³ Rızâeddin b. Fahreddin, *Dinî ve İctimaî Meseleler*, çev. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007), 143.

³⁴ Bk. Musa Carullah Bigiyef, *Mûlahaza* (Petragrad: Maksudof Matbaası, 1914), 2-3.

³⁵ Rızâeddin b. Fahreddin, "Dinî ve İctimaî Meseleler", *Şûrâ*, 7/24 (11 Safer 1333), 766.

2.4. Yeni Mecelle'ye Medhâl: Kavâid-i Fıkhiyye

Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle düşüncesinin en somut adımı Musa Carullah tarafından 1910 yılında kaleme alınan *Kavâid-i Fıkhiyye'* dir. Bu eseri her ne kadar Carullah hazırlamışsa da, fikir ve desteğin Rızâeddin b. Fahreddin'den geldiği bizzat kitabın kapak sayfasında yer almaktadır.



Kavâid-i Fıkhiyye'nin kapak sayfasında "Şeriat-ı İslamiyye elif-bâsı mesâbesinde i'tibar kılınabilir" ifadesi kullanılmış kitabın isminin altına da "Ahkâm-ı şer'iyye mecellesine medhâl olmak sıfatıyla" kaydı düşülmüştür. Ayrıca yine bu sayfada "Üstâz Muhterem Rızâ Efendi hazretlerinin irşâd-ı nezâreti hem damânı tahtında"³⁶ ibaresi kitabın Rızâeddin b. Fahreddin'in gözetimi altında yazıldığını açıkça göstermektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin ile Musa Carullah arasında birçok açıdan hedef birliğinin yanı sıra büyük bir dostluk vardır. Bu dostluğa binaen Rızâeddin'in hayali olan yeni Mecelle'ye medhâl olacak külli kâidelerin yazımını, hukukçu özelliği de dikkate alınarak Carullah'a verdiğini söyleyebiliriz. Mahkeme-i Şer'iyye'nin devamı niteliğinde olan *Rusya Müslümanları Merkezi Dini Nezareti*'nin Türkiye Temsilcisi Cafer Sadık Özlevent ile 4 Şubat 2007'de İstanbul'da Rusya Müslümanları üzerine yaptığım görüşmede, "Biz millet olarak gençleri kendimize tercih ederiz ve onların yolunu açarız" ifadelerini kullanmıştı.³⁷ Kavâid-i Fıkhiyye'de de tam olarak bu durumu

³⁶ Musa Carullah, *Kavâid-i Fıkhiyye* (Kazan: Örnek Matbaası, 1910), 1.

³⁷ Benzer bir durum 2015 yılında Rusya Müslümanları Merkezi Dini İdaresi Başkanı Talgat Taceddin'in, "*Rusya Müftüsü*" unvanını, 28 yaşındaki Tataristan Müslümanları Diyanet İşleri Başkanı Kamil Samigullin'e devretmesinde görülmektedir. [Türkrus, "Rusya'da 23 yıllık müftü görevi devretti, ama Müslüman örgütleri birleşemedi" (Erişim 27 Mart 2021) <https://www.turkrus.com/145365-rusyada-23-yillik-muftu-gorevi-devretti-ama-musulman-ogutleri-birlesemedi--xh.aspx>]

görmekteyiz. Rızâeddin, hukuk ilmine kendinden daha vâkîf ve daha genç olan Carullah'ı destekleyerek yeni Mecelle düşüncesini hayata geçirmek adına çok önemli bir adım atmıştır.

Carullah, Kavâid-i Fıkhiyye'de, 99'u Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den alınan toplamda 201 madde derlemiştir. Genel itibariyle Hanefî mezhebi içtihatlarının derlendiği eserde, bazı maddelerde (mevkûd meselesi gibi) diğer mezheplerin görüşlerinin benimsendiği, bazı maddelerde de (kölelik meselesi gibi) Carullah'ın içtihat ettiği görülmektedir.

3. Yeni Mecelle'nin Resmen Projelendirilmesi ve Te'lif Usûlü

Rusya Müslümanları, Şubat 1917 İhtilali sonrasında Mahkeme-i Şer'iyye merkezli hızlı bir şekilde kongreler düzenlemeye başladılar. 15-22 Haziran 1917 (9-15 Ramazan 1335) tarihinde de din adamları dinî meseleleri görüşmek üzere Ufa'da toplandılar. *Umûru Diniyye ve İlmiyye* hususunda müşavere için Mahkeme-i Şer'iyye huzurunda toplanan ulemâ, Rusya Müslümanları için Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye adıyla yeni Mecelle'nin hazırlanmasının zarureti hakkında büyük bir ittifak oluşturmuşlardır. Şunu belirtmek gerekir ki, ulemâ tarafından yeni Mecelle fikrinin kısa zamanda büyük bir konsensüs ile kabul görmesinde Rızâeddin b. Fahreddin'in çalışmalarının çok büyük etkisi vardır. Buradaki başarının büyüklüğü, Osmanlı Devleti'nde Mecelle'nin hazırlanması aşamalarında ortaya konulan muhalif direnç ile karşılaştırıldığında açık bir şekilde görülebilir.

Yeni Mecelle'nin ivedilikle hazırlanması kararını alan Mahkeme-i Şer'iyye, zaman kaybetmeden çalışmalara başlamıştır. Hazırlanacak mecellenin te'lif usulü belirlenmiş ve Mecelle Te'lif Heyeti oluşturulmuştur. Ayrıca yeni Mecelle'nin tamamlanma süresi ve masraflarının nasıl karşılanacağına kadar ilgili hususlar da karara bağlanmıştır. Bu toplantı ile yeni Mecelle'nin adı, daha önce *Kavâid-i Fıkhiyye*'de gayri resmi ifade olunduğu gibi *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye*³⁸ olarak belirlenmiştir.³⁹

³⁸ Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye'nin Osmanlı Devleti'ndeki Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den farklı olarak "şer'iyye" olarak adlandırılmasının muhtemel üç sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye komisyonunun Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında bu kurumun bünyesinde oluşturulmasından dolayı nezâretin adı Mecelle'ye yansıtılmıştır. Benzer şekilde Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye de Mahkeme-i Şer'iyye'nin bünyesinde oluşturulan bir komisyon tarafından hazırlanacak olmasından dolayı bu şekilde adlandırılmış olabilir. İkincisi, Mahkeme-i Şer'iyye'ye tanınan yargılama sahası aile hukuku ile sınırlı tutulmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'ın ilanı sonrası şer'iyye mahkemelerinin durumuna benzemiş olmasından dolayı böyle bir adlandırma yapılması muhtemeldir. Üçüncü olarak da, Mecelle için *Adliye* veya benzeri bir adlandırmanın Rusya'nın dikkatini bu yöne çevirmesine sebebiyet vermesi muhtemel olduğundan ve Rusya Müslümanlarının bulunduğu ortam itibariyle mümkün görülmemektedir.

³⁹ *Daklad*, 24-25.

3.1. Mecelle'nin Te'lif Usûlü

Komisyonun Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye için uygun gördüğü usûl, ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir.⁴⁰

1) Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet esas tutularak te'lif edilecektir.

2) Ulaşım ve uygulamada kolaylık olması açısından bölgede bulunan Hanefî mezhebi kitaplarından en güvenilir olanlar kaynak olarak kullanılacaktır.

3) Hanefî kitaplarında yeterince açık olmayan meseleler Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkıh kitaplarından alınacaktır.

4) Bazı hâdiselerde, zaman ve duruma göre Hanefî mezhebi dışındaki ehl-i sünnet mezheplerinin içtihatları daha münasip görülürse o içtihatlar alınacaktır.

5) Mezheplerde hükmü bulunmayan veya bulunan hükmün tatbiki mümkün görülmeyen meseleler olursa, te'lif heyeti usûl-i şer'iyeden istinbat ve istihraç hakkına sahip olacaktır. Te'lif heyetinin çözüme kavuşturamadığı meseleler olduğunda ilgili âlimlere müracaat edilecektir.

6) Fikhî meselelerin mümkün olduğunca Avrupa hukukuna intibakı istenmiş olduğundan gerekli görüldüğünde meclise Avrupa hukuku âlimleri de çağırılıp istişare edilecek ve rivayetler arasında Avrupa hukuku ile en iyi uyuşanı tercih edilecektir.

7) Mecelle Heyeti tarafından hazırlanacak metnin tebdil ve ıslahı Kazan'da kurulacak *Lecne-i İlmiyye*'de yapılacaktır.⁴¹

8) Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye tamamlandığında Mahkeme-i Şer'iyeye'de ulemâ cemiyeti tarafından muhakeme edilip tasdik edilecektir.

Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin te'lif usûlünde de Rızâeddin b. Fahreddin'in etkisi açıkça görülmektedir. Zira Rızâeddin'in *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikâd* adlı risalesinde yukarıda sıralanan hususların hemen hemen hepsi yer almaktadır. Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin te'lif usulünün en temel noktasını eklektik usûl üzere projelendirilmesi oluşturmaktadır. Projeye temel teşkil eden bu düşüncenin yaklaşık on yıl önce Rızâeddin tarafından, "... Hiçbir mezheple mukayyed olmaz, belki oldukça usûl-i şeriâta tatbik ederek yazılması münasip olur. Her mezhebin kitapları toplanır ve her birinden münasip olanı alınıp münasip olmayanı terk edilir."⁴² şeklinde ifade edilmesi, onun bu çalışma üzerinde etkisinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Rızâeddin b. Fahreddin'in yıllar önce dile getirdiği usûl doğrultusunda Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin projelendirilmesi onun aynı zamanda İslam dünyası ve

⁴⁰ *Daklad*, 24-25.

⁴¹ *Daklad*, 24-25.

⁴² Rızâeddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları*, 43-44.

özellikle Osmanlı ile ne kadar irtibatlı olduğunu da göstermektedir. İslam hukukunda, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ile başlayan yeni dönemle birlikte, yeni çalışmalar, yeni düşünceler ortaya çıkmaya başlamıştır. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin yürürlüğe girmesinden kısa bir zaman sonra Mecelle'nin ta'dil edilmesi de bu çalışmalardan birisidir. Mecelle'nin ta'dil düşüncesinin gündeme gelmesiyle en çok dillendirilen husus herhalde Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin içtihatlarından yararlanılma yoluna gidilmesinin gerekliliği olmuştur. Örnek olarak Elmalılı Hamdi Yazır kaleme aldığı makalede, İslam'da muteber bütün mezheplerin dikkate alınarak geniş bir heyet-i ilmiyenin teşkil edilmesini, ortaya konan meselelerde önce Hanefî mezhebinin tercih edilmesini, eğer Hanefî mezhebinde bulunmayan bir mesele olursa diğer mezhep içtihatlarının alınması gerektiğini ifade etmiştir. Hatta Yazır, İslam hukuku içinde çözüm bulunamayan bir meselenin tesadüf etmesi halinde Avrupa hukukundan da yararlanılması gerektiğini ve bu şekilde hazırlanacak bir mecellenin âleme parmak ısırtacak bir güzellikte olacağı iddiasındadır.⁴³

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi hukukçularından Ebul'ulâ Mardin de Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin sadece Hanefî mezhebi hükümleri çerçevesinde hazırlanmasının onu daralttığını belirterek " (...) Hâlbuki hükümleri dar bir çerçeve içinde Hanefî mezhebi hükümleri ile iktifa cihetine gidildi. Ve iç siyaset endişesi ile ihtiraz ve tehaşi mesleki güdüldü. İşte bu yüzden Malikî mezhebindeki alacağın temlik ve borcun nakli gibi Roma hukukunda bile bulunmayan ve ilk olarak tedvîni Alman Medenî Kanununa bir fahrü şeref vesilesi veren hükümlerden faydalanma fırsatı kaçırıldı."⁴⁴ ifadeleriyle İslam hukuk kültürünün zenginliğinin Mecelle'ye yansıtılmasının ona katacağı değeri dile getirmiştir.

Yukarıda zikredilen düşünceler, Osmanlı Devleti'nde 1917 yılında hazırlanan *Hukuk-i Âile Kararnâmesi* ile meyvelerini vermiştir. Zira Hukuk-i Âile Kararnamesi'nde kanunlaştırma tekniği açısından eklektik bir metot tercih edilerek sadece Hanefî mezhebine bağlı kalınmayıp diğer mezheplerden de faydalanılması usûlü takip edilmiştir.⁴⁵

Yukarıda söz konusu edilen düşünceleri ve uygulamaları dikkate aldığımızda, Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye'de kabul gören usûlde de olduğu gibi, bir mezhebi temel kabul edip diğer mezhep içtihatlarını da dikkate alarak eklektik bir yöntem uygulanması bir bölgeye has olmaktan ziyade dönemin bir ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Rızâeddin b. Fahreddin'in de bu ihtiyacı ilk dile getirenlerin ve bu

⁴³ Küçük Hamdi (Elmalılı Hamdi Yazır), "Makâle-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*, 1/18 (9 Muharrem 1327), 403.

⁴⁴ Ebul'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 171.

⁴⁵ Aydın, Mehmet Âkif, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/314-318.

doğrultuda bir mücadele ortaya koyanların başında geldiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.

3.2. Mecelle Te'lif Heyeti

Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye'yi te'lif etmek için oluşturulan komisyon şu kişilerden oluşmuştur.

1)	Âlimcan Hazret Bârûdî	Müftü	(Kazan)
2)	Rızâeddin b. Fahreddin	Kadı	(Samara)
3)	Hasan Atâ Abeşî	Kadı	(Kazan)
4)	Necib Tentûrî	Âlim	(Tunter)
5)	Zıyâeddin Kemâlî	Yazar	(Ufa)
6)	Mûsa (Carullah) Bigiyef	Âlim	(Rostov)
7)	Murâd Mekkî	Âlim	(Ufa)
8)	Sâlihân Ormanef	Kadı	(Ufa)
9)	Hüccetü'l-Hakîm Mahmudéf	Kadı	(Sibirya)
10)	Sâbir Hasanef	Müderris	(Orenburg)

Mecelle Te'lif Heyeti'nin en önemli üyelerinden birisi hiç şüphesiz Rızâeddin b. Fahreddin'dir. Bu durum komisyonun teşekkülünde, Mahkeme-i Şer'iyye'nin Müftüsü ve komisyonun doğal başkanı konumunda olan Âlimcan Bârûdî'den sonra Rızâeddin b. Fahreddin'in yer almasında açıkça görülmektedir. Rızâeddin b. Fahreddin'in yaklaşık yirmi yıl boyunca her geçen gün biraz daha olgunlaştırdığı Mecelle düşüncesi, bu düşünce etrafında yaptığı çalışmaları, kadılık görevinde edindiği tecrübeler ve ceditçi bir düşünceye sahip olması, onu Te'lif Heyeti'nin en önemli kişisi konumuna getirmiştir.

4. Yeni Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye) Projesinin Sonucu

Rusya'da yaşanan Şubat 1917 Devrimi Müslümanlar için özgürlüklerin önünü açmıştır. Mahkeme-i Şer'iyye özerk bir yapıya kavuşmuş ve artık Müslümanlar var olan haklarının⁴⁶ yanı sıra mahkemenin müftü ve kadılarını seçme hürriyetine

⁴⁶ Yusuf Akçura Rusya Müslümanlarının sahip olduğu hakları şu şekilde dile getirmiştir: "Rusya devletine tabi Müslümanlar pek sınırlı bazı umur-u kazâiyye-i diniyye ile umur-u diniyye sarfında bir nevi muhtariyete haizdirler: Doğum, vefat, nikâh, talak miras, ibadete ve merasim-i diniyyeye riyaset (imamlık) ve bir dereceye kadar talim ve tedris (Bilhassa dini okutmak) işleri kendilerine bırakılmıştır. Bu vazifeleri ifa etmek üzere Müslümanların müezzinleri, imamları, hatipleri, muallimleri, müderrisleri, ahundları, kadıları, müftüleri vardır. Müslümanlar, bilfiil bir cami etrafında bir mahalle teşkil ederler, mahallenin reis-i diniyyesi İmamdır. Müezzin ona

kavuşmuşlardır. Mahkeme-i Şer'iyeye'nin kurumsal yapılanmasının tamamlanmasının hemen ardından 15-22 Haziran'da ilk iş olarak Rızâeddin b. Fahreddin'in yaklaşık yirmi yıl önce altyapısını oluşturmaya başladığı yeni Mecelle düşüncesi Mahkeme-i Şer'iyeye tarafından *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye* adıyla resmen projelendirilmiştir. Mahkeme-i Şer'iyeye huzurunda yapılan toplantılarla hazırlanacak Mecelle'nin gerekçesi açıklanmış, usûlü belirlenmiş, hedeflenen tamamlanma zamanı projelendirilmiş ve te'lif heyeti oluşturulmuştur.⁴⁷

Yeni Mecelle açısından, projesinin tüm yönleriyle ortaya konulduğu Ufa'daki toplantıdan yaklaşık bir ay sonra 18-26 Temmuzda Kazan'da; Kırım, Kafkasya, Türkistan, Kırgızistan, Sibiry ve İdil bölgesinden iki yüzün üzerinde din adamının iştirak ettiği Bütün Rusya Müslümanları Ulema Kongresi de önemli bir aşamadır. Bu kongrede her ne kadar Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye projesi somut olarak ele alınmasa da Rusya Müslümanları için böyle bir çalışmanın yapılmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. *Tigiz* adıyla, Ehl-i Sünnet mezheplerin içtihatları dikkate alınarak zamanın şartlarına muvafık din görevlileri için el kitabı mahiyetinde olacak bir mecellenin hazırlanması gerekli görülmüştür.⁴⁸

Bütün Rusya Müslümanlarının *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye* projesine destek vermesi büyük bir motivasyon meydana getirmiştir. Ancak Ekim 1917'deki *Bolşevik Devrimi* bütün bu çalışmalara ağır bir darbe indirmiştir. Devrimciler her ne kadar Mahkeme-i Şer'iyeye'yi lağvetmemişler de, özellikle 1905 sonrası Rusya Müslümanlarının elde ettiği kazanımların çoğunun yitirilmesine sebebiyet vermişlerdir. Devrim sonrası Rusya'da yaşanan siyasi ve ekonomik krizler her geçen gün ağırlaşmış ve herkesi olduğu gibi Müslümanları da ağır bir şekilde etkilemiştir. Özellikle 1920 sonrası hemen herkes bütün güçleriyle açlık felaketi ile mücadele etmek zorunda kalmıştır.⁴⁹

Müslümanlar açısından iç karışıklıklar ve açlık felaketi öylesine etkili olmuştur ki, Müftü Âlimcan Barûdî'nin 1921 yılında vefatı sonrası yaklaşık iki yıl kadar

muavenete bulunur. İmamların çoğunluğu hatip, birçoğu müderris olduğu gibi bazıları da Ahund unvanına haizdir. Mahalle camilerinin çoğunun yanında bir mahalle mektebi, bazılarının yanında mahalle mektepleriyle beraber bir medrese mevcuttur. Muallim (Bazen müezzinler muallimlik ederler) mektebin, medresenin üstad ve müdürüdür. Ahund payesi, mümtaz olan imamlara verilir. Bugün sahibine hiçbir hak ve vazife bahşetmeyen bir unvandan ibaret kalmış gibidir." [Sa'fes, "Rusya'da Sakin Müslümanların Mahalle ve Müftülük Teşkilatı" *Türk Yurdu*, 92/14 (10 Eylül 1331), 11.]

⁴⁷ *Daklad*, 24-27.

⁴⁸ Nadir Devlet, *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 239-240; İbrahim Maraş, "Kazan Bölgesinde Yeni Mecelle Çalışmaları", *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, ed. Mustafa Artuç vd. (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2017), 284.

⁴⁹ Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 252-263.

Mahkeme-i Şer'iyeye yeni bir müftü bile seçilememiştir. Bu süre içinde Rızâeddin b. Fahreddin vekâleten müftülük görevini yürütmüştür.

Rızâeddin b. Fahreddin, 1923 yılında Rusya Müslümanlarının yoğun talebi sonucu vekâleten yürüttüğü müftülük görevine seçimle getirilmiştir. Bu seçim aynı zamanda yeni Mecelle projesi için de yeni bir umut ışığı olmuştur ve yeniden bir projelendirme yapılmıştır. Ancak dönemin siyasi atmosferinden olsa gerek, Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye projesi farklı bir usûl ile hayata geçirilmek istenmiştir. Bu husustaki bilgilere, Rusya Türkleri üzerine çok sayıda araştırma yapan ve uzun süre bu bölgelerde kalan İbrahim Maraş'ın çalışmalarından ulaşılmaktadır. Maraş, çalışmaları esnasında Şehâbeddin Mercanî'nin öğrencilerinden Abdurrahman Ömerî tarafından Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin aile hukuku bölümüne dair 551 maddeden ibaret el yazması bir esere ulaşmıştır.⁵⁰

İbrahim Maraş'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre; Dinî Nezâret⁵¹ nezdinde Temmuz 1924'de oluşturulan Ulema Şûrası'nın yaptığı toplantı Mecelle için yeni bir başlangıç olmuştur. Şûrada Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye konusu görüşülerek yeni bir usûl ile devam edilmesi kararlaştırılmıştır. Buna göre, Mecelle çalışmalarının bir komisyon tarafından değil de, konunun uzmanı sayılan kişiler tarafından bölümler halinde yazılması uygun görülmüştür. Şûrada Mecelle'nin hangi bölümlerinin ve bu bölümleri yazma görevinin kimlere verildiği hakkında aile hukukuna dair bölüm dışında bugün için elimizde bir bilgi mevcut değildir.⁵² Mecelle'nin aile hukukuna dair bölümünün Abdurrahman Ömerî'ye verildiği bilgisi ise mevcut ve kesindir. Abdurrahman Ömerî'nin aile hukukuna dair hazırladığı bölüm, "*Mecelle-i Ahkâmı Şer'iyeye'nin Ailege Aid Kısmı*" adıyla 1926 yılında 551 madde olarak tamamlanmış ve Ulema Şûrası'na sunulmuştur. Bu çalışma, Ulema Şûrası tarafından onaylanarak basılma kararı verilmiştir. Aile hukukuna dair bölümün basılma kararı alınmış olmasına rağmen bugüne kadar bu çalışma basılmamıştır.⁵³

Yine Maraş'ın ifade ettiğine göre, Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin Abdurrahman Ömerî tarafından hazırlanan aile hukukuna dair bölümü genel itibariyle Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanmıştır. Ancak çok zaruri durumlarda Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin içtihatlarına başvurulması kararlaştırılmıştır.⁵⁴ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Rızâeddin b. Fahreddin'in, Mecelle'nin sadece Hanefî mezhebinin

⁵⁰ Maraş, "Kazan Bölgesinde Yeni Mecelle Çalışmaları", 285-286.

⁵¹ Ekim 1917 Bolşevik İhtilali sonrası Mahkeme-i Şer'iyeye'nin adı "Dinî Nezaret" olarak adlandırılmıştır.

⁵² Rusya (SSCB)'deki rejim değişikliği Müslümanlar üzerinde etkisini ağır ağır göstermiştir. 1932 yılında ne kadar el yazma veya basma Arapça eser varsa toplatılarak imha edilmiştir. (Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 282.) Bu nedenle çok nadir olarak bazı kitaplar günümüze ulaşmıştır.

⁵³ Maraş, "Yeni Mecelle Çalışmaları", 285.

⁵⁴ Maraş, "Yeni Mecelle Çalışmaları", 287.

içtihatları doğrultusunda hazırlanmasını istemesinin veya onaylamasının içinde bulunulan şartlarının ağırlığından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü Rızâeddin'in çok mücadele verdiği telifkçi metottan kolay kolay vazgeçmesi pek mümkün görülmemektedir. Zor şartlar altında hızlı bir şekilde hayata geçirilebilecek bir Mecelle hazırlanması için kolay ulaşılabilir olması hasebiyle Hanefî mezhebinin tercih edildiğini tahmin etmekteyiz.

Mahkeme-i Şer'iyeye Bolşevik İhtilaliyle ciddi sarsıntılar geçirip, zaman zaman sembolik bir kurum haline gelse de varlığını korumayı başarmıştır ve günümüzde Ufa'da *Rusya Müslümanları Merkezî Dinî Nezareti* adıyla varlığını devam ettirmektedir. Ancak yukarıda özetlediğimiz sürecin dışında Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye projesinin veya benzer bir çalışmanın gündeme getirildiğine dair her hangi bilgiye rastlamadık. Rızâeddin b. Fahreddin'in kadılığı sırasında fikrini ortaya attığı, her geçen gün olgunlaşması için adım adım mücadele ettiği yeni Mecelle mücadelesi Rusya Müslümanları için bir heyecan meydana getirmiştir. Ancak beklenmedik hâdiselerin yaşanması bu mücadeleyi önce sekteye uğratmış sonra da tamamen akîm bırakmıştır.

Yeni Mecelle projesinin akîm kalmasının sebeplerinin daha iyi anlaşılması için Müftü Rızâeddin b. Fahreddin'in 7 Mart 1926'da Abdürreşid İbrahim'e yazdığı mektuptan kısa bir bölüm aktarmak istiyoruz: "(...) may 30'ında İslam nedvesi cıyılı için Hükümet izin birdi. Kütülmegen maniler zuhur itmese cıyılır. Lâkin bizim üz halkımızda fikir, himmet, ahlâk ve hamiyet kabilinden şeyler iflas etti. Aramızdaki ihtilâf ve iftirak künden-kün artup ve küçlenüp baradır."⁵⁵ Rızâeddin'in bu ifadeleri, Rusya Müslümanlarını bir arada tutan değerlerin kaybolduğu, bu durumun da kendisini umutsuzluğa sürüklediğini göstermektedir. Rızâeddin'in aynı mektupta, Müslümanların birbirleriyle olan münasebetlerini kıyamet günü yaşanacak manzara⁵⁶ ile tasvir etmesi, durumun vahametini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yaşananlar Rızâeddin b. Fahreddin'i, büyük mücadeleler verdiği toplumunu bile terk etmeyi düşündürmüştür.⁵⁷ Zaten Türkoğlu'nun ifadesiyle bu dönemde *Dinî Nezâret* de, bütün işlevleri elinden alınmış sadece yabancı ülkelere karşı şeklen gösterilen bir kurum haline getirilmişti.⁵⁸ Bu şartlar altında çok büyük bir proje olan Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin hazırlanması mümkün olmamıştır.

SONUÇ

Rusya Müslüman âlimlerinin önde gelenlerinden Rızâeddin b. Fahreddin, birçok alanda verdiği mücadelelerin yanı sıra, Rusya Müslümanlarına gayrimüslim hukuk ve yargı sisteminin dayatılmasına karşı çıkmış, buna mukabil

⁵⁵ Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Rızâeddin Fahreddin*, 54.

⁵⁶ el-Abese 80/34-36.

⁵⁷ Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Rızâeddin Fahreddin*, 54-55.

⁵⁸ Türkoğlu, *Rızâeddin Fahreddin*, 284.

Müslümanlarının özellikle de aile hukukuna dair meselelerde kendi hukuk ve yargı sisteminin uygulanmasını güçlü bir şekilde savunmuştur. Rızâeddin'e göre; hem Müslümanların kendi hukuk sistemini hâkim kılmaları hem de kadılar arasında yargı birliğinin sağlanabilmesi için eklektik metotla, günün şartlarını dikkate alan yeni bir Mecelle'nin hazırlanması gereklidir. Rızâeddin bu düşünce doğrultusunda uzun soluklu büyük bir mücadele vermesine rağmen yeni Mecelle çalışmaları akîm kalmıştır. Ancak *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye* adıyla resmiyet kazanan yeni Mecelle çalışmaları akîm kalmış olsa da hem İslam hukuku hem de Rusya Müslümanları açısından önemli sonuçları olmuştur.

Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle mücadelesinin tarihî seyri genel itibariyle iki farklı dönemden oluşmaktadır. İlk dönem, Rızâeddin'in kadılığı ile başlayıp Bolşevik Devrimi'ne, ikincisi ise Bolşevik Devrimi'nden Rızâeddin'in vefatına kadar devam eden süreçtir. Bu iki dönem neredeyse birbirine zıt gelişmelerin yaşandığı zaman dilimleridir. İlk dönemde bir takım zorluklara rağmen belli bir istikrar sağlanmış ve sonuçta Mahkeme-i Şer'iyye özerkliğini kazanmıştır. İkinci dönemde ise, siyasi ve ekonomik sebeplerden dolayı istikrar git gide zayıflamış ve Mahkeme-i Şer'iyye sembolik bir kurum haline gelmiştir.

Rızâeddin'in Mahkeme-i Şer'iyye kadılığına seçilmesinden itibaren sistematik bir şekilde ortaya koyduğu yeni Mecelle mücadelesi, Mahkeme-i Şer'iyye'nin özerkliğini müteakiben ilk iş olarak yeni Mecelle girişiminde bulunulmasına ve bu hususta büyük bir ittifakın meydana gelmesini sağlamıştır. Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye, İslam hukuk tarihinde Osmanlı Devleti'nde hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ile başlayan yeni dönemin gelişmesine önemli katkı sağlayacak bir projedir. Çünkü bu projede muhteva çok daha geniş tutulmuş, usûl olarak da eklektik bir metot tercih edilmiştir. Ancak Ekim 1917 Bolşevik İhtilali ile bütün çalışmalar sekteye uğramıştır. Yeni Mecelle projesi de Rızâeddin b. Fahreddin'in Mahkeme-i Şer'iyye'ye Müftü seçilmesine kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmadan öylece kalmıştır.

Rızâeddin b. Fahreddin'in müftü seçilmesi yeni Mecelle projesini yeniden gündeme getirmiştir. Temmuz 1924'de içerisinde bulunan şartların zorluğu nedeniyle Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye projesine yeni bir usûl ile devam edilmesine karar verilmiştir. Buna göre; Mecelle başlangıçta planlandığı gibi bir komisyon tarafından değil, konunun uzmanı kabul edilen kişiler tarafından bölümler halinde yazılmasına ve eklektik bir metotla değil, mecbur kalınmadıkça sadece Hanefî mezhebi içtihatlarına göre tedvîn edilmesi uygun görülmüştür. Ancak bu çalışmalardan, Abdurrahman Ömerî tarafından hazırlanan bölümünün dışında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Rızâeddin'in yeni Mecelle mücadelesi altyapı mahiyetinde birçok çalışmanın yanı sıra, İslam hukuku açısından somut olarak iki önemli eserin meydana gelmesini

sağlamıştır. Bunlardan birincisi onun teşvik ve riyasetiyle Musa Carullah tarafından 1910 yılında hazırlanan yeni Mecelle'nin külli kâideleri mesabesindeki *Kavâid-i Fıkhiyye'* dir. Bu eser, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den aktarılan 99 külli kâideye, genel itibariyle Hanefî mezhebi içtihatlarından derlenen 102 kâide daha ilave edilerek hazırlanmıştır. İkinci önemli çalışma da Rızâeddin b. Fahreddin'in Mahkeme-i Şer'iyeye Müftü seçilmesi sonrasında yapılmıştır. Bu çalışma, Abdurrahman Ömerî tarafından 1926 yılında "*Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyeye'nin Ailege Aid Kısmı*" adıyla 551 madde olarak hazırlanan yeni Mecelle'nin aile hukukuna dair bölümüdür.

Rızâeddin b. Fahreddin'in yeni Mecelle'nin hazırlanması için verdiği büyük mücadelesi, bulunduğu coğrafyadan kaynaklandığını düşündüğümüz nedenlerden dolayı yeterince ilgi görmemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürreşit İbrahim. *Rusya İmparatorluğu'nda Müslümanlar Çoban Yıldızı*. haz. Seyfettin Erşahin. Ankara: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2015.
- Atar, Fahreddin. "Mahkeme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/338-341. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukuk-ı Âile Kararnamesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Baltanova, Goulnar. "Rızâeddin Fahreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/70-71. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Carullah (Bigiyef), Musa. *Mülâhaza*. Petragrad: Maksudof Matbaası, 1914.
- Carullah, Musa. *İslâhât Esasları*. Petersburg: Tipografiya M.A. Maksutova, 1915.
- Carullah, Musa. *Uzun Günlerde Rûze*. Kazan: Ümid Matbaası, 1911.
- Daklad, Rusya Müslümanlarının İkinci Umumi Mahkeme-i Şer'îye Tarafından Daklad*. Ufa: Şark Matbaası, 1917.
- Devlet, Nadir, *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Erdem, Sami. "Türkçede Mecelle Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 5 (2005), 673-722.
- Kanlıdere, Ahmet. *Reform Within Islam*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997.
- Küçük Hamdi (Elmalılı Hamdi Yazır). "Makâle-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*. 1/18, 399-404.
- Maraş, İbrahim. "Kazan Bölgesinde Yeni Mecelle Çalışmaları". *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*. ed. Mustafa Artuç vd. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2017, 280-292.
- Mardin, Ebu'l-ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Mercânî, Şehâbeddîn b. Bahâiddîn el-Kazanî. *Nâzûretü'l-Hakk fi Farziyyeti'l-Işâi ve in lem Yeğibi'ş-Şafak*. Kazan: Şah Ahmed b. Hüsameddin Matbaası, 1287h.
- Onar, Sıddık Sami. "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'u Mecelle". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 20/1-4, 57-85.

- Rızaeddîn b. Fahreddîn. *Menâsıb-ı Diniyye*. Orenburg: Paravay Matbaası, ts.
- Rızaeddîn b. Fahreddîn. *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikâd*. Orenburg: Kerimof Matbaası, 1906.
- Rızaeddîn b. Fahreddîn. *Dinî ve İctimaî Meseleler*. çev. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları, 2007.
- Rızaeddîn b. Fahreddîn. *Mütâlaa*. Ufa: Fatih Kerimov Matbaası, 2. Basım, 1321/1903.
- Rızaeddîn b. Fahreddîn. *Tanzîmât*. Kazan:Dombravski'nin Basımhanesi, 1898.
- Rızaeddîn b. Fahreddîn. "Dinî ve İctimaî Meseleler". *Şûrâ*, 7/24 (11 Safer 1333), 766.
- Sa'fes (Yusuf Akçura). "Rusya'da Sakin Müslümanların Mahalle ve Müftülük Teşkilatı". *Türk Yurdu* 92/14 (10 Eylül 1331), 10-15.
- Saray, Saray. "Altın Orda Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/538-540. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından I; Rızâeddin Fahreddinoğlu*. İstanbul: Birlik Basın ve Yayınevi, 1958.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazan Türkleri*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1966.
- Troyskili Ahmed Tâceddîn. "Rusya Müslümanları ve Üç Mesele". *Sırat-ı Müstakîm* 2/33 (26 Mart 1325), 106-108.
- Türkoğlu, İsmail. *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahreddin*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Türkoğlu, İsmail. "Kazan Hanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/136-138. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Türkrus. Erişim 27 Mart 2021. <https://www.turkrus.com/145365-rusyada-23-yillik-muftu-gorevi-devretti-ama-musulman-orgutleri-birlesemi--xh.aspx>.
- Ünal, Fatih. "Geçmişten Günümüze As-Tarhan (Astrahan/Hacı Tarhan)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 38/250 (2008), 227-252.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler^{*}

Fatma YILDIZ^{**}Yavuz KÖKTAŞ^{***}

Atıf/Cite as: Yıldız, Fatma-Köktaş, Yavuz. "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 165-194.

Öz: Bu makalede hicrî ilk üç asırda en az bir münekkit tarafından meçhul olmakla nitelendirilen râviler, dönem, bölge ve râvi-münekkit ilişkisi açısından ele alınmıştır. Bununla münekkitlerin bu tür râvilerin meçhullüğünü belirlerken uyguladıkları yöntemin tespit edilmesi ve meçhul râvilerin yoğunlaştığı zaman dilimi ve bölgelerin ricâl tenkidi açısından yorumlanması hedeflenmektedir. İlk üç asır ricâl değerlendirmelerini esas alarak yapılacak bu çalışmanın ricâl tenkit tarihi okumalarına katkı sunacağı ve hadis tarihine ilişkin bir takım çıkarımlara imkân vereceği düşünülmektedir. Makale, hicrî dördüncü asırda telif edilip günümüze ulaşan en kapsamlı ricâl kitabı olma özelliğine sahip İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dil* isimli eserinde yer alan meçhul râvilerle sınırlandırılmıştır. Tespit edilen râvi grubu, bölgeleri ve yaşadıkları zaman diliminin yanı sıra kendilerini meçhul addeden münekkitlerin sayısı ve bu münekkitlerle çağdaş olmaları bakımından incelenmiştir. Buradan hareketle ricâl tenkit ilminin gelişim tarihinin de göz önünde tutulduğu bazı çıkarımlar yapılmıştır. Bu bağlamda hicrî ilk üç asırda meçhul râvilerin hangi bölgelerde yoğunlaştığı ve bunların muhtemel sebepleri, meçhul râvilerin yaşadıkları dönemde mi yoksa vefatlarından sonra mı değerlendirmeye tâbi tutuldukları tespit edilmiştir. Nihayetinde bu makale, hicrî ilk üç asırdaki meçhul râvileri çeşitli açılardan incelerken müteahhir dönem âlimleri tarafından ortaya konulan betimleyici anlatılar yerine bu disiplinin temel noktası olan ilk üç asırda râvilerle ilgili ricâl tenkit pratiği kapsamında meseleyi ele almıştır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ricâl Tenkidi, Meçhul Râvi, İbn Ebî Hâtim, Münekkit muhaddis, Muâsarât, Tabaka.

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ danışmanlığında Fatma YILDIZ tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, ftmakbulut@hotmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-5398-7203

*** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, yavuz.koktas@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-9765-1712

Unknown Narrators in Terms of Their Classes, Districts and Critics

Abstract: In this article, the narrators, who were described as being unknown by at least only one critic in the first three centuries of the hijra, were considered in terms of period, region, and the relation between the narrator and the critic. The aim is to define the method used by the critics while determining the obscurity of such narrators and to interpret the period and regions in which the unknown narrators were centered in the system in terms of rijal criticism. It is deemed that this study, which is going to be based on the first three centuries of *rijāl* evaluation, will contribute to the readings related to the history of *rijāl* criticism and enable some inferences about the history of hadīth. The article is limited to unknown narrators in Ibn Abī Hātim's (d. 327/938) work named *al-Jarh wa al-ta'dīl*, which is regarded as the most extensive book of *rijāl* that was compiled in the in the fourth century of the hijra and reached our day. Besides their regions and the period they lived in, the determined group of the narrators was examined in terms of the number of critics who labeled them as obscure and their being contemporary. Based on this, some comments were made by considering the history of development of the science of *rijāl* criticism. In this context, it has been determined in which regions the unknown narrators were common in the first three centuries of the hijra and its possible reasons, and whether the unknown narrators were evaluated in their own period or after their death. Thus, instead of the descriptive narratives put forward by the scholars of the later period, this article deals with the issue within the scope of the *rijāl* criticism practice in the first three centuries-which is also the main point of this discipline-while examining the unknown narrators of the first three centuries of the hijra from various aspects.

Keywords: Hadīth, Rijāl Criticism, Unknown Narrator, Ibn Abī Hātim, Hadīth scholar critics, Contemporaneity, Class.

الرّوَاة المجهولون من حيث طبقاتهم و مدنهم ونقادهم

المخلص: في هذا المقال، تمت دراسة حال الرواة، الذين وصفهم ناقد واحد على الأقل بأنهم مجهولون في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، من حيث الفترة والمنطقة والعلاقة بين الراوي والناقد. وهو بذلك يهدف إلى تحديد الطريقة التي يستخدمها النقاد في تحديد غموض هؤلاء الرواة وتفسير الفترة الزمنية والمناطق التي يتركز فيها الرواة المجهولون من حيث نقد الرجال. يُعتقد أن هذه الدراسة، التي تستند إلى تقييمات القرون الثلاثة الأولى للرواة، ستساهم في قراءة تاريخ نقد الرجال، وستسمح ببعض الاستنتاجات حول تاريخ رواية الحديث. يقتصر المقال على الرواة المجهولين في كتاب ابن أبي حاتم المتوفى 327 هـ / 938 م، المسمى بـ *الجرح والتعديل*، وهو أشمل كتاب من كتب الرجال صُيِّف في القرن الرابع للهجرة. وكذلك مناطقهم والفترة الزمنية التي عاشوا فيها. في هذه الدراسة، يتم فحص عدد النقاد الذين يعتبرون أنفسهم غير معروفين ومدى معاصرتهم لهؤلاء النقاد. من وجهة النظر هذه، تم إجراء بعض الاستدلالات التي يتم فيها أخذ تاريخ تطور علم نقد الرجال في الاعتبار. وفي هذا السياق تم تحديد المناطق التي تركّز فيها الرواة المجهولون في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وأسباب هذا الأمر المحتملة، سواء تم تقييم الرواة المجهولين في حياتهم أو بعد وفاتهم. وأخيراً، تتناول هذه المقالة الرواة المجهولين في القرون الثلاثة الأولى للهجرة من زوايا مختلفة، بدلاً من الروايات الوصفية التي طرحها علماء الفترة اللاحقة، وهي النقطة الرئيسية لهذا البحث، ضمن نطاق علم نقد الرجال الرواة في القرون الثلاثة الأولى.

الكلمات المفتاحية: الحديث، نقد الرجال، الراوي المجهول، ابن أبي حاتم، ناقد، معاصرة، علم الطبقات

GİRİŞ

Ricâl ilmi, son zamanlarda tenkit pratiği üzerinden araştırılarak bu ilmin gelişim süreciyle ilgili önemli değerlendirmelere konu olmuştur. Bu makalede, hicrî ilk üç asırdaki meçhul râvilerin tabakaları, yaşadıkları bölgeler ve tenkit sahibi ile arasındaki muâsarat ilişkisi incelenmek suretiyle bazı sorulara cevap aranmaktadır. Bunlardan biri meçhul râvi anlayışının gelişim seyrinin ricâl tenkit tarihi bakımından nasıl yorumlanacağıdır. Bir diğer soru ise, münekkitlerin râvinin meçhullüğüne hükmetme sürecini nasıl işlettiği ile ilgilidir. Esasen ilgili râvi kümesi, meçhul râvi terimiyle de irtibatlı olan isnadın gelişimi, râvilerin adâlet ve zabt durumlarının belirlenmesi gibi bazı meselelere ışık tutmaktadır. Yine söz konusu küme hakkındaki değerlendirmeler, münekkitlerin meçhul râvileri tenkidine ilişkin de bilgi verir. Nihâi olarak, ele alınan meçhul râvi grubunun farklı açılardan incelenmesi, hadis tarihinin kapalı kalan dönemlerine ve temel konularına dair katkı sunmaktadır.

Bu çalışmada hicrî ilk üç asırdaki meçhul râviler, mütekaddim dönemde cerh-ta'dîl türünde kaleme alınan en kapsamlı eser kabul edilen İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh-ve't-ta'dîl* isimli çalışma özelinde tespit edilmiştir.¹ Eserin mezkur özellikleri, meçhul râvi özelinde ele alındığında iki nokta öne çıkmaktadır. Bunların ilki söz konusu eserin, İmam Şâfiî (ö. 204/820), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Zür'a (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi ricâl alanında temsil gücü yüksek münekkitlerin meçhul râvilerle ilgili değerlendirmelerini içermesidir. Ancak araştırmanın merkezindeki bu eser, aynı asırda yaşadığı ve cehâletle ilgili değerlendirmeleri olduğu halde Buhârî (ö. 256/870), Ebû Dâvûd (ö.275/889), Fesevî (ö. 277/890), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hüzeyme (ö. 311/924) gibi bazı âlimlerin meçhul râvi değerlendirmeleri hakkında fikir vermez. Bu durumda, hicrî ilk üç asırda meçhul râvi anlayışı ile ilgili bir takım yargılara ulaşmak için oldukça zengin bir kaynak görünümündeki bu eserin tüm münekkitlere teşmil edilecek bir çıkarıma imkan vermediğinin altı çizilmelidir. Bu yönüyle meçhul râvi

¹ Bahse konu eserin tercih edilme nedenleri arasında şunlar zikredilebilir: 1. İbn Ebî Hâtim'in, eserinde kendi asrına kadar ki râvilere ait cerh-ta'dîl değerlendirmelerini toplamayı hedeflemesi, 2. Hem dönemine kadar yazılmış eserler arasında hem de daha sonraki dönemlerde yazılan çalışmalar içerisinde kapsam itibari ile en geniş ricâl kitabı olma özelliğini taşıması. Bu özelliklerinden dolayı eser, aynı zamanda kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Eserin önemi ve özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emin Aşıkutlu, *Ricâl İlmine Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 46; Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve 'el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2001), 9-18; Fikret Özçelik, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 95-96; Selman Başaran, "el-Cerh-ve't-ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/401-402.

konusu, farklı kaynak ve münekkitler üzerinden yapılacak yeni araştırmalar için veriler ihtiva etmektedir.

Bir diğer mesele, meçhul râvi değerlendirmelerine yer verilen münekkitlerin eserde kanaatlerinin tümünün yer alıp almadığıdır. Bu sorunun cevabı eserde atıf yapılan münekkitlerin tümü için aynı değildir. Esasen diğer kaynaklar İmam Şâfiî, İbnü'l-Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkitlerin meçhul râviler hakkında değerlendirmeleri açısından incelendiğinde, bahsi geçen münekkitlerin meçhul râvi değerlendirmelerinin yaklaşık üçte birinin *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de yer aldığı görülür. Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve İbn Ebî Hâtim gibi münekkitlerin değerlendirmeleri için bu durum daha farklıdır. Zira konu Ebû Zür'a özelinde incelendiğinde meçhul râvi değerlendirmelerinin tamamına yakınının *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de yer aldığı görülür. Tüm bu bilgiler ışığında konuyla ilgili çıkarımların daha çok hicrî III. asrın ikinci yarısındaki münekkitlerin şekillendirdiği ifade edilmelidir.

el-Cerh ve't-ta'dîl'de yer alan 18.040 râvinin² 1860'ının bir münekkit tarafından meçhullükle nitelendiği tespit edilmiştir. Bahsedilen râvi grubunun tabakaları belirlenirken, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'deki râvilerin çoğunun yer alması ve ana hatlarıyla benzer tertibi esas almaları nedeniyle İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tertibi esas alınmıştır. Bununla birlikte çalışmada dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Bu yöntem doğrultusunda meçhul râvi isim, künye ve nisbe bilgileri ile tabakaları kaydedilmiştir. Bunun yanında râvileri meçhullükle niteleyen münekkitler ve söz konusu râviler ile tenkit yapan âlimler aralarındaki muâsarat ilişkisi, geliştirilen bilgisayar programına aktarılmıştır. Tarama esnasında meçhul râvi ile ilgili yapılmış çalışmalarda tespit edilen anahtar terim ve kelimeler göz önünde bulundurulmuştur.³

Meçhul Râvilerin Tabakalara Göre Dağılımı

1860 kişiyi kapsayan meçhul râvi grubu, ilk olarak tabakaları⁴ bakımından incelenecektir. İlgili râvi kümesinin tabakalarının belirlenmesi, meçhul râvinin tarihî

² *el-Cerh-ve't-ta'dîl* isimli eserde yer alan râvi sayısı ile ilgili farklı görüş ve değerlendirmeler için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri- Özellikleri-Faydalanma Usulleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 295; Başaran, "el-Cerh-ve't-ta'dîl", 7/401; Keskin, "İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve 'el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu", 10.

³ Râvinin meçhul olduğunu ifade eden terimleri bir arada zikreden bir çalışma için bk. Ahmet Yücel, "Cehâletü'r-Râvi ve İlgili Terimler", *İLAM Araştırma Dergisi* I/2 (1996), 147-153; Râvinin meçhul olduğuna delâlet eden lafızlar ve bu lafızların ihtiva ettiği anlam dairesini inceleyen bir eser için bk. Abdülcevâd Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât ve eseruhâ fi kabûli'l-hadisi'n-nebevî: dirâasete's-siliyye tatbikiyye* (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2015), 1/491-663.

⁴ Tabaka tanım ve tasnifleri için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi ta'vîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Darü'lbn Kesir, 1434), 286-287; Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-*

seyri hakkında bilgi verebileceği gibi ricâl tenkit ilminin gelişimine dair bazı çıkarımlara da imkân tanyacaktır. Râvi tercemelerinde yer alan doğum ve vefat bilgileri, râvilerin dönemsel analizinde kullanılabilir en etkili verilerdir. Ancak meçhul râvi biyografileri incelendiğinde genellikle râvilerin sadece kimlik bilgilerine ve hoca-talebe ilişkilerine temas edildiği görülür. Ancak bu temel bilgilerin dahi zaman zaman zikredilmediği meçhul râvi grubunun doğum ve vefat tarihi bilgisine nadiren ulaşılmaktadır.

Meçhul râvilerin tabakalarının tespit edilmesi, yaşadıkları ve yoğunlaştıkları tarihî kesit hakkında fikir verebilir.⁵ Araştırmanın bu kısmında meçhul râvilerin tabaka bilgisi etrafında farklı nitelikler öne çıkarılarak grafikler üzerinden genel bir tasvir yapılacak ve araştırma esnasında karşılaşılan bazı zorluklara işaret edilecektir. Konunun analizi ise tabakalara hasredilmiş alt başlıklarda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Meçhul râvilerin tabakalara göre dağılımına geçmeden önce tabaka tespitleri esnasında karşılaşılan bazı zorluklar ve tabaka tespitinde takip edilen yöntem hakkında bazı noktalara işaret edilecektir. Bu çalışmada, meçhul râvilerin tabaka bilgisini tespit etme üzere öncelikle biyografik ve tabakât türü eserler taranmış, tabakası tespit edilen meçhul râvilerden müteşekkil bir grup oluşturulmuştur. Kaynak bakımından incelendiğinde konuyla ilgili en fazla tabaka tespitinin İbn Hacer'e ait olduğu görülmüştür. Tabakası tespit edilen 867 râvinin neredeyse yarısına tekabül eden kısmında ise İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserinden istifade edilmiştir. İbn Hibbân'ın, sadece sika râvileri bir araya getirme amacıyla kaleme aldığı *es-Sikât*'ta râvileri tabakalandırma yöntemi ile sıralaması, meçhul râvilerin tabakalarını tespit etmesi sebebiyle eseri önemli başvuru kaynağı haline getirmiştir.

Araştırmada esas alınan yöntem ile alakalı birkaç hususa ayrıca dikkat çekilmelidir. Hadis âlimlerinin râvileri yaş ve isnaddaki yakınlığı veya sahâbe tabakasında görüldüğü gibi İslam'a girişteki öncelik, fazilet, konum vb. durumları baz alarak muhtelif tertipler yaptıkları ve eserler telif ettikleri bilinmektedir. Burada hangi

Nevevî, thk. Târik İvâdullah Muhammed (Riyâd: Darü'l-Âsime, 1424), 2/517-522; SeyyidAbdülmâcid el-Gavrî, *Mu'cemü'l-mustalâhâtü'l-hadîsiyye* (Dımaşk: Darü'l-Kesir, 1428), 464-474; Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 97-112; Es'ad Salim Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn: ehemmiyyetuhû ve fevâiduhû* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994); Âşikkutlu, *Ricâl İlmine Giriş*, 51-114; Nâfiz Hüseyin Hammâd, "İlmüTabakâti'l-Muhaddisîn Musannefât ve Menâhic" 12/2 (Temmuz 2010), 221-270.

⁵ Tabakanın meçhul râvinin hadisin sıhhatine etkisi, günümüz araştırmacılarından Abdülcevad tarafından da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Burada daha çok meçhul râvinin tabakalara göre dağılımının dönemsel bir veri olması ve bunun rical tenkit tarihi açısından ne anlama geldiği incelenecek ve konuya ilişkin bazı sorulara verilebilecek cevaplar üzerinde durulacaktır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*, 2/885-986.

müşterek vasıf üzerinden yapılan tabakalandırmanın esas alındığı sorusu akla gelebilir. Araştırmada, râvilerin hoca-talebe ilişkisi ve isnaddaki yakınlığından hareketle düzenlenen sahâbe, tâbiîn, etbâu't-tâbiîn, tebeu etbâi't-tâbiîn şeklindeki tabakalandırma tertibi⁶ tercih edilmiştir.⁷

Bir diğer konu ise tabakalandırmanın izafiliği/içtihadiliğidir.⁸ Temel başlıklar aynı olmakla birlikte âlimlerin tabakalandırmasında birtakım ayrışmalardan bahsedilebilir. Nitekim İbn Hacer'in tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn tabakalarını kendi içerisinde kategorize etmesi ve bu iki tabloya dâhil etmediği "beşinci tabakadakilerle muasır olduğu halde hiçbir sahâbî ile karşılaşmayanlar" şeklinde diğer âlimlerde olmayan bir ara kategori oluşturması, farklı yaklaşımların örneklerindedir. Zira tâbiîn tabakasındaki râvilerle aynı asırda yaşama şartını sağlayıp sahâbî hocası olma noktasında beşinci tabakadan ayrılan râvileri içermek üzere oluşturulan bu tabaka, İbn Hibbân ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) sınıflandırması ile örtüşmemektedir. Uygulama sahasında tabaka bilgisi bakımından çelişkili tespitlerin varlığı araştırma esnasında gözlenmekle beraber bunlardan doğabilecek farklılıkların sonuçları ciddi oranda değiştirip değiştirmeyeceği önemli bir sorudur. Ancak araştırma esnasında âlimlerin râvinin tabakasındaki ihtilaf ettiği örneklerin nicelik bakımından azlığı, farklılıkların neticeye büyük oranda etkisinin olmayacağını düşündürmektedir. Burada konu hakkında daha net bir çıkarım yapabilmek için detaylı araştırmalara ihtiyaç olduğunun altı çizilmelidir.

Bir diğer mesele, hoca-öğrenci ilişkisinden hareketle râvi tabakası hakkında fikir yürütme yönteminin tercih edilmemesidir. Zira meçhul râvi özelinde bu yöntemle yapılacak tespitlerin isabetli sonuçlar vermeyeceği tahmin edilmektedir. Başka bir deyişle araştırmada tabakası belirlenmemiş meçhul râvilerle ilgili, râvinin hoca-talebe ilişkisinden hareketle tabakalarının tespit edilmesi yöntemine müracaat edilse de, bu yöntemin isabetli sonuçları veremeyeceği hükmüne varılmıştır. Nitekim tabaka belirlemede esas olan, hoca-talebe konumundaki kişilerin meçhul olması, bazen öğrenci bazen de hocasının zikredilmediği pek çok örneğin varlığı, yine meçhullerden

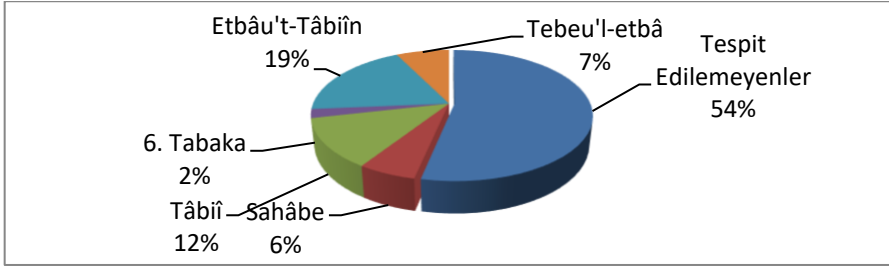
⁶ Tabaka sisteminde takip edilen yöntemin detayları, zaman bakımından esas alınan tarihî aralık ve sınırlandırmalar hakkında detaylı bilgi konu bütünlüğü açısından ileride "Tâbiîn, Etbâu't-tâbiîn ve Tebeu'l-etbâ Tabakası" başlığı altında verilecektir.

⁷ Genel tabaka bilgisi arasında zikredilmemesine karşın İbn Hacer'in tabakalar arasında müstakil olarak zikrettiği 6. tabakadan burada bahsedilmelidir. Söz konusu tabakadaki râviler, beşinci tabakadaki râvilerle muasır olduğu halde hiçbir sahâbî ile karşılaşmayan İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi râvilerdir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 15; Teyyim İbn Hacer'in 6. tabaka olarak zikrettiği tabakayı üç alt kategoride ele alır. Ona göre, bu tabaka sahâbeye yetişmiş ancak ondan birşey işitmeyen bazı râviler de ihtiva eder. 6. tabakayı tahlil edip sınırlarını tespit eden bir çalışma için bk. Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn*, 206-207.

⁸ Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn*, 9.

nakleden öğrencilerin tedlis ve irsal gibi kusurlarla vasfedilmesi gibi durumlar böyle bir çabayı anlamlı kılmamaktadır.⁹ Bahsi geçen yöntemin tercih edilmemesinde Esad Sâlim Teyyîm'in yapmış olduğu tespitlerin de etkisi olmuştur. Nitekim Esad Sâlim, araştırmacının bir âlimin tabaka tertibindeki kriterleri esas alarak râvilerin tabakasını kendi içtihadı ile tespit etmesinin oldukça zor ve isabetli sonuçlar elde etmekten uzak bir yöntem olduğunu örnekleriyle zikretmiştir.¹⁰ Tüm bu gerekçeler, râvilerin tabaka bilgisini tespitinde benzer yöntemlere sahip âlimlerin beyanının esas alınma sebeplerini de aynı zamanda ortaya koyar.

Meçhul râviler arasında tabakası tespit edilen ve edilemeyen râvilerin oranını net bir şekilde göstermek amacıyla aşağıdaki grafik hazırlanmıştır.

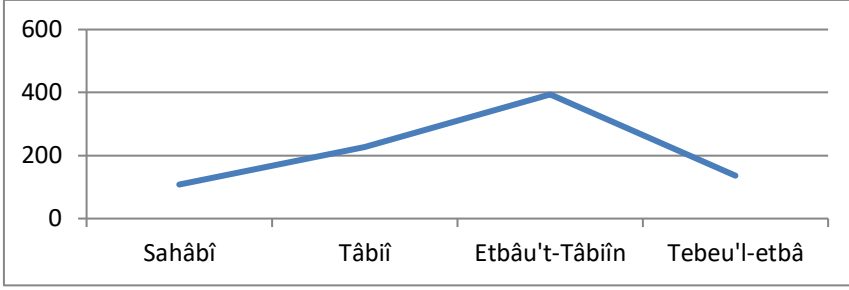


Grafik 1: el-Cerh ve't-ta'dîl'de Yer Alan Meçhul Râvilerin Tabaka Bilgileri

Bu grafikten takip edileceği üzere tabaka bilgisi tespit edilemeyen râviler, tespit edilen râvi grubunun yarısından fazlasını oluşturmaktadır. Bu durum, bahse konu râvi grubu hakkında ricâl kitaplarında verilen bilgilerin az olması ile yakından ilgilidir. Mezkur râvi grubu hakkındaki bilginin sınırlı olması, tabaka tespitinde birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Zira 1860 râvinin 993'ünün tabakası tespit edilememiş ve tabakaların tespiti 867 meçhul râvi üzerinden yapılmıştır. 867 râvinin tabakaları ise aşağıda grafikte görüldüğü gibidir.

⁹ Bu tespitler tarafımızdan hazırlanan tezde yer alan verilere dayanmaktadır. Söz konusu çalışmada meçhul râvilerin yer aldığı isnadların genel karakteristiği ve meçhullerden çokça nakleden râviler ele alınmıştır. Tabakası tespit edilemeyen meçhul râvilerin öğrencileri, tedlis veya irsal ile tanınan kişilerden olup olmaması yönüyle tarandığında %10'luk bir râvi grubunun varlığı dikkat çeker. Buna ilaveten bahse konu olan kusurlarla nitelendiği halde bu kusurla tanınmayan kimselerin varlığının bu oranı arttıracağı da hesaba katılmalıdır. Geride kalan meçhul râvilerin hoca-talebe bilgisindeki eksiklikler veya hoca-talebeden birinin meçhul olması ve bu râvileri diğer kaynaklardan teyit ve tespitinin zorluğu da bu yöntemin tercih edilmeme gerekçeleri arasındadır. Rivayet dökümünden hareketle meçhul râvilerin tabakası hakkında bir çıkarım yapma imkanından bahsedilebilse de bu araştırmanın kapsam ve sınırlarını zorlayacağından İbn Hacer ve İbn Hibbân'ın tabaka bilgisini zikrettiği meçhul râviler üzerinden araştırma yapılmıştır.

¹⁰ Râvi tabakasını tespit etmede karşılaşılan zorluklar ve bir kaynağa başvurmaksızın râvinin tabakasını tespit etmenin mümkün olmadığı ile ilgili görüşü için bk. Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn*, 112-113, 217.



Grafik 2: Tabaka Bilgisi Tespit Edilen Meçhul Râviler

Grafiğe göre meçhul râvilerin sayısı, sahâbe neslinden sonra düzenli olarak artış göstermiş ve etbâu't-tâbiîn tabakasından sonra ise meçhul râvilerin sayısında azalma görülmektedir.¹¹ Sahâbe tabakasından itibaren her nesilde râvilerin az veya çok sayıda meçhullükle nitelendirilmesi, her nesilde rivayet işiyle tanınmayan ve âlimler tarafından bilinmeyen kimselerin varlığına işaret etmektedir. Söz konusu râvilerin sahâbe tabakasından itibaren sayıca artması ise hadis rivayeti ile yakından ilişkilidir.¹² Diğer taraftan sahâbe tabakasından az sayıda meçhul râvinin bulunması, bu dönemde hadis ilmiyle ilgilenen kişi sayısının az olmasıyla izah edilebilir. Bu dönemlerde hadisin ilmiyle tanınmayan kimselerden alınmamasına dair uyarı ve esaslar da her iki tabakada rivâyet işiyle tanınmayan ve âlimler tarafından bilinmeyen kimselerin yani meçhullerin râvilerin varlığıyla ilişkilendirilebilir.

Grafikte yorumlanması gereken bir diğer mesele, meçhul râvilerin en çok etbâu't-tâbiîn tabakasından bulunmasıdır. Meçhul râvilere karşı hem ilke hem de terminoloji bakımından daha fazla teyakkuz gösterdiği belirtilen İmam Şâfiî'nin ifadeleri, bu dönemi anlamaya katkı sunmaktadır.¹³ Şâfiî'nin "Biz meçhul râvi ve meşhur olmayan râvinin rivayetini delil olarak kullanmazdık"¹⁴ şeklindeki ifadeleri,

¹¹ İbn Hacer'in müstakil bir tabaka olarak zikrettiği 6. tabakanın İbn Hibbân'ın tertibinde olmaması nedeniyle söz konusu tabaka grafiğe yansıtılmamıştır. Ancak 6. tabakadaki bu râvilerin herhangi bir sahâbi ile karşılaştıkları bilinmediği için tâbiînden değil, etbâu't-tâbiînden sayılmalarının daha isabetli olduğu görüşüne istinaden bu tabakadaki 41 meçhul râvi etbâu't-tâbiîn tabakasına dâhil edilmiştir. Böyle bir tercihin imkanına ve isabetli oluşuna işaret eden bir çalışma için bk. Âşikkutlu, *Ricâl İlmine Giriş*, 102.

¹² Erken dönem hadis rivayet tarihinde tedvin faaliyeti ve sistemli hadis rivayeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudüşli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İrâdî'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 31-43.

¹³ Şâfiî'nin ilke ve kullanımına örnek olarak bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1412), 12/348; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326), 7/25, 11/23.

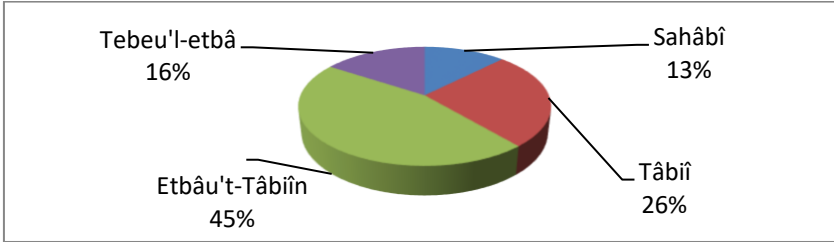
¹⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, 12/348.

meçhul râvilerin sayı bakımından artışını izah ederken aynı zamanda düşüşün gerekçesini de göstermektedir. Zira bu düşüş, hadis rivayet sisteminde ilke ve değerlendirmelerin meçhul râvileri dışarda bırakmayı sağladığının başka bir açıdan okuması olarak görülebilir.

Meçhul râvilerin tabakalara göre dağılımı, birden fazla meseleyi düşündürmektedir. Tablodaki veriler, cehâletü'r-râvi meselesi bakımından sahâbenin konumunu, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn tabakasındaki meçhul râvi artışlarının etkenlerini akla getirmektedir. Grafikteki veriler ışığında, bu ve benzer konuları daha detaylı inceleyebilmek için "Sahâbe Tabakası" ve "Tâbiîn, Etbâu't-tâbiîn ve Tebeu'l-etbâ Tabakası" başlıkları altında meseleyi ele almak, daha uygun olacaktır. Sahâbe tabakasının diğer tabakalardan ayrı olarak incelenme gerekçesi, cerh-ta'dîl bakımından konumunun farklı olmasıdır.

Sahâbe Tabakası

Hadis isnadının ilk tabakasında yer alan sahâbe neslinin, diğer râviler gibi cehâlet bakımından değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu ricâl ilmi açısından önemlidir. İbn Ebî Hâtim'in eseri özelinde bakıldığında, bazı münekkidler cehâlet vasfını sahâbe nesli için de azımsanamayacak ölçüde kullandığı tespit edilmiştir. Öncelikle meçhul râvilerin ilk dört tabakadaki dağılımını ve meçhullükle nitelenen sahâbe râvilerin diğer tabakalardaki meçhul râvilere nispetle temsil ettiği oranı görmek amacıyla aşağıdaki grafik hazırlanmıştır:



Grafik 4: Meçhul Râvilerin Tabakalara Göre Dağılımı

Grafiğe göre örneklem grubundaki meçhul râvilerin %13'ü sahâbidir.¹⁵ Sahâbe tabakasındaki bulunan meçhul râviler, oran bakımından son sırada yer alsada bu durum, azımsanamayacak bir sayıya karşılık gelmektedir. Dolayısıyla mevcut veriler, sahâbenin cehâlet bakımından değerlendirildiğini göstermek için yeterli düzeydedir. Esasen burada ricâl âlimlerinin sahâbe tabakasındaki bazı kimseleri meçhullükle

¹⁵ Râvilerin sahâbî olduğu bilgisi *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserdeki açıklamalar, sahâbe biyografilerine dair telif edilmiş *el-İstâb fî ma'rifeti'l-ashâb* ve *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* gibi eserlerden hareketle kaydedilmiştir. Dolayısıyla bahse konu eserlerin müelliflerinin sahâbe olduğunu iddia ettiği kişiler bu çalışmada baz alınmıştır.

nitelemiş olmasının altı çizilmelidir. Sahâbenin meçhullüğünden kastedilenin ne olduğu, münekkitletler arasında meçhul râvi ile ilgili yaklaşım farklılıkları ve kullanılan terminolojinin bu tabloya etkisi konular bazı sorular eşliğinde aşağıda tahlil edilecektir.

İlk üç asırdaki ricâl âlimlerinin kullanımlarının yanı sıra sonraki dönemlerde telif edilen hadis usûlü eserlerindeki ifadeler, meçhullüğün sahâbe nesli için söz konusu olduğunu teyit etmektedir. Söz gelimi Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) sahâbe neslinde de meçhul râvilerin bulunabileceğine dair ifadeleri bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Nitekim onun sahih hadisin özelliğini açıklarken kullandığı "râvide cehâlet vasfının olmaması" şeklindeki ifadeleri böyle bir değerlendirmenin varlığını teyit etmektedir.¹⁶ Bununla birlikte Hâkim, sahâbenin meçhul olmaması için tâbiîn tabakasından iki âdil râvinin kendisinden hadis nakletmesini de gerekli görür. Her ne kadar Hâkim'in mezkûr kanaatleri tartışmaya açık¹⁷ olsa da sahâbî râvilerin de meçhul kabul edildiğini göstermesi cihetiyle önemlidir.¹⁸

Ricâl tenkit ilminde fazileti ve adâleti konusunda büyük oranda icmâ bulunan sahâbe nesli için meçhullüğün ne anlama geldiği üzerine yoğunlaşılmalıdır. Esasen sahâbeyi meçhul addeden münekkitletlerin değerlendirmeleri ve kullandıkları terimler, bu meseleye açıklık getirecek mahiyettedir. Bu noktada öncelikle sahâbe tabakasındaki râvilerin meçhullüğüne hamledilebilirken kullanılan terminolojiye temas edilmelidir. Yapılan tespitlerde kullanılan terminoloji, farklı yoğunlukta olmak birlikte "لا أعرفه" (onu bilmiyorum), "مجهول" (Meçhul), "ليس بمشهور العلم" (Hadis ilmiyle tanınmamaktadır), "لا يُروى عنه العلم" (hadis rivayetiyle tanınmamaktadır), "ليس بمعروف" (ondan hadis rivayet edilmedi), "ليس بالمشهور" (hadis talebiyle tanınmamaktadır), "لا أعلمه" (ondan rivayet edildiğini bilmiyorum), "لم يُرو عنه" (ondan rivayet edilmedi), "لا أعلمه" (rivayetini bilmiyorum), "لا أعلمه" (ondan bir şey rivayet edildiğini bilmiyorum), "لا تُعرف له رواية" (rivayeti bilinmiyor), "ليس لي به خبر" (onunla ilgili herhangi bir haber bana ulaşmadı) gibi lafızlardan oluşmaktadır.¹⁹ Sahâbe ile ilgili kullanılan söz konusu lafızlar arasında teknik bazı formlar yer aldığı gibi hadis rivayetinde behresi olmayan kimselere delalet eden bazı lafızlar da

¹⁶ Hâkim'in sahih hadisin özelliğini zikrettiği ifadeleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemiyetü ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyâd: Mektebetü'l-Meârifli'n-neşrve't-tevzî', 1431), 253.

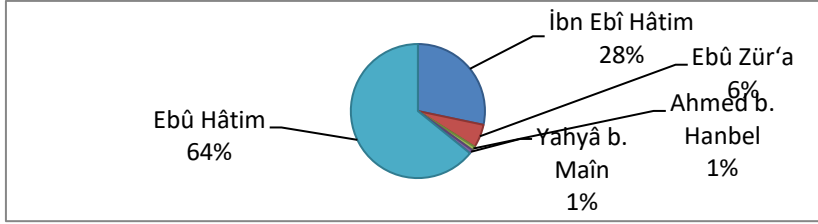
¹⁷ Mesele etrafındaki görüşleri ele alan bir çalışma için bk. Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*, 2/929-934.

¹⁸ Konuyla ilgili makalesinde Erul, sahâbenin cehâletü'r-râvi bakımından incelenmediğini ifade etmektedir. Bu çalışmada ortaya konulan veriler, Erul'un tespitinin isabetli olmadığını göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, "Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbinin Durumu", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe*, (2013), 167-185.

¹⁹ Söz konusu kullanımların cehâletle ilgili terminoloji arasında zikredilebileceğine dair esas alınan iki çalışma için bk. Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*, 1/493, 547, 554, 611; Yücel, "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", 150-152.

bulunmaktadır. Lafızların yoğunluğuna bakıldığında ise meçhullük ifade eden teknik formlar kadar diğer lafızlarında varlığı dikkat çekmektedir. Burada lafızların delâletine girilmeyecek olsa da münekkittin özelinde meselenin izahında yeri geldikçe lafızların anlamına temas edilecektir.²⁰

Sahâbe tabakasını cehâletü'r-râvi açısından değerlendirmeye tâbi tutan münekkittin ve tespit oranları şu şekildedir:



Grafik 5: Münekkittin Sahâbe Tabakasına Ait Meçhul Râvi Tespitleri ve Oranları

Grafikte görüldüğü üzere, Ebû Hâtim sahâbî râvileri meçhul vasfıyla niteleyen âlimler arasında ilk sırada yer almaktadır. Ardından sırasıyla İbn Ebî Hâtim, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gelir. Bu katkının %98'lik kısmını Ebû Hâtim, oğlu İbn Ebî Hâtim ve Ebû Zür'a oluşturmaktadır. Buna göre sahâbe neslinin cehâletü'r-râvi bakımından ele alınması, hicrî III. asır münekkittin tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak grafiğe göre bu tespitler büyük oranda hicrî III. asrın ikinci yarısındaki münekkittin etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu durum, bir üst nesil olan İbnü'l-Medînî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkittin ile Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve İbn Ebî Hâtim gibi ricâl otoriteleri arasında sahâbenin meçhullükle vasfedilmesine ilişkin bir tavır değişikliği olup olmadığı ihtimalini akla getirmektedir. Ancak III. asrın ilk yarısındaki münekkittin az da olsa sahâbenin meçhullüğü hakkında

²⁰ Sahâbenin meçhullükle nitelenmesinde kullanılan lafızlar ve bu lafızların delâleti ile ilgili daha önce yapılmış çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar ışığında sahâbe hakkında da kullanılan “لاأعرفه” (onu bilmiyorum), “مجهول” (Meçhul), “ليس بمشهور العلم” (Hadis ilmiyle tanınmamaktadır), “ليس لي به خبر” (onunla ilgili herhangi bir haber bana ulaşmadı) ve “ليس بالمشهور” (hadis talebiyle tanınmamaktadır) gibi lafızların râvinin meçhullüğüne delâleti ile ilgili herhangi bir şüphe yoktur. Ancak burada “لا أعلم روي عنه” (ondan rivayet edildiğini bilmiyorum), “لا يُروى عنه”/“لم يُرو عنه” (ondan rivayet edilmedi), “لا أعلم له رواية” (rivayetini bilmiyorum), “لا أعلم روي عنه شيء” (ondan bir şey rivayet edildiğini bilmiyorum) ve “لا أعرف له رواية” (rivayeti bilinmiyor) gibi lafızların doğrudan râvinin meçhullüğüne delâlet edip etmediği sorusu akla gelebilir. Bu makalenin ürettiği tezde bu kullanımların her zaman râvinin meçhullüğü anlamına gelmeyeceğinin altı çizilmiştir. Ancak bu kullanımlara konuyla ilgili referans alınan kaynaklarda yer verilmesi ve lafızların anlam itibarıyla râvinin meçhullüğüne delâlet etme ihtimalinin yüksek olması nedeniyle söz konusu lafızların bu başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Ayrıca bahse konu lafızların çalışmaya dâhil edilmesi tablonun bütününe göre değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

değerlendirmede bulunması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Aynı asırda hoca-talebe konumundaki münekkitletler arasında bu orandaki bariz fark, bahsi geçen ihtimali dışlamamakla beraber kanaatimizce hicrî III. asrın ikinci yarısındaki ricâl münekkitletlerinin genel olarak meçhul râvi tespitlerine sundukları katkıdaki niceliksel farkın yansımaları şeklinde okunabilir. Zira hicrî III. yüzyılın ilk yarısındaki münekkitletlerin bu sahada sunduğu katkı ile mezkûr asrın son yarısındakilerin değerlendirmeleri arasında sayı bakımından büyük bir fark vardır.

Sahâbenin meçhullüğünden bahseden münekkitletlerin hicrî III. asrın ikinci yarısında yoğunlaşması, bahsi geçen münekkitletlerin cehâlet yaklaşımı ve terminolojisinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zira münekkitletlerin meçhullükle nitelediği sahâbe tabakasındaki râviler hakkında kullandıkları lafızlar, konu ile ilgili açıklamalar sağlayabilir. İbn Ebî Hâtim'in terminolojisi incelendiğinde, sahâbenin meçhullüğünü ifade eden lafızların, kendisinden hadis nakledilmeyen sahâbîleri işaret ettiği görülmektedir. Başka bir deyişle İbn Ebî Hâtim, hadis ilmiyle ve rivayetiyle meşhur olmayan sahâbîler için cehâlet lafızlarını kullanmaktadır. Nitekim o cehâlet kavramının iki teknik formu olan "لا أعرفه" ve "مجهول" kullanımları yerine, söz konusu isimlerden hadis nakledilmediğine işaret eden "لا أعلم روي", "لا يُروى عنه العلم", "لا أعلم له رواية", "لا أعلم روي عنه شيء", "لا أعلم له رواية", "لم يُرو عنه", "عن" gibi ifadeleri tercih etmiştir. Yine Ebû Hâtim ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin kullanımlarında da meçhul olduğu söylenen sahâbîlerin hadis rivayetiyle meşul olmadıkları veya bununla öne çıkmadıklarını belirten ifadeleri görmek mümkündür.²¹ Dolayısıyla bu kullanımlar, hadis rivayetiyle uğraşmayan sahâbe ile ilgilidir. Bu da cehâlet kavramının kullanım alanlarından sadece birine işaret etmektedir.

Ebû Hâtim'in sahâbe tabakasına mensup bir râvinin meçhul olduğunu ifade ederken, söz konusu sahâbînin hadis rivayetiyle meşgul olmadığını kastettiği anlaşılmaktadır.²² Bununla birlikte o, bir sahâbinin meçhul olduğunu ifade etmek üzere "مجهول" ve "لا أعرفه" ifadelerini kullanmıştır.²³ Sayıca az olmayan bu kullanımlar aynı zamanda râvinin meçhullüğünü ifade etmede kullanılan teknik formlardır. Ebû Hâtim'in söz konusu tavrının izahını İbn Hacer'de görmek mümkündür. Zira o, Ebû Hâtim'in cehâletle nitelendirdiği sahâbe tabakasındaki kimselerle râvinin adâletinin bilinmediğini değil, tâbîn tabakasından hiç kimsenin kendisinden hadis nakletmediği

²¹ Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371), 3/254, 492, 4/308, 421, 5/333, 8/445.

²² Ebû Hâtim'in sahâbe hakkında kullandığı cehâletle ilgili tabirlerle sahâbenin hadis rivayetiyle tanınmadığını kastetmesine dair benzer bir görüş için bk. Yücel, "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", 151.

²³ Ebû Hâtim'in meçhul râvi ile ilgili teknik lafızları sahâbe hakkında kullandığı örnekler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/360, 398, 508, 521, 545, 3/84, 94, 96, 105, 243, 254, 3/303, 309, 400, 401, 520, 527, 4/447, 449, 453, 5/27, 116, 7/95, 169, 8/255, 279, 282, 428, 9/22, 240, 435.

bedevîlerin kastedildiğini ifade etmektedir.²⁴ Bununla birlikte İbn Hacer, bu durumu sonraki dönemlerde tayin edilen meçhul kullanımının bir istisnası olarak açıklamaktadır. Diğer taraftan cehâletle nitelenen sahâbî râvilerin yalnızca %20'sinin öğrencisinin zikredilmesi, İbn Hacer'in sahâbenin meçhullüğü hakkındaki bahsi geçen yorumu ile de örtüşmektedir.²⁵ Ayrıca mezkûr râvilerden bir kısmının Habeşistan'a hicret eden, Bedir'e iştirak eden, diğer bölgelerden gelen heyetlerde yer alan kimseler ve bedeviler olduğunun açıkça ifade edilmesi de İbn Hacer'in görüşünü teyit eder niteliktedir.²⁶ Netice itibarıyla Ebû Hâtim, sahâbeden bazı kimseleri meçhul olarak nitelemiş ve bununla da râvinin hadis rivayetiyle meşhur olmayışını kastetmiştir. Bu noktada az hadis nakleden sahâbîlerin meçhul şeklinde nitelenmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak burada kastedilen rivayet etmeyen ya da az hadisi olan her sahâbenin meçhul olduğu değildir. Anlaşıldığı kadarıyla burada hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte hadis rivayetiyle tanınmayan kişiler kastedilmektedir. Zira söz konusu râvi grubunun biyografisi araştırıldığında bu kimseler hakkındaki bilginin kısıtlı olması bunu teyit etmektedir.

Sonuç olarak, sahâbe tabakasının da cehâletü'r-râvi bakımından incelendiği görünmektedir. Bu durumun nedenleri arasında, onların meşhur sahâbîlerden olmamasının yanında hadis rivayetiyle de tanınmaması zikredilebilir. Burada mesele münekkitlerin kendi dönemlerindeki cehâlet yaklaşımı ile ele alınarak sahâbe tabakası ile ilgili kullanımlar anlaşılabilir.²⁷ Burada meçhullüğün râvi hakkında bir kusur olduğu genellemesinden uzakta meselenin ele alınması önemlidir. Zira ilk üç asırda hakkında bilgi olmayan ve tek râvisi olan kimseyi²⁸ meçhul olarak niteleme temayülü bulunmaktadır.²⁹ Nitekim bu çalışmanın üretildiği tarafımızdan hazırlanan tezde, ilk üç asır pratiğinden hareketle meçhul râvi grubunun cerh-ta'dîl bakımından tek bir nitelikte vasfedilemeyeceği ortaya konulmuştur. Sonuç olarak bir ıstılahın müteahhir dönemde kazandığı anlam ile ilk dönem uygulaması arasında bir takım

²⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Lisâni'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1423), 8/23.

²⁵ Tablonun geneli için ifade edilecek olursa sadece %17,6'sı sahâbe tabakasındaki meçhullerin öğrencileri tasrih edilmiştir.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/508, 521, 545, 3/262, 401, 520, 4/234, 447, 458, 488, 497, 502, 7/95, 8/428, 282.

²⁷ Berâdeî, Ebû Hâtim'in sahâbe tabakasındaki râvilerle ilgili meçhul kullanımlarının ıstılahî değil lügavî anlamda olduğu görüşünü İbn Hacer'in konuyla ilgili ifadeleri ile delillendirmiştir. Ancak burada İbn Hacer'in kendi cehâlet yaklaşımı çerçevesinde konuyu ele aldığı dikkatten kaçmış gibi görünmektedir. Abdüssamed b Muhammed el-Berâdeî, *el-Cehâle inde'l-muhaddisin* (Riyad: Darü'l-Asime, 2011), 176.

²⁸ Burada ricâl ilminde "kendisinden sadece bir râvinin naklettiği kimse" şeklinde niteledirilen vuhdân terimi akla gelebilir. Vuhdânın mahiyeti ve meçhullükle ilgisini detaylı bir şekilde ele alan bir çalışma için bk. Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*, 1/224-248.

²⁹ el-Berâdeî, *el-Cehâleinde'l-muhaddisin*, 89-94.

farklılıkların olduğu yargısının, sahâbe tabakası özelinde meçhul râvi ile ilgili kullanımlar için de söz konusu olduğu söylenmelidir.³⁰

Tâbiîn, Etbâu't-tâbiîn ve Tebeu'l-etbâ Tabakası

Sahâbe neslinden sonraki tabakalardaki meçhul râvilerin dağılımın mahiyeti ele alınması gereken bir diğer konudur. Zira tâbiîn, etbâu't-tâbiîn ve tebeu'l-etbâ nesillerinin yaşadığı dönem, hadis tarihi ve rical tenkidi bakımından önemli gelişmelerin yaşandığı zaman dilimine tekabül eder. Bahsi geçen üç tabakada farklı oranlarda yer alan meçhul râvi grubunun varlığı, birtakım meseleler dikkate alınarak yorumlanabilir. Burada, söz konusu üç tabakanın meçhul râvilere göre dağılımı hakkında bilgi verilecek ve bunlardan hareketle, sistematik ricâl tenkidi ve hadis tarihi ile ilgili bazı sonuçlar elde edilmeye çalışılacaktır.

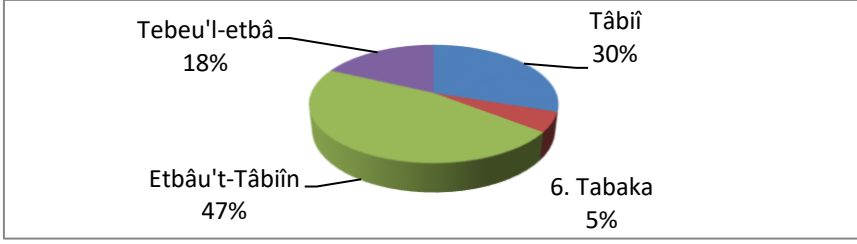
Râvilerin tabakaları, meçhul râvilerin yaşadığı dönemleri belirli bir periyotta görmeye katkı sunar. Bununla birlikte bazı noktaları dikkate alarak yapılan tarihlendirmelerin de varlığına işaret etmek gerekir.³¹ Araştırmada, tâbiîn neslinin ağırlıklı olarak yaşadığı dönem, 65-135/684-752 yıllarını kapsarken etbâu't-tâbiîn neslinin çoğunluğunun yaşadığı dönem ise tâbiîn döneminin bir kısmını içine alacak şekilde yaklaşık 135-190/752-806 yıllarını kapsamaktadır. Tebeu'l-etbâ nesli dönemi de 220/816 yılı sonrası kabul edilmektedir. Buna göre yapılan değerlendirmelerde söz konusu tarihler esas alınacaktır.³² Bu bilgilerin yanında râvi tabakalarının başlangıç ve bitiş zamanı ile ilgili kesin bir bilgi söylemenin zorluğu hatırdta tutulmalı ve yapılacak yorumların takribî bir zaman aralığına dayandığı ifade edilmelidir.³³ Meçhul râvilerin sahâbe tabakası dışındaki dağılımını görmek ve yaşadıkları dönemi ricâl tenkit tarihi açısından yorumlayabilmek amacıyla aşağıdaki grafik hazırlanmıştır.

³⁰ Melibârî, mütekaddim ve müteahhir dönem âlimleri arasında öze ilişkin ve yöntem açısından farklılıklar olduğunu öne süren modern araştırmacılarıdır. Sahâbe neslinin meçhullüğü özelinde bu yargının isabetli olduğu ifade edilmelidir. Eserin takdim kısmında yer alan Türkiye'de hadis usûlü çalışmalarında esasa inmenin zarureti ile ilgili Köktaş'a ait tespitler, araştırmamızda elde edilen bulgular ile de teyit edilmektedir. Köktaş'ın tespit ve önerileri ile Melibârî'nin konuya ilişkin görüşleri için sırasıyla bk. Hamza b. Abdullah el-Melibârî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli - Ayhan Ak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 9-18, 27-68.

³¹ Âşıkutlu, *Ricâl İlmîne Giriş*, 99, 109, 111, 112.

³² Tarihlendirme için bk. Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/328; Arif Ulu, "Tebeu't-tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/217; Âşıkutlu, *Ricâl İlmîne Giriş*, 112.

³³ Ulu, "Tebeu't-tâbiîn", 40/217; Tabakaları ile ilgili bir dönem belirlemenin zorlukları hakkında detaylı bilgi için bk. Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn*, 124-134.



Grafik 6: Sâhabe Neslinden Sonraki Meçhul Râviler

Grafikte tabaka bilgisi tespit edilen meçhul râvilerin etbâu't-tâbiîn neslinde %47 gibi büyük bir orana sahip olması dikkat çekicidir. Bu durum, hadis öğrenme ve nakletme işinin yaygın olduğu bir dönemin neticesi olarak yorumlanabilir. Söz konusu tabakadaki meçhul râvilerin yaşadığı dönem, aynı zamanda sistematik ricâl faaliyetinin gerçekleştiği bir zaman aralığıdır.³⁴ Başka bir deyişle meçhul râvi sayısının zirveye ulaştığı dönem, cerh-ta'dîl faaliyetlerinin bilimsel düzeyde icra edildiği döneme tekabül etmektedir.³⁵

³⁴ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 103-106.

³⁵ Kuzudişli ve Turhan, meçhul râvilerin tabakalara göre dağılımında araştırmamızdaki sonuçtan farklı olarak Tâbiîn tabakasının en yüksek orana sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Bu iki farklı neticenin en önemli sebebi meçhul râvilerin tabaka bilgisi için başvurulan kaynakların farklılığı olmalıdır. Nitekim Kuzudişli, sadece *et-Takrîb* üzerinden meçhul râvileri tespit etmiş ve söz konusu eserde zikredilen tabakalara göre verilerini düzenlemiş görünmektedir. Turhan, İbnü'l-Medî'nin ricâl eserlerinden tespit ettiği meçhul râvilerin tabaka bilgisini İbn Hacer'in tabakalandırma esasına göre düzenlemiştir. Bu araştırmada ise *el-Cerh ve't-tadîl*'de meçhullükle nitelenen râvilerin tabaka bilgisi İbn Hacer'in *et-Takrîb* ve İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserine sıklıkla müracaat edilmiştir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki araştırmada yalnız İbn Hacer'in tertibine göre tabakası tespit edilen meçhul râvilerin dağılımı, Kuzudişli ve Turhan'ın zikrettiği sonuçlarla uyum göstermektedir. Bu oranlar tâbiîn %45, 6. tabaka %15, etbâu't-tâbiîn %32 ve tebeu'l-etbâ %8 şeklindedir. Bu noktada Kuzudişli'nin 6. tabakada kriterlerine göre yer alan 16 meçhul râviyi zikretmediği bu sayının az da olsa oranları etkileyeceği ifade edilmelidir. Ancak bu oranlar tabakaları diğer kaynaktan tespit edilen meçhul râviler ilave edildiğinde değişmektedir. Burada dikkate alınması gereken husus *et-Takrîb*'den tabakaları tespit edilen meçhul râvilerin aynı zamanda *Kütüb-i Sitte* râvileri olmalarıdır. Başka bir deyişle Kuzudişli ve Turhan'ın tespitleri *Kütüb-i Sitte*'deki meçhul râviler üzerinden yapılmış bir değerlendirme gibi durmaktadır. Oysa geride bu eserlere giremeyen ciddi oranda bir meçhul râvi grubu bulunmaktadır. Burada altı çizilmek istenen bir âlimin tabaka sistemine göre yapılan tespitlerde dışarıda kalan meçhul râvi grubunun varlığı ve bunun sonuca etkisinin olma ihtimalidir. Nitekim bu araştırmada dışarıda kalan bazı meçhul râvilerin bir kısmı başka bir kaynak yardımı tespit edilebilmiştir. Nitekim bunlardan kalan bir kısmının tabaka bilgisi tespit edildiğinde sonuçları farklı yönde etkilemesi konunun bu yöndeki hassasiyetini göstermektedir. Bu durum meçhul râvilerin birçok parametresi olduğunu akla getirmektedir. Yine, araştırmada tabakası tespit edilemeyen 993 meçhul râvinin varlığı da mesele ile ilgili bir hüküm ortaya koymanın zorluğunu göstermektedir. Meçhul râvi miktarındaki dağılım farklılığının bir diğer nedeni tabaka bilgisinin izâfililiği olsa da araştırmada sık karşılaşılan bir husus olmamasından hareketle bu güçlü bir ihtimal değildir. Meçhul râvi

Tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn tabakalarına mensup ancak rivâyet faaliyeti ile tanınmayan dolayısıyla âlimler tarafından bilinmeyen kimselerin varlığı, hicrî II. asırda âlimlerin "hadis ilminde maruf olmayan" râviler karşısında bazı ilkeler geliştirmesine neden olduğu söylenebilir. Zira tâbiînin küçüklerinden olan hadis âlimi Süleyman b. Musa'nın (ö. 119/737) Hicaz'dan Zührî (ö. 124/742) ve Atâ'dan (ö. 114/732) Şam'dan Mekhûl'den (ö. 112/730), Irak'tan Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728), Yemen'den ise Tâvûs b. Keysân'dan (ö. 106/725) gelen hadisleri aldıklarını, onlar vasıtasıyla ulaşmayan rivayetleri ise kabul etmediklerini söylemesi, hicrî I. asrın sonundan itibaren hadis rivayetiyle meşhur olduğu bilinmeyen râvilerin de olabileceğine işaret etmektedir.³⁶ Esasen bu durum grafikte yer alan tâbiîn tabakasındaki meçhul râvilerin varlığı ile de uyumlu görünmektedir.³⁷

Burada iki hususun altı çizilmelidir. Bunların birincisi, ilk iki asırda konuya ilke olarak vurgu yapan âlimlerin herhangi bir meçhul tespinin olmadığı, daha sonra da ifade edileceği üzere bu râvilerin III. asır münekkitleti tarafından meçhullükle nitelendirildiğidir. Bu, aynı zamanda ricâl tenkidinin râvilerin tümünü cerh-ta'dîl bakımından değerlendirme düzeyine bir anda gelmediğini gösteren bir tablodur.³⁸ Özetle ilk iki asırda marufiyet prensibine uymayan ve sistemli hadis rivayetine dâhil olmayan kimseler hakkında III. asır münekkitletine herhangi bir bilginin intikal etmemesi ve bu râvilerle ilgili hükme varılabilecek kadar yeterli verinin olmaması, hicrî III. asırda meçhul râvi anlayışının teşekkülünü netice vermiştir. İkinci husus ise sistemli hadis rivayetine dâhil olmak için gerekli olan hadis meclislerinde yer almak, hadis rivayeti için halka kurmak ve ilmî yolculuk yapmak gibi faktörler râvinin ilim ehline tanınır

miktardaki dağılım farklılığının bir diğer nedeni tabaka bilgisinin izâfiliği olsa da araştırmada sık karşılaşılan bir husus olmamasından hareketle bu güçlü bir ihtimal değildir. Söz konusu çalışmalarla araştırmadaki tabaka oranları arasındaki farklılıkla ilgili olarak zikredilebilecek bir diğer ihtimal, İbn Hacer'in hicrî ilk üç asırda meçhullükle nitelenen râvilerin bir kısmını makbul olarak nitelemesidir. Dolayısıyla İbn Hacer'in meçhul ile makbul ayırımından ortaya çıkabilecek meçhul râvi sayısındaki farklılığın oranları etkileyebileceği ihtimal dahilindedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", (Harald Motzki'nin *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* içerisinde), (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 30-31; Halil İbrahim Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni Örneği* (Rize: STS Yayınları, 2019), 108.

³⁶ Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rifeve't-tarih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 2/404-405, 410.

³⁷ Meçhul râvilerle ilgili makalesinde Yücel, Süleyman b. Mûsa'nın da dâhil olduğu tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn nesline mensup âlimlerin benzer ifadelerini ilk dönemden itibaren hadisin bu ilimle uğraştığı bilinenlerden alındığı prensibine örnek olarak zikreder. Ona göre cehâletle ilgili farklı lafızlar, bu özelliğe sahip olan ve olmayan râvileri ifade etmek üzere ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, "Cehâletü'r-Râvi ve İlgili Terimler", 146-147.

³⁸ Benzer bir tespit için bk. Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni Örneği*, 109.

olmasını da temin etmektedir.³⁹ Bu kriterleri sağlayamayan kişilerin sistemin dışında kalması ve sonraki nesil münekkitler tarafından meçhullükle nitelenmesi tabii bir durumdur. Bir diğer deyişle etbâu't-tâbiîn neslindeki meçhul kimselerin sistematik hadis rivayetinin kriterlerini sağlayamayan kişiler olduğu söylenebilir.

Grafikte meçhul râvilerin zirveye ulaştığı etbâu't-tâbiîn tabakası, tâbiîn neslinde izleri görülen "hadis ilminde tanınan kimselerden olma" prensibi ile birlikte değerlendirilmelidir. Etbâu't-tâbiîn neslinin bir kısmının yer aldığı hicrî II. asrın ilk yarısında aynı durumun devam ettiğini, bazı ifadelerden anlamak mümkündür. Abdullah b. Avn'ın (ö. 151/768) "Biz bu ilmi sadece hadis ilmiyle uğraştığı bilinenlerden yazardık" şeklindeki açıklaması, yine Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir'in (ö. 153/770) "Bu ilim hadisçi olarak tanınmayanlardan alınmaz" şeklindeki sözleri, hicrî II. asrın ilk yarısında azımsanmayacak bir oranda meçhul râvilerin bulunduğunu düşündürür.⁴⁰ Bununla birlikte meçhul râvilerle ilgili bahsi geçen ölçütlerin oluşmasında, çoğunlukla etbâu't-tâbiîn tabakasındaki tanınmayan kişilerin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Sistematik ricâl ilminin kurucu münekkidi Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776)'ın "Hadisi bu ilmin meşhurlarından alın" ifadesi, bu yoğunlaşma neticesinde ortaya çıkmış zorunlu bir ilke gibi okunabilir.⁴¹ Söz konusu ifade, Irak bölgesinde râvi tenkitini başlatan isim olarak kabul edilen Şu'be'ye meçhul kimselerin isimleri ve rivayetlerinin sıklıkla geldiğini düşündürmektedir. Nitekim ileride detaylı ele alınacağı üzere, meçhul râvilerin bölgesel dağılımında Irâk bölgesinin ilk sırada yer alması da bu düşünceyi teyit etmektedir. Burada hicrî III. asırda meçhul olarak nitelenen kimselerin Şu'be'ye göre de meçhul olduğunu iddia etmek zordur. Ancak Şu'be'nin ifadelerinden hicrî II. asırda hadis rivayetiyle sistemli bir şekilde ilgilenmeyen ve bununla tanınmayan kimselerin varlığı anlaşılabilir. Bu kimselerin ise hicrî III. asır münekkitlerince meçhul olarak addilmesi ihtimal dahilindedir. Şu halde hicrî II. asırda diğer zaman dilimlerine nispetle meçhul râvilerin daha çok olması, Şu'be ve diğer âlimleri harekete geçirmiş olmalıdır. Verilen bilgiler, meçhul râvilerin dönem ve bölge bakımından ilmî hareketliliğin yoğun olduğu hicrî II. asırda meçhul râvilerin münekkitlerin dikkatini çeken ve bir kriter belirlemesine neden olan bir mesele olduğunu göstermektedir.

Hadis rivayetinde, farklı hassasiyetler nedeniyle sahâbe tabakasından itibaren az hadis rivayet eden, hadis meclislerine katılsa da hadis öğretimi ile ilgilenmeyen bir zümre olagelmiştir. Dönem bakımından tâbiîn döneminde ciddi bir söylemi ortaya çıkarmayan bu durum, râvilerin sayıca arttığı ve ricâl

³⁹ Sistemli hadis rivayetinin önemli unsurları için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdi'l-hadîs*, 31-32.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/28.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/28.

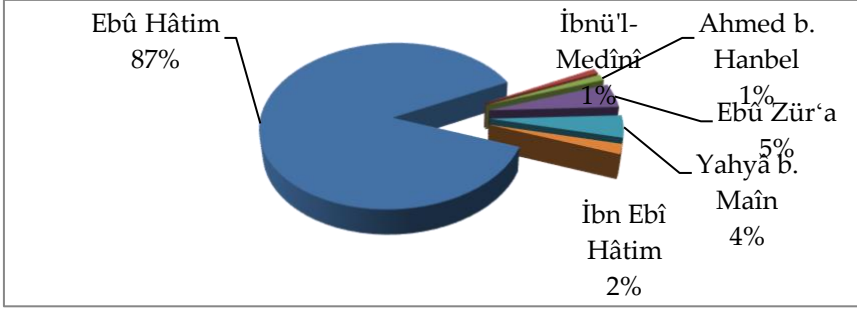
tenkidinde pek çok kriterin belirlendiği hicrî II. asrın ilk yarısında âlimlerin üzerine eğildiği bir meseledir. Sözü edilen dönemde, hadis ilminde öne çıkan isimlerin varlığı ve bu isimler etrafında ciddi ilim halkaları oluştuğu bilinmektedir.⁴² Bu noktada az hadis rivayet etmenin ya da kişinin tek bir öğrencisinin olmasının, hicrî III. asr münekkitleri tarafından râvinin meçhul kabul edilme sebepleri arasında yer aldığı hatırlanmalıdır. Ayrıca tâbiîn dönemindeki meçhul râvi sayısının etbâ'u't-tâbiîn tabakasına doğru yükseliş göstermesinin ardından, tebeu'l-etbâ tabakasında belirgin bir şekilde düşmesi, İmam Şâfiî ile hem ilke hem de değerlendirme düzeyinde yapılan meçhul râvi ile ilgili metodik vurgunun neticesi olarak da yorumlanabilir.

Münekkitler ve Meçhul Râviler Arasındaki Muâsarât İlişkisi

Bu başlıkta münekkitlerin hicrî ilk üç asırda meçhul olmakla nitelediği râvilerle ilişkisi, çağdaş olmaları bakımından incelenecektir. Münekkit-tenkit edilen râvi arasındaki muâsarât ilişkisini ortaya koyan bu incelemeyle aynı zamanda ricâl tenkit tarihinde kapalı kalan bazı noktaların açığa kavuşturulması hedeflenmektedir.⁴³ Cerh-ta'dîl bilgisinin aktarımı ve münekkitlerin cerh-ta'dîl sürecini nasıl işlettiği gibi meselelerin anlaşılmasına katkı sunacak bu tespitlerin alandaki bazı boşlukları kapatması da amaçlanmaktadır. Çalışmanın merkezinde yer alan *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eser üzerinden yapılan araştırma neticesinde, râvileri meçhul olmakla niteleyen münekkitleri ve meçhul râvi değerlendirme oranlarını göstermek amacıyla aşağıdaki grafik hazırlanmıştır:

⁴² Hicrî 2. yüzyılda ricâl tenkidıyla düzenli olarak ilgilenen âlimler için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 115-454; Hicrî 2. asrın ilk yarısında Basra örneğinde hadis halkası olan âlimler için bk. Muhammed Enes Topgöl - Ömer Faruk Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 47-50, 60-63.

⁴³ Benzer bir yöntemle, münekkit-râvi ilişkisini merkeze alarak hadis tarihi ve ricâl tenkit tarihi açısından meseleleri ele alan çalışmalara örnek olarak bk. Muhammed Enes Topgöl, "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiîlik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018), 52-77; Halil İbrahim Turhan - İsmail Kurt, "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrî İlk İki Asırdaki Râvilerin İncelenmesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (27 Mart 2021), 191-204.



Grafik 7: Râvileri Meçhul Olmakla Niteleyen Münekkitler

Grafikte görüldüğü üzere râvileri meçhul olmakla niteleyen münekkitler hicrî III. asrın önemli isimleridir. Hicrî II. asırda meçhullerin yok denecek kadar az tespit edilmesi dikkat çekicidir. Daha önce de temas edildiği üzere hicrî II. asırda bu tespitlerin yok denecek kadar az olması meçhul râvilerin yokluğu anlamına gelmemelidir. Meçhul râvilerin çoğunun hicrî III. asır cerh-ta'dîl bilginleri tarafından tespit edilmesi söz konusu asrın ricâl ilminin kemâl safhası olma özelliği ile uyum arz eder. Hicrî II. asırda ricâl tenkiti ilmî bir yapıya kavuşmuş olmasına rağmen meçhul râvilerin neredeyse tamamını III. asır münekkitleri tespit etmiştir.⁴⁴ Bu durum, sistemin tüm râvileri birden ele almadığı, tedricî bir seyir izlemesi ile ilgili olmalıdır. Burada, İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hicrî III. asrın ilk yarısındaki münekkitlerle Ebû Zür'a (ö. 264/878), Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) gibi III. asrın son yarısındaki münekkitlerin meçhul râvilerle muâsarat ilişkisi, daha önce ele alınan meçhul râvilerin tabakalara göre dağılımı göz önünde bulundurularak incelenecektir.

Grafikteki sonuçlara göre iki farklı nesil münekkit grubunun meçhul râvileri değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre İbnü'l-Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi ricâl münekkitleri ilmî hayatının bir kısmını hicrî II. asrın son yarısında geçirmiş, etbâu't-tâbiîn tabakası ile aynı dönemde yaşamış ve söz konusu tabakaya mensup münekkitlere öğrencilik etmiştir. Üçüncü nesil ricâl münekkitleri olarak kabul edilen bu isimler, sahâbe ve tâbiîn neslini görmemiştir.⁴⁵ Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim gibi âlimler ise bahsi geçen münekkitlere öğrencilik etmiş, tebeu'l-etbâ tabakası ile muâsır olan dördüncü nesil ricâl münekkitleridir. Dördüncü nesil münekkitlerin doğum ve vefat tarihleri dikkate alındığında ilk iki nesli görmemiş, etbâu't-tâbiîn neslinin çoğunu görmemekle beraber bir kısmına yetişmiş olması da muhtemeldir. İbn Ebî Hâtim ise hoca-talebe ilişkisi bakımından bir sonraki kuşağa dâhil edilebilecek

⁴⁴ Hicrî ilk iki asırda ricâl tenkitini icrâ eden münekkitler için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu Ve Gelişimi*, 487-728.

⁴⁵ Sistematik olarak icrâ edilen ricâl tenkit tarihinde hoca-talebe ilişkisini esas alarak yapılan genel bir sınıflandırma için bk. Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni Örneği*, 19-20.

bir ricâl âlimidir. Bu bilgiler ışığında üçüncü ve dördüncü nesil ricâl âlimlerinin görme imkânı olmadığı sahâbe ve tâbiîn tabakasına mensup kişileri meçhul olmakla nitelediği söylenmelidir. Meçhul râvilerin yoğunlaştığı etbâu't-tâbiîn tabakasındaki râvi grubu ile üçüncü nesil münekkitlerin muâsır olması kuvvetle muhtemeldir. Buna karşın meçhul râvilerin çoğunu tespit etme özelliğini haiz Ebû Hâtim gibi münekkitlerin de yer aldığı dördüncü nesil münekkitlerin söz konusu tabaka ile muâsır olma ihtimali neredeyse yok gibidir.

Grafikteki veriler göz önünde bulundurulduğunda, hicrî III. asır ricâl âlimlerinin muhtelif tabakalardan görme ihtimali olmadıkları kişileri meçhul olmakla niteledikleri anlaşılmaktadır. Bu ise râvilerin cerh-ta'dîl durumlarını tespit etme ameliyesinin genellikle o râvilerle çağdaş olan münekkitler tarafından gerçekleştirildiği yargısı ile örtüşmemektedir.⁴⁶ Bu noktada münekkitlerin râvinin tanınmadığı hükmüne nasıl vardığı sorusu önem kazanmaktadır. Akla gelebilecek ihtimallerden birisi, hoca-talebe ağı sayesinde münekkitlerin râvinin meçhul olduğu bilgisini edindiğidir. Ancak münekkitlerin bu durumla ilgili açık bir kanaat belirtmemesi ve araştırma kapsamındaki meçhul râvi biyografilerinde münekkidin kendisi dışında herhangi bir münekkide atıfta bulunmaması gibi hususlar bu ihtimali zayıf kılmaktadır. Burada münekkitlerin râvinin meçhul olduğu bilgisini bir üst nesilden veya kendisi dışındaki otoritelerden öğrenmiş olacağı görüşünü, hicrî III. asır münekkitlerinin kim olduğunu beyan etmediği birtakım kimselere farklı lafızlarla az da olsa atıfta bulunması desteklese de güçlü bir çıkarım yapabilmek için daha fazla ve daha açık karinelere ihtiyaç olduğu belirtilmelidir. Diğer bir ihtimal ise münekkidin bu süreci bir takım verilere dayanarak kendi içtihadı ile işletmesidir. Bu durumda münekkit, hakkında cerh-ta'dîl bilgisi bulunmayan râvi hakkında rivayet malzemesine dayanarak meçhul hükmü vermiş olmalıdır. Meçhul râvileri İbnü'l-Medîni özelinde ele alan Turhan'ın benzer duruma ilişkin kanaati, hicrî III. asrın geneline teşmil edilebilecek güçlü çıkarımlar olması ve bu çalışmadaki bulgular ile örtüşmesi nedeniyle burada zikredilmelidir:

“Cerh-ta'dîl ilminin olgunlaşma dönemi olarak kabul edilebilecek olan III. (IX.) asırdaki münekkitlerin, önceki münekkitler tarafından yapılmayan önemli bir iş yükünü üstlendikleri belirtilmelidir. İbnü'l-Medîni'nin de içerisinde yer aldığı bu grubun, hicrî ikinci asrın münekkitlerince değerlendirilmeyen râvileri cerh-ta'dîl ederken kullanacakları en önemli malzeme rivayetlerdir. Ancak bu râviler, bir-iki

⁴⁶ Çoğunluğa göre râvinin adâletini tespitini kendisiyle muâsır olan münekkitlere dayandığı ile ilgili görüş hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Mustafa el-A'zami, *Menhecü'n-nakdinde'l-muhaddisîn: Neş'etuhu ve târihuh* (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1410), 42-49; Rivayet-râvi ilişkisi çerçevesinde bu görüşü de ele alarak erken dönem ricâl tenkit metodunu inceleyen bir çalışma için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-ta'dîl hükümleri nasıl oluştu?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 35-178.

öğrencisi ve az rivayeti olması sebebiyle değerlendirilmeye tabi tutulması oldukça zor olan bir kesimdir. Bu kadar az bir veriden hareketle râvi hakkında küllî bir yargıda bulunmanın zorluğu bu kişilerin meçhul olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir.”⁴⁷

Turhan'ın ifadesi, İbnü'l-Medînî özelinde varılan yargıları içerse de, bu araştırmada tespit edilen diğer münekkitlerin gerek çağ gerekse ele alınan temadaki birliktelik gibi pek çok noktada kendisinin merkeze aldığı veriler ile benzerlik göstermesi, hicrî III. asır ricâl âlimlerinin meçhul râvi özelinde ricâl tenkit yöntemi ve cerh-ta'dîl bilgisinin intikali gibi meselelerin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Sonuç olarak münekkit muâsırı olmadığı râvi ile ilgili, hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl bulunmaması ve kişinin az rivayeti veya az öğrencisi olması nedeniyle meçhul hükmüne varması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁸

Meçhul Râvilerin Bölge/Şehir Esasına Göre Dağılımı

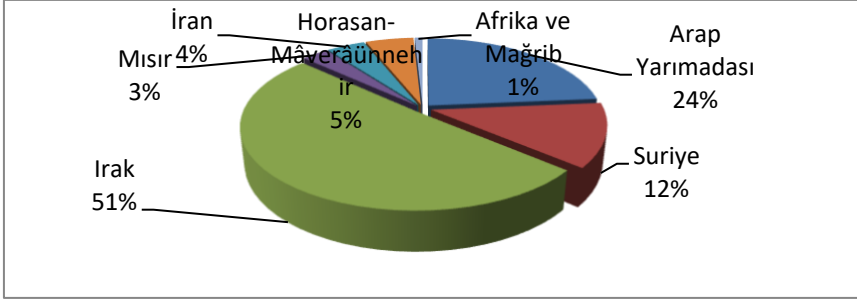
Meçhul râvi biyografilerinde yer alan her bir bilginin, râvinin kimliğinin netleşmesine yardımcı olduğu bilinmektedir. Bölge ve şehir bağlamındaki bilgiler de meçhul râvi meselesine çeşitli yönlerden katkı sunabilir. Bunun için meçhul râvi biyografilerinde yer alan nisbelerin yanı sıra Buhârî, İbn Hibbân, Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimlerin, râvinin bölgesine ilişkin yaptığı açıklamalar da esas alınmıştır. Meçhul râvilerin bölge ve şehirleri, nisbeler ve âlimlerin açıklamaları üzerinden takip edilebilir. Yine meçhul râvilerin yoğunlaştığı bölgeler, hadis tarihiyle birlikte yorumlanıp farklı çözümlemelere kapı aralayabilir.⁴⁹ Genel tabloyu görebilmek amacıyla *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserde yer alan 480 meçhul râviden oluşan bir örneklem grubu hazırlanmıştır. Tabaka ayrımı gözetmeksizin yalnızca bölge dağılımı dikkate alınarak elverişli örneklem yöntemi seçilen meçhul râvi grubu için hazırlanan grafik aşağıdaki gibidir:⁵⁰

⁴⁷ İbnü'l-Medînî özelinde benzer bir süreci ortaya koyan çalışma ve Turhan'ın tespiti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medînî Örneği*, 109.

⁴⁸ Topgül, erken dönem münekkitlerinin rivayet sayılarına vurgu yaparak vardıkları hükümlerin varlığını, râvinin cerh-tadîl durumunun rivayet merkezli tespit edildiğini gösteren en önemli verilerden biri olarak kabul eder. Konu ile ilgili örneklere temas ettikten sonra râvinin meçhul olarak nitelenmesinde neredeyse tamamen isnâdlar üzerinden bir süreç işletildiği neticesine varır. Ayrıntılı bilgi için bk. Topgül, *Rivayetten Râviye*, 135-138.

⁴⁹ Biyografik malumat olan nisbelerin erken dönem hadis tarihine ilişkin bazı meseleleri aydınlatacak önemli veriler olduğuna dikkat çeken örnek bir çalışma için bk. Muhammed Enes Topgül, “Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”, *Dîvân XXII/42* (2017), 1-31.

⁵⁰ Örneklemede yer alan râviler, *el-Cerh-ve't-ta'dîl* isimli eserde nisbesi zikredilen kimselerden oluşmaktadır.



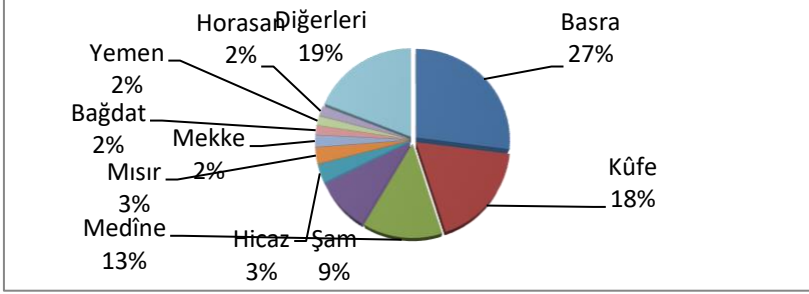
Grafik 8:Meçhul Râvilerin Bölgelere Göre Dağılımı⁵¹

Grafikte meçhul râvilerin sırasıyla Irak Bölgesi, Suriye Bölgesi ve Arap Yarımadası'nda yoğunluk kazandığı görülmektedir. Bu veri, erken dönemde söz konusu bölgelerdeki ilmî hareketliliğin bir neticesi olarak düşünülebilir. Zira Mısır, Horasan-Mâveraünnehir ve İran'da daha az oranda meçhul râvinin bulunması da söz konusu bölgelerdeki şehirlerin, ilgili dönemde ilim merkezi olarak öne çıkmamasıyla ilişkilidir. Buna göre râvinin meçhullüğünün dönemin ilim merkezlerinden uzak, kenarda kalmış bölge ve şehirlerden ziyade ilmî hareketliliğin aktif olduğu bölgelerde ortaya çıkan bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

Râvilerin bölgelere göre dağılımında farklılık olduğu gibi aynı bölgenin şehirleri arasında da meçhul râvilerin muhtelif oranlarda yer aldığı, bir şehirde yoğunlaşan râvilerin diğer şehirde ise yok denecek kadar az olduğu bazı durumlara dikkat çekilmelidir. Buraya kadar meçhul râvilerin bölgelere göre dağılımı ile ilgili genel bir çerçeve çizilmiştir. Bu noktada coğrafya-hadis rivayeti ilişkisini netleştirmek, aynı bölgenin farklı şehirlerindeki meçhul râvilerin yoğunluğunu görmek ve bu durumun muhtemel sebeplerini yorumlayabilmek amacıyla meçhul râvilerin dağılımında aktif rol oynayan şehirlerin tespiti önem kazanmaktadır. Araştırmanın bu kısmında,

⁵¹ Grafik hazırlanırken İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis isimli çalışma ve İslam Ansiklopedisindeki Abbâsî Hilâfeti'nin en geniş sınırlarına işaret eden harita esas alınmıştır. Bölge tasnifi ve isimlendirmesinde Sandıkçı'nın çalışmasından istifade edilmiştir. Buna Göre; Basra, Kûfe, Bağdat, Vâsıt, Rakka, Musul Irak şeklinde, Aden, Hadramût, Hicaz, San'a, Mekke, Medîne, Yemen, Yemâme Arap Yarımadası şeklinde, Şam, Dimaşk, Humus, Filistin, Halep, Misis, Remle Suriye şeklinde, Herat, Horasan, Merv, Belh, Nisâbur, Serahs, Semerkant, Sicistan, Harezmi, Horasan-Mâveraünnehir şeklinde, İsfahan, Dinever, Hemedân, Kirman, Hûzistan İran şeklinde, Mağrib ve İfrikiye-Mağrib-Afrika şeklinde tabloya yansıtılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 576; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/33.

cehâletle nitelenen râvilerin, şehir düzeyinde dağılımını göstermek amacıyla aşağıdaki grafik hazırlanmıştır:



Grafik 9: Meçhul Râvilerin Şehirlere Göre Dağılımı

Grafiğe göre meçhul râvilerin yoğun olduğu şehirler sırasıyla Basra, Kûfe, Medîne ve Şam'dır. Bunun haricindeki şehirlerdeki meçhul râvi oranları ise birtakım çıkarımlara imkân verecek ölçüde değildir. Meçhul olmakla nitelenen 480 râvinin 133'ü klasik kaynaklarda el-Basrî, 89'u el-Kûfî, 66'sı el-Medîni nisbesiyle anılmıştır.⁵² Söz konusu şehirler erken dönemde hadis rivayetini büyük ölçekte üstlenmekle bilinmektedir.⁵³ Esasen bu bilgiler meçhul râvilerin genellikle dönemin ilim merkezlerinde yoğunlaştığını gösterir. Irak bölgesinin iki önemli ilim merkezi olan Basra ve Kûfe ise tüm şehirlerarasında öne çıkmaktadır.

Meçhul râvilerle ilgili bazı ilkeleri açıklayan münekkitlerin varlığı, dönemin en etkili ilim merkezlerinde yoğunlaşan meçhul râvilerin bir tezahürü olarak okunabilir. Zira, bu şehirler arasında yer alan Basra ve Kûfe gibi şehirler, hadis rivayetinde ve ricâl tenkit ilminde önemli rol oynayan isimlere aynı zamanda ev sahipliği yapmıştır. Kûfe'den sonra Basra'ya yerleşen Şu'be'nin hicrî II. asrın ilk çeyreğinde meçhul râvilerin yoğun olduğu bu iki şehirde söz konusu râvi profili ile karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Onun "Hadisi bu ilmin meşhurlarından alın." ifadesi, meçhul râvilerin yoğunlaştığı bu şehirlerde bir önlem alma çabasını ihsas ettirmektedir. Burada hadis ilmiyle meşhur olmamakla dönemin ilmî yapısı da dikkate alınarak, rivayeti az, hadis rivayeti ile özel bir disiplin olarak ilgilenmeyen kimselerin kastedildiği söylenebilir.

⁵² En az bir münekkit tarafından meçhullükle nitelenen 1860 râvi arasında nisbesi tespit edilemeyenler olmakla birlikte, eserde nisbesi zikredilen meçhuller de bulunmaktadır. Bu grafiğe veri teşkil eden meçhul râviler nisbesi *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserde zikredilen râvilerdir. Sayıca fazla olmasa da bazı râvilerin birden fazla şehir ve bölgeye nispet edildiği görülmüştür. Bu durumda her iki nisbe de grafiğe yansıtılmıştır.

⁵³ İlk 150 yılı bölge esaslı rivayet dağılımına göre inceleyen Akgün, sahâbe döneminde sırasıyla Medîne, Kûfe, Şam, Basra, Mekke, tâbiîndöneminde ise sırasıyla Medîne, Kûfe, Basra, Mekke ve Şam'ın hadis rivayetine katkı sunduklarını tespit etmiştir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (hicri ilk 150 yıl)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 185-186.

Yine, meçhul râvi tercemelerindeki râvinin öğrencilerinin sadece kendi bölgesinden olduğuna dair tespitler, söz konusu râvilerin rivayet ağında yerelliği aşamağını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. el-Basrî nisbesiyle anılan bir râvi ile ilgili “Ondan Basralılar nakletti.” veya el-Kûfî nisbesiyle anılan bir meçhul râvi hakkında “Ondan Kûfeliler nakletti.” gibi ifadeler kullanılması sık rastlanılan bir durumdur.⁵⁴

Meçhul râvilerin tercemelerinde yer alan nisbeler üzerinden erken dönemde ilim merkezleri ve meçhul râvi hareketliliği hakkında değerlendirme yapmak mümkündür. Tâbiîn tabakasındaki meçhul râvilerin çoğunluğunun el-Basrî ve el-Kûfî nisbesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu iki şehirdeki meçhul râvi yoğunluğu tabaka ilerledikçe aynı doğrultuda artış göstermektedir. Basra ve Kûfe arasındaki bu oranın sonraki nesil olan etbâu't-tâbiîn tabakasındaki devam etmesi, bahse konu olan bu iki şehrin meçhul râvi bakımından yorumlanmasına ihtiyaç hissettirmektedir. Bu şehirlerde tebeu'l-etbâ tabakasındaki meçhul râvilerin miktarında düşüş yaşanması, genel tablo ile uyum arz etmektedir.

Hadislerin tedviniyle sistemli hadis rivayetine geçilen hicrî II. asrın ilk yarısında kişilerin hadisleri sadece ders halkalarında nakledilmesi beklenmektedir. Yine hadislerin yayılması için ders halkası kurması bu ilimle sistemli olarak ilgilenilmesinin bir diğer şartıdır. Râviyi tanınır kılan en önemli unsurlardan bir diğeri ise hadis için yapılan ilmî yolculuklardır.⁵⁵ Sistemli hadis rivayeti ile ilgili bu şartlar râviyi hadis ilminde tanınır kılmaktadır. Sistemli hadis rivayetinde öne çıkan bahse konu olan şartları sağlamayan kişiler isnad zincirlerinde pek fazla yer almamaktadır. Bu kimselerin Basra ve Kûfe'den olması da grafikte uyum arzetmektedir. Dönemin ilmî yapısı dikkate alınarak her tabaka için farklı anlamlar ihtiva eden az hadisi olma durumu, erken dönem münekkitleleri için râviyi cehâletle niteleme ile sonuçlanmıştır. Tabiîn tabakası özelinde ifade edilecek olursa, iki şehrin ilmî yapısı ve hareketliliği bakımından mesele izah edilebilir. Nitekim ilk iki asır için ifade etmek gerekirse Basra Kûfe'ye nazaran hadis ilminin dar bir çevrede ve rivayet işinin de az yapıldığı bir şehir görünümündedir.⁵⁶

⁵⁴ el-Cerh ve't-ta'dîl isimli eserde meçhul olmakla nitelenip İbn Hibbân tarafından öğrencilerinin kendi bölgesinden olduğuna dair tespitlere örnek olmak üzere bk. EbûHâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393), 5/158, 6/51, 6/353, 7/244, 8/138, 8/429.

⁵⁵ Sistemli hadis rivayetinin temel özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 103-106.

⁵⁶ Konuyla ilgili çalışmada Snobar, Basra'nın bu ilmî bakımından geri planda durmasını şehrin askerî yapısı, sahâbîlerin ilmî şahsiyetleri, tâbiîn tabakasının hadis rivayetine yaklaşımı gibi nedenlerle izah edip bunun neticesinde az rivayeti olan râviprofilinden bahsetmektedir. Yine sahâbeden hadisleri sonraki nesle aktaracak güçlü bir ilim halkası olmadığını ifade eden yazar, ilmin dar bir çevrede ve aile içerisinde intikal eden boyutuna dikkat çekmektedir. Ayrıntılı bilgi

Hicrî ilk asırda Basra'da hadis ilminin geniş bir çevrede icrâ edilmemesi ve hadis rivayeti ile çoğunlukla ilgilenilmemesi nedeniyle isnadlarda yer alan ve az hadis nakleden râviler olup sonraki asır münekkitlerince cehâletle nitelenmesine neden olduğu söylenebilir. Sonraki tabakalarda devam eden bu durum, râvilerin sistemli hadis rivayetine geçememesi şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu ihtimalin daha güçlü bir hale gelebilmesi için Basra özelinde, daha detaylı çalışmalara ihtiyaç duyduğu açıktır.

Meçhul râvilerin yoğunlaştığı ikinci şehir ise Kûfe'dir. İlmî hareketliliğin yoğun olmasına rağmen az hadis rivayeti bu bölge râvileri için de söz konusudur. Irak bölgesinin hadis tarihi bakımından ikinci önemli şehri olan Kûfe'nin, meçhul râvi bakımından bu özelliği dikkate alınmalıdır. Başka bir deyişle, az hadisi olma ile râvinin cehâletle vasfedilmesi arasındaki ilişki, Kûfe'deki meçhul râvi yoğunlaşmasını izah edebilir.

Şehirlerin hadis ilmîne dair faaliyetlere sahne olmaya başladıkları dönem, kuruluşları ve inşa edilme amaçları gibi faktörler, meçhul râvilerin bazı bölge ve şehirlerde ilk tabakalarda yer almamasını açıklayabilir. Örneğin, önemli bir ilim şehri olan Bağdat'ta tâbiîn tabakasından meçhul râvinin görülmemesi, şehrin kuruluş tarihi (145-149/762-766) ile uyum göstermektedir.⁵⁷ Bu durum, Bağdat'ın meçhul râvi yoğunluğu bakımından oldukça geri planda kalmasının da muhtemel nedenleri arasında zikredilebilir. Yine hicrî II. asırdan itibaren ilmî hareketlilik bakımından ivme kazanan Merv, Herat ve Belh şehirlerindeki meçhul râvilerin etbâu't-tâbiîn tabakasından başlaması da benzer şekilde izah edilebilir. Bir askerî merkez olarak kurulan Vâsit şehrinde ilmî hareketliliğin hicrî II. asırda başlaması, meçhul râvilerin etbâu't-tâbiîn tabakasından itibaren görülmesinin sebepleri arasında zikredilebilir.

SONUÇ

Hicrî ilk üç asırda meçhul olmakla nitelenen râvilerin muhtelif açılardan incelenmesi meçhul râvilerin gelişim seyrinin takibi, münekkitlerin râvileri cehâletle nitelerken izledikleri metot hakkında birtakım çıkarımlara imkân vermektedir.

Münekkidlerin meçhul olmakla nitelediği râviler, sahâbe tabakasından itibaren farklı oranlarda tâbiîn, etbâu't-tâbiîn ve tebeu'l-etbâ tabakalarında yer almaktadır. Sahâbe tabakasından meçhul olmakla nitelenen kişilerin varlığı, müteahhir dönem

için bk. AhmadSnobar, "Medresetü'l-Basratı'l-Hadîsiyyefi'n-Nisfî'l-Evvel min'l-Karnî'l-Evvel el-Hicrî: Dirâsetün fi Esbâbi't-T'ahhür el-'İmî 'an Medresetü'l-Kûfe", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2020), 433-485.

⁵⁷ Bağdat'ın kuruluşu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, *Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme*, ed. İsmail Safa Üstün (İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 1/39-54.

hadis usûlü âlimlerinin ortaya koyduğu râvinin meçhul olmasının bir kusur olma niteliğinden çok, hadis rivayet işiyle özel olarak ilgilenmeyen veya bununla tanınmayan bir kimse olma gibi meselenin teknik yönüne işaret eden anlamı doğrulamaktadır. Bu da hadis usulünde birçok konu ve kavram için geçerli olan müteahhir-mütekaddim farklılığın meçhul râvi için de geçerli olduğunu göstermektedir.

Etbâu't-tâbiîn tabakasında meçhul râvilerin en yüksek düzeyde görülmesi ise ricâl tenkit ilminin sistematik bir niteliğe kavuşması ile yakından ilgilidir. Söz konusu dönem râvi sayılarının sayıca arttığı, hadis bilginlerinin ilim halkalarında bu ilmi icra ettiği ve ricâl tenkidinde pek çok kriterin yanında râvinin hadis ilminde tanınmaması ile ilgili esasların vurgulandığı bir zaman dilimidir. Bu noktada az hadis rivayet etmenin ya da kişinin tek bir öğrencisinin olmasının, hicrî III. asır münekkitleri tarafından râvinin meçhul kabul edilme sebepleri arasında yer aldığı hatırlanmalıdır. Bunun yanında bazı meçhul râvilerin hadis rivayetinde yerelliği aşmadığını ihsas ettiren ifadeler de bu râvi grubunun sistematik hadis rivayetine dâhil olmadığını teyit etmektedir. Buradan hareketle etbâu't-tâbiîn neslindeki meçhul râvilerin sistematik hadis rivayetine uyum sağlayamamış kimseler olduğu söylenebilir. Etbâu't-tâbiîn dönemindeki meçhul râvi sayısının, tebeu'l-etbâ tabakasında belirgin bir şekilde düşmesi, hicrî II. asırda vazedilen ilkelerin makes bulması ve ricâl tenkit ilmînin olgunlaşması olarak yorumlanabilir.

Meçhul olmakla nitelenen râvî ve onu tenkit eden münekkitle arasındaki muâsarât ilişkisi hem râvinin yaşadığı dönemde hem de bu dönemden çok sonra değerlendirildiğini göstermektedir. Meçhul râviler ve münekkitler arasındaki muâsaratla ilgili oran -net olmasa da- münekkitlerin yaşadığı zaman dilimi ve râvilerin tabakaları merkeze alınarak ve daha çok rivayet malzemesi üzerinden tespit edilmiştir. Başka bir deyişle hicrî III. asır ricâl münekkitleri bu süreci "analiz/çözümleme sonucu elde edilen veriler" ışığında etkin bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bu sonuç, râvilerin cerh-ta'dîl durumlarının genellikle kendileriyle aynı dönemde yaşamış âlimler tarafından tespit edildiği yargısı ile örtüşmemektedir. Bununla birlikte genel olarak hicrî III. asır münekkitleri tarafından tespitlerin yapıldığı görülmektedir. Bu, ricâl tenkidinin kemâl dönemine hicrî III. asırla birlikte ulaştığı tespiti ile uyumlu bir görüntüdür.

Araştırma kapsamında incelenen râvilerin bölge olarak hadis rivayeti açısından en canlı ilim merkezlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bölgeler arasında öne çıkan Irak, Arap Yarımadası ve Suriye havzasıdır. Şehir düzleminde zikredilecek olursa meçhul râvilerin Basra, Kûfe, Medîne ve Şam şehirlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sonuç, meçhul râvilerin hadis rivayet sisteminde ilim havzalarında sık karşılaşılan bir mesele olduğunu göstermektedir. Teorik olarak meçhul râvilerin

ilim merkezlerinden uzak, tanınmayan kimseler olması yargısını dışlamamakla beraber geneli ifade eden tablonun bu olmadığına altı çizilmelidir. Bu tablo, bölgelerde hadis ilminin icra edilme şekli ve münekkitlerin bunun dışında kalan kimseleri sisteme dâhil etmeme çabası ile uyum arz etmektedir.

Tüm bu bilgiler ışığında meçhul râvi meselesinin hadis rivayetinin sistematik olduğu dönem ve hadis tarihinde etkin rol oynayan ilim havzaları ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Çalışmada meçhul râviler farklı açılardan ana hatları ile analiz edilmiştir. Bahse konu olan unsurlar ile meçhul râviler arasındaki ilginin mahiyetini anlayabilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Yine, tabaka ve bölge dağılımındaki oran farklılıkların etkenlerini görmek amacıyla detaylı araştırmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicri ilk 150 yıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Âşıkkutlu, Emin. *Ricâl İlmine Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2007.
- Avcı, Casim. "Nisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/142-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- A'zami, Muhammed Mustafa el-. *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: Neş'etuhu ve târîhuh*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1410.
- Başaran, Selman. "el-Cerh-ve't-ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Berâdeî, Abdüssamed b Muhammed el-. *el-Cehâle inde'l-muhaddisîn*. Riyad: Darü'l-Âsime, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1412.
- Cüdey', Abdullah b. Yûsuf el-. *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri- Özellikleri-Faydalanma Usulleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 6. Basım, 2008.
- Erul, Bünyamin. "'Cehâletü'r-Râvî' Açısından Sahâbînin Durumu". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği ve Algısı*, ed. Ömer Faruk Akpınar. 167-184. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2013.
- Fesevî, Ya'küb b. Süfyân b. Cüvvân el-. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-tarih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Gavrî, Seyyid Abdülmacid el-. *Mu'cemü'l-mustalâhâti'l-hadîsiyye*. Dımaşk: Darü'l-Kesir, 1428.
- Hamâm, Abdülcevâd. *Cehâletü'r-ruvât ve eseruhâ fi kabûli'l-hadisi'n-nebevî: dirâase te'sîliyye tatbîkiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2015.
- Hüseyin Hammâd, Nâfiz. "İlmü Tabakâtü'l-Muhaddisîn Musannefât ve Menâhic" *Mecelletü Câmiatü'l-Ezher* 12/2 (Temmuz 2010), 221-270.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 7 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, 1423.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1434.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebî Hâtîm (v. 327/938) ve 'el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 5-29.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Melîbârî, Hamza b. Abdullah el-. *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*. çev. Muhittin Düzenli - Ayhan Ak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -. çev. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemiyetü ecnâsîhi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 1431.
- Özçelik, Fikret. *İbn Ebî Hâtîm er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Snobar, Ahmad. "Medresetü'l-Basrati'l-Hadîsiyye fi'n-Nısfî'l-Evvel min'l-Karnî'l-Evvel el-Hicrî: Dirâsetün fi Esbâbi't-T'ahhür el-İmî 'an Medreseti'l-Kûfe". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 433-485.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Târık İvadullah Muhammed. Riyâd: Darü'l-Âsime, 1424.
- Teyyim, Es'ad Salim. *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn: ehemmiyyetuhû ve fevâiduhû*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

- Topgöl, Muhammed Enes. "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şîlik İthamları - Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018), 52-77.
- Topgöl, Muhammed Enes. "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler". *Dîvân* 22/42 (2017), 1-31.
- Topgöl, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-ta'dil hükümleri nasıl oluştu?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Topgöl, Muhammed Enes - Maden, Ömer Faruk. "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 37-68.
- Turhan, Halil İbrahim. *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîne Örneği*. Rize: STS Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu Ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Turhan, Halil İbrahim - Kurt, İsmail. "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrî İlk İki Asırdaki Râvilerin İncelenmesi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Mart 2021), 191-204.
- Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ulu, Arif. "Tebeu't-tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. ed. İsmail Safa Üstün. 1/39-54. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler". *İLAM Araştırma Dergisi* I/2 (1996), 145-160.

مرحلة التدوين الرسمي: دراسة في إعادة تأريخ مراحل كتابة الحديث اعتماداً على علم العغل

Ahmad SNOBAR*

Atıf/Cite as: Snobar, Ahmad. "Merhaletü't-tedvîni'r-resmî: Dirâse fi 'âdeti 'erîhi merâhili kitâbeti'l-hadis i'timâden 'alâ 'ilmi'l-'ilel". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 195-225.

Resmi Tedvin Dönemi İlel İlmi Işığında Hadis Kitabetinin Yeniden Dönemlendirilmesi

Öz: Bu makale Müslüman araştırmacıların hadis tarihinin dönemlendirilmesine dair görüşlerini yeni bir perspektifle ele almayı hedeflemektedir. Çalışmada, Müslümanların 20. yy'da Oryantalist fikirler karşısında geliştirdikleri savunma mekanizmasının söz konusu dönemlendirmede etkili olduğu iddia edilmektedir. Buna göre Müslüman araştırmacılar Oryantalist düşüncelere karşı koymak amacıyla verdikleri mücadelede hadis tarihindeki bazı dönemleri realiteyle uyuşmayan bir şekilde öne çıkarmışlardır. Nitekim bu tarz bir dönemlendirmenin oryantalist tartışmalar öncesinde hiçbir ulema tarafından yapılmamış olması dikkat çekicidir. Araştırmada Ömer b. Abdülazîz tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen "resmi tedvin" dönemine odaklanılarak bu dönemin oryantalistlerin hadislerin hicri ikinci asrın sonunda yazıldığı görüşüne tepki olarak bazı muasır Müslüman araştırmacılar tarafından ayırt edici ve kapsayıcı bir dönem haline getirildiği öne sürülmektedir. Bahsi geçen araştırmacılar bu dönemde resmi emirle yazılan hadis kitaplarının şehirlerde yayıldığını belirterek hadislerin güvenilirliğini resmi tedvin emrinin ispatıyla sağlama cihetine giderler. Çalışmada bu dönemin ilel ve hadis tenkidi literatürüne herhangi bir yansıması olmamasından hareketle mezkûr dönemin kapsayıcı ve ayırt edici bir dönem olmayıp Ömer b. Abdülazîz'in tamamlanamamış bir girişimi olduğu ifade edilmektedir. Nitekim ilel âlimleri bundan çok daha az etkili olaylara dahi yer vermişlerdir. Araştırmada ulaşılan sonuçlardan biri de Müslümanları bu duruma iten sebebin, Batılıların "tarih yazılı vesikalarla sabit olur" fikrinden vazgeçerek sözlü tarihe yönelmeleri neticesinde Müslümanların bahsi geçen fikirle daha çok muhatap olmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tarihi, İlel, Resmi tedvin, Oryantalizm, ez-Zühri

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, asnobar@29mayis.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0003-1881-3598

The “Official Codification” Stage:

A Revision of the History of Recording Hadiths with Emphasis on the Science of ‘Ilal

Abstract: This paper evaluates how specialists in hadith studies since the 20th century have been heavily influenced by the urge to defend the field against Orientalist arguments when writing the history of recording hadiths. This has led them to exaggerate the importance of certain episodes, even though they have no firm basis in history, and that previous scholars — notably those writing before the existence of an Orientalist narrative to oppose — did not consider these same episodes to represent a significant juncture. This paper focuses on the “Official Codification” (al-tadwin al-rasmi) stage, carried out by ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz, as an example of this. Contemporary scholars have described this phase as a defining moment in the overall development of the field, the first time official texts had been distributed throughout the cities. This illustration allowed them to easily counter the Orientalist claim that hadiths were not recorded in writing until the end of the 2nd century. By investigating this period closely, however, this paper argues that the “Official Codification” stage was actually not that remarkable, and that, in fact, the efforts undertaken by the caliph ‘Umar remained unfinished. It is also telling that this period is not given as much weight in works of ‘ilal and naqd (branches of the science of hadith criticism), and that the authors of those works spend more time on many more seemingly insignificant details. These authors also rigorously evaluate historical narrations utilizing various methods, so if this period was of any real significance, they would have indicated so in their studies. Finally, this paper argues that the source of the problem presented here — scholars’ misplaced emphasis on certain historical events in hadith studies — is the defensive stance of these scholars, vis-à-vis Orientalists, and their resulting insistence on the idea that only written evidence is credible in a historical inquiry. This is especially ironic given that Western scholarship has recently reconsidered the importance of oral history.

Keywords: Dating of Hadith, Knowledge of Ilal, The Official Tadwin, Orientalism, al-Zuhrī.

مرحلة التدوين الرسمي: دراسة في إعادة تأريخ مراحل كتابة الحديث اعتماداً على علم العلل

ملخص: تركز هذه الورقة على مقاربة جديدة لإعادة النظر في طريقة الباحثين المسلمين في تأريخ رواية الحديث، إذ تدّعي أن ذلك التاريخ متأثر -في بعض مباحثه- بحالة الدفاع عن التراث التي سيطرت على الباحثين المسلمين في القرن العشرين أمام الجدل الاستشراقي الإسلامي، وقد سببت حالة الدفاع هذه تضخيماً لبعض مراحل تاريخ الحديث بهدف مواجهة الأفكار الاستشراقية، مع أن تلك المراحل التاريخية لم تُؤسس على أرض صلبة، فلم يعتن بها العلماء السابقون قبل حالة الجدل الاستشراقي الإسلامي.

وتمثل الورقة على ذلك بمرحلة «التدوين الرسمي» للأحاديث على يد عمر بن عبد العزيز، إذ تدّعي أن بعض المعاصرين ضخموا هذه المرحلة وجعلوها زمناً هاماً فارقاً ومرحلة عامة شاملة، انتشرت فيها الكتب الرسمية في الأمصار، قاصدين بذلك إثبات توثيق الأحاديث بالكتابة الرسمية في مقابل دعوى المستشرقين تأخر كتابة الحديث إلى نهايات القرن الثاني.

وتدقق الورقة في هذه المرحلة فتُظهر أنها لم تكن مرحلة شاملة عامة فارقة وأن محاولة الخليفة عمر لم تكتمل، مستندة على ذلك بأن أثرها في كتب العلل والنقد الحديثي لا يكاد يذكر مع أن علماء العلل يذكرون أقل من ذلك،

ويهتمون في الترجيح بين الروايات بطرق كثيرة، لا ترقى لمستوى كتابة رسمية منتشرة، فلو وجدت لاهتموا بها.

وترى الورقة أن اندفاع الباحثين المسلمين ومشايختهم للفكرة الأساسية القائلة بأن التاريخ إنما يثبت بالوثائق المكتوبة: كان مصدر الإشكال، لا سيما أن الدراسات الغربية انقلبت على تلك الفكرة معيدة الاعتبار للتاريخ الشفوي.

الكلمات المفتاحية: تاريخ الحديث، علم العلل، التدوين الرسمي، الاستشراق، الزهري.

مقدمة

قسم الباحثون المعاصرون مراحل كتابة الحديث إلى ثلاث مراحل، كانت الأولى للحفظ والكتابة الشخصية ثم كانت الثانية مرحلة التدوين الرسمي على يد الخليفة عمر بن عبد العزيز، لتتبعها المرحلة الثالثة وهي التصنيف على أيدي أتباع التابعين من أمثال الإمام مالك ومعمر والثوري وغيرهم.

وقد اعتنى المعاصرون عناية واضحة بمرحلة التدوين الرسمي فلم يكذب يخلو كتاب من كتب تأريخ رواية الحديث من ذكرها، وبالغ بعض المعاصرين فجعلها مرحلة عامة شاملة منتشرة في الأفاق، في حين لم تذكر في كتابات العلماء قبل عصر الحداثة إلا اماما، دون أن تكون مرحلة فارقة شاملة.

وقد جاءت هذه الدراسة لتناقش هذه المرحلة من حيث انتشارها وأهميتها وضخامتها، فيكون السؤال الرئيسي لهذه الدراسة: هل وجدت مرحلة تدوين رسمي شاملة عامة كان لها انتشار في الأمصار والبلدان، بحيث وصلت الكتب المدونة الرسمية التي أمر بها الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى مختلف البقاع؟ وكيف يمكن استثمار علم علل الحديث والمقولات النقدية الحديثية المتقدمة في إثبات تلك المرحلة واكتمالها أو نفي ذلك؟ وهو سؤال مختلف من سؤال مجرد وجود التدوين والاهتمام به، ففرق بين مجرد التدوين لأغراض رسمية أو شخصية، وبين انتشاره في الأفاق.

وتأتي عدة أسئلة فرعية تخدم فكرة ذلك السؤال الرئيسي، مثل سؤال بداية الاهتمام بهذه المرحلة وتعظيمها وتضخيمها في الدراسات المعاصرة، وسؤال الأسباب الدافعة للمعاصرين لذكر تلك المرحلة والتركيز عليها والاهتمام بها؟

وإنما تستثمر الدراسة علم علل الحديث –وتقصد به معناه الواسع الشامل لمقولات النقاد المتقدمين على الروايات والرواية- لأن المعروف أن النقد كان مصاحبا لمسارات الرواية في القرون الأولى، فلم يكن الرواة يُحدثون مسارا جديدا في الرواية إلا أحدث له النقد مسارا في النقد، فتحاول الدراسة استكشاف أثر مسار التدوين في مقولات المتقدمين النقدية وكتبتهم، ومثل هذه المقاربة في استثمار علم العلل كانت غائبة عموما في دراسات تاريخ الحديث، إذ كان النظر منصبا إلى تطور الرواية دون ملاحظة تطور النقد المصاحب لها، وأرى أن استثمار علم النقد والعلل يعود على بعض القضايا المسلمة في تاريخ الحديث بالإشكال، وهو ما تحاول هذه الدراسة إثباته من خلال البحث في مرحلة التدوين الرسمي المنتشر في الأفاق.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية مرحلة التدوين الرسمي، إذ لا يكاد كتاب يخلو من ذكرها وتعظيمها والعناية بها، وتأتي كذلك من أهمية إعادة النظر في تأريخ الرواية الحديثية مصحوبة بتاريخ النقد الحديثي المقارن للروايات، وبعيدا من حالة التلبس بالدفاع عن التراث أمام المناقشات الاستشراقية والحداثية، ليظهر الواقع على ما هو عليه دون تزويد أو مبالغة.

ولا أعرف بحثا درس هذه المرحلة بالتفصيل والتدقيق فيها مقاربا إياها من جهة علم العلل والنقد الحديثي، ولعل أقرب دراسة لدراستي هي دراسة الأستاذ إحسان دلال وقد عنوانها ب: «الأولية في تدوين الحديث»¹، وخلص فيها إلى نفي أن يكون الزهري أول من دون الحديث مثبتا ذلك لأبي بكر بن حزم، وذاكرا أن الزهري كتب كثيرا للخليفة هشام

بن عبد الملك لا للخليفة عمر بن عبد العزيز، وهي نتيجة جيدة هامة، لكن الأستاذ بقي في إطار وجود تدوين رسمي هام، ناسباً إياه إلى أبي بكر بن حزم لا إلى الزهري، وهو ما اختلف معه فيه، ولذلك جاءت دراستي من مقاربة أخرى متعلقة بعلم العلل ونقد الروايات ومصير تدوين أبي بكر بن حزم، مشككة في أهمية المرحلة كلها على الوصف الذي جاء به المعاصرون من الانتشار والشمول، وهو ما لم تتعرض له دراسة الأستاذ إحسان.

واطلعت أخيراً على كتاب للأستاذ علي البيروق Ali Albayrak تحت عنوان *Buhari'nin Kaynakları* و *Ve Fuad Sezgin* ويمكن ترجمته بـ: «مصادر البخاري وفؤاد سزكين» يناقش الباحث فيه أفكار الدكتور فؤاد سزكين في الكتابة والتدوين والتصنيف، ويخلص إلى نتائج هامة، لعل أهمها تدقيقه على مصطلح التدوين والكتابة وبيان الفرق بينهما² من خلال التعرض للروايات في الأمر الرسمي، نافياً أن يكون الزهري قد دون تدويناً رسمياً بمعنى شمولي³، مدققاً في روايات الأمر الرسمي تدقيقاً جيداً، وقد خلصتُ إلى بعض النتائج التي خلص إليها، لكن مقاربتني كانت مختلفة من حيث إعمال علم العلل، ومن حيث التشكيك كذلك في وجود مرحلة التدوين الرسمي من حيث كونها مرحلة هامة ضخمة كما يصورها بعض المعاصرين وهو ما لم تتعرض له دراسة الأستاذ علي البيروق.

وقد جاءت الدراسة على المباحث الآتية:

1. نشأة فكرة مرحلة التدوين عند المعاصرين، وجنورها التاريخية.
2. علم العلل والنقد الحديثي وأثره في إعادة النظر حول مرحلة التدوين الرسمي.
3. التدوين الرسمي: إعادة النظر في المعنى ومديات الانتشار.

4. دوافع تضخيم المعاصرين لمرحلة التدوين الرسمي.

ثم أختتم بالنتائج التي خرجت بها من خلال هذه الدراسة.

1. نشأة فكرة مرحلة التدوين عند المعاصرين، وجنورها التاريخية:

قسم المعاصرون مراحل تطور الكتابة في الحديث إلى ثلاثة: مرحلة الكتابة في صحف متفرقة، ثم مرحلة التدوين الرسمي، ثم مرحلة التصنيف، ولعل أول من أشار إلى هذا التقسيم دون ربطه ربطاً مباشراً بعمر بن عبد العزيز هو فؤاد سزكين في كتابه تاريخ التراث العربي⁴.

وقد كانت قضية التدوين والكتابة -دون التعرض لهذه المراحل الثلاثة بدقتها- متداولة في بدايات القرن العشرين، حيث حفظت لنا مجلة المنار عدة مقالات تناقش هذه القضية، فمن تلك المقالات مقالة رفيق بك العظم تحت عنوان «التدوين في الإسلام» وقد نُشرت عام 1907م، ونفَس المقالة دفاعي أمام الزعم القائل «إن المسلمين لم يكونوا هذه العلوم إلا في القرنين الثاني والثالث»⁵، فجاء التأكيد في هذه المقالة على كثرة الكتابة وانتشارها، ومن ذلك أن الزهري كتب «السنة في دفاتر أو كتب وُزعت على الأمصار بأمر عمر بن عبد العزيز»⁶، وعلق على تلك المقالة صاحب

Ali Albayrak, *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin* (Istanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020) 29-30

Ali Albayrak, *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin*, s.43-44

4 فؤاد سزكين، *تاريخ التراث العربي*، راجعه: عرفة مصطفى، سعيد عبد الرحيم، (السعودية: مركز الملك فيصل، 1991م)، 1/119.

5 محمد رشيد بن علي رضا، *مجلة المنار*، (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، د.ت)، 10/744.

6 محمد رشيد رضا، *مجلة المنار*، 10/749.

مجلة المنار الشيخ محمد رشيد رضا تعليقا طويلا، وذكر فيه أن المشهور أن أول من كتب الحديث هو الزهري، وأن سبب ذلك «أخذ أمراء بني أمية عنه»⁷.

ثم انتشرت مقالات جولدزيهر في التشكيك بالحديث كله في أوساط الباحثين في علوم الحديث، ومن تشكيكه تأكيده على الكتابة المتأخرة للحديث، وإنكاره لمقولة التدوين الرسمي له⁸، ونقل كلامه أحمد أمين مخالفا له في الشك في الخبر، موافقا له في أن التدوين لم يتم⁹، وتبعه محمود أبو رية¹⁰، وفي نقد كلام الأخير تنافس الباحثون في إثبات قضية التدوين الرسمي على يد عمر بن عبد العزيز، وآل الأمر إلى تضخمها تضخما عاليا، بحيث صارت مرحلة فارقة في تاريخ الرواية.

ولعل من أوائل أولئك الشيخ مصطفى السباعي في كتابه «السنة النبوية ومكانتها في التشريع»، إذ شدد على أهمية تدوين عمر بن عبد العزيز¹¹، ثم جاء الدكتور محمد أبو زهو فذكر أن ذلك كان من الواجب على عمر بن عبد العزيز، فقد «زال المانع وتوفرت الدواعي»، فأصدر أمره إلى علماء الأفاق، وأن الزهري كان له «فضيلة السبق في تدوين السنن»¹²، وزاد أن ذلك الجمع كان يتبع «وحدة الموضوع، فهم يجمعون في المؤلف الواحد الأحاديث التي تدور حول موضوع واحد كالصلاة مثلا يجمعون الأحاديث الواردة فيها في مؤلف واحد، وهكذا الصوم والزكاة والطلاق وهلم جرا»¹³.

ثم تطور الأمر عند بعض الباحثين فجعلها الدكتور أكرم ضياء العمري والدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، وعبد الباسط مزيد «محاولة شاملة»¹⁴، وأنها «كانت هذه هي المحاولة الأولى لجمع الحديث وتدوينه بشمول واستقصاء»¹⁵، وذلك رغبة من الخليفة أن «تكون مجموعة في مصنفات يستفيد منها المسلمون»¹⁶ وتابعهم على ذلك الدكتور حارث الضاري والدكتور مطر الزهراني فصيّرا «مرحلة تدوين شامل»¹⁷، وأطلق عليها الدكتور نور الدين عتر «التدوين العام»¹⁸، وسماها الدكتور محمد عجاج الخطيب والدكتور نور الدين عتر والشريف حاتم والدكتور أحمد عمر هاشم وسالم البهنساوي «التدوين الرسمي» إذ كانت بأمر عام من الدولة¹⁹.

أما مضمون ذلك التدوين فقد اقترح بعض الباحثين أنه كان «عبارة عن جمع الأحاديث التي تدور حول موضوع واحد في مؤلف خاص، فكان لكل باب من أبواب العلم مؤلف قائم به، فكتاب للصلاة مثلاً، وآخر للصوم، وهكذا وكل

7 رشيد رضا، مجلة المنار، 10/754، وفي التعليق ذكر لبعض المقالات الهامة في موضوع التدوين والمناقشات المبكرة فيه في بدايات القرن العشرين مثل مقالة عبد الحميد أفندي الزهاوي وغيرها.

8 انظر: أجنس جولدتسهر، دراسات محمدية، ترجمة: الصديق بشير نصر، (لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، 2009م)، 287/2-289.

9 أحمد أمين، ضعى الإسلام، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م)، 106/2.

10 محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، (مصر: دار المعارف)، 232-233.

11 مصطفى بن حسني، السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982م)، 104-105.

12 محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1984م)، 127-128.

13 محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، 128.

14 أكرم بن ضياء، العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، (بيروت: دار بساط، 1984م)، 232، رفعت بن فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981م)، 66، عبد الباسط مزيد، منهاج المحدثين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م)، 209.

15 أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، 232، وانظر: حارث سليمان الضاري، الإمام الزهري وأثره في السنة، (العراق: مكتبة بسام، 1985م)، 299.

16 عبد الباسط مزيد، منهاج المحدثين، 209.

17 حارث سليمان الضاري، الإمام الزهري وأثره في السنة، 299، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر، الزهراني، تدوين السنة، (السعودية: دار الهجرة، 1996م)، 86.

18 نور الدين عتر، منتج النقد في علوم الحديث، (سوريا: دار الفكر، 1981م)، 49.

19 محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، (بيروت: دار الفكر، 1980م)، 323، نور الدين عتر، منتج النقد، 58، الشريف حاتم، المنهج المقترح، (السعودية: دار الهجرة، 1996م)، 36، أحمد عمر هاشم، كتابة السنة، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.)، 49، سالم البهنساوي، السنة المفترى

عليها، (القاهرة: دار الوفاء، 1989م)، 46.

مؤلف من هذه المؤلفات تدون فيه الأحاديث المتصلة بموضوعه، ومختلطة بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين»²⁰، وأن الأئمة بعده تناولوا رسالته، «وأخذوا يكملون ما بدأه فقد كان عمل الزهري بمنزلة حجر الأساس لتدوين السنة في كتب خاصة، ولكي يوضح الإمام الزهري هذا العمل، ويسلم أساس البناء للجيل الذي سيأتي بعده. كان يخرج لطلابه الأجزاء المكتوبة ليرووها عنه».

وجُلُّ هؤلاء العلماء يرجعون في هذه الفكرة إلى عدة نصوص:

الأول: ما جاء عن عمر بن عبد العزيز من أمره بجمع الحديث، وهو ما اتفقت عليه الروايات، ولكنها اختلفت في تعيين من توجه إليه الأمر على عدة روايات:

الأولى: أن المأمور بذلك هو أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، وكان قاضي المدينة في عهد عمر بن عبد العزيز، ولم يكن في المدينة يومئذ أحد أعلم بالقضاء منه²¹، وقد جاء ذلك في عدة روايات، منها الرواية المشهورة عن عبد الله بن دينار، قال: «كتب عمر بن عبد العزيز رحمه الله إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن اكتب إلي بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبحديث عمرة، فإني قد خشيت دروس العلم وذاهبه»²².

الثانية: أن المأمور بذلك هو «أهل المدينة»، فعن عبد الله بن دينار، قال: «كتب عمر بن عبد العزيز، إلى أهل المدينة أن انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبوه فإني قد خفت دروس العلم وذاهب أهله»²³.

الثالثة: أن المأمور بذلك علماء الآفاق، فعن عبد الله بن دينار، قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه واحفظوه؛ فإني أخاف دروس العلم، وذاهب العلماء»²⁴.

الرابعة: أن المأمور بذلك كان ابن شهاب الزهري، فعن سعيد بن زياد مولى الزبير بن قال: سمعت ابن شهاب يحدث سعد بن إبراهيم قال: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا»²⁵.

فهذه روايات أربعة، كلها متعلقة بأمر رسمي من الخليفة عمر بن عبد العزيز بجمع الحديث، ولكنها مختلفة في المأمور بذلك.

الثاني: نصوص العلماء التي تقتضي أن ابن شهاب الزهري هو أول من دَوّن الحديث، وأهم نص في ذلك نص طالبه الإمام مالك في قوله: «أول من دون العلم ابن شهاب»²⁶، وكذلك نص الدراوردي، ثم يأتي نص الحافظ ابن حجر: «وأول من دَوّن الحديث: ابن شهاب الزُّهري على رأس المائة، بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين، ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير، فله الحمد»²⁷.

الثالث: بعض المنقولات عن الزهري التي قد تفيد وقوع التدوين وانتشاره، مثل قصة إسحاق بن راشد لما قدم على الري فجعل يحدث عن الزهري فسئل: «أين لقيت الزهري؟ قال: لم ألقه! قال: فما هذه الأحاديث؟ قال: مررت

20 أحمد عمر هاشم، *كتابة السنة*، 36، وانظر: حارث سليمان الضاري، *الإمام الزهري وأثره في السنة*، 300، حيث حقن تحسينا للظن بأن الزهري دون كتابه مرتين ففيه تأليف منهجي مرتب.

21 انظر: أبا عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، *البخاري، التاريخ الكبير*، جزء الكنى، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، د.ت)، 10/9.

22 أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، *الدارمي، السنن*، مج: حسين سليم أسد الداراني، (السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 2004م)، 431/1، (504) 23 الدارمي، *السنن*، 431/1، (505).

24 أحمد بن عبد الله بن أحمد، أبو نعيم، *تاريخ أصبهان*، مج: سيد كسروي حسن، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م)، (366/1).

25 أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، مج: أبو الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م)، 331/1.

26 ابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، 331/1، أحمد بن عبد الله بن أحمد، أبو نعيم، *حلية الأولياء*، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1996م)، 363/3.

27 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، *فتح الباري*، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ).

ببيت المقدس فوجدت كتاباً له»²⁸! ومثل الرواية التي تذكر أن القاضي سلمة بن عمرو نقل من خط الزهري، وفي رواية عند ابن عساكر «وجدت في جراب الزهري»²⁹، مما يعني به ميراث الزهري، وكذلك رواية الوليد بن محمد الموقري لكتب الزهري في دمشق. وهي الكتب التي كان يرى بعض النقاد أنها «من نسخ الزهري من الديوان»³⁰. ويرى بعض الباحثين أن هذه الروايات تفيد أن الإمام الزهري كان قد واصل مهمة جمع السنة وتدوينها المعززة بالمحاولة الشاملة على عهد عمر بن عبد العزيز «وأتمها باستمراره على ذلك بعد تلك المحاولة الموفقة»³¹. فهذا أهم ما رأيت المعاصرين يستدلون به على أن مرحلة التدوين الرسمي كانت مرحلة شاملة منتشرة في الأفاق.

2. علم العلل والنقد الحديثي وأثره في إعادة النظر حول مرحلة التدوين الرسمي:

يمكن أن يستثمر علم العلل في إعادة النظر في تأريخ مرحلة التدوين الرسمي من جهتين: الأولى: دراسة الروايات التي تذكر انتشار التدوين دراسةً مبنية على علم العلل للخروج منها بروايات موثوقة واضحة. الثانية: دراسة أثر هذا التدوين الرسمي العام في المقولات النقدية المتقدمة وكتب العلل.

2. 1. روايات التدوين وعلم العلل:

ظهر مما سبق أن مرحلة التدوين الرسمي عند المعاصرين اتجهت إلى أطراف عدة: أبي بكر بن حزم، والزهري وأهل المدينة والأفاق، وتقدم أن المعاصرين جعلوها مرحلة ضخمة هامة في تاريخ الحديث، والذي أراه أن غياب علم العلل والنقد عن تلك الروايات عند المعاصرين أوقعهم في إطلاقات واسعة تحتاج تدقيقاً وتأملاً، إذ لم يدقق أحد في صحة الروايات ودقتها، ووجه الترجيح بينها على ما هو معروف من علم النقد والعلل، ويمكن تفصيل ذلك بحسب الروايات على النحو الآتي:

2. 1. 1. انتشار التدوين في الأفاق:

أكد عددٌ من الباحثين المعاصرين على انتشار التدوين في الأفاق اعتماداً على الرواية المتقدمة، وهو دليلهم للتدوين الشامل³²، وبنوا على هذه الرواية أن العلماء امتثلوا لهذا الأمر «وجدوا في جمع السنن، ومن أوائل من قاموا بذلك الإمام ابن شهاب الزهري»³³، وجعلها الحجوي الفاسي أحد أمرين من أوامر عمر بن عبد العزيز «أثراً على الفقه كثيراً بالرقي العظيم» إذ به «بدأ تدوين الحديث الذي هو المادة الواسعة للفقهاء»³⁴.

وقد جاءت الإشكالية في فكرة الأمر الرسمي إلى الأفاق من إشكالية غياب النقد المبني على علم العلل للروايات، فإن بعض الباحثين المعاصرين جعلوا روايات الأمر الرسمي كأنها أوامر متعددة، فمرة يأمر عمر بن عبد العزيز علماء الأفاق بالتدوين، وأخرى يأمر أهل المدينة وثالثة يأمر فيها أبو بكر بن حزم³⁵، مع أن مخرج هذه الروايات واحد،

28 انظر: أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد، الحاكم، معرفة علوم الحديث، مج: السيد معظم حسين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977م)، 110.

29 أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ابن عساكر، تاريخ دمشق، مج: عمرو بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر، 1995م)، 106/22.

30 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1953م)، 15/9.

31 حارث سليمان الضاري، الإمام الزهري وأثره في السنة، 297، وانظر توسعاً عالياً في الاستشهاد بها عند: محمد بنكيوان، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، (السعودية: مجمع الملك فهد)، 10 فما بعدها.

32 انظر: رفعت بن فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981م)، 66.

33 رفعت بن فوزي عبد المطلب، توثيق السنة، 66، وانظر: نصوص صحيحة الصالح في علوم الحديث ومصطلحه، (بيروت: دار العلم للملايين، 1959م)، 44-45. ومحمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، 329، وعبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م)، 69.

34 الحجوي الفاسي، الفكر السامي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 401/1.

35 انظر: محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، 329.

وهو عبد الله بن دينار، فتؤول حينها إلى أن تكون رواية واحدة لا بد من إعمال النقد الحديثي فيها بطريق العلل والمقارنة بين المرويات، وأضعف تلك الطرق هو رواية إرسال عمر بن عبد العزيز الأمر إلى الأفاق، وهذا بيان الروايات: مدار الروايات عن عمر بن عبد العزيز هو عبد الله بن دينار (ت 127هـ)، وهو شاهد عيان على تلك المرحلة، وروي عنه من طريقين:

الطريق الأول: يرويه عنه يحيى بن سعيد الأنصاري، وفيه أن الأمر متوجه إلى أبي بكر بن حزم، وعلى ذلك اتفق جميع الرواة عن يحيى وفيهم كبار الحفاظ من أمثال سفيان بن عيينة³⁶، ويزيد بن هارون³⁷ ومالك بن أنس³⁸، وغيرهم من الثقات من أمثال أبي ضمرة: أنس بن عياض³⁹.

الطريق الثاني: يرويه عنه عبد العزيز بن مسلم، وجاء عند أكثر الرواة عنه أن الأمر متوجه إلى أهل المدينة، مثل يحيى بن حسان⁴⁰، وعبد الله بن معاوية⁴¹، أبو عمر الضرير⁴²، وعفان بن مسلم⁴³، وشيبان⁴⁴، وجاء عن العلاء بن عبد الجبار عن عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار أن الأمر متوجه إلى أبي بكر بن حزم، واختار البخاري هذه الرواية⁴⁵، وهو ما يوافق الروايات لكبار الثقات عن يحيى بن سعيد عن ابن دينار.

وشذ عن هذا كله رواية لدرهم بن مظاهر عن عبد العزيز بن مسلم عن ابن دينار وفيها أن الأمر متوجه إلى الأفاق، وهي الرواية التي اعتمد عليها المعاصرون.

ولا توجد هذه الرواية عن درهم إلا في كتاب أبي نعيم الأصفهاني تاريخ أصفهان، من طريق إسماعيل بن عبد الله عنه⁴⁶، ولكن الرواية ذاتها عند أبي الشيخ في طبقات المحدثين بأصفهان من طريق يحيى بن مطرف عن درهم بن مظاهر بالإسناد نفسه، وفيها أن الأمر متوجه إلى عدي بن أرطاة⁴⁷.

ومع هذا الخلاف على درهم في تعيين من توجه إليه الأمر، فإن درهما يخالف في هذه الروايات جماعة من الثقات عن عبد العزيز بن مسلم ذكروه بلفظ «أهل المدينة» أو بلفظ «أبي بكر بن حزم»⁴⁸، فلو كان ثقة لكانت الرواية شاذة، والحال أنه ليس بثقة معروف، إذ لم يُذكر فيه جرح ولا تعديل، بل كأنه غير معروف بالرواية فلم يُذكر

36 انظر: أبا عبد الله أحمد بن محمد، ابن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، مج: وصي الله بن محمد عباس، (السعودية: دار الخاني، 2001م)، 1/150، (50)، وأبا بكر أحمد بن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، مج: صلاح بن فتيحي هلال، (القااهرة: الفاروق الحديثة، 2006م)، 2/272، (2855).

37 انظر: محمد بن سعد بن منيع الزهري، ابن سعد، *الطبقات*، مج: علي محمد عمر، (القااهرة: مكتبة الخاني، 2001م)، 2/332، (2752).

38 أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك، *الموطأ برواية محمد بن الحسن*، مج: عبد الوهاب عبد اللطيف، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 330، (936)، ولكنه لم يذكر عبد الله بن دينار، وكأنه على عادة مالك في إسقاط راو.

39 انظر: أبا يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي، *الفسوي، المعرفة والتاريخ*، مج: أكرم ضياء العمري، (السعودية: مكتبة الدار، 1410هـ)، 1/442، الدارمي، *السنن*، 1/431، (504)، وأبا بكر أحمد بن علي بن ثابت، *الخطيب البغدادي، تقييد العلم*، مج: يوسف العشي، (بيروت: إحياء السنة النبوية، د.ت)، 106.

40 الدارمي، *السنن*، 1/431، (505).

41 أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، *المروزي، السنة*، مج: أبو محمد سالم بن أحمد السلفي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988م)، 31، (96)، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد، *الرامهرمزي، المحدث الفاضل*، مج: محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، 1984م)، 373-374.

42 *الرامهرمزي، المحدث الفاضل*، 373-374.

43 *الخطيب البغدادي، تقييد العلم*، 106.

44 *الخطيب البغدادي، تقييد العلم*، 106.

45 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، *البخاري، الصحيح*، مج: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001م)، 31/1.

46 أبو نعيم، *تاريخ أصبهان*، 1/366.

47 أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر، أبو الشيخ الأصبهاني، *طبقات المحدثين*، مج: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، 190-189/2.

48 لم أجد من دقق في هذه الروايات من المعاصرين إلا الأستاذ علي البيرق في كتابه، Ali Albayrak, *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin*, s.35 وكان تدقيقاً جيداً، وخلص إلى ما خلصت إليه من ضعف رواية درهم.

في كتب الجرح والتعديل ولم أقف له على رواية، إلا ما ذكر في ترجمته في تاريخ أصفهان، ولما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام اقتصر على ذكر فضله وعبادته، وأنه حج ثلاثين حجة ثم قال: «ولم يذكره ابن أبي حاتم في كتابه»⁴⁹.

وعلى ذلك فإن ذكر الأفاق -إن صح عن درهم- شاذ مخالف للثقاة الذين ذكروا عن عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار أهل المدينة، فلا يصح اعتماد المعاصرين عليها وبناء أفكار واسعة على رواية شاذة معلولة.

2. 1. 2. انتشار التدوين في أهل المدينة وأبي بكر بن حزم:

ظهر مما سبق من تخريج الرواية أن رواية عبد العزيز بن مسلم عن ابن دينار تذكر أن الأمر كان متوجها إلى أهل المدينة في أكثر الرواة عنه، وأن رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عن ابن دينار تذكر أبا بكر بن حزم من أهل المدينة وتخصه بذلك الأمر، ويحيى بن سعيد أوثق من عبد العزيز بدرجات فتقدم روايته عليه⁵⁰، لا سيما مع الاختلاف الحاصل عن عبد العزيز، فقد رواها بعض الرواة عنه مثل رواية يحيى بإثبات أبي بكر بن حزم، وهو ما اختاره البخاري، فكان ذكر أبي بكر بن حزم هو أقوى ما في الروايات.

ومع ذلك فإن صحّت رواية عبد العزيز بن مسلم في ذكر أهل المدينة فإنها تحمل عليه، دون أن يكون أمرا عاما لجميع علماء المدينة⁵¹، لا سيما مع ذكر عمرة بنت عبد الرحمن في روايته واختصاصه بها.

ويؤكد أن الأمر كان متوجها إلى أبي بكر بن حزم أن العلماء كانوا يسألون أبناءه عن تلك الكتب وحالها كما سيأتي.

2. 1. 3. تدوين الزهري الرسمي:

بقيت رواية واحدة تذكر أن أمر الخليفة كان متوجها إلى الزهري، وهي رواية يتيمة وحيدة جاءت من طريق سعيد بن زياد قال: سمعت ابن شهاب يحدث سعد بن إبراهيم قال: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا»⁵²، وعليها اعتمد المعاصرون في إثبات تدوين الزهري الرسمي المنتشر في الأفاق، وأرى أن هذه الرواية ليست بالقوية لأنها لم تأت إلا من طريق سعيد بن زياد مولى الزهريين وليس بالرأوي المعروف، فليس فيه جرح ولا تعديل، فقد ذكره البخاري وابن أبي حاتم في كتبهم ولم يذكروا فيه شيئًا، وذكره ابن حبان في الثقات على عاداته في ذكر من سكت عنهم البخاري وأبو حاتم⁵³، فلا يعتمد عليه في رواية مثل هذه كل الاعتماد، لا سيما أنه لا ذكر للزهري في شيوخه ولا لمعن بن عيسى -الذي يروي عنه هذه الرواية- في طلابه⁵⁴، ولم يذكر مثل هذا النص الهام الذي بنيت عليه تلك الفكرة الضخمة إلاه.

وأما ما جاء من نص مالك والدروردي في إثبات أولية الزهري في التدوين فلا يثبتان أساسًا، لأنهما مرويان

49 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، *تاريخ الإسلام*، مح: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 5/569.

50 انظر ترجمة يحيى عند ابن حجر، *تهذيب التهذيب* 222/11، وقارن بترجمة عبد العزيز بن مسلم 6/356.

51 بعد كتابة ما تقدم رأيت الأستاذ عليا البيرق قد خلص إلى النتيجة ذاتها. وأن الأمر كان لأبي بكر بن حزم بخصوص وتصرف بعض الرواة فيه فجعلوه لأهل المدينة. انظر:

Ali Albayrak, *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin*, s. 36.

52 ابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، 1/331.

53 ذهب الأستاذ إحسان دلال في بحثه *الأولية في التدوين*، 170، إلى أن الرواية ضعيفة لأن سعيدًا مجهول الحال، فلا يعتمد عليه، وهو رأي وجيه، وإن كنت أحتاط من التصريح بذلك لعدم وجود نص متقدم لا سيما أن أبا الفضل أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، لما ذكره في *تقريب التهذيب*، مح: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1986م)، 236، (2311)، قال فيه: «مقبول»، على عاداته فيمن ينفرد ابن حبان بذكرهم في الثقات ولم يذكر فيهم جرحًا.

54 انظر: البخاري، *التاريخ الكبير*، 3/473، ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 4/22، أبا الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزي، *تهذيب الكمال*، مح: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م)، 10/441، أبا الفضل أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1325هـ)، 4/32، أبا حاتم محمد بن حبان بن أحمد، ابن حبان، *الثقات*، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1973م)، 6/356.

من طريق محمد بن الحسن بن زبالة، وهو متهم بالكذب، قال الحافظ: «كذبوه»⁵⁵. وفي رواياته عن مالك خاصة، قال الحاكم: «يروى عن مالك والداروردي المعضلات»⁵⁶، ولما ذكر الحافظ ابن رجب هذا النص عن مالك في سياق الكلام على أول من دون وصف قال: «ومحمد بن الحسن كأنه ابن زبالة لا يعتمد عليه»⁵⁷.

وأما نص ابن حجر في أولية تدوين الزهري فإنه لم يعبر عن الحالة العامة التي يعبر عنها المعاصرون، إذ جعل المعاصرون ذلك التدوين مرحلة فارقة شاملة بخلاف نص ابن حجر الذي يتحدث فيه عن مجرد أولية، لا عن مرحلة منتشرة في الأفاق، فضلا عن كون كلام ابن حجر معارضا بما يأتي من نصوص عبد الرزاق -وهو شاهد عيان- وأحمد بن حنبل والدارقطني والرامهرمزي والخطيب البغدادي وغيرهم، فلا يسلم أساسا لابن حجر.

وأما بعض الروايات التي تقدمت واستشهد بها بعض المعاصرين على انتشار تدوين الزهري في الأمصار فلا يمكن الاحتجاج بها، أما قصة إسحاق بن راشد فلا دلالة فيها على أن هذا الكتاب كان من كتب الزهري الرسمية التي بعث بها إلى الأمصار، إذ لا بد لتلك الكتب أن تكون معروفة مشهورة بين الناس، لا أن يجدها أحد الرواة الذين يمرّون بببيت المقدس، وأهم من هذا أن إسحاق بن راشد ثقة إلا في الزهري، ففي حديثه عنه بعض الوهم والاضطراب، وقد قال ابن معين: «إنه ليس في الزهري بذلك، وفي غيره ليس به بأس!»، وسئل عنه ابن خزيمة فقيل له: «إسحاق بن راشد الذي يروي عن الزهري، فقال: لا يحتج بحديثه»، وقال فيه الدارقطني: «تكلّموا في سماعه من الزهري، وقالوا: إنه وجد في كتابه، والقول عندي قول مسلم فيه»⁵⁸، وهي إشارة من الدارقطني إلى أن البخاري قد أخرج له عن الزهري وأن الدارقطني لا يميل إلى ذلك، وقد تتبعت أحاديثه عن الزهري في البخاري وهي أربعة أحاديث، كلها في المتابعات، لا في الأصول، فانتهى بذلك الإشكال، وأشد من كل هذا قول الذهلي -وهو المتخصص في علل حديث الزهري- بعد أن ذكر جملة من الرواة الذين في بعض حديثهم اضطراب عن الزهري قال: «والنعمان وإسحاق بن راشد الجزريان أشد اضطرابا من أولئك»⁵⁹.

وأما قصة القاضي سلمة بن عمرو وأنه نقل من خط الزهري، فليس في الأمر دلالة على التدوين الرسمي الواسع، وجل ما فيه إثبات كتابة للزهري، وهو أمر معروف مشهور كما سيأتي، لكن الإشكال في هذا الراوي والرواية التي يذكر فيها نقله من خط الزهري، إذ هي رواية معلولة، ولم يرو سلمة هذا عن الزهري إلا حديثين، كلاهما معلول، ولم يكن معروفا بالرواية⁶⁰.

وأما ما ذكر من رواية الوليد بن محمد الموقري (ت 182هـ) لكتب الزهري في دمشق وأنها من نسخه من الديوان، فإن النقاد ذكروا أن الموقري يروي عن الزهري العجائب كما قال الإمام أحمد، وأنه كذاب كما قال يحيى بن

55 ابن حجر، *تقريب التهذيب*، 474، (5815).

56 ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 117/9، (160).

57 أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، ابن رجب، *شرح العلال*، مح: همام عبد الرحيم سعيد، (الأردن: المنار، 1987م)، 342/1. وانظر تفصيلا زاندا في تضعيف نسبة التدوين إلى الزهري عند إحصان دلال، *الأولية في التدوين*، 168-173.

58 انظر هذه الأقوال عند أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ابن عساکر، *تاريخ دمشق*، مح: عمرو بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر، 1995م)، 213/8.

214

59 أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، *الباقي، التعديل والتجريح*، مح: أبو لبابة حسين، (السعودية: دار اللواء، 1986م)، 376/1، (81).

60 لم أجد لسلمة هذا ترجمة إلا عند ابن عساکر في تاريخ دمشق 105/22، ولم أجد له إلا روايتين عن الزهري إذ روى حديث الصدقات عنه عن أنس، ولم يخرجها إلا الدارقطني في أطراف الغرائب 184/2، ولم يرو عنه إلا يحيى بن حمزة عن أبيه وتفرد به، ولا يعرف هذا الحديث من حديث الزهري إلا من هذا الطريق، والحديث حديث ثمانية عن أنس، انظر علل الدارقطني 231/1، والحديث الثاني ما رواه الطبراني في الأوسط 19/1 من طريق مسلمة (كذا في الطبراني، وفي تاريخ دمشق سلمة) بن عمرو القاضي قال: وجدت في ديوان الزهري بخطه قال: حدثني نافع، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من أتى منكم الجمعة فليغتسل»، وهو معلول إذ لم يروه هذا الإسناد عن الزهري إلا مسلمة، وجميع أصحاب الزهري روه عنه عن سالم عن ابن عمر، والمعروف أن الزهري لا يروي عن نافع.

معين⁶¹، وقال ابن حبان: «روى عن الزهري أشياء موضوعة لم يحدث بها الزهري قط»⁶²، ولولا أن بعض الباحثين استشهد به على سعة انتشار كتب الزهري لما ذكرته في الأمثلة⁶³.

2. أثر مرحلة التدوين الرسمي في النقد الحديثي وكتب العلل:

لعل من أهم الظواهر في تاريخ الرواية الحديثية ما يلاحظ من أن تطور الرواية لم ينفك في جميع مراحلها عن تطور النقد الحديثي المصاحب له، وأي مسار يجدر في الرواية فإن نقاد الحديث يخرعون أدوات نقدية مناسبة له، فلما انتشر التدليس في البصرة -على سبيل المثال- دقق شعبة على الرواة المدلسين تدقيقاً عالياً، ولما ظهرت إشكالية رفع الموقوفات أو وصل المرسلات تنبه لها النقاد وانتقدوها بما يناسبها⁶⁴، فلم يجدر مسار في الرواية إلا وصاحبه مسار في النقد.

فيشكل على انتشار مرحلة التدوين الرسمي عدم وجود آثار لها في النقد الحديثي المعاصر لتلك المرحلة وما بعدها في كتب العلل والنقد.

ويتأكد هذا الإشكال من جهات:

أولاً: أن المدعى أن التدوين كان شاملاً ضخماً واسعاً منتشرًا في الأمصار، فهو مسار هام عظيم في تاريخ الرواية الحديثية كما يصوره كثير من المعاصرين، ومع ذلك أغفلت كتب النقد الحديثي التي كانت تتبع كل كلمة وحرف ذلك المسار.

ثانياً: أن القائمين على هذا المسار كانوا كبار العلماء والرواة في زمانهم، وأعظمهم الزهري وهو ممن يجمع حديثه ويعتنى به لأهميته ومركزيته في الرواية، ومع ذلك لا ذكر لأي كتب رسمية مشهورة له في كتب النقد.

ثالثاً: أن العلماء قسموا الرواة عن الزهري إلى طبقات للترجيح بين رواياتهم إذا اختلفوا في ضبط ألفاظ حديثه، فكان منهم في الطبقة الأولى كبار الحفاظ والأئمة من أمثال: مالك، وسفيان بن عيينة، وعقيل، ويونس بن يزيد، ومعمّر بن راشد، وعبيد الله بن عمر، وشعيب بن أبي حمزة، وغيرهم⁶⁵، وكان هؤلاء الكبار يختلفون عن الزهري، ومع ذلك لم يرجح أحد النقاد رواية على رواية لكونها موافقة لما انتشر من تدوين الزهري في الأمصار، فلو كان التدوين مرحلة هامة لوجدنا له ذكراً في مثل هذا مع شدة حاجة النقاد إلى مثله، فهو مصدر موثوق مشهور واضح من تدوين الزهري. وقد استقرت أكثر الأحاديث المعلولة التي رواها الزهري وذكرها ابن أبي حاتم في كتاب العلل، وكانت مئات الأحاديث، فلم أجد حديثاً واحداً يذكر فيه أبو حاتم أو أبو زرعة تدويناً للزهري أو كتابة له مستعملاً إياها في التأكد من ضبط حديث الزهري، لا سيما عند اختلاف النقات عليه، وإنما وجدته في مواضع يفضل الراوي على غيره بقوة حفظه وملازمته للزهري⁶⁶، وفي أخرى يفضل الراوي لسماحه من الزهري مرتين مرة بالإملاء ومرة بالسماح⁶⁷، وفي نص هام يفضل مالكا وابن عيينة على يونس وعقيل في رواية، لأن مالكا وابن عيينة أحفظ، فيدقق عليه ابنه متسائلاً عن ذلك التفضيل قائلاً: إن عقيلاً ويونس «أصحاب الكتب»، فيجيب: «مالك صاحب كتاب وصاحب حفظ»⁶⁸، ويمكن كذلك مراجعة

61 انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 15/9.

62 أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد، ابن حبان، المجروحين، مح: محمود إبراهيم زايد، (سوريا: دار الوحي، 1396هـ)، 77/3، (1132).

63 محمد بن كبران، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ص 10 فما بعدها.

64 انظر تفصيل هذه الفكر نظرياً وعملياً عند: صنوبر، أحمد، من مراسيل مالك إلى متصلات البخاري، دراسة نقدية لنظرية شاخت في النمو العكسي للأسانيد، (عمان: أورقة، 2020م)، 88-191، وهو مطبوع ضمن كتاب نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، دراسات حديثة نقدية.

65 انظر: ابن رجب، شرح العلل، 613/2.

66 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، ابن أبي حاتم، (ت 327هـ)، العلل، مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، خالد بن عبد الرحمن الجريسي، (السعودية: مطابع الحميضي، 2006م)، 3/410، (970)، وفيه يقول في ترجيح رواية لمعمر عن الزهري: «ومعمر كان أزم للزهري».

67 ابن أبي حاتم، العلل، 389/6.

68 ابن أبي حاتم، العلل، 489/1.

عشرات العلل التي يرجح فيها الدارقطني بين روايات أصحاب الزهري، وليس فيها إلا الترجيح بناء على الأكثر والأحفظ وكثرة الملازمة، لا على ما كان في تدوين الزهري وفي كتبه⁶⁹.

هذا كله مع أن النقاد كانوا يرحّجون ما كان في مصنفات الأئمة من أتباع التابعين على ما لم يكن فيها، وبعض هؤلاء الأئمة من طلاب الزهري نفسه، وتوفوا بعده بحوالي عشرين إلى ثلاثين سنة، مما يعني أن العهد متقارب جداً، فمنهم الإمام ابن جريج، أحد أعظم طلاب الزهري، وشيخ الحديث والفقه في مكة، رجح النقاد رواية له لأن الإمام سفيان الثوري (ت 161هـ) اطلع عليها في كتابه، فرجّحها على غيرها من الروايات الناقصة⁷⁰. وفي موضع آخر يعلل الإمام أحمد بن حنبل رواية فيها ذكر ابن جريج فيقول: «كتب ابن جريج مدونة فيها أحاديثه... فلو كان محفوظاً عنه لكان هذا في كتبه ومراجعته»⁷¹. بل إنهم في بعض المواضع يقارنون بين رواية ابن جريج وروايات غيره فيرجحون غيره عليه ولو صرحوا بأنها ثابتة في كتابه⁷²!

والحال ذاتها في مصنفات حماد بن سلمة، إذ يقول الدارقطني: «ولا يثبت هذا الحديث، لأنه ليس في كتب حماد بن سلمة المصنفات»⁷³. ومثله سعيد بن أبي عروبة، فقد قال أبو حاتم الرازي في حديث استكره مع أنه من رواية سفيان بن عيينة عن سعيد بن أبي عروبة: «لو كان صحيحاً، لكان في مصنفات ابن أبي عروبة»⁷⁴، وكذلك إبراهيم بن سعد (ت 183هـ)، فقد سئل الإمام أحمد عن حديث له فقال: «ليس هذا في كتب إبراهيم، لا ينبغي أن يكون له أصل»⁷⁵. والنصوص في تلك الحقبة في هذا المعنى كثيرة.

وإنما أعني من هذا أن تدوين الزهري - وهو الإمام العلم الكبير الذي يختلف طلابه عنه في الروايات كثيراً - لو كان على ما يصفه بعض المعاصرين من أنه مرحلة فارقة في تاريخ الرواية لوجدنا شيئاً ولو قليلاً جداً من مقولات عن تلك الكتب، ليرجح بها العلماء رواية على رواية عند الزهري، لكن لا يوجد شيء من هذا - فيما أرى - مما يجعل تضخيم المعاصرين لتدوين الزهري الرسمي وانتشاره في الآفاق في غير محله.

ومن هنا أرى أن ذلك الأمر لو كان موجهاً لبعض الرواة المغمورين ممن لم ينتشر حديثهم في الأمصار لأمكن أن يكون له نوع وجه، لكن تعلقه بكيار الرواة الذين اشتهر حديثهم في الأمصار الإسلامية موجب - ولا بد - من الاعتناء به والتنبية عليه أكثر، ولذلك فإن النقاد لم يتعرضوا لصحيفة همام بن منبه بالنقد مثلاً، فإن صحيفة همام إنما رويت من طريق معمر بن راشد الصنعاني (ت 154هـ) فقط، فليست صحيفة مشهورة، ولم يكن همام ممن يُجمع حديثه، إذ لم يرو عنه إلا بعض الرواة، بخلاف الزهري، فقد أكثر عنه الأئمة كما تقدّم، وفضلاً عن ذلك فلم يرو الصحيفة عن معمر عن همام إلا عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211هـ)، ومنه انتشرت، وما إن انتشرت حتى بدأ نقدها، فقد انتقد بعض أحرف فيها الإمامان أحمد وابن معين، وهما من طلاب عبد الرزاق⁷⁶، وهو ما يعني أن النقد حاضر متحقّر.

69 انظر عشرات الأحاديث التي اختلف على الزهري فيها في مسند أنس، وليس فيها أي ذكر للكتابة أو التدوين، انظرها عند أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد، الدارقطني، (ت 385هـ)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، مج: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1427هـ)، 12/165-206، وانظر كذلك عدداً من الأحاديث التي يروها الزهري عن عروة عن عائشة في العلل، 15/10-35، وليس فيها أي ذكر للكتابة، وانظر غيرها في العلل الواردة في الأحاديث النبوية، مج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (السعودية: دار طيبة، 1985م)، 7/41، 8/13، 9/194، 213، 224، 381.

70 ابن أبي حاتم، (ت 327هـ)، العلل، 6/166-163، (2416).

71 ابن أبي حاتم، العلل، 4/27، (1224).

72 الدارقطني، العلل، 12/212، (2631).

73 الدارقطني، العلل، 5/345، (940)، وانظر: 12/246، فيما يتعلق بكتب سعيد بن أبي عروبة كذلك.

74 ابن أبي حاتم، العلل، 1/488، (60).

75 أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، ابن قدامة، المنتخب من علل الخلال، مج: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى، (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2012م)، 129، (89).

76 حديث النار جبار، عند أبي عقبة همام بن منبه، همام بن منبه، الصحيفة، مج: علي حسن علي عبد الحميد، (بيروت: المكتب الإسلامي، عمان: دار عمار، 1987م)، 63، (137)، وقد انتقده أحمد نقداً شديداً، فقال: «حدث عبد الرزاق حديث أبي هريرة: «النار جبار» إنما هو: «البئر جبار» وإنما كتبنا كتبه على الوجه، وهؤلاء الذين كتبوا عنه، سنة ست ومئتين، إنما ذهبوا إليه وهو أعمى، فلنن، فقبله، ومرف فيه»، انظر: إسحاق بن إبراهيم، ابن هانئ، سؤالات ابن هانئ للإمام أحمد، مج: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى، (مصر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2013م)، 466، (2101)، وهو دال على أن الروايات كلها كانت تحت سيطرة

رابعاً: أن نصوص علماء العلل الذين أروخوا لمراحل الرواية لم تذكر شيئاً عن مرحلة تدوين رسمي هامة في بدايات القرن الثاني، ولا تكاد هذه المرحلة -على ما توصف من ضخامة- تعرف قبل القرن العشرين، وجل النقاد يقفون عند مرحلتين فارقيتين، هما: مرحلة الحفظ والكتابات الشخصية، ومرحلة التصنيف على أيدي أتباع التابعين. وعندني أربعة نصوص هامة أساسية في تأكيد هذه الفكرة:

النص الأول: وصف الحافظ الخطيب البغدادي لتطور الكتابة، حيث قال في كتابه «الجامع لأخلاق الراوي»: «ولم يكن العلم مدوناً أصنافاً ولا مؤلفاً كتباً وأبواباً في زمن المتقدمين من الصحابة والتابعين، وإنما فعل ذلك من بعدهم ثم هذا المتأخرون فيه حنوهم، واختلف في المبتدئ بتصانيف الكتب والسابق إلى ذلك فقيل: هو سعيد بن أبي عروبة، وقيل: هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج»⁷⁷.

فكان قضية التدوين لم تشغل حيزاً هاماً في نظرة الخطيب البتة، ويُلاحظ أنه انتقل من زمن الصحابة والتابعين -والزهري في التابعين- إلى مرحلة التصانيف مباشرة.

النص الثاني: ذكر الإمام الذهبي في «تاريخ الإسلام» تحت عام 143 هـ نصاً هاماً قال فيه: «وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقهاء والتفسير، فصنف ابن جريج التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة، وحماد بن سلمة، وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك «الموطأ» بالمدينة، وصنف ابن إسحاق «المغازي»، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقهاء والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب «الجامع»، ثم بعد يسير صنف هشيم كتيبه، وصنف الليث بمصر، وابن لهيعة، ثم ابن المبارك، وأبو يوسف، وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون على حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. فسهل والله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فله الأمر كله»⁷⁸.

النص الثالث: وصف الحافظ ابن رجب الحنبلي لتطور الرواية، حيث وقف عند مرحلتين فقط دون أن يتعرض لمرحلة ما يسمى بالتدوين ولا يقف عندها، في نص هام في «شرح علل الترمذي» يقول فيه: «اعلم أن العلم المتلقى عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله كان الصحابة رضي الله عنهم في زمن نبيهم ﷺ يتداولونه بينهم حفظاً له ورواية، ومنهم من كان يكتب كما تقدم في كتاب العلم عن عبد الله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنه.

ثم بعد وفاة النبي ﷺ كان بعض الصحابة يرخص في كتابة العلم عنه، وبعضهم لا يرخص في ذلك، ودرج التابعون أيضاً على مثل هذا الاختلاف. ...

والذي كان يكتب في زمن الصحابة والتابعين لم يكن تصنيفاً مرتباً موبوياً، إنما كان يكتب للحفظ والمراجعة فقط، ثم إنه في عصر تابعي التابعين صنفت التصانيف، وجمع طائفة من أهل العلم كلام النبي ﷺ، وبعضهم جمع كلام الصحابة، قال عبد الرزاق: «أول من صنف الكتب ابن جريج، وصنف الأوزاعي حين قدم على يحيى بن أبي كثير كتيبه» خرج ابن عدي وغيره»⁷⁹.

ويلحظ أن لا مرحلة فارقة، بل هي مرحلة الصحابة والتابعين، ثم مرحلة أتباع التابعين، وفيها بدأ التصنيف، فكان التدوين عنده كان حدثاً عابراً لا مرحلة فارقة.

النقد، ولو كانت مكتوبة، والنقد إنما هو بالتبعية والمقارنة، وانظر كذلك انتقاد آخر للإمام أحمد عند أي زرة الدمشقي، *الفوائد المعلقة*، مح: رجب بن عبد المقصود، (الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2003م)، 254، والدارقطني، *العلل*، 164/11، (2197)، وفي *السنن* له، مح: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بروهم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م)، 189/4، (3308)، وعند أي بكر أحمد بن الحسين بن علي، *السنن الكبرى*، مح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 598/8، (17696)، وانظر نقد ابن معين عند أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ابن عبد البر، *التمهيد*، مح: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، 62/7، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وأدب السامع*، مح: محمود الطحان، (السعودية: مكتبة المعارف، 1983م)، 280/2، (1855).

78 الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 776/3.

79 ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 342-341/1، وانظر: أبا أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله، ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح: مازن محمد السرساوي، (السعودية: مكتبة الرشد، 2013م)، 242-241/1.

النص الرابع: نص الحافظ ابن حجر حيث ذكر المرحلتين الأولى والثالثة في مقدمته لفتح الباري فقال: «اعلم - علمني الله وإياك- أن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم منونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين: أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم⁸⁰ خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

وثانيهما: لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار لما انتشر العلماء في الأمصار وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار»⁸¹.

فالمراحل عند ابن حجر مرحلتان، وليست ثلاثة كما هي عند المعاصرين، وإن كان على معرفة بتدوين الزهري، إذ ذكره في الفتح ولكنه لم يجعله مرحلة عامة شاملة.

ويمكن الاستفادة من إشارة في نص متقدم جداً في تاريخ الرواية، وهو نص الإمام الناقد المتقدم علي بن المديني الذي يصف فيه تطور حركة الرواية فيقول: «نظرت فإذا الإسناد يدور على ستة»، فذكر الزهري (ت 124هـ) في المدينة، وعمرو بن دينار (ت 126هـ) في مكة، وقتادة بن دعامة (ت 117هـ) في البصرة، ويحيى بن أبي كثير (ت 132هـ) في اليمامة، وأبا إسحاق السبيعي (ت 129هـ) في الكوفة، والأعمش (ت 148هـ) في الكوفة كذلك، ثم قال: «ثم صار علم هؤلاء الست إلى أصحاب الأصناف ممن صنف». فذكر مالكا، وابن إسحاق، وابن جريج، وابن عيينة، وسعيد بن أبي عروبة، وحماد بن سلمة، والثوري، وشعبة، وغيرهم. فكان الأمر عنده كان على الرواية الشفوية ثم انتقل إلى أصحاب الأصناف ممن صنف، ولم يذكر شيئا عن التدوين»⁸².

ونصوص العلماء في مرحلة التصنيف كثيرة للغاية، واختلافهم في أول من صنف مشهور معروف، ومن الغريب أن يكون لهم كل ذلك الاهتمام بمرحلة التصنيف ولا يتحدث أحد عن مرحلة هامة رسمية مثل التدوين: فمن نصوصهم، قول عبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ): «أول من صنف الكتب ابن جريج، وصنف الأوزاعي حين قدم على يحيى بن أبي كثير كتبه»⁸³. وعبد الرزاق شاهد عيان في تلك الحقبة، وهو من طلاب أكثر هؤلاء المصنفين، وفي هذا النص تحديد أدق لتاريخ التصنيف، فإن الأوزاعي صحب يحيى بن أبي كثير قبل وفاته، وقد توفي يحيى سنة 129هـ⁸⁴، فلا بد أن الأوزاعي صنف قبلها، وفي بعض النصوص ما يشير إلى أنه صنف قبل عام 130هـ⁸⁵، وعلى ذلك فإن ابن جريج صنف قبل ذلك، إذ هو أول من صنف بحسب تعبير عبد الرزاق، ويؤكد تلك الفكرة الإمام أحمد - طالب عبد الرزاق- فيجيب سؤال ابنه عبد الله: أول من صنف من هو؟ بقوله: «ابن جريج، وابن أبي عروبة -يعني ونحوهما-، وقال ابن جريج: ما صنف أحد العلم تصنيفي»⁸⁶.

لكن كأن الأولية تلك كان بحسب كل بلد، ولذلك جاء نص الدارقطني في قوله: «أول من صنف سعيد بن أبي عروبة من البصريين، وحماد بن سلمة، وصنف ابن جريج، ومالك بن أنس، وكان ابن أبي ذئب صنف موطأ فلم

80 مراده حديث أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحذوا عني ولا حرج. ومن كذب علي، قال همام: أحسبه قال متعمدا فليتبوا مقعده من النار». أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الصحيح، كتاب: الزهد والرفائق، باب: التثبت في الحديث، وحكم كتابة العلم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 4/53-52، (3004).

81 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، هدى الساري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 6.

82 أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر، ابن المديني، العلال، مح: محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م)، 36-38.

83 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1/184، والخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2/281، (1857).

84 انظر ترجمته عند أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، سير أعلام النبلاء، مح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 6/27.

85 انظر: أبا حفص عمر بن أحمد بن عثمان، ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات، مح: صبيح السامرائي، (الكويت: الدار السلفية، 1984م)، 149، (821). حيث روى بسنده عن سمعت الوليد بن عتبة يقول: «احتقرت كتب الأوزاعي زمن الرجفة ثلاثة عشر فتداها فأتاه رجل بنسخها فقال له: يا أبا عمرو هذه نسخة كتابك وإصلاحك بيدك فما عرض لشيء منها». وعام الرجفة كان 130هـ.

86 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، العلال ومعرفة الرجال رواية ابنه عبد الله، مح: وصي الله بن محمد عباس، (السعودية: دار الغاني، 2001)، 2: 311، (2383).

يخرج، والأوزاعي، والثوري، وابن عيينة...، وأول من صنف مسندا وتتبعه: نعيم بن حماد»⁸⁷. وقول الرامهرمزي: «أول من صنف ويوب فيما أعلم الربيع بن صبيح بالبصرة، ثم سعيد بن عروبة بها، وخالد بن جميل الذي يقال له العبد، ومعمربن راشد باليمن، وابن جريج بمكة، ثم سفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة»⁸⁸. فكان الأمر كان راجعا إلى «ثورة» التصنيف التي حدثت في الأمة الإسلامية متفرقة في البلدان، دون أن تكون مقتصرة على بلد واحد، ولذلك كانت الأولوية نسبية.

خامسا: أنه لا أثر لهذه المرحلة في المذكور عن كبار العلماء من معاصري الزهري وأبي بكر بن حزم وأقرانها في كتب النقد، وأقتصر هنا على اثنين من أقران الزهري -ذكرهما ابن المديني في نصح الأنف- وهما عمرو بن دينار (50-126هـ) وأبو إسحاق السبيعي (29-127هـ)، وهما من كبار العلماء والرواة، بل إن سعة حديث أبي إسحاق كانت تشبهه بسعة حديث الزهري⁸⁹، ومع ذلك لا نجد عنهما أي نصوص منقولة تشير إلى اهتمام بالتدوين والكتابة، فلو كان مرحلة فارقة لرأينا له نوع أثر في الأمصار الأخرى، لا سيما مع الدعوى القائلة إن الخليفة أصدر أمره إلى الأفاق، أو أن الدفاتر انتشرت في الأمصار.

بل إن النصوص عن عمرو بن دينار تظهر أنه كان يكره الكتابة وينهى عنها! قال سفيان بن عيينة: «قيل لعمرو بن دينار إن سفيان يكتب. فاضطجع وبكى وقال: أحرّج (أي أنهى) على من يكتب عني. قال سفيان: فما كتبت عنه شيئا. كنا نحفظ»⁹⁰. ونهى المكيين أن يكتبوا عنه⁹¹.

ولو كانت مرحلة فارقة هامة لوجدنا لها أثرا واضحا خارج المدينة المنورة.

3. التدوين الرسمي: إعادة النظر في المعنى ومديات الانتشار:

يمكن من خلال ما سبق أن يعاد النظر في مرحلة التدوين الرسمي من جهتين:

الأولى: أن الأمر الثابت من خلال جميع الروايات السابقة كان أمر عمر بن عبد العزيز المتوجه إلى أبي بكر بن حزم بتدوين الحديث، وعليه تحمل رواية الأمر المتوجه إلى أهل المدينة، أما الرواية التي تذكر أن الأمر كان موجها لعلماء الأفاق فلا تصح.

لكن ذلك الأمر المتوجه إلى أبي بكر بن حزم لم يخرج منه شيء، إذ إن الظاهر أنه باشر العمل على جمع الأحاديث التي يعرفها ودونها لكن ذلك المشروع الهام لم يكتمل، فقد اخترمت المنبئة الخليفة قبل وصول الكتب إليه.

فعن مالك قال: «إن عمر بن عبد العزيز كان يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقهاء، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ويعملون بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ويكتب إليه بها، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتبها قبل أن يبعث بها إليه»⁹².

فكان أبا بكر بن حزم قد أتم عمله وجمع السنن، إلا أن موت الخليفة أعاق وصولها إليه، فلم تنتشر، لكن هذا يعني أن تدوينا كبيرا قد اكتمل، فأين أثره؟

يظهر في رواية أخرى أن ذلك التدوين كله قد ضاع، فقد جاء في رواية أخرى عن مالك أن عمر بن عبد العزيز

87 الدارقطني، العلل، 246/12، وانظر الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي، 290/2.

88 الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 611.

89 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 243/6، (1347)، المزي، تهذيب الكمال، 111/22.

90 ابن سعد، الطبقات، 40/8، (8102)، ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، 233/1، (733)، وانظر: عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله، أبا زرععة الدمشقي، التاريخ، مج: شكر الله نعمة الله الفوجاني، (سوريا: مجمع اللغة العربية، د. ت)، 513، (1363)، وهي رواية صحيحة إلى عمرو.

91 ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، 233/1، (732)، (736).

92 الفسوي، المعرفة والتاريخ، 443/1، ابن عبد البر، التمهيد، 81/1، وفي التاريخ لأبي زرععة الدمشقي، 444: «قال أبو الزناد: وكان أبو بكر بن عمرو بن حزم كتب إلى عمر بن عبد العزيز في ثمر بيع سنين، فتوفي عمر بن عبد العزيز، قبل أن يرد جواب الكتاب».

طلب من أبي بكر بن حزم كتابة السنن، وأنه كتبها، قال مالك: «فسألت ابنه عبد الله بن أبي بكر عن تلك الكتب فقال: ضاعت! وكان أبو بكر عزل عزلاً قبيحاً»⁹³. وعليه فإن مشروع عمر بن عبد العزيز الهام لم يخرج منه شيء، ولذلك لم يكن له أي تأثير في كتب النقد والمصنفات وفي الأوساط العلمية.

الثانية: أن تدوين الزهري بمعنى انتشار كتبه في الأفاق بأمر من عمر بن عبد العزيز لا يصح كذلك، إذ الرواية التي تذكر ذلك عن الزهري لا تقوى لإثبات تلك المرحلة الهامة، ولا أثر لتلك لتدوين الزهري في أي من المصنفات أو المقولات النقدية والعلل كما قدمت، بل يظهر من سؤال مالك أبناء أبي بكر بن حزم عن المشروع ومصيره أنه كان متوجهاً إلى أبي بكر بن حزم دون غيره، ولو كان للزهري فيه أثر لظهر ولو بتتبعه والسؤال عنه، وهو أعظم وأجل في رواية الحديث من أبي بكر بن حزم⁹⁴.

وأما قول الإمام مالك وغيره بأن الزهري كان أول من دون، فإنه -إن صح- لا يحتمل أن يكون بمعنى انتشار كتاباته في الأمصار لما ذكرته من عدم وجود أثر لذلك، فيبقى أن يكون معنى تدوين الزهري -إن صح- محتملاً لوجهين:

الوجه الأول: أنه أول من توسع في كتابة حديث نفسه ومناولته للطلبة، والنصوص عنه في ذلك كثيرة، منها قول عبيد الله بن عمر: «كان ابن شهاب يؤتى بالكتاب فينظر فيه ويقبله، ثم يقول: خذوا ما فيه عني»⁹⁵. وقوله: «رأيت ابن شهاب يؤتى بالكتاب من كتبه فيقال له: يا أبا بكر هذا كتابك وحديثك نرويه عنك؟ فيقول: نعم»⁹⁶. ولما دخل عليه الثوري لم يسمع منه الحديث وإنما أعطاه كتاباً ليروي عنه منه، فما روى⁹⁷، وكان سماع الأوزاعي وابن أبي ذئب منه مناولة⁹⁸، وكأنه لما ذهب إلى الشام أكثر من المناولة، فجاء عن أبي مسهر أنه ذكر أصحاب الزهري ثم قال: «أحسن أهل الشام حالاً من عَرَضَ، قال: يريد أنها مناولة»⁹⁹.

وكان من أهم من أخذ عن الزهري مناولة شيخ مكة ابن جريج¹⁰⁰، وعلل الزهري عدم إسماعه الحديث بانشغاله¹⁰¹، وكأنه كان أحياناً يعتمد على ثقة ابن جريج وعلمه فلا ينظر في المكتوب، ويتعجب من ذلك ابن عيينة في قوله: «والله ما أدري أيهما أعجب، ابن شهاب أو ابن جريج، يقول له أروي هذا عنك؟ فيقول: نعم»¹⁰²، ولما كانت هذه الطريقة توسعاً زائداً من الزهري تنبّه لها العلماء المتقدمون وعللوا، فقال الخطيب البغدادي: «ولعل ابن شهاب كان قد عرف القرطاس، بل عساه أن يكون هو كتبه، فأغناه ذلك عن النظر فيه، أو كان يعتقد أن ابن جريج لا يستجيز إلا ما كان من حديثه، لأمانة ابن جريج عنده، والله أعلم»¹⁰³. وإلى التعليل ذاته ذهب ابن عبد البر¹⁰⁴، وجاءت روايات عن مالك بن أنس تؤكد ما لحظه ابن عيينة¹⁰⁵، وعلق الخطيب البغدادي عليها بمضمون تعليقه السابق¹⁰⁶. وأرى أن ما قدمته يؤيد فكرة غريغور شولر القائلة بأن الزهري كان مؤسس طريقة المناولة¹⁰⁷، إذ لم أجد في

93 الفسوي، المعرفة والتاريخ، 645/1، ابن عساکر، تاريخ دمشق، 45/66.

94 كان أبو بكر قاضياً عالماً لكنه لم يكن على درجة الزهري في حفظ الحديث ونشره والاهتمام به، انظر ترجمته عند المزي، تهذيب الكمال، 143-137/33.

95 ابن أبي خيثمة، التاريخ، 252/1.

96 انظر: ابن سعد، الطبقات، 435/7، (7881).

97 ابن عساکر، تاريخ دمشق، 365/55.

98 الخطيب البغدادي، الكفاية، 321، وانظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 1156/2.

99 الخطيب البغدادي، الكفاية، 326.

100 الخطيب البغدادي، الكفاية، 326.

101 الخطيب البغدادي، الكفاية، 319.

102 الخطيب البغدادي، الكفاية، 319.

103 الخطيب البغدادي، الكفاية، 319.

104 ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 1155/2.

105 الخطيب البغدادي، الكفاية، 329.

106 الخطيب البغدادي، الكفاية، 329.

107 غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ترجمة: رشيد بازي، (المركز الثقافي للكتاب، 2018م)، 9998.

طبقته ولا من قبله أكثر منه مناولة، فكانت ظاهرة واضحة عند الزهري، واستعملها بعض المحدثين على قلة آنذاك¹⁰⁸. الوجه الثاني: أنه توسع في إملاء الحديث على الطلبة في مجالس رسمية عند الخليفة هشام بن عبد الملك (ت125هـ) بطلب منه، وكان أول توجهه للكتابة كان في ذلك الوقت، فقد ثبت عنه قوله: «كنا نكره أن يكتب عنا -وفي رواية: كنا نكره الكتب- حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا ألا نمنعه أحدا من المسلمين»¹⁰⁹، وجاء عن أبي المليح قوله: «كنا لا نطمع أن نكتب عند الزهري، حتى أكره هشام الزهري، فكتب لبنيه، فكتب الناس الحديث»¹¹⁰، وهو ما يعني أنه اتجه اتجاها قويا للكتابة في وقت متأخر من حياته¹¹¹، وأظنه في آخر عقدين فقد تولى هشام الخلافة عام 105هـ، وكانت له مجالس إملاء في القصر، وفيها أملى على كاتبه شعيب بن أبي حمزة عند الخليفة¹¹²، فجمعت أحاديثه، لكنها كذلك لم تكن للنشر العام، وإنما كانت لأغراض شخصية عند الخليفة.

والظاهر أن كتبه التي دونها في قصر الخليفة كانت كثيرة، ف جاء قول معمر: «كنا نرى أنا قد أكثرنا عن الزهري حتى قتل الوليد فإذا الدفاتر قد حملت على الدواب من خزائنه، يعني من علم الزهري»¹¹³. وهو ما يؤكد أنها كانت خاصة، إذ لم يكن معمر -وهو من أوثق طلاب الزهري- على معرفة بها، ولذلك علق الذهبي على هذه الرواية بقوله: «يعني الكتب التي كتبت عنه لآل مروان»¹¹⁴. فهي كتب لنشر خاص لا للنشر العام.

فعل مقولة أولية تدوين الزهري -إن صححت- تُحمل على هذين المعنيين أو أحدهما، دون أن تكون محمولة على التدوين الشامل المنتشر في الأفاق، ويمكن حينها تسمية تدوين الزهري بـ«النشر الخاص»، وأعني بها أن الزهري كتب ونشر ولم يكن نشره للكتب نشرا عاما مثل الموطأ وجامع سفيان وغيرهما في طبقة طلابه، وإنما كان نشرا خاصا، ينشر دفاتره التي كتب فيها بعض أحاديثه للطلبة ليرووا عنه ما فيها أو يملئ في القصر ويكتب عنه الطلبة والأمراء هناك دون أن تكون الكتابة عامة منتشرة في الأفاق.

ويؤكد أن الزهري كان معتنيا بالنشر الخاص أن النقاد تتبعوا هذا التطور في رواياته، فقارنوا بين من يروي عن الزهري مناولة ومن أخذ منه عرضا أو سماعا، ورجحوا بينهم، فجاء بعض النقد لروايات ابن جريج¹¹⁵، وليونس بن يزيد الأيلي¹¹⁶، ولابن أبي نئب¹¹⁷، ولصالح ابن أبي الأخضر¹¹⁸، وكلها كانت لأسباب متعلقة بطريقة التحمل عن الزهري، وهو ما يعني أن مسارا خاصا جد في طريقة الزهري فتنبه له النقاد ووقفوا عنده، مما يؤكد الفكرة الأساسية لهذه الدراسة في ضرورة إعادة تأريخ رواية الحديث بحسب نصوص النقد والتعليل، إذ لم يند عن النقاد أي مسار من

108 كان يحيى بن كثير وهشام بن عروة وغيرهم يستعملون طريقة المناولة أحيانا، انظر: ابن أبي خيثمة، *التاريخ*، 252/1، والخطيب البغدادي، *الكفاية*، 321، وابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، 2/1155.

109 ابن سعد، *الطبقات*، 434/7، (7879)، وأحمد بن يحيى بن جابر، البلاذري، *أنساب الأشراف*، مج: سهيل زكار، ورياض الزركلي، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، 48/10، كلاهما من طريق معمر، وأبو نعيم في *حلية الأولياء*، 363/3، بسنده من طريق ابن عيينة، وأخرجها الفسوي في *المعرفة والتاريخ*، 633/1، من طريق إبراهيم ابن المنذر، وينظر هل هو متصل أو منقطع عنه.

110 أبو نعيم، *الحلية*، 363/3.

111 تؤكد بعض الروايات علاقة الأمراء بالكتابة، انظرها عند ابن عساکر، *تاريخ دمشق*، 333/55.

112 انظر: أبا زكريا يحيى بن معين بن عون، ابن معين، *التاريخ رواية الدارمي*، مج: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى، (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2008م)، 133، (426)، وفيه: «سمعت يحيى بن معين يقول شعيب بن أبي حمزة كتب عن الزهري إملاءا للسلطان كان كاتبا». ونقل أبو زرعة الدمشقي في التاريخ ص433 عن علي بن عياش قوله في حق شعيب: «وكان من كتاب هشام على نفاقته، وكان الزهري معهم بالرصافة». وقد وصلت هذه الكتب إلى الإمام أحمد، فأثنى على كتب شعيب انظر: أبا زرعة، *التاريخ*، 433، وسليمان بن الأشعث بن إسحاق، أبا داود، *سؤالاته للإمام أحمد*، مج: زياد محمد منصور، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1994م)، 263، (297)، وكأنها لم تكن كتبا للزهري فقط، فقد جمع فيها شعيب بعض كتابات الزهري وغيره، ولذلك وجد فيها بعض العلل كما سيأتي.

113 ابن سعد، *الطبقات*، 334/2، (2766)، وأبو نعيم، *الحلية*، 361/3، والفسوي، *المعرفة والتاريخ*، 479/1، 638، وابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، 2/1152، ابن عساکر، *تاريخ دمشق*، 334/55، ووصفها ابن عساکر بأنها محفوظة عن عبد الرزاق عن معمر.

114 الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 499/3.

115 انظر: ابن معين، *معرفة الرجال*، 126/1، والذهبي، *المسير*، 6/331.

116 انظر: ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 9/249.

117 انظر: أحمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه عبد الله*، 22/3، وابن معين، *معرفة الرجال*، 126/1، ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 7/314.

118 انظر: ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 4/394.

مسارات الرواية.

وإذا صحَّ ذلك فيمكن إعادة تحقيب مراحل تطور الكتابة إلى مرحلتين: مرحلة الكتابات الشخصية، ومنها تطورت مرحلة النشر الخاص على يد الزهري وغيره وفيها الإكثار من الكتابة ومناولة الطلبة -وهي مرحلة حقيقة بالدراسة والتفصيل¹¹⁹-. ثم مرحلة النشر العام على يد أتباع التابعين حيث انتشرت المصنفات انتشاراً واسعاً في الأمصار الإسلامية، ولم تكن مرحلة النشر الخاص مرحلة فارقة ضخمة، إذ هي مجرد تطور عن مرحلة الكتابات الشخصية، ولذلك لم يذكرها من أَرخ لتاريخ الرواية من المحدثين.

وعلى أي حال فإن مقولة مالك في أولية تدوين الزهري -إن صححت- لن تختلف من حيث المعنى عن قوله: «أول من أسند الحديث ابن شهاب»¹²⁰، إذ من المعلوم أن الزهري لم يختص بإسناد الحديث دون أقرانه وطبقة شيوخه، فإنما يُحمل المعنى على أنه أول من اهتم به وتوسع فيه¹²¹، أو يحمل المعنى على أنه أول من أسند في الشام¹²²، وانتقد إرسالهم للأحاديث هناك في نصوص معروفة مشهورة¹²³، فضلاً عن كون الزهري قد أرسل بعض أحاديث، وانتقد النقاد مراسيله¹²⁴، فلا يمكن حمل النص على الحقيقة.

وكذلك لن تختلف من حيث المعنى عن مقولة إبراهيم بن سعد: «إن أول من وضع للناس هذه الأحاديث ابن شهاب»¹²⁵. والمعنى فيها أنه اعتنى بنشر الحديث عناية بالغة واهتم له وتفرغ، وعنه أخذ الناس جميعاً، في القصر وفي غيره، ولا يمكن أن تكون بمعنى أنه أول من روى الحديث ودرسه، ويؤكد ذلك جواب الزهري لطلابه الليث بن سعد حين سأله: «يا أبا بكر لو وضعت للناس هذه الكتب ودونتها وتفرغت، قال: ما نشر أحد من الناس هذا العلم نشري ولا بذله بذلي»¹²⁶. فهي تؤكد أنه اعتنى عناية بالغة بنشر الحديث، وتؤكد من جهة أخرى أن ما كتبه الزهري لم يكن للنشر العام، ولذلك طالبه طلابه به.

وعلى أي حال فلم يكن لكتابات الزهري تلك الأثر واضح في الكتب المصنفة والمقولات النقدية، وهو ما يُظهر أنها لم تكن للنشر العام، وإنما كانت كتابات موسعة لكن لأهداف شخصية كذلك، وأرى أن هذا التعليل أقوى من تعليل المعلّم اليماني لعدم تلقي العلماء بالقبول لما كتبه الزهري للخلفاء عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك بأن العلماء «كانوا يحرصون على تلقي الحديث من المحدث به مشافهة». لما جاء من إملاء الزهري بعض حديثه على بعض طلابه، ومن مناولته لبعضهم بعض كتبه، بل إن فيهم من اعتنى غاية العناية بالتصنيف من أمثال مالك وابن جريج وابن عيينة وغيرهم، ولذلك استدرك المعلّم على تلك الجملة بقوله: «لكن الرواة عن ابن شهاب وغيره انهمكوا في الكتابة. ثم شرع بعضهم في التصنيف»¹²⁷.

وكذلك لا أرى لتعليل الدكتور محمد أبو زهو لعدم ذكر ذلك التدوين في أي من روايات الحديث وكتبه بقوله: «والظاهر أن العلماء فيما بعد أدمجوا ضمن مصنفاتهم، لا سيما إذا كانت محفوظة لهم، كما هو الغالب من حالهم»¹²⁸،

119 يرى الأستاذ الدكتور بكر قوزودشلي ضرورة العناية بهذه المرحلة التي «لم توفَّ حقها إلى الآن من الدراسة، ولم يتمّ كذلك تناول اختلاف خصائص رواية الحديث وأبعادها بالتفصيل كما ينبغي» انظر: بكر قوزودشلي، مصطلحات الحديث والنظام الاستشراقي: دراسة في مقاربات التعامل مع المصطلح الاستشراقي في علوم الحديث، مطبوع ضمن كتاب: نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، دراسات حديثة نقدية، تحرير: أحمد صنوبر (عمان: دار أروقة، 2020م) ص 217، وإن كنت مختلفاً معه في منطلقه المسلم بتدوين الزهري الرسمي.

120 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1/20، 74/8.

121 يرى الدكتور عجاج الخطيب في السنة قبل التدوين، 495، أن القول محمول على «أنه من أوائل من التزموا الإسناد».

122 وهو ما ذهب إليه الدكتور مصطفى السباعي، في كتابه السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، 212.

123 انظر: ابن حبان، الجرحون، 1/131، والحاكم، معرفة علوم الحديث، 6، ابن عساکر، تاريخ دمشق، 55:333.

124 انظر: أبا زكريا يحيى بن معين بن عون، ابن معين، التاريخ، رواية الدوري، مخ: أحمد محمد نور سيف، (السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979م)، 3/221، (1027)، ابن عساکر، تاريخ دمشق، 368/55.

125 الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/633.

126 ابن عساکر، تاريخ دمشق، 361/55.

127 عبد الرحمن بن يحيى بن علي، المعلّم اليماني، الأنوار الكاشفة، (بيروت: عالم الكتب، 1986م)، 240.

128 محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، 128، وانظر: محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي) 65-66.

قويا، وكأنه في ذلك متابع لرشيد رضا الذي كان يرى أن العمران استبحر وأن وسائل الحضارة ارتقت، فاقتضى أن يكون فن التأليف منسقا مرتبا، فلما كتبت الكتب الموسعة «أدمجت تلك الروايات أو الصحف المشتملة»¹²⁹، وأرى أن ذلك التفسير لا يلائم حركة النقد الحديثي، إذ كان العلماء آنذاك يتتبعون الروايات تتبعا عاليا ليرجحوا بين رواية ورواية، فاندماج تلك الكتب فيما بعده -على التسليم به- لا يعني أن لا تكون سببا في ترجيح روايات أو تأكيد أخرى، فقد كانت الحاجة عند النقاد إلى ترجيح بعض روايات الزهري على بعض ما انتشر من كتابته الرسمية ملحة، لا سيما مع كثرة الاختلاف بين كبار الثقات عنه، وهو ما لم يلحظه المعاصرون مكتفين بالنظر إلى الرواية دون النظر إلى النقد المصاحب للرواية.

4. دوافع تضخيم المعاصرين لمرحلة التدوين الرسمي:

أدعي أن فكرة «مرحلة التدوين الرسمي» على هذا الانتشار في الكتابات الإسلامية لم تظهر إلا في القرن العشرين، حيث بدأت في أوائله واتسعت في منتصفه إلى الآن، بحيث لا يخلو كتاب في تاريخ الحديث من ذكرها.

وفي رأبي فإن أهم عامل في ظهور هذه المرحلة في الكتابات الإسلامية في القرن العشرين كان الرد على المستشرقين ومن تأثر بأفكارهم في العالم الإسلامي، ذلك أن المناقشات بدأت بين المستشرقين أنفسهم حول الكتابة والتدوين، فذهب شيرنجر (ت 1893م) إلى إثبات تدوين الحديث، معتمدا على كتاب تقييد العلم للخطيب البغدادي، وخالفه جولدتسيهر فشكك في تلك النصوص، وشكك في قضية التدوين في عصر عمر بن عبد العزيز¹³⁰، واتجه ميور (ت 1905م) إلى اعتماد رواية عمر بن عبد العزيز في التدوين¹³¹.

ثم انتقل هذا النقاش إلى العالم الإسلامي، ولعل أول من ذكره كان أحمد أمين إذ نقل تشكيك جولدتسيهر في خبر عمر بن عبد العزيز، ثم عقب عليه بقوله: «ولكن لا داعي إلى هذا الشك، فالخبر يزوي لنا أن عمر أمر ولم يزو أن الجمع تم، فلعل موت عمر سريعا عدل بأبي بكر أن يُفقد ما أمر به»¹³². وتلقف تلك الفكرة محمود أبو رية فذكرها في أضواء على السنة، مقدرا عصر التدوين في آخر عصر التابعين حوالي سنة 150 هـ، ونقل ما ذكر عن عمر بن عبد العزيز، ثم شكك في ذلك قائلا: «ويبدو أنه لما عاجلت المنية عمر بن عبد العزيز انصرف ابن حزم عن كتابة الحديث وبخاصة لما عزله يزيد بن عبد الملك عندما تولى بعد عمر بن عبد العزيز سنة 101 هـ، وكذلك انصرف كل من كانوا يكتبون مع أبي بكر وفترت حركة التدوين إلى أن تولى هشام بن عبد الملك سنة 105 هـ، فجذ في هذا الأمر وحث ابن شهاب الزهري بل قالوا: إنه أكرهه على تدوين الحديث لأنهم كانوا يكرهون كتابته»¹³³.

وانبرى كثير من الباحثين المسلمين في تلك المناقشات، لعل أهمهم فيها كان الدكتور فؤاد سزكين، إذ ناقش جولدتسيهر مناقشة جادة، مبينا أنه لم يفرق بين «تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بهما اختلاطا»¹³⁴. وذكر في الرد عليه خبر عمر بن عبد العزيز قائلا: «وهذا الخبر معروف في الدراسات الحديثة منذ استخدمه وليام ميور (ت 1905م)، غير أن جولدتسيهر رماه بالوضع، ورأى فيه نزوع الأجيال المتأخرة إلى محاولة عقد صلة بين عمر بن عبد العزيز وكتب الحديث»¹³⁵.

129 محمد رشيد رضا، مجلة المنار، 752/10.

130 انظر: جولدتسيهر، دراسات محمدية، 663/2.

131 انظر: وليام ميور، حياة محمد، 32/1، وأكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، (السعودية: الجا الدعوة، د.ت.)، 73.

132 أحمد أمين، ضعي الإسلام، 107/2.

133 أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، 260.

134 فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، 120/1.

135 فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، 121/1.

وكذلك ناقش الدكتور صبحي الصالح المستشرقين في تلك الأفكار مثبتاً عصر التوثيق، ليهتم الباحثون المسلمون كذلك بمناقشة أبي رية، فناقشه السباعي ومحمد أبو شهبه وغيرهم مناقشات حادة، مدافعين عن فكرة التوثيق مثبتين لها.

ومنشأ ذلك كله أن الفكرة السائدة في تلك الحقبة كانت أهمية الكتابة وتقدم زمانها، لتكون السنة «موتقة»، فتأخير الكتابة -في رأيهم- زيادة تشكيك في وثاقتها، ولذلك ذهب الدكتور أبو شهبه إلى أن أبا رية يجتهد في تأخير التوثيق عن رأس المائة «كي يصل إلى غرضه من الطعن في الأحاديث بسبب تأخر التوثيق»، ولذلك فإنه قرر أن العلماء في تلك الحقبة «ساروا إلى جمع الأحاديث وتوثيقها» ثم علل ذلك بأنهم إنما يقومون بواجبهم في الجمع والتوثيق، إذ «السنة هي الأصل الثاني من أصول التشريع»¹³⁶.

وفي رأيي فإن أساس الإشكال في مشايعة هذه الفكرة، وهي الفكرة القائلة بأن التاريخ الموثق هو التاريخ المكتوب، وقد راجت في نهايات القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين في أوروبا معتبرة أن التاريخ الشفوي «تاريخ لا يعتمد، ومصدر أقل شأنًا وأدنى درجة من التاريخ المكتوب ذي السمة الأوروبية»¹³⁷، ومن خلال تلك النظرة المختزلة انتقدت روايات الحديث في القرن الأول باعتبارها روايات شفوية.

وقد انقلب الغرب نفسه على هذه الفكرة بعد عقود، لكنها بقيت مسيطرة في مجال الدراسات الإسلامية فيه، وبقي المسلمون يدافعون بإثبات قدم النصوص المكتوبة، وإنما انقلبت الدراسات الغربية على هذه الفكرة بعد ظهور حقل علم التاريخ الشفوي في نهايات الأربعينيات من القرن العشرين، وهو العلم الذي يعيد الاعتبار إلى الرواية الشفوية، معترضاً على مسلمات «طائفة المؤرخين التقليديين» القائلة بأن «الوثيقة المكتوبة هي الشكل الأوحى والوحيد الذي تتخذ الدلائل التجريبية ذات القيمة»¹³⁸، وعليه فإنه يستعمل المصادر الشفوية في إعادة بناء التاريخ¹³⁹.

وقد كثرت الدراسات الجادة فيه التي تعيد الاعتبار إلى التاريخ الشفوي¹⁴⁰، مقررة أن قبول الرواية الشفوية في هذا العلم لا تعني قبولها على عواهنها، بل إنها «تتعامل بطريقة نقدية: بالطريقة نفسها التي يتعامل بها أي مؤرخ مع المصادر المدونة، أي الوثائق»¹⁴¹، وأن «المذكرات التي تبرز نتيجة هذه العملية (التاريخ الشفوي) هي نوع جديد من الوثيقة التاريخية»¹⁴².

وإذا أعيد الاعتبار للرواية الشفوية في مجتمعات تعج بأدوات الكتابة والتوثيق الرسمي، فإن تعاد إلى مجتمعات تندر فيها أدوات الكتابة أولى وأهم، لا سيما أن علم التاريخ الشفوي يقرر أن المؤرخ هو من «يسعى لاكتشاف ما حدث بالفعل في الماضي، ويخبر به بحسب قواعد النظر التاريخي في مجتمعه»¹⁴³، أي دون أن يسقط ثقافة مجتمعه الحديثة على ثقافة بعيدة عنه غاية البعد.

وعليه فإن الإشكال الكبير ينبع من إسقاط الواقع المعاصر على قرون بعيدة خلت، بل إننا نلاحظ فرقا كبيرا في نظام نقد الروايات عند نقاد الحديث المعاصرين لتطور الرواية بين طريقة النقد للروايات في القرن الأول والنصف

136 محمد بن محمد بن سويلم، أبو شهبه، دفاع عن السنة، (الفاخرة: مكتبة السنة، 1989م)، 202.

137 توماس ريكس، التاريخ الشفوي والفضيلة الفلسطينية، مقالة ضمن كتاب: من يصنع التاريخ، التأريخ الشفوي للانتفاضة، 84، نقلًا عن عدنان أبو شيبيكة، منهج نقد الوثيقة الرسمية المدونة، وإمكانية التطبيق على الرواية في التاريخ الشفوي، 482، مقالة ضمن أعمال مؤتمر التاريخ الشفوي، الواقع والطموح. من مطبوعات الجامعة الإسلامية بغزة.

138 دانييل برتو، إمكانات كبيرة في مواجهة عوائق تقليدية، ضمن كتاب التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، 111/1.

139 في ذلك العام أنشئ مكتب بحوث التاريخ الشفوي في جامعة كولومبيا في أمريكا، انظر: دانييل برتو، إمكانات كبيرة في مواجهة عوائق تقليدية، ضمن كتاب التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، 113/1.

140 انظر: الكتاب الهام الذي أصدره المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسيات عام 2015 لمجموعة من المؤلفين، بتحرير وجيه كوثراني ومارلين نصر تحت عنوان: التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات.

141 دانييل برتو، إمكانات كبيرة في مواجهة عوائق تقليدية، ضمن كتاب التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، 112/1.

142 ليندا شويس، ستة عقود من التاريخ الشفوي، تأملات وقضايا ثابتة، مطبوع ضمن كتاب التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، 28/1.

143 عبد الله علي إبراهيم، المخبرون: مؤرخون مثالي مثلك، مطبوع ضمن كتاب التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، 60/1.

الأول من القرن الثاني قبل انتشار الورق والكتابة، وبين طريقة النقد في القرن الثالث حيث انتشرت الكتابة بينهم انتشارا واسعا، فنجد مقولات شعبة النقدية متعلقة بنقد الحفظ، ويقف فيها نقد الكتابة، بخلاف طريقة النقد عند ابن معين حيث يكثر فيها النظر في الكتاب ونقده والنظر في نوع الخط ومكان الكتابة وما إلى ذلك، فلم يسقط النقاد في تلك العصور واقعه في نقد الكتابة على جيل سابق لهم، فكيف يُسقط على بعد قرون متطاولة.

وقد كان الأولى بالمعاصرين الانشغال بإثبات وجود منهج نقدي يضبط نقل النصوص، سواء أكانت مكتوبة أم شفوية، وهو ما كان واضحا مصاحبا للرواية إبان نشاطها، فقد وثق النقاد أحيانا بالحفظ أكثر من الكتابة ووثقوا بالكتابة أكثر من الحفظ، وكان الأمر معتمدا على القرائن المصاحبة لكل راو وكل رواية، فلم ينظروا إلى الكتابة تلك النظرة التي ينظر إليها المعاصرون ويبالغون فيها.

ومن هنا فقد كثر نقدهم لكتابات الرواة، إذ كانوا يلاحظون أدنى تغير فيها أو مخالفة فينقدونها، والنصوص في ذلك كثيرة¹⁴⁴ اقتصر هنا -في أمثلة سريعة- على ما جاء من نقدهم للكتابات المتعلقة بالزهري، فمن ذلك ما تقدم من أن النقاد ذكروا أن كتابات الوليد الموقري عن الزهري كانت «من نسخ الديوان»، لكنهم لاحظوا فيها أخطاء فضعفوا حديثه مع كونه مكتوبا، بل اشتدوا في عباراتهم ضده، وبيّنوا سبب ذلك وهو «أن رجلا قدم عليه فغير كتبه، وهو لا يعلم»¹⁴⁵، أو أن المناكير في حديثه جاءت من «أن العسكر لما دخل الشام أتاه قوم فأفسدوا حديثه»¹⁴⁶.

وكذلك انتقد أحمد بن حنبل بعض روايات أبي اليمان من كتاب شعيب بن أبي حمزة عن الزهري لاختلاط كتاب الزهري بكتاب غيره¹⁴⁷، وهو الكتاب المأخوذ من إملاء الزهري في القصر.

وانتقد يحيى القطان (ت198هـ) رواية شيخه ابن جريج عن الزهري لأنها كانت منأولة¹⁴⁸، وهو تنبه قديم لإشكاليات الكتاب، وفسر ذلك النقد الإمام الذهبي حين تعرض لرواية ابن جريج فقال: «ومن ثمّ دخل عليه الداخل في رواياته عن الزهري؛ لأنه حمل عنه منأولة، وهذه الأشياء يدخلها التصحيف، ولا سيما في ذلك العصر، لم يكن حدث في الخط بعد شكل ولا نقط»¹⁴⁹، «بخلاف الأخذ من أفواه الرجال»¹⁵⁰.

وعلى ذلك فإن المنهج النقدي القابع خلف النصوص مكتوبة أو محفوظة هو السبيل القوي لتوثيقها، أما تفضيل الكتابة على الحفظ دائما أو العكس فليس منهجا توثيقيا، إذ الجميع معرض للخطأ والوهم، وقد كان الأولى بالباحثين المعاصرين الانشغال بإثبات ذلك المنهج بدلا من إثبات كثرة الكتابة والمبالغة في ذلك، وإيهام القارئ أن أكثر النصوص المنقولة إلينا -حتى في القرن الأول- كانت مكتوبة، ولذلك كانت موثوقة¹⁵¹، وهو ما لا أراه صحيحا، ولا أراه طبيعيا، إذ لم تكن أدوات الكتابة منتشرة في القرن الأول، وأهمها صناعة الورق، وكان الناس على سجيبتهم المعروفة المطبوعة على الحفظ، ولما بدأ انتشار الورق في العالم الإسلامي في الربع الثاني من القرن الثاني انتشرت المصنفات والكتب، فصنف كبار العلماء في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي كتب كثيرة كما تقدم في نص الذهبي، وسبب ذلك متعلق بانتشار الورق وسهولة التعامل معه.

وعليه فإن إثبات كثرة الكتابة في القرن الأول وأنها كانت أكثر من الحفظ مخالف لطبيعية الرواية في القرن الأول، بخلاف إثبات كثرتها في النصف الثاني من القرن الثاني وما بعده.

الخاتمة:

144 انظر تفصيلا جيدا للمقارنة بين الحفظ والكتاب عند عبد العزيز محمد الخلف، *مناهج البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين، دراسة تأصيلية تطبيقية*، (سوريا: دار المقتبس، 2018) ص 271-281.

145 المزي، *تهذيب الكمال*، 78/31.

146 المزي، *تهذيب الكمال*، 78/31.

147 أبو زرعة الدمشقي، *الفوائد المعلقة*، 248-249، (203).

148 انظر: ابن معين، *معرفة الرجال* 1/126.

149 الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 6/331.

150 الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 5/174.

151 يمكن أن يمثل على هذه طريقة المبالغة في أهمية إثبات الكتابة في القرن الأول والثاني بكتباين، كتاب د. محمد مصطفى الأعظمي، «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، وكتاب د. حاكم المطيري «تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين».

تخصصت هذه الدراسة في إعادة النظر في ما يسميه بعض المعاصرين «مرحلة التكوين الرسمي» مقررين بناء عليها انتشار الكتب الرسمية في الأمصار والأفاق، مستعملة علم علل الحديث المتمثل في مقولات المتقدمين النقدية للرواة والروايات في دراسة هذه المرحلة، وانتهت إلى أهمية إعادة النظر في تأريخ مراحل رواية الحديث وكتابته اعتماداً على هذا العلم الذي كان مصاحباً لتطور الروايات دائماً، إذ لم يجد مسار في رواية الحديث إلا وجد نقد مرافق له ينتبعه ويمحص الصحيح من الخطأ فيه، وهو ما يعني ضرورة أن لا يُدرس تاريخ الحديث من مجرد تطور الرواية، إذ قد يعود إهمال علم العلل والنقد على بعض المراحل المقترحة في تاريخ الحديث بالإشكال، وهو ما كان هنا.

فقد ظهر من الدراسة أن علم العلل يأتي بالإشكال على فكرة انتشار التكوين الرسمي من جهتين:

الأولى: من التدقيق في الروايات ذاتها المعتمدة عند بعض المعاصرين في إثبات كون المرحلة عامة شاملة فارقة، وكانت النتيجة أن بعض الروايات المظهرة لانتشار التكوين في الأمصار وفي الأفاق لا تصح، ولا يمكن الاعتماد عليها.

الثانية: أن غياب النقد في مقولات المتقدمين حول هذه المرحلة يظهر أن تضخيم المعاصرين لها في غير محله، إذ إن المقولات النقدية تتبعت ما هو أقل من ذلك بكثير، فيكون غريباً أن تُهمل مسارا هاما اتخذ أبو بكر بن حزم والزهري وانتشر في الأمصار وتُؤن بأمر الخليفة ولا تتعرض له بنقد إيجابي أو سلبي، مع أن الزهري كان من أكبر علماء عصره الذين نشروا الحديث، واختلف عنه الطلاب كثيراً، فلو وجد أي دليل كتابي موثوق يؤيد أدهم لذكره النقاد واهتموا به، وقد تبين أن النقاد انشغلوا بالترجيح بين طلاب الزهري من حيث طريقة تلقّيهم عنه، فقارنوا بين من تحمّل سماعاً أو عرضاً أو مناولة، وظهرت مقولاتهم النقدية في ذلك واضحة، فيكون بعيداً أن لا توجد أي مقولة متعرضة لمسار ضخّم هام مثل التكوين الرسمي.

ويؤكد تلك النتائج مقولات كبار علماء الحديث والعلل الذين تعرضوا لمراحل رواية الحديث فذكروا مرحلتين فقط هما مرحلة الحفظ والكتابة الشخصية، ثم مرحلة التصنيف المعروفة على أيدي أتباع التابعين، ولم يتعرضوا لمرحلة التكوين الرسمي، ولو كانت مرحلة هامة فارقة لجاها ذكرها في ثنايا تلك النصوص.

لكن الدراسة لا تنكر وجود فكرة التكوين الرسمي عند الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقد ثبت أنه أمر بها أبو بكر بن حزم، لكن ذلك المشروع الهام لم يكتمل ولم يُكتب له النجاح، إذ توفي الخليفة قبل وصول الكتب إليه، ثم ضاعت تلك الكتب ولم يُستفد منها، وأما الزهري فيمكن حمل تدوينه على معنى إكثاره من الكتابة ومناولة مکتوباته للطلبة، أو إملائه في قصر الخليفة على الأمراء والطلبة والكتابة عنه هناك، دون أن يكون تدويناً رسمياً منتشراً في الأمصار، وعلى ذلك فيمكن تسميته بـ«النشر الخاص»، وهي مرحلة تابعة لمرحلة الكتابات الشخصية، تعقبها مرحلة التصنيف بقصد النشر العام كما فعل مالك في الموطأ وابن جريج في مصنفاته ومعمر في جامعه وغيرهم.

وأظهرت الدراسة أن السبب في تضخيم المعاصرين لمرحلة التكوين الرسمي راجع إلى تأثرهم بحالة الدفاع عن التراث التي سيطرت على الباحثين المسلمين في القرن العشرين أمام الجدل الاستشراقي الإسلامي، وأن اندفاعهم إلى إثبات التكوين الرسمي والكتابة الكثيرة كان مشايعة منهم للفكرة الأساسية القائلة بأن التاريخ إنما يثبت بالوثائق المكتوبة، وهي المقولة التي انتشرت في الدراسات الغربية في القرن التاسع عشر فتلقفها منهم الباحثون في العالم الإسلامي، ومن خلالها انتقدت روايات الحديث بوصفها روايات شفوية، فلجأ الباحثون المسلمون إلى إثبات كثرة الكتابة، والإشكال كان في أساس الفكرة، ذلك أن فيها إسقاطاً على واقع بعيد قروناً متطولة، فضلاً عن كون الثقة بالتاريخ إنما يتشكل من قوة المنهج النقدي القابع خلف الروايات سواء أكانت مكتوبة أم شفوية، دون أن يكون المكتوب دائماً موثقاً صحيحاً، وهو ما جرى عليه النقد في بعض الكتابات المروية عن طلاب الزهري، إذ انتقوها ولو كانت مكتوبة لعل ظهرت فيها.

هذا كله فضلا عن كون الدراسات الغربية ذاتها قد انقلبت على الفكرة القائلة بأن التوثيق إنما يكون بالكتابة، فأعدت الاعتراف للتاريخ الشفوي منذ عقود، وأظهرت أهمية الرواية الشفوية في مقابل النص المكتوب، لكن ذلك لم يستثمر حتى الآن في الدراسات الإسلامية لا في الغرب ولا في العالم الإسلامي.

وتوصي الدراسة بأهمية دراسة أنواع الكتابة وانتشارها في الربع الأول من القرن الثاني الهجري، وما استجد من طرق تحمّل الرواة عن شيوخهم آنذاك، والنقد المصاحب لتلك الطرق، مع التركيز على مظاهر تميز تلك الحقبة عن القرن الأول - قرن الحفظ - وعن الربع الثاني والثالث من القرن الثاني - عصر بداية الكتابة المنهجية - على يد كبار الأئمة من أمثال مالك وطبقته.

المصادر والمراجع

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد إدريس الرازي. *الجرح والتعديل*. الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. *العلل*. مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، خالد بن عبد الرحمن الجريسي. السعودية: مطابع الحميضي، 2006م.
- ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة. *تاريخ ابن أبي خيثمة= التاريخ الكبير، السفر الثالث*. مح: صلاح بن فتحي هلال. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2006م.
- ابن المدني، أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر. *العلل*. مح: محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد. *الثقات*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1973م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد. *المجروحين*. سوريا: دار الوعي، 1396هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *فتح الباري*. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. السعودية: المكتبة السلفية، د. ت.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. *تقريب التهذيب*. مح: محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد، 1986م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. *تهذيب التهذيب*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1325هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. *هدى الساري*. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد زين الدين الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. مح: همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار، 1987م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع. *الطبقات*. مح: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م.
- ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان. *تاريخ أسماء الثقات*. مح: صبحي السامرائي. الكويت: الدار السلفية، 1984م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. *التمهيد*. مح: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. *جامع بيان العلم وفضله*. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م.
- ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مح: مازن محمد السرساوي. الرياض: مكتبة الرشد، 2013م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. *تاريخ دمشق*. مح: عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1995م.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق عبد الله بن أحمد بن محمد. *المنتخب من علل الخلال*. القاهرة: الفاروق الحديثة، 2012م.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون. *التاريخ رواية الدارمي*. مح: أبو عمر محمد بن علي الأزهرري. القاهرة: الفاروق الحديثة، 2008م.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون. *التاريخ رواية الدوري*. مح: أحمد محمد نور سيف. السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979م.
- ابن منبه، أبو عقبة همام بن منبه. *الصحيفة*. مح: علي حسن علي عبد الحميد. بيروت: المكتب الإسلامي، عمان: دار عمار، 1987م.
- ابن هانئ، إسحاق بن إبراهيم. *مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل*. مح: أبو عمر محمد بن علي الأزهرري. مصر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2013م.
- أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر. *طبقات المحدثين*. مح: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. *سؤالاته للإمام أحمد بن حنبل*. مح: زياد محمد منصور. السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1994م.

أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله. *التاريخ*. مح: شكر الله نعمة الله القوجاني. سوريا: مجمع اللغة العربية، د. ت.

أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله. *الفوائد المغلطة*. مح: رجب بن عبد المقصود. الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2003م.

أبو شهبه، محمد بن محمد بن سويلم. *دفاع عن السنة*. القاهرة: مكتبة السنة، 1989م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد. *تاريخ أصبهان = أخبار أصبهان*. مح: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد. *حلية الأولياء*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1996م.

أجنتس جولتسيهر. *دراسات محمدية*. ترجمة: الصديق بشير نصر. لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، 2009م.

أحمد أمين. *ضحى الإسلام*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. *العلل ومعرفة الرجال*. مح: وصي الله بن محمد عباس. السعودية: دار الخاني، 2001م.

أحمد صنوبر. *من مراسيل مالك إلى متصلات البخاري، دراسة نقدية لنظرية شاخت في النمو العكسي للأسانيد*. مطبوع ضمن كتاب: *نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، دراسات حديثة نقدية*. تحرير: أحمد صنوبر. عمان: دار أروقة، 2020م.

أحمد عمر هاشم. *كتابة السنة*. السعودية: مجمع الملك فهد...، د. ت.

الأعظمي، محمد مصطفى الأعظمي. *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه*. بيروت: المكتبة الإسلامية، 1980م.

أكرم ضياء العمري. *بحوث في تاريخ السنة المشرفة*. بيروت: دار بساط، 1985م.

أكرم ضياء العمري. *موقف الاستشراق من السنّة والسيرة النبوية*. السعودية: الجامعة الإسلامية...، د. ت.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد. *التعديل والتجريح*. السعودية: دار اللواء، 1986م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *التاريخ الكبير*. مح: محمد عبد المعيد خان. الهند: دائرة المعارف العثمانية، د. ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *الصحيح*. مح: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *السنن الكبرى*. مح: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

حارث سلیمان الضاري. *الإمام الزهري وأثره في السنة*. العراق: مكتبة بسام، 1985م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد. *معرفة علوم الحديث*. مح: السيد معظم حسين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977م.

الحجوي الفاسي. *الفكر السامي في التاريخ الإسلامي*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. مح: محمود الطحان. السعودية: مكتبة المعارف، 1983م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *تقييد العلم*. مح: يوسف العث. بيروت: إحياء السنة، د. ت.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد. *السنن*. مح: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد. *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. مح: المجلدات من الأول، إلى الحادي

عشر: محفوظ الرحمن زين الله السلفي. السعودية: دار طيبة، 1985م. والمجلدات من الثاني عشر، إلى الخامس

عشر: محمد بن صالح بن محمد الدباس. السعودية: دار ابن الجوزي، 1427هـ.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل. *المسند = سنن الدارمي*. مح: حسين سليم أسد الداراني. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 2004م.

دانيل برتو. *إمكانات كبيرة في مواجهة عوائق تقليدية*. بحث مطبوع ضمن كتاب *التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *تاريخ الإسلام*. مح: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. مح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط.

- بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد. *المحدث الفاضل*. مح: محمد عجاج الخطيب. بيروت: دار الفكر، 1984م.
- رفعت بن فوزي عبد المطلب. *توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981م.
- الزهراني، أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر. *تدوين السنة*. السعودية: دار الهجرة، 1996م.
- سالم البهنساوي. *السنة المقترى عليها*. القاهرة: دار الوفاء، 1989م.
- السباعي، مصطفى بن حسني. *السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1982م.
- صبحي الصالح. *علوم الحديث ومصطلحه*. بيروت: دار العلم للملايين، 1959م.
- عبد الباسط مزيد. *منهاج المحدثين*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م.
- عبد الله علي إبراهيم. *المخبرون: مؤرخون مثلي مثلك*. بحث مطبوع ضمن كتاب *التاريخ الشفوي*، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م.
- عبد العزيز محمد الخلف، *مناهج البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين*، دراسة تأصيلية تطبيقية، سوريا: دار المقتبس، 2018 م.
- عبد المجيد محمود عبد المجيد. *الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م.
- عدنان أبو شبيكة. *منهج نقد الوثيقة الرسمية المدونة، وإمكانية التطبيق على الرواية في التاريخ الشفوي*. مقالة ضمن أعمال مؤتمر التاريخ الشفوي، الواقع والطموح. غزة: مطبوعات الجامعة الإسلامية، د. ت.
- عدنان أبو شبيكة. *منهج نقد الوثيقة الرسمية المدونة، وإمكانية التطبيق على الرواية في التاريخ الشفوي*. مقالة ضمن أعمال مؤتمر التاريخ الشفوي، الواقع والطموح. غزة: مطبوعات الجامعة الإسلامية، د. ت.
- العوني، حاتم بن عارف العوني. *المنهج المقترح في فهم المصطلح*. السعودية: دار الهجرة، 1996م.
- غريغور شولر، *الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام*. ترجمة: رشيد بازي. بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018م.
- الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جران الفارسي. *المعرفة والتاريخ*. مح: أكرم ضياء العمري. السعودية: مكتبة الدار، 1410هـ.
- فؤاد سزكين. *تاريخ التراث العربي*. راجعه: عرفة مصطفى، سعيد عبد الرحيم. السعودية: مركز الملك فيصل، 1988م.
- قوزودشلي، بكر ، *مصطلحات الحديث والنظام الاستشراقي: دراسة في مقاربات التعامل مع المصطلح الاستشراقي في علوم الحديث*، مطبوع ضمن كتاب: *نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين*، دراسات حديثة نقدية. تحرير: أحمد صنوبر. عمان: دار أروقة، 2020م.
- ليندا شويس، *سنة عقود من التاريخ الشفوي، تأملات وقضايا ثابتة*. بحث مطبوع ضمن كتاب *التاريخ الشفوي*، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م.
- مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس. *الموطأ برواية محمد بن الحسن*. مح: عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- محمد أبو زهو. *الحديث والمحدثون*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1378هـ.
- محمد أبو شهبه. *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- محمد بنكيران. *تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة*. السعودية: مجمع الملك فهد...، د. ت.
- محمد رشيد بن علي رضا. *مجلة المنار*. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، د. ت.
- محمد عجاج الخطيب. *السنة قبل التدوين*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1970م.
- محمود أبو رية. *أضواء على السنة المحمدية*. مصر: دار المعارف، د. ت.
- المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج. *السنة*. مح: أبو محمد سالم بن أحمد السلفي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988م.
- المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. *تهذيب الكمال*. مح: بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم. *الصحيح*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.
- المطيري، حاكم عيسى المطيري. *تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين*. الكويت: المجلس العلمي، لجنة التعريب والتأليف والنشر، 2002م.

- المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى بن علي. *الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلال والتضليل والمجازفة*. بيروت: عالم الكتب، 1986م.
- نور الدين عتر. *منهج النقد في علوم الحديث*. سوريا: دار الفكر، 1981م.
- وجيه كوثراني ومارلين نصر. *التاريخ الشفوي. مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسيات، 2015م.
- Albayrak, Ali. *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

KAYNAKÇA

- Abdulmecid Mahmud, Abdulmecid. *el-İtticâhât el-fıkhiyye inde'ashâbu'l- hadîs fi'l-karnî'sâlis el-hicri*. Kahire: Maktabat-ı Hancı, 1979.
- Abdulmuttalib. Rifat b. Fevzi. *Tevsîku's-sünne fi'l karnî's-sâni el-hicrî üsûsühü ve itticâhâtu*. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed. *el-İlel ve mârifetü'r-ricâl*. thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas. Suudi Arabistan: Dâru'l-Hânicî, 2001.
- Albayrak, Ali. *Buhari'nin Kaynakları Ve Fuad Sezgin*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Avnî, Şerif Hâtîm. *el-Menhecû'l muktarah fi fehmi'l-mustalah*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Hicra, 1996.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîs en-nebeviyye ve târihi tedvîmihî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Livâ, 1986.
- Behnisâi, Salim. *es-Sünnetü'l-müftera aleyha*. Kahire: Dârul Vefa, 1989.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *es-Sahih*, thk: Muhammed zuheyr b. Naser en-naser. Beyrut: Dâr-u Tavkul'-Necât, 2001.
- Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebîr*. Hindistan: Dâiratü Meârif el-Osmaniyye, ty.
- Dârekutnî, Ebu'l Hasan Ali b. Ömer. *el-İlelü'l vâride fi'l ehâdis en-nebeviyye*. thk. Mahfuzurrahman es-Selefi. Suudi Arabistan: Dâru'l Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebu'l Hasan Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Dârî, Haris b. Süleyman. *İmam Zühri ve eseruhu fi's-Sünne*. Irak: Mektebetü Besâm, 1985.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsned Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârimî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnâ li'l-Neşr, 2004.

- Ebu Davud Süleyman b. Elaşas b. İshak. *Süalatühü lil' -İmam Ahmed b. Hanbal*, thk. Ziyad muhammed Mansur. Suudi: Mektabatul Ulum vel'-hikem, 1994.
- Ebu eş-Şeyh el-Asbahani. Ebu Muhammed abdullah b. Muhammed b. Cafer. *Tabakatiül'-muhaddisîn*, thk: Abdulgafur Abdulhak Hüseyin elbeluşi. Beyrut: müasset er'-risale, 1992.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l evliyâ*. Kahire: Mektebetü Hânicî. 1996.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Târihu Isbahân Ahbâru Isbahân*. thk. Seyyid Kûsrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1990.
- Ebu Reyze, Mahmûd. *Âdva ala's-sünneti'l muhammediyye*. Mısır: Dâru'l-Meârif.mty.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-Vesît fi ulûm ve mustalahu'l hadîs*. Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ty.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Difaa an-Sünne*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1989.
- Ebu Şubeyke, Adnan. "Menhecü nakdu'l vesika er-resmiyye el-müdevvene ve imkâniyyetü't-tatbîk ala'r-rivâye fi't-târîh eş-şefevî", *Mu'temer et-Târih eş-Şefevî*. Gazze: Matbuaat el-Camiatu İslamiyye, ty.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*. Kahire: Dâru'l-Fikir el-Arabî. 1387.
- Ebû Zür'a ed-Dimeşki, Abdurrahman b. Amr. *el-Fevâid el-muallele*, thk. Reced b. Abdulmaksud. Kuveyt: Mektebetül'-İmam ez'-Zehebi, 2003.
- Ebû Zür'a ed-Dimeşki, Abdurrahman b. Amr. *et-Târîh*. thk. Şükruallah el-Kocavî. Suriye: Mecmeu el-Luga el-Arabiyye, ty.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: el-Heyeti'l-Mısriyye el-Âmme li'l-kütüb, 1988.
- Fesevî, Ebu Yusuf Ya'kub. *el-Marife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömeri. Suudi Arabistan: Mektebetü Dâr, 1410.
- Goldziher, İgnaz. *Dirâsât el-Muhammediyye*. trc. Sıddık Beşir Nasr. Londra: Merkezi'l-İslami li Dirâsâti'l-İstişrâk, 2009.
- Hacvî, el-Fâsî. *el-Fikri'sâmi fi târihi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l- Kütüb el-İlmiyye, 1995.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed. *Mârifetu Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Seyyid Mu'zam. Beyrut: Dâru'l Kütüb el-İlmiyye. 1977.
- Halef, Abdulaziz Muhammed. *Menâhici'l-bahs an ahvâli'l-ruvvât inde'l-muhaddisîn dirase te'siliyye tadbikiyye*. Suriye: Dâru'l-Muktebes, 2018.
- Hâşim, Ahmed Ömer. *Kitâbu's-sünne*. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fehd, ty.
- Hâtîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi li ahlâk'r-râvi ve âdâbu's-sâmi*. SuudiArabistan: Mektebetü'l Meârif. 1983.
- Hâtîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed. *Takyîdu'l-İlim*. thk. Yusuf el-İş. Beyrut: İhyâu's-sünne. ty.
- Hâtîb, Muhammed Accâc. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü'l Hânicî, 1970.
- İtr, Nurettin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmu'l-hadîs*. Suriye: Dâru'l-Fikir: 1981.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî*, thk. Ebu'l Eşbâl ez-Zehîrî. Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmet el-Alavi, Muhammed Abdulkabir el-Bekri. Mağrib: Vezâret-ü Umumu'l-Evkâf ve'-Şuûn el-İslami, 1387.
- İbn Adîy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Mazin Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târihu Dimeşk*. thk. Amr b. Ğarâme. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed İdris er-Razi. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Hindistan: Meclis-i Dâiretü'l-Meârif el-Osmânî, 1952.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed İdris er-Razi. *el-İlel*, thk: Saad b. Abdulhamid. Halid b. Abdurrahman el-Cerîsî. Suudi Arabistan: Matâbi' el-Hamidi, 2006.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Hayseme. *Târihu İbn Hayseme et-Târihu'kebir es-Sifru's-sâlis*. thk. Salah b. Fethî Hilâl. Mısır: el-Faruk el-Hadisiyye li't-tübâa. 2006.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî*. thk. Muhyiddîn Hatib. Suudi Arabistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, ty.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Hedyü's-sârî*. Suudi Arabistan: Mektebetü's-Selefiyye, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takrîbu't-Tezhîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzib el-tehzib*. Hindistan: matbaa el-maarif el-nizamiyye, 1325.
- İbn Hânî, İshak b. İbrahim. *Mesâilü'l-İmam Ebî Abdullah Ahmed b. Hanbel*. thk. Ebu Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. Mısır: Dâru'l Faruk el-Hadisiyye, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiretü'l Meâdif en-Nizamiyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn*, Suriye: Dâru'l-Vaî, 1936.
- İbn Kudâme. Ebu Muhammed el-Muaffak Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Müntehab min İleli'l-Hallâl*. Kahire: el-Faruk el-Hadise, 2012.
- İbn Maîn, Ebu Zekeriyya Yahya. *Târihu rivayet-i Dârimî*. Kahire: el-Faruk el-Hadisiyye, 2008.
- İbn Maîn, Ebu Zekeriyya Yahya. *Târihu rivayet-i Dârî*. thk. Ahmed Muhammed Nur es-Seyf. Suudi Arabistan: Merkezü'l Bahs el-İlmi ve't-Turâs el-İslâmî, 1979.
- İbn Münebbih, Ebu Ukbe Hemmâm b. Münebbih. *es-Sahîfe*. thk. Ali Hüseyin Ali Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1987.
- İbn Medîni, Ebu'l Hasen Ali b. Abdullah. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1980.

- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İlelü't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Müni'. *et-Tabakât*. thk. Ali b. Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 2001.
- İbn Şahin, Ebu Hafs Ömer b. Ahmed. *Târihu esmâis's-sikât*. thk. Subhi Samirâi. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1984.
- İbrahim, Abdullah Ali. "el-Muhbirûn müerrihûn mislî ve mislûke". *et-Târih eş-şefevî makarabât fi'l-mefâhim ve'l menhec ve'l-huberât*. Beyrut: el-Merkezi'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd-Dirâse es-Siyâsiyye, 2015.
- Kevserânî Vecîh, Marlin Nasr. "Mukarebât fi'l-mehfâhim ve'l-menhec ve'l-hiberât", *et-Târih eş-şefevî*. Katar: Merkezi'l Arabî li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât es-Siyâsât, 2005.
- Kuzudişli, Bekir. "Mustalahâtü'l-hadis ve'n-nizâmü'l-istişrâkî dirase fi mukârabâti't-teâmul mea'l-mustalah el-istişrâkî fi ulûmu'l-hadîs". *Nazariyyeti en-numuvvü'l-aksî li'l-esânîd inde'l-müsteşrikîn dirâse hadisiyye nakdiyye*. edt. Ahmad Snobar. Amman: Dâru'l-Ervika, 2020.
- Mâlik, Ebu Abdullah. *Muvatta bi rivayeti Muhammed b. Hasan*. thk. Abdulvehhab Abdullatîf. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, ty.
- Merûzî, Ebu abdullah Muhammed b. Nasr b. el-Hacac. *es-Sünne*, thk: Ebu Muhammed Salim b. Ahmed es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-sekafiyye, 1988.
- Mezid, Abdalbâsit. *Minhacu'l muhaddisîn*. Kahire: el-Heyeti'l-Mısriyye, 2002.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Muallimî Yemânî, Abdurrahman b. Yahya. *el-Envâru'l-kâşife lima fi kitâb "Adva ala's-sünne" mine'z-zele ve't-tadlik ve'l-mücazeze*. Beyrut: Alemil Kütüb, 1986.
- Muhammed, Binkîrân. *Tedvini's-sünne fil karneyn es-sani ve's sâlis lil hicra*. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fehd, ty.
- Muteyrî, Hâkim Abîsân. *Tarihu tedvini's-sünne ve şüpehâti'l-müsteşrikîn*. Kuveyt: el-Meclisi'l-İlmî, 2002.
- Müslim, Ebu Huseyn Muslim b. el-Haccac b. Muslim. *Sahih*. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1991.
- Ömerî, Ekrem Ziya. *Buhus fi târihi's-sünne el-müşerife*. Beyrut: Dâru- Bisat, 1985.
- Mevkifu'l-istişrak min es-Sünne ve's-Sire en-Nebeviyye*. Suudi Arabistan: Câmia el-İslâmiyye.
- Petro, Daniel. "İmkânât kebîra fi muâaceheti avâi'k taklidiyye". *et-Târih eş-şefevî makarabât fi'l-mefâhim ve'l menhec ve'l-huberât*. Beyrut: el-Merkezi'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd-Dirâse es-Siyâsiyye, 2015.

- Râmeihürmüzî, Ebu Muhammed Hasan. *el-Muhaddisu'l fâsıl*. thk. Muhammed Accâc. Beyrut: Daru'l Fikir, 1984.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Mecelletü'l-Menâr*. Kahire: Matbaatu Mecelleti'l-Menâr, ty.
- Salih, Subhi. *Ulumu'l-hadis ve mustalahâtuhu*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1959.
- Schoeler, Gregor. *el-Kitâbe ve'ş-şefeviyye fi bidâyâti'l-İslam*. trc. Reşid Bazey. Beyrut: el-Merkezi's-Sekafi li'l-Kütüb, 2018.
- Sezgin, Fuad. *Târihu't-türâs el-Arabî*. thk. Arefe Mustafa, Said Abdurrahman. Suudiyye: Merkezi Melik Faysal, 1988.
- Shopes, Linda. "Sitte ukûd mine't-târîh eş-şefeviyye teemmülât ve kadâya es-sabite". *et-Târih eş-şefevî makarabât fi'l-mefâhim ve'l menhec ve'l-huberât*. Beyrut: el-Merkezi'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd-Dirâse es-Siyâsiyye, 2015.
- Sibâi, Mustafa b. Hüsni. *es-Sünne ve mekânnetuha fi't-teşri*. Beyrut: Mektebetü'l-İslami. 1982.
- Snobar, Ahmad. "Min merâsili Mâlik ilâ muttasılâtı'l-Buhâri, dirase nakdiyye li-nazariyyeti Schacht fi'n-numuvvü'l-aksî li'l- esânîd". *Nazariyyeti en-numuvvü'l-aksî li'l- esânîd inde'l-müsteşrikîn dirâse hadisiyye nakdiyye*. edt. Ahmad Snobar. Amman: Dâru'l- Ervika, 2020.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed. *Târihu'l-İslam*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l Garb el-İslami, 2003.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed. *Siyer a'lâmu'nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehrânî, Ebu Yasir Muhammed b. Matar b. Osman. *Tedvîni's-sünne*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Hicra, 1996.

Ebû Mutî' en-Neseî'nin Mezhebî Kimliği: Mürcî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi

Züleyha BİRİNCİ*

Atıf/Cite as: Birinci, Züleyha. "Ebû Mutî' en-Neseî'nin Mezhebî Kimliği: Mürcî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 226-257.

Öz: Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî (ö. 318/930), Buhara yakınlarındaki Neseî şehrinde, çok sayıda âlim yetiştiren bir ailenin üyesidir. Hanefî fakihî, zâhid ve kelâmcıdır. Fırak türünde yazdığı eserin adı *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâleti'l-mudille'*dir. Ebû Mutî'in, Mürcie'ye veya Kerrâmiyye'ye mensup olduğunu ileri süren araştırmacılar vardır. Bu makalede onun Mürcî veya Kerrâmî olduğu iddiaları ele alındı ve bu iddiaların isabetli olamayacağı sonucuna varıldı. Ebû Mutî'in kendi ifadelerinden, savunduğu fikirlerden ve diğer argümanlardan hareketle Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğu neticesine ulaşıldı. Makalede doküman analizi, betimleme ve karşılaştırma yöntemleri kullanıldı.

Anahtar kelimeler: Kelâm ve Mezhepler Tarihi, Ebû Mutî' en-Neseî, Kitâbü'r-Red, Ehl-i Sünnet, Mürcie, Kerrâmiyye.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon, Türkiye, zbirinci@trabzon.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-0397-8130

The Sectarian Identity of Abū Mutī' an-Nasafī: Evaluation of the Allegations that He is a Member of Murji'ah or Karramiyyah

Abstract: Abū Mutī' Makhūl b. Fadl an-Nasafī (d. 318/930) belongs to a family that trained many scholars in the city of Nasaf, near Bukhara. He is a Hanafī faqih, zahid and Islamic theologian. The name of the work he wrote in the heresiographical literature is Kitāb al-Radd 'alā ahl al-bida' wal-ahvā al-dāllah al-mudillāh. There are researchers who claim that Abū Mutī' is a member of Murji'ah or Karramiyyah. In this article, the claims that Abū Mutī' is a member of Murji'ah or Karramiyyah are discussed and it is concluded that these claims cannot be true. Based on Abū Mutī's own statements, the ideas he defended, and other arguments, it was concluded that he was loyal to the Ahl al-Sunnah. Document analysis, description and comparison methods were used in the article.

Key words: Kalām and History of Sects, Abū Mutī' an-Nasafī, Kitāb al-Radd, Ahl al-Sunnah, Murji'ah, Karramiyyah.

الهوية المذهبية لإبي مطيع النسفي: تقييم الادعاءات بأنه هو مرجعي أو كرامي

ملخص: كان أبو مطيع مكحول بن فضل النسفي (ت. 930/318) أحد أفراد عائلة دريت العديد من العلماء في مدينة نسف، بالقرب من بخارى. هو فقيه حنفي وزاهد ومتكلم. اسم الكتاب الذي كتبه بنوع الفرق هو كتاب الرد على أهل البدع والأهواء الضالّة المضلّة. هناك باحثون يزعمون أن أبا مطيع هو مرجعي أو كرامي. نناقش في هذا المقال الادعاءات القائلة بأن أبا مطيع هو مرجعي أو كرامي وخلص إلى أن هذه الادعاءات لا يمكن أن تكون صحيحة. وبناءً على تصريحات أبي مطيع والأفكار التي دافع عنها وغيرها من الحجج، خلص إلى أنه موالٍ لأهل السنة. تم استخدام طرق تحليل الوثائق ووصفها ومقارنتها في المقالة.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام وتاريخ المذاهب، أبو مطيع النسفي، كتاب الرد، أهل السنة، المرجئة، الكرامية.

GİRİŞ

Ebû Mutî' en-Nesefî'nin hayatı hakkında geniş mâlûmat bulunmamaktadır. Buhara yakınlarında bulunan Nesef şehrine nispetle Nesefî nisbesiyle anılmıştır. Nesef'te çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Hanefî fakihî, zâhid ve kelâmçı vasıflarını taşıyan ve bu alanlarda eserleri olan bir âlimdir.¹ Hicrî 204-395 yılları arasında Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren Sâ mânîler devrinde yaşamış,² 318 yılında vefat etmiştir. Ebû Mutî'in eserlerinden *Kitâbü's-Şu'â'* fıkıh ilmiyle alâkalıdır, fakat günümüze ulaşmamıştır.³ Ahlakî-tasavvufî sahada ona nispet

¹ İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/570; Seyit Bahçıvan, "Dirâse", *Kitâbu'r-Red alâ ehl-i'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, mlf. Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 29-51.

² Aydın Usta, "Sâ mânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/64, 68.

³ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 355; Ebû Gays Muhammed Hayrüdî'n b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*

edilen iki eser vardır. Bunlardan biri *Kitâb fî fazli sübhânellah* adını taşır. Bu eserin bir nüshasının Viyana'da olduğu belirtilmektedir.⁴ Aynı sahadaki diğer eserinin adı *el-Lü'lü'ıyyât'* tır.⁵ Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan⁶ bu kitabın henüz tahkikli bir neşri gerçekleştirilmemiştir. Ebû Mutî'in itikadî ve kelâmî görüşlerini öğrenebildiğimiz eserinin adı *Kitâbü'r-Red alâ ehl-i'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâleti'l-mudille'* dir.⁷

Ebû Mutî' en-Neseî'nin *Kitâbü'r-Redd'*i fırak türünde kaleme alınmış bir eserdir. Müellif, bu eserinde itirak hadisi olarak bilinen, yetmiş üç fırka hadisini esas almıştır. Kitabında bu hadisin birkaç versiyonuna yer vermiştir. Ebû Mutî', eserinde bu rivayetlere uygun şekilde doğru yoldan çıkıp sapan yetmiş iki bid'at fırkasından ve kurtuluşa ulaşan Ehl-i Cemâat'ten bahsetmiştir.⁸ *Kitâbü'r-Redd'*in muhtevasına daha yakından bakıldığında müellifin altı ana bid'at fırka kabul ettiği görülür. Bunları Harûriyye, Ravâfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie şeklinde sıralar. Bu fırkaların her birinden türeyen on iki alt fırkaya yer verir. Böylece kitabında 6x12=72 olacak biçimde bir tasnif sistemi kullanır. Kurtuluşa erecek fırka ile beraber toplam sayıyı yetmiş üçe tamamlar.⁹ Bid'at fırkaları hakkında çok ayrıntılı tarihî bilgiye yer vermez. Çünkü kitabı yazmaktaki asıl amacı mümin kardeşlerini uyarmak ve bâtil yola düşmekten onları korumaktır.¹⁰ Bu nedenle eserinin daha uzunca bölümünü bid'at fırkalara yönelik tenkit ve reddiyeler oluşturur. Fırka isimlerini -iyye son ekini kullanarak zikreder. Fırkaları tasnifi, isimlendirmesi ve haklarında verdiği bilgiler diğer fırka geleneklerinden farklılıklar taşır.¹¹ Bu ve benzeri açılardan Ebû Mutî'in bu

(Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/284; Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", 32/571; Bahcivan, "Dirâse", 62.

⁴ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalim Neccar (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2008), 3/261; Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", 32/571. Viyanadaki bu nüshanın, Riyad'daki Merkezü'l-Melik Faysal'da, 59136 numarada kayıtlı bir mikrofilminin mevcut olması hakkında bk. Bahcivan, "Dirâse", 63.

⁵ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudriyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993), 3/498; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 11/364; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 355; Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", 32/571; Bahcivan, "Dirâse", 61.

⁶ Bu kitabın yazma nüshaları hakkında bilgi için bk. Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", 32/571; Mehmet Saffet Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Neseî (318/930) ve *Kitâbü'l-Lü'lü'ıyyât'*", IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017), ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/469-474.

⁷ Eserin yazma nüshasının unvan sayfasında adının bu şekilde kaydedildiğine dair bk. Bahcivan, "Dirâse", 68.

⁸ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 130-134.

⁹ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 131-135.

¹⁰ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 119.

¹¹ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 112-264.

kitabı, Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin karakteristik özelliklerini gösterir.¹² Daha önemlisi *Kitâbü'r-Red* Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin günümüze ulaşan en eski eseridir. Bu geleneğe ait diğer eserlerle arasında benzerlikler bulunmaktadır¹³ ve bu geleneğe ait birçok esere kaynaklık etmiştir.¹⁴

Fırak türündeki bu önemli eserin sahibi Ebû Mutî' en-Neseffî'nin itikadî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu konusunda bazı fikirler ileri sürülmektedir. Bazı araştırmacılar onu Mürcie'ye mensup sayarken bir kısım araştırmacılar onun Kerrâmî olduğunu iddia etmektedir. Bu makalenin konusu onun mezhebî kimliğini irdelemektir. Bunun için önce ileri sürülen iddialar ele alınacak, daha sonra bu iddialar müellifin kendi beyanları, savunduğu fikirler ve ilâve argümanlar doğrultusunda değerlendirilecektir. Çalışmada doküman analizi, betimleme ve karşılaştırma yöntemlerine başvurulacaktır.

1.Ebû Mutî' en-Neseffî'nin Mürcîi Olduğuna Dair İddialar

Ebû Mutî' en-Neseffî'nin *Kitâbü'r-Redd'i* üzerinde hazırlanan bir yüksek lisans tezinde,¹⁵ mezhepler tarihi yazım geleneğiyle ilgili olarak "Mürcî Makâlât Geleneği" adında bir gelenekten bahsedilmekte¹⁶ ve *Kitâbü'r-Redd'in* Mürcîi gelenekte kaleme alınan bir eser olduğu dile getirilmektedir.¹⁷ Tez sahibi Hasan Acar, bu fırak geleneğinden "Doğu Hanefî" geleneği şeklinde de bahsetmektedir.¹⁸ Yine Acar, Ebû Mutî' en-Neseffî'yi ve bu gelenekteki diğer müellifleri "Mürcîi yazarlar" olarak anmaktadır. Ebû Mutî' en-Neseffî'nin, Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) savunduğu fikirlerden etkilendiğini¹⁹ ancak onun Kerrâmî olarak nitelenemeyeceğini

¹² Bu özellikler hakkında bilgi için bk. Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 8. Basım, 2018), 102-128; Muzaffer Tan, "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 121-152; Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât" ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 185-190; Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 125-172; Kadir Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 342-343.

¹³ Bu benzerlikler hakkında bilgi edinmek için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, 134-172; Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 342-347.

¹⁴ Bk. Üzüm, "Neseffî, Mekhûl b. Fazl", 32/571.

¹⁵ Bk. Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî'nin 'Kitâbü'r-Red ale'l-ehvâ' ve'l-bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcîi Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 1-87.

¹⁶ Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî*, 11-14, 64-66.

¹⁷ Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî*, 64.

¹⁸ Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî*, 68.

¹⁹ Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî*, 32-35, 65.

belirtmektedir.²⁰ Başka bir açıklamasına göre Ebû Mutî', Kerrâmî yönü ağır basmakta olan bir müelliftir. Mürcie'ye mensup çevrelerden ders almış ve bu mezhebin görüşlerini savunmuştur. Zamanla bulunduğu çevre bakımından kendisi de esasında Mürciî olan Muhammed b. Kerrâm'ın bazı fikirlerini benimsemiş ve kitaplarında bu fikirlere yer vermiştir.²¹ Acar, neticede Ebû Mutî' en-Neseî'nin mensup olduğu mezhebi, "Mürciî Ehl-i Cemâat (Ehlü'l-Cemaat el-Mürciûn)" olarak kaydetmiştir.²²

Ebû Mutî'in *Kitâbü'r-Redd'*ini Muzaffer Tan, "Mürciî-Hanefî" fırak geleneği içinde yazılmış bir eser olarak kabul eder.²³ Tan da Ebû Mutî'in mensup olduğu mezhebi "Ehlu'l-Cemâ'atî'l-Murci'ûn" şeklinde ifade eder. Tan'a göre Ebû Mutî' en-Neseî'nin Mürcie'yi hem altı ana sapkın fırka arasında sayması hem de Ehlu'l-Cemâ'atî'l-Murci'ûn'u kurtuluşa erecek fırka kabul etmesi, müellifin iki ayrı kesimden bahsetmesi şeklinde düşünülebilir. Ona göre Ebû Mutî'in sapkın fırka olarak saydığı Mürcie ile "Mezmûm Mürcie"yi kastetme ihtimali oldukça yüksektir. Ebû Mutî', Ehl-i Cemâat ismini verdiği Mürcie'yle Ehl-i Rey'i kastetmektedir.²⁴

1.1. Ebû Mutî' en-Neseî'nin Mürciî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi

*Kitâbü'r-Redd'*in "Mürciî" veya "Mürciî-Hanefî" fırak geleneğine ait bir eser olarak görülmesi, Ebû Mutî'in "Mürciî bir yazar" olarak nitelenmesi, mensup olduğu mezhebin "Ehlu'l-Cemâ'atî'l-Murci'ûn" olarak ifade edilmesi ve müellifin Ehl-i Cemâat ile kastının "Ehl-i Rey" yani "Mürcie" olması şeklindeki iddialar, Ebû Mutî' en-Neseî'nin kendi sözleri, savunduğu fikirler ve diğer argümanlardan hareketle incelenirse şu sonuçlarla karşılaşılır:

Müellife göre Hz. Peygamber'den bid'atçiler aleyhinde çok sayıda mütevâtir haber gelmiştir. Bu haberlere göre bid'atler kişinin amelini yok eder, Allah bid'at sahibi kişinin namazını ve orucunu kabul etmez. Ehl-i Cemâat, kâfirlerden ve münafıklardan sonra bid'atçileri cehennemlik saymıştır. Çünkü Resûlullah, bir tanesi hariç bütün fırkaların cehennemlik olduğunu haber vermiştir. Allah Teâlâ da parçalanıp ayrılığa düşenlerin büyük bir azaba uğrayacağını buyurmuştur.²⁵ Ebû Mutî' en-Neseî'ye göre bundan dolayı bu yanlışlara düşmemek ve bid'atlerden

²⁰ Acar, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Neseî*, 30.

²¹ Acar, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Neseî*, 35; ayr. bk. 86-87.

²² Acar, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Neseî*, 13, 39, 58, 73.

²³ Bk. Tan, "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği", 124, 129.

²⁴ Tan, "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği", 125-126. Benzer fikirler için ayr. bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisini* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 122-123; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmîyye'nin Tasnifi Meselesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 415-417.

²⁵ Âl-i İmrân 3/105.

sakınmak gerekir. Ayrıca bid'atlere karşı çıkmak ve bid'atçilerden yüz çevirmek gerekir.²⁶

Ayrılık çıkarıp doğru yoldan sapan bid'atçiler ve Cemâat'e muhalif fırkalar hakkında bu türden olumsuz fikirlere sahip olan müellif, altı ana sapkın bid'at fırkasından bahsetmiştir. Harûriyye, Ravâfıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürchie'nin hepsini ana bid'at fırkaları olarak kabul etmiştir. Bunlardan türeyip ortaya çıkan on ikişer alt koldan bahsetmiş ve toplam yetmiş iki sayısına ulaşan bu fırkaların hepsinin helâk olmuş cehennemlik fırkalar olduğunu kabul etmiştir.²⁷ Bu durumda kanaatimize göre müellifin kendisini helâk olmuş ve cehennemlik olmuş fırkalardan biri olan Mürchie'ye mensup kabul etmesi mümkün görünmemektedir.

Müellif, eserinde Mürchie hakkında pek çok olumsuz rivayete yer vermiştir. Bazı hadis rivayetlerine göre Hz. Peygamber Mürchie'ye lanet etmiş, onların amel etmeyip sadece iman eden, ibadetlerin farz olmadığını ve amel etmemenin kula bir zararı olmadığını benimseyen kimseler olduklarını; ümmetinden iki gruba şefaatinin erişmeyeceğini, bu iki grubun Mürchie ve Kaderiyye olduğunu; ayrıca Mürchie'ye yetmiş iki peygamberin diliyle lânet edildiğini buyurmuştur.²⁸ O halde müellifin kendisini böyle lânetli bir fırkaya mensup kabul ettiğini düşünmek kanaatimizce isabetli görünmemektedir.

Müellifin mezhebini, "Mürci' Ehl-i Cemâat" veya "Ehlu'l-Cemâ'ati'l-Murci'ün" gibi isimlerle nitelemek ve müellifin *Kitâbü'r-Red*'de çok sık kullandığı "Cemâat" veya "Ehl-i Cemâat" ifadesinden kastın Mürchie olduğunu ileri sürmek de kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Bu iddiaların temel dayanaklarından biri, müellifin eserinin başında geçen bir ibaredir. Ebû Mutî', kitabının ilk sayfalarında altı ana bid'at fırkasının ve bunlardan türeyen toplam yetmiş iki bid'at fırkasının isimlerini teker teker saydıktan sonra yetmiş üçüncü ve sonuncu fırkadan bahsetmiştir. Müellifin bu fırka hakkında kullandığı bir ifade, *Kitâbü'r-Redd*'i ilk olarak neşreden Marie Bernand'ın tahkikinde şöyle yazılmıştır: "والثالث والسبعون هم اهل الجماعة المرجون"²⁹ Bu ifade müellifi Mürchie'yle ilişkilendiren araştırmacılar tarafından, "Ve's-sâlisü ve's-seb'ün hüm Ehlu'l-Cemâati'l-Mürci'ün" şeklinde okunmuş ve buradan hareketle müellifin Mürci' Ehl-i Cemâat mezhebine mensup olduğu sonucuna varılmıştır. Ne var ki başta Keith Lewinstein olmak üzere konuyla ilgilenen araştırmacılar, Bernand'ın tahkikinin yanlışlarla dolu olduğunu ve eserin yeni bir tahkikli neşrinin yapılması gerektiğini

²⁶ Neseî, *Kitâbü'r-Red*, 114-116, 121-129.

²⁷ Neseî, *Kitâbü'r-Red*, 130-131.

²⁸ Neseî, *Kitâbü'r-Red*, 147-148, 260.

²⁹ Bk. Marie Bernand, "Le Kitâb al-radd 'alâ'l-bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî", *Annales Islamologiques* 16 (1980), 62.

ifade etmişlerdir.³⁰ Eseri daha sonra, daha itinalı bir şekilde tahkik eden Seyit Bahcivan'ın neşrinde ise aynı ibare “والثالث والسبعون هم أهل الجماعة المُرجُونَ”³¹ (Ve's-sâlisü ve's-seb'ûn hü'm Ehlü'l-Cemâati'l-mürcevn) şeklinde yazılmış ve harekelenmiştir. İmlâ ve müellifin savunduğu fikirler açısından düşünüldüğünde, kanaatimize göre ibarede yer alan son kelimeyi “erce'e” fiilinden ism-i fâil olarak “el-Mürciûn” şeklinde değil “erce'e” fiilinden ism-i mefûl olarak “el-mürcevn” şeklinde okumak ve “Mürciûler (erteleyenler)” değil “ertelenenler (sona bırakılanlar)” anlamı vermek daha uygun görünmektedir.³² Bu durumda müellif yetmiş iki bid'at fırkasının ardından, sonuncu olarak “Ehl-i Cemâat”ten bahsetmiş olmaktadır. Bu mâna, müellifin Mürcie'yi sapkın fırkalardan sayması sebebiyle bütün bir kitap boyunca söyledikleriyle uyum arz etmektedir. Ayrıca kitabın tamamında kurtuluşa erecek fırkayı ekseriyetle “Cemâat” veya “Ehl-i Cemâat” şeklinde zikretmesi ve Mürcie ile hiçbir bağlantı kurmamasıyla da uyum içinde bulunmaktadır.

Müellifin, sapkın fırka olarak kabul ettiği Mürcie'den, “Mezmûm Mürcie”yi kastetmesi olasılığına gelince Ebû Mutî', eserinde “Memdûh (övülen) Mürcie” ve “Mezmûm (yerilen) Mürcie” şeklinde bir ayrıma gitmemekte³³ ve Mürcie'yi daima kötülemektedir. Mürcie'ye mensubiyetini dile getirmemekte aksine Mürcie'yi ve bütün kollarını Ehl-i Cemâat'e muhalif, sapkın ve cehennemlik fırkalar olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla kurtuluşa ereceğini söylediği “Ehl-i Cemâat” ile Mürcie'nin bir bağlantısını kurmamakta, buradan da onun cennetlik olanlar ile Mürcie'yi kastetmediği anlaşılmaktadır. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta, müellifin “ircâ fikrini benimsemek” ile “Mürciî olmak” arasında bir ayırım yapmış olmasıdır.

Ebû Mutî' en-Neseî'nin eserinde yer verdiği bir nakilde “*Bilmediğin şeyi ircâ et ama Mürciî olma. Ehl-i beyt'i sev ama Şiî olma. Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı ve yakınlara yardım etmeyi emreder, de ama Kaderî olma. İyiliği emredip kötülüğü yasakla ama Harûrî olma.*” denilmektedir.³⁴ Buna göre fırkalara ayrılmayan ve bölünüp parçalanmayan Cemâat mensupları nasıl Ehl-i beyti seviyor ama Şiî olmuyorlarsa, Allah'ın adaleti, ihsanı ve yakınlarla yardım etmeyi emrettiğini söylüyor ama Kaderî olmuyorlarsa,

³⁰ İbrahim Hakkı İnal, “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”, *Usûl* 11 (2009/1), 65.

³¹ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 134.

³² Tırnak içindeki ibarenin son kelimesinde bir okuma/istinsah hatası olabileceği ve bu kelimenin aslında “النَّاجُونَ” (en-nâcûn/kurtuluşa eren Ehlü'l-cemâ'a) olması ihtimali hakkında bk. (Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 137-138, 253. dipnot.) Şayet müellifin kullandığı ifade gerçekte “en-nâcûn” ise bu da bu makalenin savunduğu fikri doğrulamaktadır.

³³ Kanaatimize göre müellif böyle bir ayırımdan bahsetseydi bile bu durum -diğer Hanefî ve Mâtürîdî âlimlerde olduğu gibi- kelime anlamının ötesinde, kazandığı terim anlamıyla “Mürcie” adını kendisine yakıştırmaması gerçeğini ortadan kaldırmazdı.

³⁴ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 136-137.

ayrıca iyiliği emredip kötülüğü yasaklıyor ama Harûrî olmuyorlarsa, aynı şekilde bilmedikleri şeyi ircâ ettikleri için de Mürcîî olmamaktadırlar. Nitekim müellif ircâ fikrine sahip olduğunu kabul etmekte fakat Mürcîî olduğunu beyan etmemekte, böyle bir aidiyeti reddetmekte ve müminleri de bundan sakındırmaktadır. Öyleyse müellifin kendi beyanlarından hareketle onun Mürcîî olduğu söylemek mümkün görünmemektedir. Bize göre bu açık ifadelerine rağmen müellifi Mürcîî olarak isimlendirmenin, Allah şerri yaratmaz dediği için bir Mu'tezilî'yi Senevî veya Mecûsî olarak adlandırmaktan bir farkı kalmayacaktır. Bu sebeple kanaatimizce objektif ve tarafsız davranmak, müellifi Mürcîî olarak adlandırmaya imkân tanımamaktadır.

Bu noktada Mürcie adının, bilhassa mürtekib-i kebîre ile ilgili görüşleri dolayısıyla Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve taraftarlarına, muhalifleri tarafından verilen bir isim ve onlara yönelik bir itham olduğunu göz ardı etmemek gerektiği düşüncesindeyiz. Buna göre ameli imanun bir cüzü saymamaları, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumlarını Allah'a havâle etmeleri veya Hz. Ali'yi hilâfette sona ertelemeleri gibi nedenlerle ehl-i hadis, Mu'tezilî, Haricî ve Şiî gruplar tarafından, Ebû Hanîfe'ye ve onun yolunu izleyenlere Mürcîî adı takılmaktaydı.³⁵ Bundan dolayı Ebû Mutî' en-Nesefî'nin *Kitâbü'r-Redd*'i, Hanefî gelenekten gelen ve erken dönemde kaleme alınmış fırak türünde bir eser olması açısından çok kıymetli bir kaynaktır. Zira müellif eserinde, muhalif söylemin iddialarını ortadan kaldıracak şekilde, açık bir biçimde Mürcie'yi sapkın fırkalar içinde zikretmiş ve Mürcîî olduğu iddiasında bulunmamıştır. Mürcie'yi amelsiz imana dayananlar olarak tanıtmış, onların küfürle beraber iyiliğin fayda vermemesi gibi imanla birlikte de günahın zarar vermeyeceğini, Allah'ın imandan başka bir şeyi farz kılmadığını, amel edilirse iyi olacağını fakat amel edilmezse bunun kişiye bir zararı olmayacağını savunduklarını söylemiş ve bu türden görüşleri dolayısıyla onları tenkit ederek bid'atçı ve sapkın fırkalar arasında zikretmiştir.³⁶ Bu nedenle müellifin *Kitâbü'r-Redd*'i ve Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinde yazılmış diğer eserler, Hanefîler'e ve Mâtürîdîler'e yönelik erken devir muhalif ve taraflı söylemin etkisinin giderilebilmesi açısından çok değerli kaynaklardır.

³⁵ Bu yöndeki düşüncelere örnek olarak bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzılî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 113; Şiblî Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Tercüme, 2012), 32, 35-36; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sibgatullah Kaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, ts.), 132-133; Seyyid Bahçivan, "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca İle İthamına bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 141-171; Çağfer Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 204, 216; Sabri Erdem, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, İFAV Yayınları, 2012), 143-146.

³⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 146-148.

Mürcie'nin görüşlerinin temelini iman nazariyesinin oluşturması, Muhammed b. Kerrâm'ın da esasında Mürciî olması ve Ebû Mutî' en-Neseffî'nin Muhammed b. Kerrâm'ın fikirlerinden etkilenmesi, hatta Kerrâmiyye'ye mensup olması şeklindeki iddialara, bir sonraki başlığın değerlendirilmesi sırasında değinilecektir.

2. Ebû Mutî' en-Neseffî'nin Kerrâmî Olduğuna Dair İddialar

Keith Lewinstein'in ifade ettiğine göre Louis Massignon, *Kitâbü'r-Redd*'in önemini kabul etmiş, ancak öncelikle Ebû Mutî' en-Neseffî'nin sûfî ve Kerrâmî bağlantılarıyla meşgul olmuştur. Josef van Ess bu tezi savunmaya devam etmiş ve Ebû Mutî' ile alâkalı biyografik bilgileri, Kerrâmiyye ile ilgili kaynakları ele alan çalışmasında bir araya getirmiştir. Van Ess *Kitâbü'r-Redd*'in bazı özelliklerini, onun Kerrâmiyye ile bağlantılarının belirtileri olarak görmüştür. Örneğin, Ebû Mutî' Kerrâmiyye'yi yetmiş iki sapkın fırka içinde zikretmemiştir. Kerrâmî olmaları muhtemel görünen Osmân b. Affân es-Siczî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Siczî'den nakiller yapmıştır. Ayrıca Ebû Mutî'in maddî kazanç peşinde koşanlara olan öfkesi, Kerrâmiyye'nin meşhur tahrîmu'l-mekâsib görüşüne benzetilmiştir.³⁷

Sönmez Kutlu'ya göre Ebû Mutî' en-Neseffî, Mürcie'nin Kerrâmî grubuna mensuptur.³⁸ Ona göre Ebû Mutî'in *Kitâbü'r-Redd*'i yazarken Hanefî-Mürciî otoritelerden ya da onlara ait metinlerden faydalanmış olabileceği anlaşılmakta, fakat müellif kullandığı yazılı kaynaklar hakkında bilgi vermemektedir. Ancak eserinde, kendilerinden işittiğini söyleyerek alıntı yaptığı iki mühim Kerrâmî kişi bulunmaktadır. Bunlar, Ebû Muhammed es-Siczî ile Ebû Ali el-Hasan b. Ali el-Eşrâf'tır. Ebû Mutî'in güvenilir bilgi kaynaklarını oluşturan bu iki şahsiyet, İbn Kerrâm'ın etkisinde kalmış kişilerdir. Ayrıca Ebû Mutî', fırkaları yetmiş üç sayısını temel alarak tasnif etmiştir. Bu sayıyı tamamlamakta sıkıntıya düştüğünde bir fırkayı iki farklı ana grup altında aynı adla tekrar kaydetmiş ve kaynakların hiçbirinde yer almayan yeni fırkalar üretmiştir. Ancak eserinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye adına yer vermemiş,³⁹ bununla birlikte Muhammed b. Kerrâm'a ait iman tarifini savunmuştur. Bundan dolayı Kutlu'ya göre Ebû Mutî', Muhammed b. Kerrâm'ın sahip olduğu fikirleri devam ettiren bir kişi,⁴⁰ eseri *Kitâbü'r-Red* de bu çevrelerin yazdığı ve bize kadar gelen tek vesikadır.⁴¹

³⁷ Bk. Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği", 103-105.

³⁸ Bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 5. Basım, 2019), 92; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018), 340.

³⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 92-93.

⁴⁰ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie*, 35, 336-337.

⁴¹ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie*, 307, 336-337; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/296. Ayr. bk. Salih Aydın, "Ebû

Salih Çift, Ebû Mutî' en-Nesefî'yi Kerrâmîyye'nin ilk dönemdeki önemli isimlerinden biri olarak zikretmiştir.⁴² Ona göre Ebû Mutî'in *Kitâbü'r-Red'* de Kerrâmîyye'yi bid'at fırkaları arasında saymaması, buna karşın Kerrâmîler'in iman konusundaki fikirlerini savunması, onun Kerrâmîler'le yakın ilişkisi olduğuna bir dayanak kabul edilebilir.⁴³ Buna ek olarak Ebû Mutî' zâhid kimliğini ortaya koyan zühde dair *el-Lü'lü'ıyyât* adlı eserinde Ahmed b. Harb'den (ö. 234/848), Muhammed b. Kerrâm'dan ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî'den (ö. 258/872) nakiller yapmaktadır. Onun *el-Lü'lü'ıyyât'* ta en sık nakilde bulunduğu sūfinin Kerrâmîyye ile bir müddet ilişkileri olan Yahyâ b. Muâz olması, ayrıca Ahmed b. Harb'in hem İbn Kerrâm hem de Yahyâ b. Muâz'ın hocası olduğunun bilinmesi de müellifin Kerrâmîlik'le olan bağlantısını ortaya koyan hususlardır.⁴⁴ Salih Çift, buradan hareketle *el-Lü'lü'ıyyât'* in Kerrâmîler'in zühd anlayışını en somut biçimde ortaya koyan mevcut tek eser olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

2.1. Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi

Ebû Mutî'in, alıntı yaptığı ve sözlerine yer verdiği kişilerden yola çıkarak Kerrâmîyye'ye mensup sayılması hakkında şunlar söylenebilir. Ebû Mutî' en-Nesefî *Kitâbü'r-Red'* de Osman b. Affân es-Siczî'den,⁴⁶ Ebû Muhammed es-Siczî'den⁴⁷ ve Ebû Ali el-Eşref'ten⁴⁸ nakil yapmaktadır. Ancak bu kişilerin Kerrâmîyye'ye mensup oldukları konusunda açık ve kesin bir delil bulunmamaktadır. Müellif *el-Lü'lü'ıyyât'* ta ise Yahyâ b. Muâz'dan çok sayıda, Ahmed b. Harb'den daha az ve Muhammed b. Kerrâm'dan birkaç yerde nakil yapmaktadır. Ahmed b. Harb'in; İbn Kerrâm ile Yahyâ b. Muâz'ın hocası olduğu belirtilmekte,⁴⁹ fakat bu durum Ahmed b. Harb'in Kerrâmîyye'ye mensup olduğunu kanıtlayamamaktadır. Yahyâ b. Muâz ile İbn Kerrâm arasında, her ikisinin de Ahmed b. Harb'den istifade etmeleri açısından bir bağ olduğu söylenmekte,⁵⁰ fakat bu husus Yahyâ b. Muâz'ın Kerrâmîyye'ye müntesip olduğu sonucunu ortaya çıkaramamaktadır. Massignon, Yahyâ b. Muâz'ın bazı tasavvufî meseleler haricinde Muhammed b. Kerrâm'ı takip ettiğini ileri sürmekte, ne

Hanîfe'nun En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîyye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 142-144.

⁴² Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 443.

⁴³ Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı, Fikirleri ve Duaları* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2011, 58, 60; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 450.

⁴⁴ Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, 18-19, 28, 39, 51, 58-60.

⁴⁵ Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, 60; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 451.

⁴⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 261.

⁴⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 140, 142, 145, 216.

⁴⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 149, 201, 262.

⁴⁹ Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, 44, 51.

⁵⁰ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 446.

var ki bu iddia Yahyâ b. Muâz'ın bazı tasavvufî konularda İbn Kerrâm'dan ayrılması neticesine götürmesinin yanı sıra itikadî yönden İbn Kerrâm'ın yolundan gittiği konusunda da bir kesinlik ifade edememektedir.⁵¹ Belirtildiğine göre Yahyâ b. Muâz'ın, Muhammed b. Kerrâm'ın talebesi olduğuna dair Massignon ve diğer bazı isimler tarafından kaydedilen bilginin, hiçbir dayanağı bulunmamakta ve bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır.⁵² Massignon ve ona dayalı olarak Brockelmann'ın, Ebû Mutî' en-Neseî'yi Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olarak göstermeleri⁵³ klasik kaynaklarla doğrulanamamakta, Yahyâ b. Muâz baz alınarak Ebû Mutî'in Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisinin öğrencisi olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Neticede Ebû Mutî'in, kitaplarında sözlerine yer verdiği ve Kerrâmiyye ile irtibatlı oldukları belirtilen isimlerin Kerrâmiyye mezhebine mensup oldukları, şüpheli bulunmaktadır. Öyleyse Ebû Mutî'in Kerrâmî oldukları şüpheli olan bu kişilerden alıntı yapmış olması, kanaatimize göre onun Kerrâmîler'den olduğunu ileri sürebilmek için yeterli görünmemektedir.

Benzer şekilde Ebû Mutî'in *el-Lü'lü'ıyyât* adlı eserinde Muhammed b. Kerrâm ile bağlantıları olduğu düşünölen Yahyâ b. Muâz'dan çok nakilde bulunması da bize göre müellifin Kerrâmîler'den olduğunu ileri sürebilmek için yeterli görünmemektedir. Ayrıca müellifin Yahyâ b. Muâz'ın sözlerine çok yer vermesi onun bütün görüşlerine katıldığı anlamına gelmemekte, Yahyâ b. Muâz'dan farklı düşündüğü konular da bulunmaktadır. Örneğin Yahyâ b. Muâz'ın tasavvufî açıdan gnâ (zenginlik) taraftarı olduğu, mahabbet ve recâ (ümit) ağırlıklı bir neşveye sahip olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Fakat Ebû Mutî' *Kitâbü'r-Red'* de gnâyı değil fakrı,⁵⁵ recâyı değil havfı (Allah korkusunu) önemseyen ifadelere yer vermektedir.⁵⁶ Ayrıca *el-Lü'lü'ıyyât*'taki bir bâb başlığı (الباب السادس عشر في فضل القلة على الكثرة وال فقر على الغنى) şeklindedir. Müellif bu bâbda, azlığın çokluğa ve fakirliğin zenginliğe üstünlüğünden söz etmektedir.⁵⁷ Bu noktada Makdisî el-Beşşârî'nin (ö. 390/1000 civarı) kendi döneminde mevcut olan bazı mezhep mensuplarının karakteristik özelliklerinden bahsederken Kerrâmîler'in “dindar, taraf tutan, cimri ve kazanç düşkünü” olduklarını

⁵¹ Bk. Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, 40.

⁵² Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri”, 446; Salih Çift, “Yahyâ b. Muâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/258.

⁵³ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer – Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2. Basım, 2020), 149; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1/357-358; Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri”, 451-452.

⁵⁴ Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, 33, 49, 74, 101.

⁵⁵ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 202-203.

⁵⁶ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 218-219.

⁵⁷ Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî, *el-Lü'lü'ıyyât* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 3038), 18b-19b.

ifade etmesi⁵⁸ ilginçtir. Eğer Ebû Mutî' zamanındaki Kerrâmîler'in vasıfları da gerçekten böyle idiye bu da Ebû Mutî'in Kerrâmîler zümresinden olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü Ebû Mutî' kazanç düşkünlüğüne karşı çıkmaktadır.⁵⁹ Dikkat çekici bir diğer nokta şudur ki Makdisî el-Beşşârî'nin iddiasını doğrular mahiyette Massignon da Muhammed b. Kerrâm'ın zenginliği fakirliğe üstün tuttuğunu belirtmektedir.⁶⁰ Eğer bu iddia doğruysa bu durum Ebû Mutî'in, Muhammed b. Kerrâm'dan farklı bir tavra sahip olduğunu göstermekte ve Kerrâmîler'den olamayacağı fikrini güçlendirmektedir. Diğer yandan Ebû Mutî'in kazanç düşkünlüğüne karşı olması, Kerrâmîyye'nin meşhur görüşü olarak ileri sürülen⁶¹ "tahrîmu'l-mekâsib" yani maddî kazanç için çalışmayı haram kabul etme anlayışına benzemektedir. Fakat zühde, ahlakî ve tasavvufî konulara yer veren *el-Lü'lü'yyât* adlı eserin sahibi olan Ebû Mutî'in, kazanç düşkünlüğünü kötülemesi esasında son derece tabiidir. Bununla beraber onun bu fikri Muhammed b. Kerrâm'a tâbi olduğu için benimsediği hususu açık değildir. Ayrıca Makdisî el-Beşşârî'nin Kerrâmîler'i cimri ve kazanç düşkünü kişiler olarak nitelemesine ve Massignon'un İbn Kerrâm'dan zenginlik taraftarı olarak bahsetmesine bakılırsa İbn Kerrâm'ın "tahrîmü'l-mekâsib" anlayışına sahip olduğu da şüpheli bir bilgi haline gelmektedir. Bundan dolayı bir ihtimaliyet ve şüphe üzerinden müellifin Kerrâmîler'den olduğunu iddia etmek kanaatimizce uygun görünmemektedir.

Ebû Mutî' en-Nesefî'nin, *el-Lü'lü'yyât*'ta Muhammed b. Kerrâm'dan birkaç nakilde bulunması, konumuzla alâkalı olarak dikkate değer bir noktadır. Bu bağlamda müellifin eserlerinde kullandığı üslûba dikkat çekmekte fayda vardır. Buna göre müellif, eserlerinde rivayetlere çok yer veren bir âlimdir. Savunduğu düşünceyle aynı doğrultudaki her rivayeti, kimden nakledildiğini ve sahih veya sakîm oluşunu çok dikkate almadan rahatça kullanabilmektedir. Örneğin klasik kaynaklarda da ifade edildiği üzere müellifin rivayette bulunduğu kişiler arasında Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903) gibi isimler de bulunmaktadır.⁶² Ayrıca müellif *Kitâbü'r-Red*'de Ali b. Hüseyin b. Ali (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712)⁶³ ve Ca'fer b. Süleyman (ö. 178)⁶⁴ gibi şahsiyetlerden de nakilde bulunmaktadır. Ancak onun Zâhirî mezhebinin kurucusu olan Dâvûd ez-Zâhirî'den nakletmesi Zâhirî olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan rivayet etmesi Hanbelî olduğunu göstermemektedir. Aynı şekilde Şîa'nın İsnâaşeriyye kolunun dördüncü, İsmâiliyye

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire, Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991), 41; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 456.

⁵⁹ Nesefî, *Kitâbü'r-Red*, 202-203.

⁶⁰ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 149.

⁶¹ Bk. Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği", 105.

⁶² Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 11/364.

⁶³ Nesefî, *Kitâbü'r-Red*, 141.

⁶⁴ Nesefî, *Kitâbü'r-Red*, 220.

kolunun ise üçüncü imamı kabul edilen⁶⁵ Ali Zeynelâbidîn'den nakilde bulunması onun Şîi olduğu anlamına gelmemektedir. Benzer biçimde teşeyyû etmek (Şîa'nın görüşlerini benimsemek) ile itham edilen⁶⁶ Ca'fer b. Süleyman'dan nakilde bulunması da onun Şîi olduğu anlamına gelmemektedir. Bunun gibi Muhammed b. Kerrâm'dan nakletmesi de kanaatimizce onun Kerrâmîler'den olduğunu iddia edebilmek için yeterli görünmemektedir.

Ebû Mutî' en-Neseî'nin, *el-Lü'lü'ıyyât*'ta Muhammed b. Kerrâm'ın birkaç sözünü naklederken *Kitâbü'r-Red'*de ondan hiçbir nakle yer vermemesi de dikkat çekmektedir. Bu durum müellifin, Muhammed b. Kerrâm'ın yolunu izlediğini ve onun itikadî fikirlerini benimsediğini değil, bu fikirleri benimsemediğini düşündürmektedir. Zira Kerrâmiyye'ye mensup olan ve eserlerinde bolca rivayetlere yer veren bir zâtın, inanç konularına değindiği kitabında İbn Kerrâm'ı görmezden gelmesi değil, ona atıflarda bulunması ve ondan alıntılar yapması beklenirdi. Fakat hiçbir şekilde ondan bahsetmemiştir. Bu durum, müellifin aslında bir Kerrâmî olması ve herhangi bir sebepten dolayı Kerrâmî oluşunu gizlemek istemesiyle⁶⁷ açıklanacak olursa bu takdirde de müellifin İbn Kerrâm'ın sözlerine *el-Lü'lü'ıyyât*'ta neden yer verdiği sorusu gündeme gelmektedir. Kanaatimize göre bu soru, müellifin gizli bir Kerrâmî olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Bundan dolayı kanaatimizce bu problemi, müellifin eserlerinde kullandığı üslûbu da dikkate alarak Ebû Mutî'in, eserlerinde Ehl-i Cemâat dışındaki farklı gruplara mensup isimlerden alıntılar yapmasının, onun mezhebî kimliğini belirleyici bir unsur olmaması fikriyle açıklamak mümkün görünmektedir.

Ebû Mutî'in Kerrâmî bağlantıları konusuna değinen Lewinstein, neticede *Kitâbü'r-Redd*'in Kerrâmî türde yazılmış bir eser olup olmadığını ispat etmenin mümkün olmadığını söylemektedir.⁶⁸ Lewinstein, Van Ess'in bu hususta muğlak kaldığını, Aron Zysow'un ise bu metnin Kerrâmî kaynaklı oluşunu son derece şüpheli

⁶⁵ Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/365.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/212; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşsar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/593; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife Li't-tbâa ve'n-Neşr, 1963), 1/408; Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 220.

⁶⁷ Ebû Mutî' en-Neseî'nin Kerrâmî olduğu ya da en azından pek çok konuda Kerrâmîler'in fikirleriyle uyutuğu, fakat bölgede Kerrâmîler'e yönelik dışlama ve kötüleme kampanyaları olması ihtimalinin, onun Kerrâmî kimliğini ustalıkla bir şekilde gizlemesine sebep olabileceği hakkında bk. Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, 138-140. Ayr. bk. Abdylkader Durguti, "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Bahar 2019), 128.

⁶⁸ Lewinstein, "Doğu Hanefi Fırak Geleneği", 105.

gördüğünü belirtmektedir.⁶⁹ Diğer taraftan Ebû Mutî'in Kerrâmî olduğuna kesin gözüyle bakan Massignon'un⁷⁰ bir düşüncesine göre Kerrâmîler itikadî açıdan Zeydiyye'ye mensup bulunmaktadırlar.⁷¹ Eğer Kerrâmiyye için böyle bir durum söz konusuysa bu takdirde Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den olması yine söz konusu olamayacaktır. Çünkü Ebû Mutî' *Kitâbü'r-Red'*de Zeydiyye'yi bid'at fırkaları arasında saymış ve onların görüşlerini çürütmüştür.⁷²

Müellifin *Kitâbü'r-Red'*de Kerrâmiyye'yi neden bid'at fırkaları arasında zikretmediği konusuna gelince bize göre bu hususta şunlar söylenebilir. Müellif Kerrâmiyye'yi bid'at fırkaları içinde saymamakta, fakat diğer fırak kitaplarında Kerrâmî fırkalar arasında zikredilen bazı gruplara eserinde yer vermekte ve onları yetmiş iki bid'at fırkası içinde zikretmektedir. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ve Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından Kerrâmî fırkalar arasında sayılan İshâkiyye fırkasını,⁷³ Ebû Mutî' Rafızîler'in kolları arasında zikretmekte ve sapkın fırkalardan kabul etmektedir.⁷⁴ Makdisî (ö. 355/966'dan sonra) Maiyye fırkasını Kerrâmiyye'den, Kerrâmiyye'yi de Mürcie'den saymakta,⁷⁵ Ebû Mutî' de Maiyye fırkasını Cebriyye'nin kolları arasında zikretmekte ve görüşlerini tenkit etmektedir.⁷⁶ Ayrıca Kerrâmiyye bazı kaynaklarda Mürcie'nin bir kolu olarak⁷⁷ bazı kaynaklarda ise Müşebbihe'nin bir kolu olarak gösterilmekte⁷⁸ Ebû Mutî' de Mürcie'yi ana bid'at fırkaları içinde sayarak,⁷⁹ Müşebbihe'yi de Mürcie'nin bir alt kolu kabul ederek, görüşlerine karşı çıkmaktadır.⁸⁰

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda şu mülâhazalara yer verilebilir. Şayet Muhammed b. Kerrâm'ın ve diğer Kerrâmîler'in Zeydiyye ve İshâkiyye gibi herhangi bir Şîî fırkaya temayülleri veya mensubiyetleri var idiye bu, Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den olmadığına açık bir kanıtı olmaktadır. Zira müellif, Ravâfıza ana

⁶⁹ Lewinstein, "Doğu Hanefi Fırak Geleneği", 105, (30. dipnot).

⁷⁰ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 449.

⁷¹ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 453, (68. dipnot).

⁷² Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 178-180.

⁷³ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 25, 215; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakâti'n-nâciye 'ani'l-fıraka'l-hâlikîn*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1988), 100; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 86.

⁷⁴ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 173-174.

⁷⁵ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Pord Said: Mektebetü's-Sekâfiyyetü'd-Dîniyye, ts.), 5/144-145; Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 208, (508. dipnot).

⁷⁶ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 208-209.

⁷⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/120; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/144.

⁷⁸ İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 108-109. Kerrâmiyye'yi Müşebbihe'nin bir grubu olarak sayan diğer kaynaklar için bk. Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007), 46.

⁷⁹ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 146-148, 241-261.

⁸⁰ Neseî, *Kitâbu'r-Red'*, 253-254.

bid'at fırkası adı altında, Zeydiyye ve diğer Şîî fırkaları eleştirmiştir.⁸¹ Kerrâmîler'in Şîî fikirlere temayülleri olması durumunda Abdülkâhir el-Bağdadî'nin, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin ve Şehristânî'nin Kerrâmiyye dahilinde zikrettiği İshâkiyye fırkasını Ebû Mutî'in neden Ravâfıza kapsamında eleştirdiği, daha anlaşılır hale gelecektir. Bu takdirde Ebû Mutî'in Kerrâmiyye'yi bid'at fırkaları arasında neden zikretmediği sorusu, Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin karakteristik özelliklerinden olan, mezhepleri tasnif etme ve isimlendirmedeki farklılıklar ile açıklanabilecektir. Öyleyse Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den farklı isimlerle ve farklı fırkalar altında söz etmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu durum Mu'tezilî bir kimliğe sahip olduğu görüşü ağır basan Makdisî'nin⁸² Maiyye fırkası hakkında söyledikleriyle de desteklenmektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi Makdisî, Maiyye fırkasını Kerrâmiyye'nin bir kolu olarak zikrederken Ebû Mutî' istitâatin fiille beraber olduğunu savunan bu fırkayı Cebriyye'nin bir grubu olarak kaydetmekte ve görüşlerini eleştirmektedir. Aynı şekilde Kerrâmiyye'nin diğer fırak kitaplarında Mürcie'nin veya Müşebbihe'nin bir kolu olarak kabul edilmesi, Ebû Mutî'in ise Mürcie'yi ve Müşebbihe'yi sapkın fırkalar içinde zikretmesi, onun fırkaları tasnif ve isimlendirme farkı dolayısıyla Kerrâmiyye'yi ismen kaydetmemiş olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu da onun Kerrâmiyye'ye mensup olamayacağı noktasında önemli bir ayrıntı haline gelmektedir.

Ebû Mutî'in Kerrâmiyye'yi bid'at fırkaları arasında zikretmemesiyle alâkalı olarak yaşadığı dönemdeki idarî tutumun etkisini ileri sürmek de söz konusu olabilir. Abdülkâhir el-Bağdadî hicrî 370 senesinde, Sâmânî ordusuna kumandanlık eden Nâsîru'd-Devle Muhammed b. İbrâhim b. Simcûr'un huzurunda, İbrâhim b. Muhâcir adlı bir Kerrâmî reisiyle münâzara yaptığını belirtmektedir.⁸³ Buradan hareketle o zamanki Sâmânîler'in Kerrâmîler'e itibar gösterdiklerini ya da onları desteklediklerini veya onları bid'atçı kabul edip kötü bir muameleye mâruz bırakmadıklarını düşünmek mümkündür.⁸⁴ Eğer aynı durum Ebû Mutî' zamanında da geçerli idiyse ve Kerrâmîler'e muhalif olanlara siyasî, itikadî veya sosyal açıdan tazyik uygulanıyor idiyse Ebû Mutî' bundan dolayı da Kerrâmiyye adı altında onları sapkın fırkalar arasında zikretmemiş olabilir. Nitekim Kerrâmiyye'nin, Sâmânîler ve Gazneliler devrinde yaklaşık bir buçuk asırlık bir zaman dilimi boyunca siyasî iktidarın desteğini aldığı belirtilmekte⁸⁵ ve bu devrin Ebû Mutî'in yaşadığı zamanı da kapsadığı anlaşılmaktadır. Müellif de *Kitâbü'r-Red'* de din düşmanlarının çoğaldığından ve

⁸¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Red'*, 169-187.

⁸² Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/433.

⁸³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 167-168.

⁸⁴ Kerrâmiyye mezhebinin yayıldığı yerler hakkında fikir edinmek için bk. Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", 42-45.

⁸⁵ Alimoğlu, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi", 404-405.

bâtılda birbirlerine yardım ettiklerinden, gerçeği söyleyenin yardım görmeyen bir hakir ve bid'atçilikle karalanan bir suçlu olduğundan söz etmektedir.⁸⁶ Bununla birlikte yaratıcıya isyan konusunda hiçbir yaratılmışı itaat edilemeyeceğini ve zalim sultan karşısında hakkı söylemek gerektiğini de ifade etmektedir.⁸⁷ Bu sebeple o, Kerrâmîler hakkındaki düşüncelerini Kerrâmiyye adını kullanmadan, diğer fırka isimleri altında dolaylı olarak ifade etmiş de olabilir.

Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Kerrâmiyye ile ilişkilendirilmesindeki en önemli etkenlerden biri, imanun mahiyeti ile ilgili sözleridir. Ancak esasında bu noktada Kerrâmî düşünceyle arasında tam bir örtüşmeden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira Kerrâmiyye'nin bu meseledeki meşhur görüşünün, imanun sözden ibaret saymak olduğu⁸⁸ bilinmektedir. Ebû Mutî' de *Kitâbü'r-Red'* de imanun söz, yani Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet sözü, olduğu yönünde ifadelere yer vermektedir.⁸⁹ Ancak bununla yetinmemekte ve amelin onun şerâi'i⁹⁰ yani hukuka dair hükümleri olduğu açıklamasını da eklemektedir. İmandan sonra amel etmek gerektiğini⁹¹ ve âhirette insanların amelleriyle birbirlerinden farklılaşacaklarını dile getirmektedir.⁹² Ayrıca imanun; Allah'ı ikrar etmek olduğunu,⁹³ Allah'ın birliğini ikrar etmek olduğunu,⁹⁴ tasdik olduğunu,⁹⁵ ilim olmadığını,⁹⁶ Allah'ı bilmekten ibaret olmadığını⁹⁷ ve imanun tasdikinin kalp ile bilmek olduğunu⁹⁸ da zikretmektedir. Dolayısıyla Kerrâmîler'in aksine imanun sadece sözden ibaret saymamaktadır. Esasında Ebû Mutî'in benimsediği bu görüşlerde Muhammed b. Kerrâm'ın değil fakat İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin etkisinden bahsedebilmek mümkün görünmektedir. Zira imanun söz olarak ifade edilmesi, bununla birlikte amelin de gerekli görülmesi yönündeki düşünceler Ebû Hanîfe'ye de izâfe edilmektedir. Nitekim nakledildiğine göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir: *"İman sözdür, amel onun gerektirdiği bir gövdedir ve insanlar amelleriyle birbirlerine üstünlük sağlar. 'İman sözdür' ifadesiyle dünyevî hükümlerde imanun söz olduğu kastedilmiştir, âhiretin sırlarına ise Allah hâkimdir. Biz -her ne kadar*

⁸⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 113.

⁸⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 258-259.

⁸⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/120-121; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 608-609; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/145; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 223, 230-231.

⁸⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 155, 228, 244, 247-248.

⁹⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 136, 149, 151, 244, 247.

⁹¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 136-137, 241-243.

⁹² Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 244-245.

⁹³ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 136, 153, 165, 228.

⁹⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 228, 249.

⁹⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 249.

⁹⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 246.

⁹⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 227-228.

⁹⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 136, 155, 248.

içlerini bilmemek de- insanları bize akseden sözleri dolayısıyla müminler olarak isimlendiririz ve bu nedenle onlara müminlere yönelik hükümleri uygularız.”⁹⁹

Ebû Mutî'in, benimsediği iman görüşü dolayısıyla Kerrâmîler'den sayılamayacağını gösteren delillerden bir diğeri de şudur. O, *Kitâbü'r-Red'* de Allah'ın imandan başka bir şeyi farz kılmadığını söyleyenleri, Mürcie ana başlığı altında eleştirmektedir. Ona göre bu kişilerin görüşlerine delil getirdikleri âyetlerden ve hadislerden bazıları şunlardır: “Allah, söyledikleri söz sebebiyle onları altlarından ırmaklar akan cennetlerle mükâfatlandırdı.”¹⁰⁰ “Kim Lâ ilâhe illallah derse cennete girer.”¹⁰¹ “Cennetin anahtarı Lâ ilâhe illallah'tır.”¹⁰² Fakat Ebû Mutî' imanı sadece sözden ibaret sayan bu kişileri tenkit etmektedir ve imandan sonra amelinde gerekli olduğuna dair âyetlerden ve hadislerden çok sayıda delil getirmektedir.¹⁰³ Aynı şekilde bu fikirlere reddiye mahiyetinde yer verdiği bir rivayette, imanın amel olmaksızın sadece sözden ibaret olduğunu iddia edenlerden Mürcie diye bahsedilmekte ve bu iddianın Cehmiyye hariç bütün diğer bid'atlerin kaynağı olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Bütün bunlar Ebû Mutî'in, imanı sadece sözden ibaret saymadığını, üstelik bunu yapanları tenkit ettiğini göstermektedir. Bu durumda eğer ileri sürüldüğü gibi Mürcie'nin görüşlerinin temelini iman nazariyesi oluşturuyorsa, Muhammed b. Kerrâm esasında bir Mürcî ise, Kerrâmiyye de Mürcie'nin alt kollarından biri ise ve imanın sözden ibaret olduğunu düşünüyorsa Ebû Mutî'in imanı sözden ibaret sayan Mürcie'yi sapkın fırkalar arasında sayması, onun Kerrâmiyye'yi de sapkın bir fırka kabul etmesi mânasına gelecektir. Kanaatimizce bu da Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den olamayacağı sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den olup olmadığının anlaşılabilmesi için benimsediği görüşleri Kerrâmîler'in diğer görüşleriyle de karşılaştırmak isabetli olacaktır. Eş'arî fırak yazarlarından Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mutî'den bir asır sonra vefat etmiş ve doğrudan İbn Kerrâm'ın yazdığı *Kitâbü 'Azâbi'l-kabr* adlı kitaptan alıntılar da yaparak Kerrâmîler'in görüşlerini aktarmıştır. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiler dikkate alınarak Kerrâmîler'le Ebû Mutî'in bazı görüşleri şöylece mukayese edilebilir:

⁹⁹ Ebû'l-Alâ' Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, nşr. Seyit Bahcivan (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 137-138.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/85.

¹⁰¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994), 7/48, 22/313.

¹⁰² Bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/240. Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 146.

¹⁰³ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 146-148.

¹⁰⁴ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 261.

Muhammed b. Kerrâm'ın iddiasına göre Allah Teâlâ'nın bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır. Arş O'nun mekânıdır.¹⁰⁵ Ebû Mutî' ise Allah Teâlâ için diğer şeylere benzemeyen bir "şey" ifadesini kullanır,¹⁰⁶ ancak O'nun hakkında "cisim" nitelemesinde bulunmaz. Allah'ın her yerde olması anlayışını, bağırsaklar vb. dahil her yerde olması anlamına geleceğinden dolayı doğru kabul etmez ve Allah'ın, arşın üzerinde olduğunu ifade eder.¹⁰⁷ Ancak onun arşla ilgili bu düşüncesi Kerrâmî olduğu yönünde bir kesinlik vermekten uzaktır, çünkü erken devirde te'vile sıcak bakmayan böyle bir anlayışın yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin Ebû Mutî'den biraz daha sonra vefat eden ve hadis ilminin büyüklerinden olan İbn Hibbân'a (ö. 354/965) "Allah mahdûd değildir" sözünün nispet edildiği ve bu sebeple yurdundan olduğu kaydedilmektedir. Belirtildiğine göre "Allah her mekândadır" sözü ilk devirlerde özellikle Cehmiyye fırkasının bir görüşü olarak kabul edilmekte ve bunun küfre muadil olduğuna inanılmaktaydı. Fakat daha sonra bu düşünce bütün Müslümanların akîdesi haline gelmiştir.¹⁰⁸

İbn Kerrâm ve Kerrâmîler Allah Teâlâ'nın havâdis için bir mahal olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre Allah'ın sözleri, iradesi, görünen ve işitilen şeyleri idrak etmeleri, âlemin yüce yüzüyle karşılaşmaları, O'nda hâdis olan arazlardır. Allah da O'nda hâdis olan bu şeylerin yeridir.¹⁰⁹ Ebû Mutî' ise Allah Teâlâ'nın zâtının havâdis mahâl teşkil ettiğini ifade etmemiştir. Ona göre Allah'ın kelâmı, iradesi, görmesi, işitmesi ve diğer hiçbir sıfatı ve fiili yaratılmış değildir.¹¹⁰ Allah'ın, kendisini yaratılmış bir sıfat veya fiille nitelemesi muhaldir. Aksi takdirde Allah'ın sıfatlarıyla insanların sıfatları yaratılmış olmaları açısından birbirlerine benzerlerdi, fakat durum böyle değildir. Allah bütün sıfatlarıyla ve O'na ait olan şeylerle birlikte ezelîdir, sıfatlarından ve fiillerinden hiçbiri muhdes değildir.¹¹¹ Buna mukabil Allah, O'nun

¹⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 216; Ebu Mansur Abdulkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 160-161.

¹⁰⁶ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 145, 204.

¹⁰⁷ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 226-227.

¹⁰⁸ Bk. Nu'mânî, *İlmü'l-keîlâmî'l-cedîd*, 26, 36; Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâd", 48-49. Salih Çift, tevhid ve Allah'ın sıfatları konusunda Şehristânî'nin Kerrâmiyye'ye nispet ettiği "Bizim yöntemimiz, Kur'ân'da Allah için ne kullanılıyorsa teşbihte bulunmaksızın ve keyfiyetini tayin etmeksizin onu kullanmak; Kur'ân ve hadis neyi reddediyorsa onu reddetmektir." şeklindeki görüşü, aynı anlayışa sahip olması dolayısıyla Ebû Mutî'nin Kerrâmîler'le bağlantısına bir örnek olarak sunar. (Bk. Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri", 452.) Fakat Allah'ın sıfatları konusundaki bu tavrın, özellikle erken devirde yaygın bir geçerliliği olması dolayısıyla kanaatimizce Ebû Mutî'nin Kerrâmî oluşunu ispat noktasında ayırt edici bir özelliği bulunmamaktadır. Kaldı ki Kerrâmîler'in Allah Teâlâ'ya cisim izâfe ederek bu söylemlerine ne kadar bağlı kalabildikleri ayrı bir tartışma konusudur.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 217; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

¹¹⁰ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 145, 224.

¹¹¹ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 224, 231-232.

sıfatları ve fiilleri haricindeki her şey yaratılmıştır.¹¹² Öyleyse sıfatlarla ilgili bu konuda da Ebû Mutî'in görüşleri Kerrâmîler'le örtüşmemektedir.

Kerrâmîler mütekellim (konuşan) ile kâil (söyleyen) ve kelâm (konuşma-kelime) ile kavl (söz) arasında ayrıma gitmektedirler. Onlara göre Allah Teâlâ ezelden beri mütekellim ve kâildir. Daha sonra bu iki ismin mânasında bir ayrıma gitmişler ve Allah'ın ezelden bu yana, söz söyleme kudreti demek olan kelâmla mütekellim olduğunu söylemişlerdir. Kerrâmîler'e göre Allah ezelden beri sözle değil söz söyleme melekesiyle kâildir. Söz söyleme melekesi, Allah'ın söze olan kudretidir. Allah'ın sözü O'nda hâdis olan harflerden ibarettir. Allah'ın kelâmı ise kadîmdir.¹¹³ Ebû Mutî' ise mütekellim ile kâil ve kelâm ile kavl arasında bir ayrımdan bahsetmez. Allah'ın sözle değil söz söyleme melekesiyle kâil olduğunu söylemez. Allah'ın kelâmının kadîm, sözünün ise O'nda hâdis olduğunu dile getirmez. Aksine Ebû Mutî' Allah'ın kelâmının yani Kur'an'ın, O'ndan olduğunu ve O'ndan ayrılmadığını, O'ndan olan ve O'ndan ayrılmayan şeyin mahlûk ve muhdes olamayacağını belirtir. Ebû Mutî' en-Nesefî'ye göre Allah bütün sıfatlarıyla ve O'na ait olan şeylerle birlikte gayri mahlûktur, mahlûk ise bütün sıfatlarıyla ve ona ait olan şeylerle birlikte mahlûktur.¹¹⁴ Dolayısıyla o, Allah Teâlâ'nın zâtında, hâdis olan herhangi bir şeyden bahsetmez ve bu türden fikirlere şiddetle karşı çıkar. Diğer taraftan Ebû Mutî', Allah'ın kelâmı (Kur'an) ile telaffuz ve kıraat arasında bir ayrım gözetir. Allah'ın kelâmının gayri mahlûk, telaffuz ve kıraatin ise insanların filleri olmaları sebebiyle mahlûk olduklarını ifade eder.¹¹⁵ Sonuç olarak Ebû Mutî' ile Kerrâmiye'nin Allah'ın kelâmı konusundaki fikirlerinin açıkça farklılık arz ettiği görülmektedir.

Kerrâmiye'ye göre Allah'ın yarattığı ilk şey, muhakkak kendisine değer vermenin doğru olacağı canlı bir cisim olmalıdır. Onlara göre eğer Allah işe cemâdatı (cansız şeyleri) yaratmakla başlasaydı hakîm olmazdı.¹¹⁶ Ebû Mutî' en-Nesefî ise İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayetten¹¹⁷ hareketle ilk yaratılan şeyin kalem olduğunu ve Allah'ın kaleme, kıyamet gününe kadar olacak şeyleri yazmasını emrettiğini kaydetmektedir. Bu rivayet doğrultusunda Allah'ın ilk olarak kalemi yarattığını, kalemin meydana gelecek şeyleri yazmasından sonra, Allah'ın "Nûn"u yani balığı yarattığını, balığı suyun üzerine koyduğunu ve ardından yeryüzünü de onun üzerine bastırduğunu düşünmektedir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere ilk yaratılan şeyin cansız bir cisim

¹¹² Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 193.

¹¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 219; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 163.

¹¹⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 231-232.

¹¹⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 238-240.

¹¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 220-221; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164.

¹¹⁷ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/259.

¹¹⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 210.

olan kalem olduğunu kabul etmektedir, dolayısıyla bu konuda da Kerrâmîler'den farklı düşünmektedir.¹¹⁹

Neticede Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Kerrâmîler'den olamayacağını gösteren en önemli delillerden biri, onun Muhammed b. Kerrâm'dan ve Kerrâmiyye'den birçok konuda farklı düşünmesi ve onlara zıt düşen fikirleri benimsemesidir. Üstelik yukarıda zikredilen fikirleri benimseyenleri de bid'atçı olarak kabul etmesidir. Kanaatimize göre bu durum, onun Kerrâmîler'den olması ihtimalini iyice zayıflatmakta hatta ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte müellifin Kerrâmiyye'ye mensup olamayacağını gösteren başka deliller de bulunmaktadır. Bunların en güçlü olanlarından biri, Ebû Mutî'in Kerrâmî olduğuna dair hiçbir beyanda bulunmamasıdır. Üstelik bununla da kalmaması, Ehl-i Cemâat'e mensup olduğunu açıkça ve defalarca söylemesidir.

3. Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği

Ebû Mutî'in mezhebî kimliğini belirleyebilmede en önemli dayanaklardan biri, öncelikle onun kendi sözleridir. Müellif, *Kitâbü'r-Red* adlı eserine; Sünnet tahsilinin, Sünnet hakkında nazar ve tefekkürün önemi ve gerekliliği üzerinde durarak başlar.¹²⁰ Daha sonra Cemâat'e bağlı olmanın ve başka herhangi bir fırkadan uzak durmanın ehemmiyetine vurgu yapar.¹²¹ Bununla ilgili birçok rivayet nakleder. Bu rivayetlerin bazılarına göre; kişi Cemâat içinde amel edip isabet ederse Allah amelini kabul eder hata ederse onu bağışlar, Cemâat haricindeki herhangi bir fırka içinde amel ettiğinde ise isabet ederse Allah ondan kabul etmez ve hata ederse cehennemlik olur; kişinin Sünnet'e uygun az bir ameli bid'atle dolu çok amelinden daha hayırlıdır; bid'atçı bir kimsenin ameli çoğaldıkça bu kimse Allah'tan uzaklaşır.¹²² Görüldüğü üzere müellif "Sünnet ve Cemâat"e bağlılığa teşvik etmektedir. Sünnet'e muhalefet etmeyi bid'at çıkarmak, Cemâat dışına çıkıp fırkalara bölünmeyi bid'atçilik olarak görmekte ve bunlardan uzak durmaya çağırılmaktadır. Kitap boyunca "Cemâat"ten başka, mensup olduğu herhangi bir ayrılıkçı fırka ismi zikretmemektedir. Müellifin bahsettiği bu hususlar yan yana geldiğinde onun "Sünnet ve Cemâat" ehlinde olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Müellif Ehl-i Cemâat'ın, ayrılık çıkarıcı bid'atçileri cehennemlik saydığını belirtmektedir. Bunun nedeni iftirak hadisinde Hz. Peygamber'in, bir tanesi dışındaki bütün fırkaların cehennemlik olduğunu buyurmasıdır. Ayrıca Allah Teâlâ, Âl-i İmrân

¹¹⁹ Çağfer Karadaş'ın, Ebû Mutî'in Kerrâmiyye'ye izâfe edilen bazı görüşleri taşınmasıyla birlikte düşüncelerinin bütünü dikkate alındığında tam bir mutabakattan söz etmenin mümkün görünmemesi yönündeki fikirleri için bk. Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâd", 47-49.

¹²⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 112-113.

¹²¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 113-114.

¹²² Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 114.

sûresinin 105. âyetinde, parçalanıp ayrılığa düşünler gibi olunmaması gerektiğini, bu kişiler için büyük bir azap olduğunu beyan etmektedir. Müellife göre Hz. Peygamber muhalif fırkaların cehennemlik olduklarına hükmettikten sonra, Allah Teâlâ da Kur'an'da parçalanıp bölünenlere büyük bir azap sözü verdikten sonra, artık sonradan ortaya çıkarılan bid'atlerden sakınmamak mümkün değildir.¹²³ Buradan da anlaşıldığı üzere Ebû Mutî', Cemâat topluluğu haricindeki diğer bütün fırkaları muhalif gruplar olarak görmektedir.

Ebû Mutî', *Kitâbü'r-Redd*'i yazmaktaki gayesini ifade ederken kardeşlerinin Sünnet muhaliflerine katılmasından endişelenerek onlara nasihat etmek için kitabı yazmaya yöneldiğini, kitabında her bir bid'at fırkasının iddialarını ortaya koyacağını ve Ehl-i Cemâat'ın onlara cevaplarını kaydedeceğini, böylece hakkın bâtıldan kolayca ayırt edilmesini hedeflediğini ifade etmektedir.¹²⁴ Burada da görüldüğü gibi müellif Ehl-i Cemâat'ın hak yolda, bid'at fırkalarının ise bâtil yolda gittiğini düşünmektedir. Bir tarafa sapkın bid'at fırkalarını, diğer tarafa Ehl-i Cemâat'i koymakta ve Cemâat ehlinin tarafında yer almaktadır. Peki Ebû Mutî', Cemâat ile kimi kastetmektedir?

Ebû Mutî' en-Neseî *Kitâbü'r-Redd*'i yazarken iftirak hadisini esas almış ve bu hadisin üç değişik varyantına yer vermiştir. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre Resûlullah İsrâiloğulları'nın yetmiş iki fırkaya ayrıldığını, bunların yetmiş birinin helâk olduğunu ve bir fırkanın kurtuluşa erdiğini, ümmet-i Muhammed'in de yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, bunların yetmiş ikisinin helâk olacağını ve bir fırkanın kurtuluşa ereceğini buyurmuştur. O fırkanın hangisi olduğu sorulduğunda ise "Cemâat'tir, Cemâat'tir" diye cevap vermiştir.¹²⁵ Ebû Mutî' en-Neseî bu rivayette geçen "Cemâat" sözcüğünün etkisiyle olsa gerek Hz. Peygamber'in ümmeti içinden kurtuluşa erecek olanları, çoğunlukla "Cemâat"¹²⁶ veya "Ehl-i Cemâat" (Ehlü'l-Cemâa)¹²⁷ adıyla zikretmiş ve kendisini bu Cemâat topluluğuna mensup kabul etmiştir.

Ebû Mutî', kitabının bir yerinde "Ehl-i Sünnet" tabirini kullanmıştır. Burada şöyle demiştir: "Kim nefesine öğüt vermek, Nebî'nin (s.a.v.) Ehl-i Cemâat için zikrettiği sevapları hak etmek ve Ehl-i Sünnet için açıkladığı faziletlere ulaşmak isterse; Ehl-i Cemâat'ın belirttiğimiz görüşleri üzerinde dosdoğru olsun, Ehl-i bid'atin sakındırdığımız iddialarından uzak dursun ve ayrılık çıkaranların haksız iddialarından kaçsın."¹²⁸ Bununla birlikte

¹²³ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 115-116.

¹²⁴ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 119.

¹²⁵ İftirak hadisinin bu ve diğer farklı versiyonları için bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), "Fiten", 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), 3/120, 145.

¹²⁶ Bk. Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 136, 138, 140, 142, 143, vd.

¹²⁷ Bk. Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 115, 119, 134, 148, 162, vd.

¹²⁸ Neseî, *Kitâbu'r-Red*, 263.

kitabında aktardığı bir nakilde “Ehl-i Cemâat ve’s-Sünnet” tabiri geçmiştir.¹²⁹ Bir yerde de “es-Sevâdü’l-a’zam” terkiibini kullanmıştır.¹³⁰ Kanaatimizce bütün bu hususlar, Ebû Mutî’in “Cemâat” ile “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”i kastettiğini ve onun bu mezhebe mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde onun *Kitâbü’r-Red’* de Cemâat’e izafe ettiği görüşlerin, Ehl-i Sünnet’in Ebû Hanîfe’yi takip eden kolunun kelâmî görüşleriyle uyum göstermesi de bu durumu doğrulamaktadır.¹³¹

“Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” mezhebinin hicrî 3. yüzyılda (milâdî 9. yüzyıl) itikadî bir mezhep olarak teşekkül ettiği, diğer bir ifadeyle ehl-i bid’atin ortaya çıkmasının ardından muhafazakâr çoğunluğun bu adla anılmaya başlandığı belirtilmektedir. Bu mezhebi, usûlü’l-dîn konularında Peygamberimizin ve sahâbe cemâatinin izledikleri yolu benimseyenler şeklinde tarif etmek mümkündür. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” tabiri, “Ehl-i Sünnet” şeklinde kısaltılarak da ifade edilmiş ve bu mezhebe bağlı olanlara sağlam ve doğru inancı benimseyenler mânasında “Sünnî” adı verilmiştir. Ehl-i Sünnet’e mensup olanlar bunun dışında; Ehl-i Hadis, Ehl-i Cemâat, Ehl-i İstikamet, Ehl-i Hak, Ehl-i İman, Ehl-i İsbat, Sıfâtiyye, Fırka-i Nâciye ve Sevâd-ı A’zam tabirleriyle de anılmışlardır.¹³² Ebû Mutî’ en-Nesefî’nin, bunlar içinden “Ehl-i Cemâat” adını tercih ettiği görülmektedir.

İftirak hadisinin diğer varyantlarının¹³³ da etkisiyle Ebû Mutî’ en-Nesefî’ye göre yetmiş iki fırkanın hepsi bid’atçı, sapkın ve Cemâat’i bölen gruplardır. Allah’ı bir kabul etmelerinden dolayı Allah’ın bu kimseleri cehennemden çıkarmayı dilemesi müstesna, bu kişilere kıyamet günü vâdedilen yer cehennemdir.¹³⁴ O halde müellifin kendisini kurtuluşa erecek ve cennetlik olacak Cemâat topluluğu dışındaki helâk olacak ve cehennemlik olacak herhangi bir fırkaya mensup kabul etmesi mümkün görünmemektedir. Bu çerçevede ayrılıkçı, bid’atçı ve sapkın fırkalar içinde zikrettiği ve açıkça muhalefet ettiği Mürcie fırkasına mensup olmayacağı gibi Mürcie’nin bir alt kolu olarak nitelenen Kerrâmiyye’ye de mensup olamayacağı anlaşılmaktadır.

Ebû Mutî’in kendisini mensup gördüğü ve yetmiş üç fırka rivayetlerinde belirtilen yetmiş üçüncü grubun özellikleri, ona göre şöyledir. Onlar Cemâat’ın ipine tutunmuş olan, ayrılıktan ve bid’atten sakınmış olan, önderleri Nebî ve ashâbı olan, bölünmemiş ve kıyamet gününe kadar da bölünmeyecek olan Ehl-i Cemâat’tir. Ehl-i

¹²⁹ Nesefî, *Kitâbu’r-Red*, 176.

¹³⁰ Nesefî, *Kitâbu’r-Red*, 164.

¹³¹ Ebû Mutî’in *Kitâbü’r-Redd’*inin tarafımızca yapılan tercümesi basıma hazırlanmaktadır. Müellifin Ehl-i Sünnet’e izafe ettiği kelâmî görüşler hakkında bilgi için bu kitabın giriş-inceleme kısmına müracaat edilebilir.

¹³² Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525-526.

¹³³ Bk. Nesefî, *Kitâbu’r-Red*, 131.

¹³⁴ Nesefî, *Kitâbu’r-Red*, 131.

Cemâat'in liderleri âlimleri, imamları da Allah'ın Kitabı'dır. Allah'ın (kudret) eli onların üzerinde, onlarla beraberdir. Ebû Mutî' onlardan bir kişinin bile içinde bulunduğu bölge halkı için bir güvence olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir belde Ehl-i Cemâat'ten kırk kişi olsa oranın halkına taş yağdırma ve deprem gibi musibetlerle azap edilmez, ayrıca deccâlle savaşılan son topluluğa kadar İslâm düşmanları onlara galip gelemez.¹³⁵ Bu durumda kanaatimizce Ebû Mutî'in bizzat kendisinin beyanları, onun Ehl-i Cemâat yani Ehl-i Sünnet haricindeki herhangi bir fırkaya mensup olmasına imkân tanımamaktadır.

Müellifin Mürciiler'den veya Kerrâmiler'den olamayacağını gösteren önemli delillerden bir diğeri, klasik kaynaklarda onun hakkında böyle bir niteleme yapılmamış olmasıdır. Örneğin Hanefî fakihî ve Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn* adlı kitabının mezheplerden bahsettiği bölümünde, Ebû Mutî' en-Neseffî'den ve eserlerinden söz etmiştir. Pezdevî, eserinin bu bölümünde, bazı makâlât yazarlarının, eserlerini iftirak hadisi doğrultusunda yetmiş üç fırkaya tahsis ettiklerini, bazılarının ise eserlerinde böyle bir tahsiste bulunmadıklarını belirtmiştir. Eserlerini yetmiş üç fırkaya tahsis etmeyenlere Mâtürîdî'yi (ö. 333/944), Eş'arî'yi (ö. 324/935-36) ve Kaderiyye'den Kâ'bî'yi (ö. 319/931); yetmiş üç fırkaya tahsis edenlere ise Ebû Mutî' en-Neseffî'yi örnek vermiştir.¹³⁶

Pezdevî, Ebû Mutî'in fırkalara dair eserini gördüğünü söylemiş ve içeriği hakkında bilgi vermiştir.¹³⁷ Ancak müelliften Mürcî, Kerrâmî veya başka bir Ehl-i Sünnet muhalifi olarak bahsetmemiştir. Mürcie'nin görüşlerinin esasını; Allah'ın hiçbir mümine cehennemde azap etmeyeceği, imanla birlikte mâsiyetin zarar vermeyeceği ve küfürle birlikte itaatin fayda vermeyeceği şeklindeki fikirlerin oluşturduğunu söylemiştir¹³⁸ ki bunlar Ebû Mutî' en-Neseffî'nin de Mürcie'ye izâfe ettiği görüşlerdir.¹³⁹ Pezdevî, Mürcie mezhebinden Gaylân, Muhammed b. Şübeib ve Ebû Şemr isimli kişilere değinmiştir.¹⁴⁰ Öte yandan Muhammed b. Kerrâm'ın teşbihi kabul ettiğini ve Müşebbihe'nin reisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹ Eğer Ebû Mutî'in bu kişilerle ve mezheplerle bir bağı olsaydı Pezdevî herhalde bunu dile getirirdi ancak onun hakkında böyle bir nitelemede bulunmamıştır. Aynı şekilde diğer Hanefî-Mâtürîdî âlimler de ondan Mürcî veya Kerrâmî olarak bahsetmemişlerdir. Buna ek

¹³⁵ Neseffî, *Kitâbu'r-Red*, 134-135.

¹³⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 241.

¹³⁷ Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, 241.

¹³⁸ Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, 252.

¹³⁹ Neseffî, *Kitâbu'r-Red*, 146.

¹⁴⁰ Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, 252.

¹⁴¹ Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, 253.

olarak Pezdevî'nin Muhammed b. Kerrâm'ı Müşebbihe'nin önderi olarak zikretmesi, Müşebbihe'yi bid'at fırkaları arasında sayan Ebû Mutî'in, Kerrâmiyye mezhebinden Müşebbihe adıyla bahsetmiş olabileceği ihtimalini de güçlendirmektedir.

Ebû Mutî, Hanefî-Mâtürîdî ulemâ tarafından kaynak edinilen bir âlim olmuştur. Bu da onun bu geleneğe mensubiyetinin başka bir delilidir. Nitekim Ebû Mutî'in fırka tasnifi, kendisinin ardından Hanefî âlimler arasında yaygınlık kazanmış, Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğine ait eserlerde Ebû Mutî'in *Kitâbü'r-Redd'*i çoğu defa özetlenerek takip edilmiştir.¹⁴² Örneğin Mâtürîdî kelâm âlimi Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) tasnifi, Ebû Mutî tasnifinin muhtasar bir tekrarı mahiyetindedir. Ömer en-Nesefî tasnifinde, Ehl-i Cemâat'ın reddiyeleri çıkarılmış ve bid'at fırkalarının görüşleri kısaca ifade edilmiştir.¹⁴³ İbnü's-Serrâc'ın *Tezkiretü'l-mezâhib'i* ve yanlışlıkla Mâtürîdî'ye nispet edilen bir fırak risâlesi de Ebû Mutî tasnifinin özetlenmiş bir şekli formundadırlar.¹⁴⁴ *Tezkiretü'l-mezâhib'in* dikkate değer özelliklerinin bazıları; bu risâlede kurtuluşa eren fırkadan "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ismiyle bahsedilmesi, risâlenin başında Ehl-i Sünnet'in sekiz prensibinin zikredilmesi ve burada Mâtürîdî'ye açıkça atıfta bulunulmasıdır.¹⁴⁵ Mâtürîdiyye'ye mensup Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle* isimli risâle de Ömer en-Nesefî'nin tasnifinin baş ve son kısımlarına bazı ilaveler yapılarak oluşturulmuştur.¹⁴⁶ Kanaatimize göre bütün bu veriler Ebû Mutî'in Mürcî veya Kerrâmî değil Sünnîler'den oluşunun göstergeleridir. Zira kendisi Hanefî-Mâtürîdî fırak yazarları tarafından kabul görmüş, Mürcî veya Kerrâmî sayılarak dışlanmamıştır. Ebû Mutî'in sıklıkla "Cemâat" veya "Ehl-i Cemâat" şeklinde kullandığı fırka ismi zamanla "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" şeklinde kullanılmıştır. Zaten Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin karakteristik özelliklerinden biri, tek bir fırkanın kurtuluşa eren fırka olarak kabul edilmesi ve bu fırkanın "Ehl-i Cemâat", "Ehl-i Sünnet" veya "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" gibi adlarla kaydedilmesidir.¹⁴⁷

¹⁴² Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 140; Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 345.

¹⁴³ Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 345.

¹⁴⁴ Bk. Etem Ruhi Fiğlalı, "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale "Tezkiretü'l-mezâhib" ", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975), 119-138; Ahmet Ak, "Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehlî'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâtürîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 300-309; Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 346.

¹⁴⁵ Bk. Fiğlalı, "Tezkiretü'l-mezâhib", 120-121, 136, 138; Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 346.

¹⁴⁶ Bk. Kadir Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2012), 7, 24, 26-27; Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 347.

¹⁴⁷ Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", 342. Örnek olarak bk. Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, 112-264; Fiğlalı, "Tezkiretü'l-mezâhib", 119-138; Ak, "Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehlî'd-

SONUÇ

Ebû Mutî', çok sayıda âlim yetiştiren Neseîi ailesinin bir üyesidir. Sâ mâniler devrinde yaşamıştır. Fakih, zâhid ve kelâmcı yönleri bulunan âlim, bu alanlarda eserler telif etmiş ve hicrî 318 yılında vefat etmiştir. Amelde Ebû Hanîfe'ye tâbi olan Ebû Mutî'in itikadî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, onun Mürcie'ye veya Kerrâmiyye'ye mensup olduğu iddia edilmiştir.

Fırak edebiyatına dair yazdığı "*Kitâbü'r-Red*" adlı kitabı Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin günümüze ulaşan en eski örneğini teşkil etmektedir ve Ebû Mutî'in mezhebî kimliğinin tespit edilebilmesi için mühim bir kaynaktır. Ebû Mutî' bu eserinde iftirak hadisini esas almış, bu hadisin birkaç varyantına yer vermiş ve helâk olacak yetmiş iki bid'at fırkası ile kurtuluşa eren tek bir fırkadan bahsetmiştir. Kurtuluşa eren topluluk, iftirak hadisinin Enes b. Mâlik'ten gelen versiyonunda "Cemâat" adıyla ifade edilmiştir. Ebû Mutî' en-Neseîi muhtemelen bu rivayetten hareketle bid'at fırkaları dışında kalan ve kurtuluşa eren tek fırkayı, ekseriyetle "Cemâat" veya "Ehl-i Cemâat" (Ehlü'l-Cemâa) şeklinde zikretmiştir. Kendisinin de Cemâat ehline mensup olduğunu beyan etmiş ve eseri boyunca başka bir fırkaya aidiyetini dile getirmemiştir. Kanaatimizce bu tavır, esasında onun mezhebî kimliğini belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Ebû Mutî'in Mürcie'ye mensup olduğu yönündeki iddialar, temelde ircâ görüşünü savunmasına ve *Kitâbü'r-Red*'de kurtuluşa eren fırka hakkında kullandığı bir ifadeye dayanmaktadır. Fakat Ebû Mutî' "ircâ görüşünü savunmak"la "Mürçîi olmak" arasında fark gözetmektedir. Ameli imandan ayırmakta ve ircâ görüşünü benimsemekte, ancak Mürçîi olduğunu ifade etmemektedir. Aksine Mürçîiler'den olunmaması gerektiğini belirtmektedir. Mürcie'yi altı ana sapkın bid'at fırkası içinde kaydetmekte ve bu mezhebe reddiyeler getirmektedir. Kitabında kurtuluşa eren fırka için kullandığı ifadenin "Ehlü'l-Cemâati'l-Mürçîün" şeklinde değil "Ehlü'l-Cemâati'l-mürcevn" şeklinde okunması hem imlâ hem mâna hem de kitabın iç bütünlüğü ve tutarlılığı açısından daha uygun görünmektedir. Nitekim Ebû Mutî', Ehl-i Cemâat'î kitap boyunca hiçbir yerde Mürcie'yle ilişkilendirmemektedir. Bilakis Mürcie'yi helâk olmuş, cehennemlik ve lanetlenmiş bir fırka olarak kabul etmektedir. Kanaatimizce bu ve benzeri deliller onun Mürçîiler'den sayılamayacağını göstermektedir.

Ebû Mutî' en-Neseîi'nin Kerrâmiyye'ye mensup olduğu yönündeki iddiaların temel dayanakları; onun *Kitâbü'r-Red*'de Kerrâmiyye'yi bid'at fırkaları arasında saymaması, imanı sadece söz olarak kabul etmesi, Kerrâmîler'den olması muhtemel

Dalâl", 300-309; Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi", 18; Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi (Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 194-215.

görülen kişilerden alıntılar yapması, zühde dair *el-Lü'lü'ıyyât* adlı kitabında Kerrâmîler'le ilişkili olduğu düşünölen kişilerden çokça nakilde bulunması, ayrıca Muhammed b. Kerrâm'ın da birkaç sözüne yer vermesi şeklinde ifade edilebilir. Ancak müellifin *Kitâbü'r-Red'* de nakilde bulunduğu ve Kerrâmiyye ile ilişkili görölen isimlerin Kerrâmiyye'ye mensup oldukları şüphelidir. *el-Lü'lü'ıyyât*'ta sözlerine yer verdiği Ahmed b. Harb'in ve Yahyâ b. Muâz'ın da Kerrâmiyye fırkasına bağılı oldukları kanıtlanabilmiş değildir. Dolayısıyla Kerrâmî oldukları şüpheli görölen bazı isimlerden alıntı ve nakiller yapması, Ebû Mutî'i Kerrâmîyye'ye mensup sayabilmek için kanaatimizce yeterli görönmemektedir. Ebû Mutî'in 165 varak hacminde ve içeriğı rivayetlerden oluşın *el-Lü'lü'ıyyât* adlı eserinin birkaç yerinde Muhammed b. Kerrâm'ın sözlerini nakletmesi, diğeri karşı delillerle birlikte düşünöldüğünde, bize göre onun Kerrâmî oluşu iddiası iyice zayıflamaktadır. Nitekim Ebû Mutî, eserlerinde rivayetlere geniş yer ayırmakta ve örneğın Zâhirî, Hanbelî veya Şî olan isimlerden de alıntılar yapabilmektedir. Bu noktada farklı gruplara aidiyetleri bulunan isimlerden bazı alıntılar yapmasının, onun mezhebî kimliğini belirleyici bir unsur taşımadığını söylemek mümkün hale gelmektedir.

Ebû Mutî'in Kerrâmiyye'yi bid'at fırkaları arasında saymaması Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğindeki fırkaları sınıflandırma ve isimlendirme farkı ile açıklanabileceğı gibi o dönemde vâki olması muhtemel siyasî-idarî bir baskı ile de izah edilebilir. Bu durumda Ebû Mutî'in Kerrâmîler'den; Mürcie, Sâyibiyye veya Müşebbihiyye gibi isimlerle bahsetmiş olması söz konusu olabilir. Eğer siyasî bir baskı varsa yine Kerrâmiyye adını kullanmayarak farklı fırka isimleri altında Kerrâmiyye'nin fikirlerini çürütmüş de olabilir. Kanaatimizce onun Kerrâmîler'den olamayacağıın en kuvvetli delillerinden bir diğeri, iman konusundaki görüşleridir. Zira Kerrâmîler'in imanı sadece söz (dil ile ikrar) olarak açıkladıkları bilinmekte, fakat Ebû Mutî imanı sadece söz ile açıklamamaktadır. Üstelik imanın sadece söz olduğunu kabul edenleri ayrılıkçı, sapkın ve bid'atçı fırkalar olarak kötülemekte ve görüşlerini reddetmektedir. Bununla birlikte Ebû Mutî'in Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye ile örtüşmeyen başka görüşleri de bulunmaktadır. Bu husus konunun aydınlığa kavuşabilmesi açısından son derece ehemmiyetlidir. Zira Ebû Mutî Allah'ın zâtının havâdise mahal teşkil etmediğini, Allah'ın kelâmının O'nun zâtında hâdis olmadığını ve Allah'ın yarattığı ilk şeyin kalem olduğunu düşünmektedir. Kerrâmîler'le tenâkuz arz eden, üstelik müellifin bid'at ve dalâlet kabul ettiği bu gibi görüşlerin mevcudiyeti, onun Kerrâmîler'i Ehl-i Cemâat'ten sayması ve bu nedenle ismen zikretmemesi ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

Ebû Mutî *Kitâbü'r-Red'* adlı eseri boyunca Sünnet'e ve Cemâat'e bağılılık vurgusu yapmaktadır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat için zikredilen; Ehl-i Sünnet, Ehl-i Cemâat, Ehl-i Hak, Sevâd-ı A'zam gibi birçok adlandırma içinden çoğunlukla Ehl-i Cemâat'i kullanmaktadır. Bunun yanında eserinde Ehl-i Sünnet, Ehl-i Cemâat ve's-Sünnet ile

Sevâd-ı A'zam tabirlerine de yer vermektedir. Bu durum onun Ehl-i Sünnet'e mensup olduğunu göstermektedir, çünkü Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinde kurtuluşa eren tek bir fırkadan bahsedilmekte ve bu fırka "Ehl-i Cemâat", "Ehl-i Sünnet" ve "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" gibi isimlerle anılmaktadır. Ebû Mutî'in görüşlerinin, Ehl-i Sünnet mezhebinin Ebû Hanîfe'den devam eden itikadî koluyla aynı doğrultuda olması, kitabının kendisinden sonra gelen Hanefî-Mâtürîdî fırak yazarları tarafından kaynak edinilmesi, Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından Mürciî veya Kerrâmî olmakla itham edilmemesi, eserinde reddiyeci bir üslûp kullanması ve reddiyesinde Cemâat'i bölen fırkaları eleştirip Cemâat'i yani Ehl-i Sünnet'i savunması da kanaatimizce onun Ehl-i Sünnet'e mensup, Hanefî-Sünnîler'den olduğunu gösteren önemli deliller arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-ehvâ' ve'l-bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ak, Ahmet. "Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 287-310.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 403-440.
- Aydın, Salih. "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 131-148.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkaahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bahçıvan, Seyit. "Dirâse". *Kitâbu'r-Red alâ ehl-i'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. mlf. Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî. 7-108. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Bahçıvan, Seyyid. "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*. 8 (1999), 141-171.
- Bernand, Marie. "Le Kitâb al-radd 'alâ'l-bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî". *Annales Islamologiques* 16 (1980), 39-126.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplementband*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalim Neccar. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2008.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 439-462.
- Çift, Salih. *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı, Fikirleri ve Duaları*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2011.
- Çift, Salih. "Yahyâ b. Muâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Durguti, Abdylkader. "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Bahar 2019), 112-146.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, ts.
- Erdem, Sabri. "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 143-146. İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Fiğlalı, Etem Ruhi. "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale "Tezkiretu'l-mezâhib" ". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975), 99-141.
- Gömbeyaz, Kadir. "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2012), 7-33.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 339-350. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- İlhan, Avni. "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi (Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 173-215.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği". *Usûl* 11 (2009/1), 55-70.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tebşîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1988.
- Karadaş, Çağfer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007), 41-62.
- Karadaş, Çağfer. "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 191-221.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Lewinstein, Keith. "Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar". çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 99-128. Ankara: Otto Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire, Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Pord Said: Mektebetü's-Sekâfiyyetü'd-Dîniyye, ts.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Aynî. haz. Osman Türer – Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. haz. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Neseffî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl. *Kitâbu'r-Red alâ ehl-i'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. nşr. Seyit Bahcivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Neseffî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *el-Lü'lü'ıyyât*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 3038, 1a-165b.
- Nu'mânî, Şiblî. *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*. çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsür Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Sankaya, Mehmet Saffet. "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Neseffî (318/930) ve *Kitâbü'l-Lü'lü'ıyyât*'ı". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik - Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)). ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/469-484. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Sayar, Süleyman. "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzılî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Seleffî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Tan, Muzaffer. "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât" ". *Fırat Üniversitesi İlahiyat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202.
- Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 121-152.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Üstüvâî, Ebû'l-Alâ' Sâid b. Muhammed. *Kitâbü'l-İ'tikâd*. nşr. Seyit Bahcivan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife Li't-tibâa ve'n-Neşr, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

ما اختاره الإمام أبو الطيب بن غلبون من الروايات والوجوه في كتابه الإرشاد: جمعًا وتحقيقًا

Ömer TÜRKMEN*

Atıf/Cite as: Türkmen, Ömer. "Me'htârehu'l-imâm Ebu't-Tayyib ibn Galbûn mine'r-rivâyât ve'l-vucûh fi kitâbihi'l-İrşâd: Cem'an ve tahkîkan". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 258-280.

Ebu't-Tayyib İbn Galbûn'un Kıraat Tercihlerini Derleme ve Değerlendirme (el-İrşâd Adlı Eseri Bağlamında)

Öz: Bu çalışma, Halepli kıraat âlimi Ebu't-Tayyib b. Galbûn'un (ö. 389/999) *el-İrşâd fi kırââti'l-eimmeti's-seb'a ve şerhi usûlihîm* adlı eseri çerçevesinde Kur'an-ı Kerim kıraatleri noktasında nasıl bir tercih (ihtiyâr) ve araştırmada bulunduğu; ayrıca kıraatleri usûl ve ferş farklılıklarına göre nasıl tertip ettiğini incelemektedir. O'nun söz konusu tercihleri, kıraat ilmi açısından büyük bir önemi sahiptir. Zira bu tercihler, kıraat âlimi Ebu't-Tayyib b. Galbûn'un dilbilim ve kıraat teorisi konusunda sahip olduğu ilmi derinliğe, bu ilim dalındaki yetkinliğine ve öncülüğüne işaret etmektedir. Bunun yanı sıra İbn Galbûn'un tercih ettiği ve benimsediği vecihlerde çoğunlukla kendisinden önceki kıraat ve dil âlimlerinin yöntemlerine bağlı kaldığı ifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İbn Galbûn, el-İrşâd, Tercih (İhtiyar), Kıraat usûlleri.

* Dr., Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, omerturkmen@uludag.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8509-172X

Compiling and Evaluating Ebu't-Tayyib Ibn Galbūn's Preferences in His Book al-Irshād

Abstract: This research examines what preferences (ikhtiyār) Ebu't-Tayyib b. Galbūn, who is the recitation scholar from Aleppo, made within the frame of his book al-Irshād fī qirā'ati'l-eimmeti's-seb'a ve sharhi usūlihīm, concerning the recitations of Qur'an-ı Karīm and what he researched about, furthermore how he arranged the qiraats according to the usūl and farsh differences. His mentioned preferences are meant a lot in terms of the qiraat discipline. Yet this preferences indicate the recitation scholar Ebu' t-Tayyib b. Galbūn' s scholarly depth in linguistics and qiraat theory, his competence and leadership in this discipline. Besides, it must be verbalized that about wajhs which Ibn Galbūn preferred and adopted are mostly abode the methods of the qiraat and linguistics scholars before him.

Keywords: Qiraat, Ibn Galbūn, al-Irshād, Preferences (Ikhtiyār), Qiraat methods.

الخلاصة: تناول البحث جمع ما اختاره الإمام أبو الطيب بن غلبون المقرئ الحلبي (ت 389هـ) في القراءات القرآنية من خلال كتابه «الإرشاد في قراءات الأئمة السبعة وشرح أصولهم»، وتحقيقه، وترتيبه حسب أصول القراءات وفرشها. ولهذه الاختيارات أهمية كبيرة في علم القراءات القرآنية لأنها تدلُّ على البعد العلمي لصاحبها، وهو الإمام المقرئ أبو الطيب بن غلبون الحلبي، وتمكُّنه من هذا العلم، وريادته فيه، وعمق الفكر اللغوي والإقراني عنده، والتزامه بسنن القراء واللغويين في الأوجه التي اختارها وأخذ بها.

الكلمات المفتاحية: قراءات، ابن غلبون، الإرشاد، اختيار، أصول القراءات.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنَّ ظاهرة الاختيار في القراءات تُشكل ظاهرةً مهمَّةً من ظواهر علم القراءات القرآنية، فهي تدلُّ على وجود سببٍ جعل العالم أو المقرئ يختار هذا الوجه على غيره.

ومن العلماء المتقدِّمين الذين كان لهم باعٌ طويل في الاختيار والتأليف والإقراء الإمام أبو الطيب عبد المنعم بن عُبيد الله بن غلبون المقرئ الحلبي (ت 389هـ)، رحمه الله تعالى، إذ تضمَّنت كتبه، كالإرشاد والاستكمال واختلاف القراء وغيرها، الكثير من الاختيارات التي تدلُّ بوضوح على تمكُّنه من علم القراءات وبراعته فيه.

ومن هنا وقع اختياري على موضوع: **جمع ما اختاره الإمام أبو الطيب بن غلبون (ت 389هـ) من الروايات والوجوه في كتابه الإرشاد أصولاً وفرشاً وتحقيقه**، ليكون في متناول الباحثين بصورة سهلة ميسرة. ففكرة البحث تقوم على أساس جمع تلك الاختيارات، وتحقيقها من كتاب الإرشاد، وتوثيقها من كتب القراءات القديمة، ثم ترتيبها على ما يوافق ترتيب كتب القراءات.

وقد علمتُ أن الطالب شعلان جاسم المفرجي قد جمع اختيارات ابن غلبون ودرسها دراسةً لغويةً في رسالته للماجستير، بكلية الآداب/جامعة تكريت، بإشراف الدكتور صلاح ساير فرحان العبيدي، وأطلعتُ على الرسالة فوجدتها دراسةً لغويةً لبعض الأصول والفرشيات التي اختارها ابن غلبون، وأن فكرتها تختلف كثيرًا عن فكرة هذا البحث.

وقد اقتضت طبيعة العمل أن أتبع في بحثي هذا، الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الاختيار، وترجمة أبي الطيب بن غلبون، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الاختيار.

المطلب الثاني: ترجمة أبي الطيب بن غلبون.

المبحث الثاني: ما اختاره أبو الطيب بن غلبون في كتابه الإرشاد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ما اختاره في الأداء والضبط والطرق والروايات.

المطلب الثاني: ما اختاره في الأصول.

المطلب الثالث: ما اختاره في الفرش.

ثمّ الخاتمة التي تضمنت نتائج البحث.

ولم أترجم للأعلام الذين وردت أسماؤهم في البحث من قرّاء ورواة وغيرهم، بسبب شهرتهم وتوفر تراجمهم مفصّلةً في: معرفة القراء الكبار، للحافظ الذهبي (ت 748هـ)، وغاية النهاية للحافظ ابن الجزري (ت 833هـ)، ومن لم يكن من القرّاء فهو من مشاهير أئمة اللغة والنحو، لذا اكتفيت بذكر سنة الوفاة في أول موضع يرد ذكر العَلَم فيه.

أمّا المصطلحات التي وردت فقد أحلت إلى مصادر تعريفها في الهامش، وحاولت أن لا أثقل الهامش، ولا أطيل فيه، طلبًا للاختصار والإيجاز.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وآله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

مفهوم الاختيار، وترجمة أبي الطيب بن غلبون

المطلب الأول

مفهوم الاختيار¹

الاختيار لغةً: طلب خير الأمرين². وهو مصدر الفعل اختار، ويقضي وجود أشياء متعددة يُختار منها. وشاع استعمال هذا المصطلح في العلوم العربية والإسلامية للتعبير عن الرأي الراجح لدى عالم من العلماء في مسألة تتعدد فيها الآراء والأقوال، في الفقه أو التفسير أو علوم العربية أو غيرها³.

والاختيار اصطلاحاً: ما أُضيف إلى القارئ من وجوه القراءة إضافة انتقاءً واصطفاءً، لا إضافة رواية⁴. إذ ليس معنى اختيار القارئ قراءةً أنه يقوم باختراعها، وإنما هو يختار وجهًا من وجوه القراءات المروية عن الصحابة في ذلك الحرف⁵. قال الإمام مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ): (وهؤلاء الذين اختاروا إنما قرأوا لجماعة، وبرواياتٍ، فاختر كل واحدٍ مما قرأ، وروى قراءةً تُنسبُ إليه بلفظ الاختيار)⁶. وبيّن الإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد

¹ ينظر: غانم قدوري الحمد، *أبحاث في علوم القرآن* (عمان: دار عمار، 2006/1426)، 35-61؛ أمين بن إدريس بن عبد الرحمن فلاته، *الاختيار عند القراء: مفهومه ومراحله وأثره في القراءات* (الرياض: كرسى القرآن الكريم وعلومه بجامعة الملك سعود، 1436)، 23-30.

² ينظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، 1956/1375)، 352/5 مادة (خير).

³ ينظر: الحمد، *أبحاث في علوم القرآن*، 37.

⁴ فلاته، *الاختيار عند القراء*، 41.

⁵ الحمد، *أبحاث في علوم القرآن*، 38.

⁶ مكي بن أبي طالب القيسي، *الإبانة عن معاني القراءات*، تحقيق: محيي الدين رمضان (المملكة العربية السعودية: دار المأمون للتراث، 1979/1399)، 49.

الداني (ت 444هـ) معنى نسبة القراءة إلى القارئ بقوله: (إن معنى إضافة ما أنزل الله تعالى إلى من أضيف إليه من الصحابة، كأبي وعبد الله وزيد وغيرهم، من قبل أنه كان أصبطل له، وأكثر قراءة وإقراء به، وملازمة له وميلاً إليه، لا غير، وكذا إضافة أن ذلك القارئ، وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة، وأثره على غيره، وداوم عليه ولزمه، حتى اشتهر به، وعُرف به، وقُصِدَ فيه، وأخذَ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه إضافة اختيارٍ ودوامٍ ولزومٍ، لا إضافة اختراعٍ ورأيٍ واجتهادٍ).⁷

وظاهرة الاختيار قديمةً ترجع إلى عصر التابعين، أو أقدم من ذلك، فقد نقل ابن الجزري (ت 833هـ) أن عبد الله بن عباس (ت 68هـ) كان يقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت، إلا ثمانية عشر حرفاً، أخذها من قراءة ابن مسعود.⁸ وكان القراء المشهورون الذين عاشوا في القرن الثاني يؤلفون قراءاتهم عن طريق الاختيار من القراءات التي أخذوها عن علماء القراءة من التابعين.⁹ وهكذا نشأت ظاهرة الاختيار، فكل جيلٍ يختار من قراءات الجيل الذي سبقه، والذي تتلمذ عليه وأخذ القراءات عنه ما يراه من قراءاتٍ وفق ضوابط معينة.

قال ابن مجاهد البغدادي (ت 324هـ): (وكان علي بن حمزة الكسائي قد قرأ على حمزة، ونظر في وجوه القراءات، وكانت العربية علمه وصناعته، واختار من قراءة حمزة وقراءة غيره قراءةً متوسطةً، غير خارجة عن آثار من تقدم من الأئمة، وكان إمام الناس في عصره، وكان يأخذ الناس عنه ألفاظه بقراءته عليهم).¹⁰

وكان القراء يخضعون في اختيارهم القراءة إلى ضوابط أو شروط، وكانت هذه الشروط معتمدة لدى علماء القراءة المتقدمين في اختيار الوجه الراجح لديهم في القراءة. وكان أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) قد أشار إليها بوضوح، وهو يتحدث عن القراءة المختارة لديه في هاء السكت في مثل قوله تعالى: (يَا لَيْتِي لَمْ أَوْتِ كِتَابِيَةً)، (وَلَمْ أُدْرِ مَا جَسَابِيَةٌ) [الحاقة: 25-26]، فقد نقل عنه ابن الأنباري (ت 328هـ) أنه قال: (الاختيار عندي في هذا الباب كله الوقوف عليه بالهاء بالتعمد لذلك، لأنها إن أدرجت في القراءة مع إثبات الهاء كان خروجاً من كلام العرب، وإن خُففت في الوصل كان خلاف الكتاب (يعني: خط المصحف). فإذا صار قارئها إلى السكت عندها على ثبوت الهاءات اجتمعت له المعاني الثلاثة من أن يكون: مصيباً في العربية، وموافقاً للخط، وغير خارج من قراءة القراء).¹¹

وتعددت الاختيارات في القراءات القرآنية، فالقراء لهم اختيارات، ومؤلفو كتب القراءات لهم اختيارات أيضاً.¹²

المطلب الثاني

الإمام أبو الطيب بن غلبون وسيرته العلمية

هو الإمام أبو الطيب، عبد المنعم بن عبيد الله، بن غلبون، بن المبارك أبو الطيب الحلبي.¹³ أجمعت المصادر على أن كنيته: (أبو الطيب). كما اتفقت على اسمه، أما اسم أبيه فهو في أغلب المصادر: (غبيد الله) بالتصغير، وجاء

⁷ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، جامع البيان في القراءات السبع، تحقيق: مجموعة من الباحثين (الإمارات العربية المتحدة: جامعة الشارقة، د.ت)، 130/1.

⁸ أبو الخير ابن الجزري، غايية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره: ج. براجستراسر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427)، 426/1.

⁹ الحمد، أبحاث في علوم القرآن، 38.

¹⁰ أبو بكر أحمد بن موسى ابن مجاهد البغدادي، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1980)، 78.

¹¹ ينظر: الحمد، أبحاث في علوم القرآن، 41-42. نقلاً عن إيضاح الوقف والابتداء، لابن الأنباري: 311/1.

¹² ينظر: الحمد، أبحاث في علوم القرآن، 43-60.

¹³ ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: د. بشار عواد معروف وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1404)، 1/355؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تنكرة الحفاظ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1958/1377)، 3/263؛ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان العباس (بيروت: دار صادر، 1972)، 5/277؛ ابن الجزري، غايية النهاية، 419/1-420.

في بعضها¹⁴: عبد الله، والصواب الأول، وهو (عبيد الله)¹⁵، وهو ما نصَّ عليه الأئمة الضابطون كالحافظين: الذهبي (ت 748هـ)¹⁶، وابن الجزري (ت 833هـ)¹⁷ رحمهما الله.

ولد الإمام أبو الطيب بن غلبون في الثاني عشر من شهر رجب سنة (309هـ)، في مدينة حلب. ولم تذكر المصادر تفصيلات تتعلق بولادته وأسرته¹⁸. ونشأ نشأة لا تختلف عن نشأة غيره، إذ لم تذكر المصادر شيئاً مميزاً في نشأته الأولى، واكتفت بذكر أوائل الشيوخ الذين أخذ عنهم في حلب، ولكن يفهم من مجموع الروايات أن أبا الطيب قد أمضى مدة طويلة من حياته في مدينة حلب¹⁹.

وتتلمذ أبو الطيب بن غلبون على عدد كبير من الشيوخ والعلماء، منهم:

- 1- إبراهيم بن عبد الرزاق بن الحسن العجلي الأنطاكي (ت 339هـ)²⁰، ذكره أبو الطيب في كتابه الإرشاد في مواضع متعددة، وذكر أنه قرأ عليه بأنطاكية.
 - 2- أبو العباس أحمد بن محمد الجبلي، ذكر ابن الجزري أن أبا الطيب قرأ عليه²¹. وذكره أبو الطيب في الإرشاد.
 - 3- إبراهيم بن محمد بن مروان، الشامي الأصل، المصري الدار²²، وهو المصري الوحيد الذي قرأ عليه أبو الطيب، وذكره في كتابه الإرشاد.
 - 4- أحمد بن محمد بن بلال، البغدادي²³ ذكره أبو الطيب في مواضع متعددة في أسانيد قراءة ابن عامر.
 - 5- الحسن بن حبيب بن عبد الملك الحصائري، الدمشقي، الشافعي (ت 338هـ)²⁴، وقد أخذ عنه ابن غلبون الفقه والقراءات، وذكره في مواضع متعددة في كتابه الإرشاد.
 - 6- الحسين بن أحمد بن خالويه، النحوي الحلبي (ت 370هـ)، وقد ذكره أبو الطيب في مواضع كثيرة في كتابه الإرشاد.
 - 7- صالح بن إدريس بن صالح بن شعيب الوراق البغدادي نزيل دمشق (ت 345هـ)²⁵، وهو أكثر شيخ روى عنه أبو الطيب في كتابه الإرشاد، وغيرهم.
- ونزل أبو الطيب بن غلبون مصر واستقر بها، فقصده طلبة العلم للقراءة عليه والانتفاع به، فمن أبرز تلاميذه²⁶:

- 1- أحمد بن أبي الربيع الأندلسي (ت 446هـ)²⁷.

¹⁴ ينظر: عبد الحي بن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (القاهرة: مكتبة المقدسي، 1350)، 131/3؛ أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون المقرئ الحلبي، *انفرادات القراء السبعة*، دراسة وتحقيق: أسامة بن العربي (تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2019/1440)، 39.

¹⁵ ينظر: أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون المقرئ الحلبي، *الإرشاد في قراءات الأئمة السبعة وشرح أصولهم*، تحقيق ودراسة: د. صلاح ساير فرحان العبيدي (بيروت: دار ابن حزم - كركوك: مكتبة أمير، 2015/1436)، 48؛ أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون المقرئ الحلبي، *الاستكمال في التفخيم والإمالة*، دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز علي سفر (الكويت: السلسلة التراثية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001/1422)، 5/2؛ أبو الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون، *التذكرة في القراءات الثمان*، تحقيق: د. أيمن رشدي سويد (مكة المكرمة: 1991/1412)، 30/1.

¹⁶ الذهبي، *معرفة القراء الكبار*، 13/1.

¹⁷ ترجمته في: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 247/2؛ محمد بن علي الشوكاني، *البنر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 259-257/2.

¹⁸ ينظر: مقدمة تحقيق: الحلبي، *الاستكمال*، 6/2؛ الحلبي، *الإرشاد* 48.

¹⁹ ينظر: الحلبي، *الاستكمال*، 6/2؛ الحلبي، *الإرشاد* 50.

²⁰ ينظر: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 22-21/1.

²¹ ينظر: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 136/1، ولم يذكر سنة وفاته.

²² ينظر: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 29/6، ولم يذكر سنة وفاته. وذكر الذهبي في *معرفة القراء* (ص 183) أنه توفي سنة بضع وستين وثلاث مئة.

²³ ترجمته في: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 100/1.

²⁴ ترجمته في: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 192/1.

²⁵ ترجمته في: ابن الجزري، *غاية النهاية*، 301/1.

²⁶ الحلبي، *الإرشاد*، 60؛ الحلبي، *انفرادات القراء السبعة*، 48-50.

²⁷ ابن الجزري، *غاية النهاية*، 53/1.

- 2- أحمد بن سعيد بن أحمد الطرأبلسي، المعروف بابن نفيس المتوفى سنة (453هـ)²⁸، إمام ثقة كبير.
- 3- أحمد بن علي الأزددي القيرواني (ت427هـ)²⁹.
- 4- أحمد بن علي بن هاشم، تاج الأئمة (ت 445هـ)³⁰، شيخ حافظ.
- 5- أبو عمر الطلمنكي، أحمد بن محمد بن عبد الله المعروف بالمعافري الأندلسي (ت 429هـ)³¹.
- 1- محمد بن سفيان القيرواني المالكي (ت 415هـ)³²، صاحب كتاب الهادي.
- 2- مكي بن أبي طالب القيسي، القيرواني الأندلسي (ت437هـ)³³، وغيرهم.

توفي الإمام أبو الطيب _ رحمه الله _ بمصر يوم الجمعة لسبع خلون لشهر جمادى الأولى سنة (389هـ) بعد عمر يناهز الثمانين عاماً³⁴.

أقوال العلماء فيه:

تلقى الإمام أبو الطيب علومه على أكابر علماء عصره في القراءات القرآنية والحديث النبوي الشريف والفقهِ الشافعي، وكان مقصد العلماء من أقطار العالم الإسلامي.

وقد أتى عليه علماء عصره ومن ترجم له من كتاب السير والتراجم، وأقوالهم فيه شهادات لهذا الرجل العالم العلامّة، فمن هذه الأقوال والشهادات:

- 1- قال الإمام الداني (ت 444هـ)، ونقله عنه الحافظان: الذهبي وابن الجزري: (كان حافظاً للقراءة ضابطاً، ذا عفافٍ ونسكٍ وفضلٍ وحسن تصنيفٍ)³⁵.
- 2- وقال الحافظ الذهبي (ت 748هـ): (قرأ عليه جماعة كثيرة، وروى عنه الحديث، وكان ثقةً محققاً بعيد الصيت)³⁶.
- 3- وقال الحافظ ابن الجزري (ت 833هـ): (أستاذ ماهرٌ كبيرٌ كاملٌ محررٌ ضابطٌ ثقةٌ خيرٌ، صالحٌ دينٌ)³⁷.
- 4- وقال فيه ابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)³⁸: (أبو الطيب بن غليون عبد المنعم بن عبّيد الله الحلبي المقرئ، الشافعي، صاحب الكتب في القراءات)³⁹.

²⁸ ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 56/1.

²⁹ ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 91/1، وينظر: الحلبي، انفرادات القراء السبعة، 17.

³⁰ ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 89/1.

³¹ ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 111-10/1.

³² ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 131-130/2.

³³ ترجمته في: ابن الجزري، غاية النهاية، 270/2.

³⁴ ينظر: الحلبي، انفرادات القراء السبعة، 65.

³⁵ ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، 356/1؛ ابن الجزري، غاية النهاية، 470/1.

³⁶ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز الذهبي، العبر في خير من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغول

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 46/3.

³⁷ الحلبي، الإرشاد 63-63؛ الحلبي، انفرادات القراء السبعة 54-52.

³⁸ ترجمته في: الحنبلي، شذرات الذهب، 5/3.

³⁹ الحنبلي، شذرات الذهب، 313/3.

آثاره العلمية (مؤلفاته):

- ألَّف الإمام أبو الطيب بن غلبون، رحمه الله تعالى، الكثير من الكتب في القراءات القرآنية وموضوعاتها المتنوعة⁴⁰، وفي ما يأتي بيانٌ لما وقفت عليه:
- 1- اختصار القول في (كلا، بلى، نعم)، لم تذكره كتب التراجم والفنون، وهي رسالةٌ لطيفةٌ صغيرة الحجم تقع في أربع ورفاتٍ موضوعها بيان حكم الوقف على (كلا - بلى - نعم).
 - 2- اختلاف القراء في (أَنَّ وإنَّ) المفتوحة والمكسورة والمشددة والمخففة⁴¹.
 - 3- الإرشاد في قراءات الأئمة السبعة وشرح أصولهم⁴²، وهذا الكتاب مشهورٌ جدًا، إذ لا يُنكر أبو الطيب في موضعٍ حتى يقال: (وهو مؤلف كتاب الإرشاد في القراءات السبع).
 - 4- حديقة البلاغة ودوحة البراعة، وهذا الكتاب صنفه أبو الطيب بن غلبون ردًا على ما صنفه أبو عامر بن خُزَّشنة في تفصيل العجم على العرب، وهو مفقود⁴³.
 - 5- رسالة الاستعاذة، ذكرها المستشرق كارل بروكلمان، وأشار إلى وجود نسخة منها في مكتبته جوتا - ألمانيا (8 برقم (1)).
 - 6- رسالةٌ صغيرةٌ بعنوان (ما انفرد به القراء في الروايات من التالين بالحروف) وقد حُققت هذه الرسالة ونُشرت ثلاث مراتٍ، الأولى حققها الدكتور علي حسين البواب ونشرها في العدد السادس والعشرين من مجلة البحوث الإسلامية: ص 255-275 باسم (ما انفرد به القراء الثمانية من الياءات والنونات والتائات واليانات)، والثانية: حققها الأستاذ محمد عبد الكريم كاظم الراضي، والثالثة: حققها ونشرها الدكتور محمد إبراهيم فاضل المشهداني ونشرها في مجلة الحكمة العدد السابع والعشرين: ص 543-598، باسم (انفراد القراء السبعة ويعقوب).
 - 7- كتاب (كلا، بلى)، وهو أوسع من السابق، أشار إليه ابن غلبون في مطلع الكتاب الذي قبله⁴⁴، وهو مفقود.
 - 8- كتاب إكمال الفائدة في القراءات السبع، وذكره ابن خبير في فهرسته.
 - 9- كتاب الاستكمال لبيان جميع ما يأتي في كتاب الله عز وجل في مذاهب القراء السبعة في التقخير والإمالة وما كان بين اللطيين مجملًا، كاملاً ذكره ابن خبير في فهرسته باسم (استكمال الفائدة)⁴⁵.
 - 10- كتاب التهذيب لاختلاف قراءة نافع في رواية ورشٍ وقالون عن نافع، وهو مفقود.
 - 11- كتاب العدل في القراءه، وهو مفقود أيضًا.
 - 12- كتاب المرشد في القراءات السبع، وهو مفقود وقد ذكره ابن خبير في فهرسته.

⁴⁰ اعتمدت في بيان مؤلفات أبي الطيب بن غلبون ما ذكره د. صلاح العبيدي في مقدمة تحقيق كتاب الإرشاد، لابن غلبون: ص 66-69، والسيد أسامة ابن العربي في مقدمة تحقيق كتاب انفرادات القراء السبعة، لابن غلبون: ص 55-63.

⁴¹ هي رسالة لطيفة حققها الدكتور خلف صالح حسين، وصدرت سنة 2019م عن مكتبة المنار، عمان.

⁴² حققه الدكتور صلاح سايح فرحان العبيدي بطروحته للدكتوراه في كلية التربية/ جامعة تكريت، بإشراف الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد سنة 2009م، وطبعته مكتبة أمير / كركوك، دار ابن حزم/ بيروت، سنة 2015م، وعلى هذه الطبعة اعتمدت في تخريج النصوص.

⁴³ الحلبي، الإرشاد، 68.

⁴⁴ الحلبي، انفرادات القراء السبعة، 61-64.

⁴⁵ الحلبي، الإرشاد، 67. وطبع كتاب الاستكمال بتحقيق د. عبد العزيز علي سفر، الكويت، 2001م، وحققه أيضًا عبد الفتاح بحيري، ونشره في عالم الكتب، بيروت 1999م.

13- كتاب انفرادات القراء ذكره ابن غلبون في كتاب الاستكمال، عندما قال: (وقد ذكرت أصل كل واحدٍ منهما يعني حمزة والكسائي مفردًا في كتاب انفراد القراء)⁴⁶.

14- كتاب هاءات الكناية في القرآن الكريم. وهذا الكتاب لم يذكره أحدٌ من أصحاب التراجم، ولكن ذكره أبو الطيب في كتابه الإرشاد، وهو مفقود⁴⁷.

هذه جملة ما أمكن جمعه من أسماء مؤلفات الإمام ابن غلبون، رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً، وأحسن إليه.

المبحث الثاني

ما اختاره الإمام أبو الطيب بن غلبون في كتاب الإرشاد

المطلب الأول

القراءات والروايات والطرق⁴⁸

اختار ابن غلبون بعض الروايات والطرق للقراء السبعة المشهورين، وفضلها على غيرها، وذلك بسبب ضوابط وضَعها لنفسه، أهمها اثنان هما:

(1) إيثار الرواية والدقة في النقل وترك القياس في ما ليس له أصل:

اختار ابن غلبون _رحمه الله_ ما نُقِلَ إليه نقلًا متصلًا، وصَحَّت به الرواية عنده، وفضله على القياس الذي لا أصل له يُعتمد، وهو بهذا يلتزم بقاعدة القراء وسميتهم سلفًا وخلفًا، فقال: (فاعلم حقيقة ما رسمت لك، ولا تلتفت إلى من يأتي بغير ما رسمت لك، فإنه منه على سبيل الغفلة، أو يكون قد نقل عن من لم يعرف طريق النقل عن ورشٍ وغيره. والقراءة مأثورة يأخذها الآخر عن الأول، وكذلك نُقِلَ مَنْ تَقَدَّمَ من علمائنا عن من تَقَدَّمَ من أسلافنا، رضوان الله عليهم أجمعين، فمن أتى بشيء من غير نقلٍ، أو نقل عن من ليس له ضبطٌ وروايةٌ صحيحةٌ عن هؤلاء الأئمة لم يُلْتَفَت إلى ما أتى به، والتكلف في هذه الأشياء قد نُهي عنه، ولنا أن نتبع ولا نبتدع)⁴⁹.

وقال بعد أن ذكر تاءات البيزي⁵⁰: (... فمن ادَّعى غير ما ذكرت لك من رواية ابن مجاهد وابن عبد الرزاق عن الخُرَاعي، فهو من غير رواية، إنما هو منه على سبيل القياس لا على سبيل النقل والقراءة. وقد أجمعوا على أن القياس لا يجوز في القراءات، وإنما القراءة مأثورة يأخذها الآخر عن الأول إذا كان ضابطًا قِيمًا يُؤخذ عنه، فلا يجوز فيها القياس)⁵¹.

(2) اتباع طريق القراء وأهل اللغة وعدم الخروج عنه:

اختار ابن غلبون موافقة طريقة القراء وأهل اللغة، العلماء بها في اختياراته كافةً، ولم يخرج عنها، بل حتَّى على التزامها واتباعها، فقال بعد أن تكلم عن الترقيق والإمالة لورشٍ، وساق الأدلة من النقل واللغة: (وهذا دليلٌ قد جنتك به بعد دليلٍ، وحجةٌ بعد حجةٍ ليزول الالتباس عن فهم من سلك طريق القراء وأهل اللغة)⁵².

⁴⁶ الحلبي، الإرشاد، 68-69، وقد حققه الطالب أسامة ابن العربي برسائله للماجستير في المعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة بتونس، بإشراف الدكتور فتحي العبيدي. وهو الآن كتاب مطبوع، وقد اعتمدت عليه في دراستي وأعدت منه كثيرًا.

⁴⁷ الحلبي، الإرشاد، 69.

⁴⁸ ينظر في تعريف القراءة والرواية والطريق: عبد الفتاح القاضي، البذور الزاهرة في القراءات المتواترة من طريقي الشاطبية والدرية، راجعه وأعدَّ شواهد: صبري رجب كريم (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2013/1434)، 19/1.

⁴⁹ الحلبي، الإرشاد، 381-382.

⁵⁰ ينظر في تعريف تاءات البيزي ومفهومها: عبد العلي المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلق به (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007/1428)، 112.

⁵¹ الحلبي، الإرشاد، 450.

⁵² الحلبي، الإرشاد، 383.

أما الروايات والطرق التي اختارها ابن غلبون:

(1) طريق روايتي ابن دُكَّوان وهشام، عن ابن عامر الشامي:

اختار ابن غلبون طريق الأَخفش في روايته عن ابن دُكَّوان في قراءة ابن عامر⁵³. ولم يأخذ بطريق أحمد بن يوسف التَّغَلبي الذي اختاره ابن مجاهد⁵⁴. وطريق التَّغَلبي بسنده عن ابن دُكَّوان طريق لا يعرفه أهل الشام⁵⁵، واعتمادهم على رواية هارون بن موسى الأَخفش⁵⁶. واختار طريق أحمد بن محمد بن بلال عن شيوخه، عن أحمد بن يزيد الخُلَواني في رواية هشام عن ابن عامر⁵⁷. وهو طريق ابن مجاهد أيضاً⁵⁸. ولأجل اختلاف الطريقتين عن ابن دُكَّوان، وقع الاختلاف بين ابن غلبون وابن مجاهد في ما اعتمده في قراءة الشاميين⁵⁹.

(2) طريق يحيى ابن آدم عن أبي بكر (شُعبية) عن عاصم:

اختار ابن غلبون طريق يحيى بن آدم عن شعبة عن عاصم⁶⁰، موافقاً في ذلك جمهور العلماء، وقد ذكر طريق الأعشى عن شعبة كي يعرفه المشتغلون في علم القراءات ويطلعوا عليه⁶¹.

المطلب الثاني

أصول القراءات

أولاً: الإبدال⁶²:

قرأ قُنبل عن ابن كثير قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَفِيضُ وَيَبْصُطُ) [البقرة/245] بالسين، في موضع البقرة هذا، وموضعي: الأعراف [آية/69]، والطور [آية/37]، وقرأ موضع الغاشية [آية/52] بالصاد، وقرأ النَّبْرِي المواضع الأربعة بالصاد⁶³. واختار ابن غلبون القراءة للنَّبْرِي للمواضع الأربعة بالصاد⁶⁴. واختار في رواية حفص عن عاصم قراءة موضعي البقرة والأعراف بالوجهين، وبالصاد فقط في الطور والغاشية⁶⁵.

وفي قوله تعالى: (وَلَا تَبْسُطُهَا) [الإسراء/29]: أجمع القراء على قراءتها بالسين، إلا ما روي عن الأعشى عن أبي بكر أنها بالصاد (تَبْصُطُهَا)⁶⁶، واختار ابن غلبون القراءة بالسين، موافقاً للجمهور⁶⁷.

⁵³ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 192، 217.

⁵⁴ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 86.

⁵⁵ ذكر ابن غلبون أن رواية التَّغَلبي عن ابن دُكَّوان في قراءة الشاميين رواية غير صحيحة. (الحلبي، الإرشاد، 407).

⁵⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 217.

⁵⁷ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 192، 217.

⁵⁸ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 86.

⁵⁹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 217، 407.

⁶⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 387، 388.

⁶¹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 306.

⁶² ينظر في تعريف الإبدال: أبو الرضا أحمد بن عمر بن محمد الحموي، القواعد والإشارات في أصول القراءات، تحقيق: عبد الكريم بن محمد الحسن البكار (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، 1979/1379)، 47؛ حمد علي الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءات (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999/1420)، 24؛ المسوول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 30.

⁶³ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 185-186؛ أحمد بن الحسين بن مهران، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1980/1401م)، 148؛ ابن غلبون، التنكرة، 271/2.

⁶⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 444.

⁶⁵ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 444.

⁶⁶ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 186؛ مكي بن أبي طالب القيسي، التنصرة في القراءات السبع، تحقيق: د. محمد غوث النوي (الهند: الدار

السلفية، 1982/1402)، 161.

⁶⁷ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 587.

ثانياً: الاختلاس⁶⁸:

في قوله تعالى: **(وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا)** [البقرة/ 128]: قرأ أبو عمرو (وَأَرْنَا) مختلساً⁶⁹، وقرأ ابن كثير (وَأَرْنَا) ساكنةً في جميع القرآن، وحجته: أن الراء في الأصل ساكنةٌ وأصلها (أرئينا) على وزن (أكرمنا)، فحذفت الياء للجزم، ثم تُرُكَّت الهمزة كما تُرُكَّت في يرى وترى، وبقيت الياء محذوفةً كما كانت. والأجود أن تقول نقلنا حركة الهمزة إلى الراء ثم حذفنا الهمزة لكثرة الحركات. وقرأ الباقون (أرنا) بكسر الراء، وحجتهم في ذلك أن الكسرة إنما هي كسرة همزةً أُنغِيت وطُرحت حركتها على الراء، فالكسرة دليل الهمزة، فحذفها قبيح⁷⁰.

واختار ابن غلبون في هذا الموضع وما شابهه الاختلاس لأبي عمرو البصري، فقال: (وبقي أصلٌ آخرٌ فيما تتوالى فيه الحركات، وهو قوله تعالى: **(وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا)** [البقرة/ 128]، و**(وَأَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)** [الأعراف/ 143]، و**(وَأَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا)** [فصلت/ 29]، وما كان مثله فروى سيبويوه عن أبي عمرو بالاختلاس من غير إسكانٍ ولا إشباعٍ حيث وقع. وكذلك قرأت من طريق أهل العراق بالاختلاس وبالاختلاس أخذ)⁷¹.

فابن غلبون هنا يُعَلِّلُ اختياره بمتابعة القراء، وعدم الخروج عن سننهم وما أجمعوا عليه من جهتي الرواية والدراية.

ثالثاً: الإدغام⁷²:

(أ) إدغام المتقاربين:

ففي قوله تعالى: **(فَدَّ تَبَيَّنَ الرَّشْدُ مِنَ الْعِي)** [البقرة/ 256]: اختار ابن غلبون لنافع من رواية المُسَيَّبِيِّ الإدغام كسائر القراء والروايات والطرق⁷³، ورد قول المُسَيَّبِيِّ بالإظهار في هذا الموضع، وعلله بأن إظهار الدال مع التاء رديءٌ جداً، من أجل أن التاء أخت الدال⁷⁴.

وفي إدغام الباء في الميم في قوله تعالى: **(يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا)** [هود/ 42]: اختلف الرواة عن عاصم بين إدغام الباء في الميم وعدمه، واختار ابن غلبون الإدغام⁷⁵.

(ب) الإدغام الكبير لأبي عمرو:

أجمع القراء على إظهار التاء في الجمع عند التاء، نحو: **(السِّيَّاتِ ثَمَّ)** [الأعراف/ 153]، وعند الجيم، نحو: **(وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ)** [المائدة/ 93]، وعند السين، نحو: **(وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ سُدْحُهُمْ)** [النساء/ 57]، وعند الضاد، نحو: **(وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا)** [العاديات/ 1]⁷⁶.

⁶⁸ ينظر في تعريف الاختلاس: الحموي، القواعد والإشارات، 52؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 41-42.

⁶⁹ الكلمة لا يمكن ضبطها بالحركات على قراءة الاختلاس، وقد ضبطت الراء فيها بالسكون تمييزاً لها عن ضبطها برواية حفص عن عاصم التي ضبطت مصاحفنا عليها، وأثبت نص الآيات على ما يوافقها. وتتميز عن رواية الدوري بالإسكان بوصفها.

⁷⁰ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 156؛ ابن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 115؛ نصر بن علي الشيرازي الفارسي الشهير بابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق: د. عمر حمدان الكبيسي (مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، 2001/1421)، 301-302.

⁷¹ الحلبي، الإرشاد، 417.

⁷² ينظر في تعريف الإدغام: الحموي، القواعد والإشارات، 44؛ شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الشهير بالبناء الدمياطي، اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: محمد إسماعيل شعبان (بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، عالم الكتب، 1987/1407)، 109/1.

⁷³ ينظر: ابن غلبون، التنكرة، 181/1؛ الداني، جامع البيان، 406/1.

⁷⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 310.

⁷⁵ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 548.

⁷⁶ ينظر ابن غلبون، التنكرة، 182/1؛ الداني، جامع البيان، 408/1.

لكن روي عن أبي عمرو أنه أدغم التاء في هذه المواضع الأربعة⁷⁷. واختار ابن غلبون لأبي عمرو الإظهار فيها، مثل جماعة القراء⁷⁸.

رابعاً: الاستعاذة⁷⁹:

اختار ابن غلبون صيغة: (أعوذُ بالله من الشيطانِ الرَّجيمِ)⁸⁰. وعلل اختياره هذا بأن هذه الصيغة هي لفظ القرآن الكريم الذي ورد في سورة النحل [الآية:98]، وهو خاصٌ بأهل القرآن، لا يشاركون فيه غيرهم⁸¹.

خامساً: الإشمام⁸²:

اختار ابن غلبون لسليم عن حمزة إشمام الصاد زائياً في قوله تعالى: ﴿صِرَاطٌ﴾ [الفاتحة/7]، و﴿الصِّرَاطُ﴾ [الفاتحة/6] في سورة الفاتحة وحدها، ويقرأ: ﴿صِرَاطُ﴾، و﴿الصِّرَاطُ﴾ بالصاد الخالصة أينما وقع في القرآن كله⁸³، وعلل بأنه المشهور عند علماء القراءات⁸⁴.

سادساً: الإمامة⁸⁵:

يستعمل علماء القراءات مصطلحات: الإمامة، والإمامة الكبرى، والإمامة المحضة، والإضجاع، للإمامة التامة، ومصطلحات الفتح، والتفخيم، لترك الإمامة بالكلية، ومصطلحات: النقل، وبين بين، وبين اللفظين، والإمامة الصغرى، للإمامة التي هي أقل من الكبرى⁸⁶.

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور أيمن رشدي سويد ذكر في تحقيقه لكتاب التذكرة لأبي الحسن بن غلبون (ت 399هـ)⁸⁷ أن أول من استعمل مصطلح (بين اللفظين) للمرتبة التي هي لا إمامة محضة ولا فتح خالص هو أبو الحسن بن غلبون، وقد أثبت الدكتور صلاح ساير فرحان العبيدي أن أول من استعمل مصطلح (بين اللفظين) من علماء القراءات القدامى هو الإمام أبو الطيب بن غلبون، إذ ورد عنه أقدم نص في ذلك، على ما ذكره الدكتور العبيدي في تحقيقه لكتاب الإرشاد⁸⁸.

(أ) إمامة (أبي) التي تأتي للاستفهام وفتحها:

المشهور عن أبي عمرو البصري إمامتها في القرآن كله من طريقي العراقيين والرقيين⁸⁹. واختار ابن غلبون فيها الفتح من طريق الرقيين⁹⁰.

⁷⁷ ينظر: الداني، جامع البيان، 408/1.

⁷⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 313.

⁷⁹ ينظر في تعريف الاستعاذة ومباحثها: مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، د.ت)، 12/1؛ أحمد بن علي الشهير بابن البائش، الإقناع في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش (دمشق: دار الفكر، 1403)، 149/1.

⁸⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 221.

⁸¹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 221.

⁸² ينظر في تعريف الإشمام: أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي دمشقي الشهير بأبي شامة، إبراز الأمانى من حرز الأمانى، تحقيق: إبراهيم عطوة (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ت)، 71؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 76-77.

⁸³ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 104؛ ابن مهران، الميسوط، 86؛ ابن غلبون، التذكرة، 165/1.

⁸⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 226.

⁸⁵ ينظر في تعريف الإمامة: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه ومراجعتها: علي محمد الضباع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 30/2؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 96.

⁸⁶ ينظر: المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 96-98.

⁸⁷ ينظر: ابن غلبون، التذكرة، 112/1، هامش رقم (3).

⁸⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 337، هامش رقم (3).

⁸⁹ ينظر: ابن غلبون، التذكرة، 206/1؛ ابن البائش، الإقناع، 300/1.

⁹⁰ ينظر الحلبي، الإرشاد، 356.

(ب) قوله تعالى: ﴿وَمَشَارِبُ﴾ [يس/73]: فتحها ابن عامر براوييه⁹¹، واختار ابن غلبون الإمامة فيها برواية هشام عن ابن دُكَّوان، وعلَّله بأنه الصحيح المنقول عن هشام⁹².

(ج) قوله تعالى: ﴿ضِعَافًا﴾ [النساء/9]: جاءت فيه الرواية عن حمزة بإمالة العين، ورُوي عن خلف الفتح، وعن خلاد الإمامة⁹³. واختار ابن غلبون لخلاد الفتح، وعلَّله بمتابعة الرواية الصحيحة عن ابن مجاهد⁹⁴.

(د) قوله تعالى: ﴿يَلْقَاهُ﴾ [الإسراء/13]: اختلفت الروايات عن ابن عامر بين الفتح والإمالة، فرُوي الفتح لابن دُكَّوان وهشام، ورويت الإمامة عن ابن دُكَّوان⁹⁵. واختار أبو الطيب الفتح في الروايتين⁹⁶.

سابعاً: البسمة⁹⁷:

البسمة بين السورتين:

اختار ابن غلبون عدم الفصل بالبسمة بين السورتين، لا بالسكت ولا بالبسمة، في رواية ورش عن نافع⁹⁸. واختار السكت بين السور الأربع الزهر⁹⁹ في قراءة ابن عامر، وأبي عمرو ورواية ورش¹⁰⁰. وعلله بأنه المنقول عن أئمة القراءات¹⁰¹.

ثامناً: التحريك والإسكان¹⁰²:

اختار ابن غلبون إسكان الراء من طريق الرِّقَبِيِّين، والاختلاس من طريق العراقيين لأبي عمرو في قوله تعالى: ﴿بَارِئُكُمْ﴾ [البقرة/54]، و﴿يَنْصُرُكُمْ﴾ [الملك/20]¹⁰³، و﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ [الأنعام/109]، وما كان مثلها ممَّا توالَتْ فيه الحركات، وبعدَ الراءِ فيه كافٌ وميم¹⁰⁴.

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ اللَّهُ﴾ [آل عمران/1-2]:

ذهب جمهور القراء إلى فتح الميم في حال الوصل¹⁰⁵، وروي عن شعبة الإسكان فيها، وردَّ أبو الطيب رواية الإسكان، واختار التحريك في هذا الموضع كسائر القراء¹⁰⁶.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا﴾ [طه/75]:

⁹¹ ينظر: ابن غلبون، التنكرة، 212/1؛ ابن الجزري، النشر، 49/2.

⁹² ينظر: الحلبي، الإرشاد، 387.

⁹³ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 227؛ ابن غلبون، التنكرة، 303/2.

⁹⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 476.

⁹⁵ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 378؛ ابن غلبون، التنكرة، 404/2؛ القيسي، التبصرة، 243.

⁹⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 585.

⁹⁷ ينظر في تعريف البسمة ومباحثها: ابن غلبون، التنكرة، 63/1؛ ابن الجزري، النشر، 204-206.

⁹⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 223.

⁹⁹ أي البسمة بين سورة المدثر والقيامة، وبين الانقطار والمطففين، وبين الفجر والبلد، وبين العصر والهمزة.

¹⁰⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 225.

¹⁰¹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 225.

¹⁰² ينظر في تعريف التحريك ومفهومه: أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي الشهير بأبي شامة، إبراز الأمانى من حرز الأمانى، تحقيق: إبراهيم عطوة (القاهرة: مصطفى الباوي الحلبي، دت)، 44؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 121.

¹⁰³ المضموم الراء، ليكون كقراءته من الكلمات.

¹⁰⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 416.

¹⁰⁵ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 200؛ ابن مهران، المبسوط، 160؛ القيسي، التبصرة، 169.

¹⁰⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 459.

قرأ جمهور القراء بوصل الهاء بياء من (يأتيه)، إلا ما جاء عن أبي عمرو، من طريق أبي شُعَيْبٍ، من طريق الرِّقِيِّين، فإنه قرأ بإسكان الهاء من غير صلة ياء¹⁰⁷. واختار ابن غلبون سكون الهاء من غير صلة ياء¹⁰⁸.

وفي قوله تعالى: (يَرْضَهُ لَكُمْ) [الزمر/7]:

قرأ ابن عامرٍ في ما رواه عنه الأخفش بصلة الهاء بواو، واختار ابن غلبون فيها صلة الهاء بواو¹⁰⁹.

وفي قوله تعالى: (خَطُّوَاتٍ) [في القرآن كله] بين إسكان الطاء وضمها:

اختار ابن غلبون في رواية البَرِّي عن ابن كثيرٍ: إسكان الطاء في القرآن كله¹¹⁰.

تاسعاً: التكبير¹¹¹:

اختار ابن غلبون صيغة (الله أكبر) في التكبير للبَرِّي عن ابن كثير، فقال: (والتكبير اليوم بمكة: الله أكبر، لا غير، وكذلك قرأت، وبه أخذ. والتكبير وحده في رواية البَرِّي مشهورٌ، وكذلك إذا ختم فاتحة الكتاب وخمساً من أول البقرة ثم يدعو بما شاء بعد. ولم يفعل هذا لا قُبِل ولا غيره من القراء، أعني: التكبير)¹¹².

عاشراً: المد¹¹³:

اختار ابن غلبون لنافع من رواية قالون، من طريق أبي نشيطٍ، وأبي عمرو من طريق ابن مجاهدٍ من طريقي العراقيين والرِّقِيِّين: المد المتصل لهما¹¹⁴.

وهو هنا يستعمل المصطلحات القديمة، إذ استعمل مصطلح: (مد حرف لحرف)¹¹⁵، وهو من أقدم المصطلحات استعمالاً عند ابن مجاهدٍ وتلاميذه، وتلاميذهم، ومنهم ابن غلبون.

1- المد المتصل في كلمة واحدة:

اختار ابن غلبون لنافع من رواية قالون من طريق أبي نشيطٍ، وأبي عمرو من طريق ابن مجاهدٍ من طريق العراقيين والرِّقِيِّين: المد المتصل¹¹⁶. وذكر أنه مذهب ابن مجاهد¹¹⁷. ومن المعلوم أنَّ علة المد هي تقوية الحرف، لأن حرف المد في طبيعته ضعيف، فاحتاج إلى شيء يقويه، فكان مدُّه تقويةً له وحفظاً لذاته من التلاشي في الحروف القوية التي معه في الكلمة نفسها.

2- مد البديل:

اختار ابن غلبون القراءة بالمد: (عَائِشًا) مثل الجمهور¹¹⁸.

¹⁰⁷ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 212؛ الداني، جامع البيان، 129/2.

¹⁰⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 464.

¹⁰⁹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 465.

¹¹⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 435.

¹¹¹ ينظر في مباحث التكبير: ابن الجزري، النشر، 405/2؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 145.

¹¹² الحلبي، الإرشاد، 835.

¹¹³ ينظر في تعريف المد ومفهومه: التمهيد في علم التجويد، لابن الجزري: ص68؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 291.

¹¹⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 268.

¹¹⁵ هو المد الجائز المنفصل، كما في المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 294، 295.

¹¹⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 268.

¹¹⁷ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 134.

¹¹⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 728-729.

3- القراءة بين المد والهمز:

ففي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ﴾ [النجم/20]: قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم (وَمِنَ اللَّيْلِ) بالمد، وقرأ سائر القراء والرواة عن أبي بكر بالقصر¹¹⁹. واختار ابن غلبون القراءة بالقصر لأبي بكر¹²⁰.

1- القراءة بين مد البدل وقصره في قوله تعالى: ﴿مَادَا قَالَ عَائِشًا﴾ [محمد/16]:

أجمع القراء على قراءته بالمد ﴿عَائِشًا﴾¹²¹، إلا ما رواه ابن مجاهد عن الضبي أن البري قرأه (أَيْشًا)، بالقصر من غير مد¹²². واختار ابن غلبون القراءة بالمد: ﴿عَائِشًا﴾ مثل الجمهور¹²³.

حادي عشر: ميم الجمع¹²⁴:

اختار القراءة بإسكان ميمات الجمع أو ضمها (على التخيير) في رواية قالون عن نافع. إذ قرأ بالوجهين على شيخه أبي سهل¹²⁵. في حين كان اختيار ابن مجاهد إسكان الميمات في روايتي قالون وإسماعيل عن نافع¹²⁶.

ثاني عشر: هاء الكناية¹²⁷:

وضع ابن غلبون ضابطاً مهماً وعلامةً دقيقةً للتمييز بين هاء السكت وهاء الكناية، إذ قال: (فهاء السكت ساكنة في الوصل والوقف، وهاء التنكير (الكناية) مضمومة أو مكسورة في الوصل، لا غير. إذا وقفت أشممتها الضم إذا كان قبلها فتحة، فإذا وقع قبلها ضمة أو كسرة وقفت عليها بالإسكان)¹²⁸.

من أصول قراءة ابن كثير المكي ضمُّ هاء الكناية في آخر الكلمة وصلًا، ولم يُثبت علماء الرسم هذه الواو اعتمادًا على تلقين شيوخ القراءات تلاميذهم لها، وقد اختار ابن غلبون رسمها في كتابه من أجل التعليم وزيادة التوضيح، فقال: (واعلم، نفعنا الله وإياك، أني كتبت في كتابي هذا في قراءة ابن كثير بواو بعد الهاء صلة لها، كما يصل القارئ، ويوصل الهاء بالياء في الموضع الآخر، كما يصل القارئ)¹²⁹.

وبيّن ابن غلبون أن هذا الرسم لا يلزم، وإنما هو للتعليم لا غير، وأنه يجب في كتابة المصحف التزام الرسم العثماني، فقال: (... وهو رسم لا يلزم... ولا يجوز لأحدٍ لو كتب مصحفًا أن يكتب بعد الهاء واوًا ولا ياءً ألبتة، لا في ما كان بين الهاء وبين الحركة ساكنًا، ولا في ما لم يحل بينهما ساكنًا، ولكن شكلةً على الهاء من فوقها في المضمومة، وكسرةً على الهاء في المكسورة، فمن فعل غير ذلك فجعل واوًا بعد الهاء، أو ياءً فقد خرق الإجماع، وزاد في كتاب الله ما لم يتقدمه قبله أحدٌ من السلف، رحمة الله عليهم، ولا من علماء القرآن واللغة)¹³⁰. وبيّن أنه إنما كتب الواو ليبدل القارئ على نطق قراءة المكين في وصلهم¹³¹.

¹¹⁹ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 614؛ ابن غلبون، التنكرة، 569/2؛ القيسي، التبصرة، 338.

¹²⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 739-740.

¹²¹ ينظر: ابن غلبون، التنكرة، 557/2؛ القيسي، التبصرة، 330.

¹²² ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 600.

¹²³ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 728-729.

¹²⁴ ينظر تعريفها في المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 317-318.

¹²⁵ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 171.

¹²⁶ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 108-109؛ الحلبي، الإرشاد، 170، ابن غلبون، التنكرة، 17/1.

¹²⁷ ينظر تعريفها ومفهومها في: النشر، 304/1؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 330.

¹²⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 395-396.

¹²⁹ الحلبي، الإرشاد، 236.

¹³⁰ الحلبي، الإرشاد، 236-237.

¹³¹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 237.

ثالث عشر: الهمز¹³²:

(1) الهمزتان المتفقتان بالكسر في كلمتين:

وهو أن ترد همزة مكسورة في آخر كلمة، وتأتي بعدها همزة مكسورة في أول الكلمة التي تليها، مثل: ﴿هُوَ لَأِإِنْ﴾ [البقرة/31]، فقد اختار ابن غلبون لأبي عمرو تخفيف الهمزة الثانية وتسهيلها بين الهمزة والياء الساكنة، وهو مذهب أهل اللغة كالخليل وسيبويه، وعلمه بموافقة أهل اللغة، وليكون الباب كله مطردًا على أصل واحد¹³³.

(2) الهمزة المفردة:

وهو أن ترد الهمزة مفردة في كلمة واحدة، مثل قوله تعالى: ﴿يَلْفِيهِمْ﴾ [قريش/2]: اختار ابن غلبون موافقة القراء بقراءته بهمزة بعدها ياء ساكنة، وردّ مذهب الأعشى عن أبي بكر (شعبة) في قراءته بهمزتين الثانية منهما ساكنة¹³⁴.

ومثله قوله تعالى: ﴿لَأَعْتَبُكُمْ﴾ [البقرة/220]، فقد أجمع القراء على قراءته بالهمز¹³⁵، وروى أبو زبيعة عن ابن كثير قراءته بلا همز، واختار ابن غلبون فيها الهمزة مثل بقية القراء¹³⁶.

رابع عشر: الوقف¹³⁷:

اختار ابن غلبون في الوقف على الهمز الذي قبله ساكنًا بالروم والإشمام في القراءات كلها، واختار جواز الوقف بالسكون في غير قراءة أبي عمرو، وحمزة¹³⁸.

واختار ابن غلبون موافقة سيبويه في بيان علامات الضبط، خاصة في ما يتعلق بحال الحرف عند الوقف عليه، وذلك على النحو الآتي:

(1) علامة الإشمام عنده نقطة فوق الحرف¹³⁹.

(2) علامة السكون خاءً فوق الحرف¹⁴⁰.

(3) علامة الروم خطٌّ بين يدي الحرف¹⁴¹.

(4) علامة التضعيف (التشديد) شينٌ على الحرف المضاعف¹⁴².

خامس عشر: ياء الإضافة¹⁴³:

اختار ابن غلبون عدم جواز كتابة الياءات المحذوفات من المصاحف، معللاً ذلك بأنه إجماع السلف من علماء الأمة، فقال: (.. لا يجوز لأحدٍ أن يكتب من الياءات المحذوفات في المصاحف بياءً، لا في قراءة ابن كثير، ولا نافع،

¹³² ينظر الهمز وتعريفه ومباحثه في: المقدسي، *إبراز الأمانى*، 115؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 332-334.

¹³³ ينظر: الحلبي، *الإرشاد*، 292.

¹³⁴ ينظر: الحلبي، *الإرشاد*، 306.

¹³⁵ ينظر: ابن الباناش، *الإقناع* 608/2.

¹³⁶ ينظر: الحلبي، *الإرشاد*، 441.

¹³⁷ ينظر في تعريف الوقف ومباحثه: ابن الجزري، *النشر*، 1/240؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 342.

¹³⁸ ينظر: الحلبي، *الإرشاد*، 402.

¹³⁹ ينظر: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الشهير بسبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مطبعة المدني، 1992/1412)، 169/4؛ الحلبي، *الإرشاد*، 398.

¹⁴⁰ ينظر: سبويه، *الكتاب*، 168/4؛ الحلبي، *الإرشاد*، 398.

¹⁴¹ ينظر: سبويه، *الكتاب*، 168/4؛ الحلبي، *الإرشاد*، 398.

¹⁴² ينظر: سبويه، *الكتاب*، 169/4؛ الحلبي، *الإرشاد*، 399.

¹⁴³ ينظر: ابن الجزري، *النشر*، 1/261؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 348.

ولا أبي عمرو، لأن هذه الباءات المحذوفات من المصاحف إنما اكتفوا بكسرة ما قبلها منها، وإجماع السلف أولى أن يُتَّبَع ولا يُخَالَف، وإن كان غيره جائزاً، فاعلم ذلك وامتنع عن عمل غير ما رُسمت لك، تكن متبَعاً غير مبتدع) 144.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَحْيَايَ﴾ [الأنعام/162]: ذهب أكثر الرواة عن ورش إلى القراءة بإسكان الباء، ومنهم من يفتحها 145. واختار ابن غلبون الإسكان، وبه أخذ 146.

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ﴾ [الكهف/70]: قرأ نافع وابن عامر: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ﴾ بفتح اللام وتشديد النون وإثبات الباء في الوصل والوقف، وقرأ الباقر بتشديد اللام وتخفيف النون وإثبات الباء في الوصل والوقف 147. واختلف عن ابن دُكَّوان في إثبات هذه الباء وحذفها، واختار ابن غلبون إثبات الباء 148.

وفي قوله تعالى: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ﴾ [غافر/41]: روى ابن مجاهد من طريق التَّغْلِبِيِّ عن ابن عامر فتح الباء 149، واختار ابن غلبون الإسكان فيها 150.

المطلب الثالث

فرش الحروف 151

من سورة الأنعام

أولاً: في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام/32] في خمسة مواضع: موضع البقرة هذا، وفي الأعراف [آية/169]، وفي يوسف [آية/109]، وفي القصص [آية/60]، وفي يس [آية/68]. فقرأ أبو عمرو وحده المواضع الخمسة بالياء، وخيّر في التاء والياء في القصص، والمشهور عنه بالياء 152. واختار ابن غلبون القراءة لأبي عمرو بالياء في هذه المواضع كلها 153.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ في سورة البقرة خاصة: أجمع القراء على قراءة كلمة: ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ بالياء، في سورة البقرة وغيرها 154. لكن هارون بن شريك الأخفش خالفهم، فقرأ ما في سورة البقرة حصراً بالألف: (إبراهام).

واختار ابن غلبون القراءة بالوجهين: (بالياء والألف) في سورة البقرة، وعلّة الوجه الأول عنده موافقة جمهور القراء، وعلّة الوجه الثاني صحة الرواية بذلك 155.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْهُ﴾ [الأنعام/109]:

اختلف الرواة عن عاصم في كسر همزة إن وفتحها 156، وأخذ ابن غلبون فيها بجواز الوجهين، واختار الكسر، وعلّة بصحة الرواية المنقولة عن ابن مجاهد 157، وهي رواية أحبُّ إلى ابن غلبون من غيرها 158.

144 الحلبي، الإرشاد، 237.

145 ينظر: الداني، جامع البيان، 234/2.

146 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 511-512.

147 ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 394؛ ابن غلبون، التنكرة، 416/2؛ القيسي، التبصرة، 250.

148 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 596.

149 ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 572.

150 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 709.

151 ينظر في معنى الفرش: المقدسي، إبراز الأماني، 319؛ المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 261-262.

152 ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 256؛ ابن مهران، المبسوط، 193؛ ابن غلبون، التنكرة، 323/2.

153 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 495.

154 ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 170؛ القيسي، التبصرة، 155؛ الداني، جامع البيان، 62/2.

155 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 430.

156 ينظر: ابن غلبون، التنكرة، 331/2؛ القيسي، التبصرة، 197.

157 ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 265.

158 ينظر: الحلبي، الإرشاد، 503.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام/125]:

قرأ ابن عامر في المشهور عنه بالتاء، وروى ابن مجاهد من طريق التَّغْلِبِيِّ عن ابن عامر بالياء (يعلمون)¹⁵⁹، واختار ابن غلبون القراءة لابن عامر بالتاء¹⁶⁰.

من سورة الأعراف

قوله تعالى: ﴿بَيْتِيسٍ﴾ [الأعراف/165]، و (بَيْتِيسِ): أخذ أبو الطيب لعاصم بالوجهين¹⁶¹.

من سورة الإسراء

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ﴾ [الإسراء/102]

أجمع القرّاء على فتح التاء، إلا الكسائي، والأعشى عن أبي بكر، فإنهما ضمّاً التاء (علمت) ¹⁶²، واختار ابن غلبون فتح التاء¹⁶³.

من سورة الزمر

قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونِي أَعْبِدُ﴾ [الزمر/64]: اختار ابن غلبون القراءة بنونين: (تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ) لابن عامر¹⁶⁴.

من سورة الشورى

قوله تعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ﴾ [الشورى/51]

قرأ نافع بضم اللام من (يرسل)، والياء من (يوحي)، وقرأ الجمهور بفتحهما. إلا ما رواه ابن مجاهد من طريق التَّغْلِبِيِّ أنهما بالضم، كنافع¹⁶⁵. واختار ابن غلبون النصب¹⁶⁶.

من سورة الزخرف

ثامناً: همزة (أن) بين الفتح والكسر في قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف/39]: أجمع القرّاء على فتح الهمزة قبل النون في (أنكم)، إلا ما رواه ابن مجاهد من طريق التَّغْلِبِيِّ عن ابن عامر أنها بكسر الهمزة¹⁶⁷. واختار ابن غلبون الفتح¹⁶⁸.

من سورة المجادلة

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا﴾ [المجادلة/11]: اختلفت الروايات عن أبي بكر في ضم الشين أو كسرهما في الموضوعين¹⁶⁹، فاختر ابن غلبون الضم في الموضوعين لأبي بكر¹⁷⁰.

¹⁵⁹ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 589.

¹⁶⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 719-720.

¹⁶¹ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 525-526.

¹⁶² ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 385؛ ابن غلبون، التنكرة، 408/2؛ القيسي، التبصرة، 246.

¹⁶³ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 589.

¹⁶⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 701.

¹⁶⁵ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 582؛ ابن غلبون، التنكرة، 543/2؛ القيسي، التبصرة، 322.

¹⁶⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 715.

¹⁶⁷ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 586؛ ابن غلبون، التنكرة، 545/2؛ القيسي، التبصرة، 324.

¹⁶⁸ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 718.

¹⁶⁹ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 629؛ الداني، جامع البيان، 215/3.

¹⁷⁰ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 753.

من سورة التحريم

قوله تعالى: ﴿عَرَفَ بَعْضَهُ﴾ [التحريم/3]: قرأ الكِسائي وأبو بكرٍ من طريق الأعشى بتخفيف الراء (عَرَفَ بَعْضَهُ)، والمشهور عن أبي بكرٍ عن عاصم تشديد الراء¹⁷¹، وهو اختيار ابن غلبون¹⁷².

من سورة الجن

قوله تعالى: ﴿كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن/19]: اختار ابن غلبون في رواية هشامٍ عن ابن عامرٍ ضم اللام¹⁷³.

من سورة المعارج

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾ [المعارج/43]: اختار ابن غلبون القراءة لأبي بكرٍ عن عاصم بفتح الياء وضم الراء، موافقاً للجمهور¹⁷⁴.

ومن سورة النبأ

قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾، ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ/4-5]: إذ روى ابن مجاهدٍ من طريق الثعلبي، عن ابن عامرٍ، أنه قرأ الموضوعين بالتاء¹⁷⁵. واختار ابن غلبون القراءة بالياء موافقاً للجمهور¹⁷⁶.

الخاتمة

- وأختم بحثي المتواضع هذا بأبرز النتائج التي توصلت إليها، وهي على النحو الآتي:
- (1) الإمام أبو الطيب بن غلبون المقرئ الحلبي (ت 389هـ) من كبار أئمة القراءات والدراسات القرآنية واللغوية في عصره.
 - (2) تُمَثَّلُ اختيارات ابن غلبون في القراءات عُصارة علمه في الأسانيد، واللغة، وعلل القراءات ووجوهها.
 - (3) صرَّح ابن غلبون بما اختاره بشكلٍ واضحٍ، فهو إما أن يقول: (وهو اختياري)، أو (وهو الاختيار)، أو (وهو المختار)، أو غيرها من العبارات التي تدلُّ على اختياره.
 - (4) توزعت اختيارات ابن غلبون على مباحث الأصول والفرش في القراءات.
 - (5) التزم ابن غلبون سنن السلف في ما اختاره من أوجهٍ وطرقٍ، وهو يؤكد على أهمية متابعة علماء السلف في ما قرَّروه واتفقوا عليه، خاصةً في مسائل: ورود القراءة، ورسم المصحف، وتصوير رسم الكلمات المختلف في قراءتها صوتياً، مثل: هاءات الكناية، وصلة ميم الجمع.

¹⁷¹ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 640؛ ابن غلبون، التنكرة، 592/2.

¹⁷² ينظر: الحلبي، الإرشاد، 764.

¹⁷³ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 774.

¹⁷⁴ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 771.

¹⁷⁵ ينظر: البغدادي، السبعة في القراءات، 668؛ ابن غلبون، التنكرة، 618/2؛ القيسي، التبصرة، 265/3.

¹⁷⁶ ينظر: الحلبي، الإرشاد، 784.

المصادر والمراجع

- ابن أبي مريم، نصر بن علي الشيرازي الفارسي، *الموضح في وجوه القراءات وعللها*، تحقيق: د. عمر حمدان الكبيسي، مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، 2001/1421.
- ابن البادش، أحمد بن علي الشهرير، *الإقناع في القراءات السبع*، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش، دمشق: دار الفكر، 1403.
- ابن الجزري، أبو الخير، *التمهيد في علم التجويد*، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407.
- ابن الجزري، أبو الخير، *غاية النهاية في طبقات القراء*، عني بنشره: ج. براجستراسر، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427.
- ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، أشرف على تصحيحه ومراجعته: علي محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: احسان العباس، بيروت: دار صادر، 1972.
- ابن زنجلة، *حجة القراءات*، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- ابن غلبون، أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله المقرئ الحلبي، *الإرشاد في قراءات الأئمة السبعة وشرح أصولهم*، تحقيق ودراسة: د. صلاح ساير فرحان العبيدي، بيروت: دار ابن حزم - كركوك: مكتبة أمير، 2015/1436.
- ابن غلبون، أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله المقرئ الحلبي، *الاستكمال في التفخيم والإمالة*، دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز علي سفر، الكويت: السلسلة التراثية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001/1422.
- ابن غلبون، أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله المقرئ الحلبي، *انفرادات القراء السبعة*، دراسة وتحقيق: أسامة بن العربي، تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2019/1440.
- ابن غلبون، أبو الطيب عبد المنعم بن عبيد الله المقرئ، *اختلاف القراء السبعة في الباءات والتاءات والثاءات والنونات والياءات*، تحقيق: د. عبد الكريم بن مصطفى ملج، القاهرة: دار عباد الرحمن، 2012/1433.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، 1956/1375.
- ابن مهران، أحمد بن الحسين، *المبسوط في القراءات العشر*، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1980/1401.
- أبو الحسن، طاهر بن عبد المنعم بن غلبون، *التذكرة في القراءات الثمان*، تحقيق: د. أيمن رشدي سويد، مكة المكرمة: 1991/1412.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن موسى ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، 1980.
- البناء، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي، *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*، تحقيق: محمد إسماعيل شعبان، بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، عالم الكتب، 1987/1407.
- الحمد، غانم قدوري، *أبحاث في علوم القرآن*، عمان: دار عمان، 2006/1426.

- الحموي، أبو الرضا أحمد بن عمر بن محمد، *القواعد والإشارات في أصول القراءات*، تحقيق: عبد الكريم بن محمد الحسن البكار، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، 1979/1379.
- الحنبلي، عبد الحي بن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، القاهرة: مكتبة المقنسي، 1350.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، *جامع البيان في القراءات السبع*، تحقيق: مجموعة من الباحثين، الإمارات العربية المتحدة: جامعة الشارقة، د.ت.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، *تذكرة الحفاظ*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1958/1377.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، *العبر في خبر من غير*، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسونى زغول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، تحقيق: د. بشار عواد معروف وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1404.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مطبعة المدني، 1992/1412.
- الشوكاني، محمد بن علي، *البرر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع*، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الضباع، محمد علي، *الإضاءة في بيان أصول القراءات*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999/1420.
- فلاته، أمين بن إدريس بن عبد الرحمن، *الاختيار عند القراء: مفهومه ومراحله وأثره في القراءات*، الرياض: كرسى القرآن الكريم وعلومه بجامعة الملك سعود، 1436.
- القاضي، عبد الفتاح، *النبور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والندرة*، راجعه وأعدّ شواهد: صبري رجب كريم، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2013/1434.
- المسؤول، عبد العلي، *معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلق به*، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007/1428.
- المقنسي، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي الشهير بأبي شامة، *إبراز الأمانى من حرز الأمانى*، تحقيق: إبراهيم عطوة، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ت.
- مكي بن أبي طالب القيسي، *الإبانة عن معاني القراءات*، تحقيق: محيي الدين رمضان، المملكة العربية السعودية: دار المأمون للتراث، 1979/1399.
- مكي بن أبي طالب القيسي، *التبصرة في القراءات السبع*، تحقيق: د. محمد غوث الندوي، الهند: الدار السلفية، 1982/1402.
- مكي بن أبي طالب القيسي، *الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*، تحقيق: محيي الدين رمضان، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، د.ت.

KAYNAKÇA

- Bennâ, Ahmed b Muhammed b Ahmed ed-Dimyâtî. *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*. Beyrut-Kahire: 'Alemü'l-Kütüb-Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1987.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İzâe fi beyâni usûli'l-kırâe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûra*. thk. Heyet. Birleşik Arap Emirlikleri: Şarika Üniversitesi, ts.
- Ebü'l-Hasan, Abdülmün'im b. Ubeydullah b. Galbûn el-Mukrî el-Halebî. *et-Tezkire fi'l-kırâati's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Mekke: 1991.
- Fellâte, Emin b. İdris b. Abdurrahmân. *el-İhtiyâr 'inde'l-kurrâ: mefhûmuhû ve merâhilühû ve eseruhû fi'l-kırâât*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih, 1436.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs fi 'ulûmi'l-Kur'ân: el-kırââtü'l-Kur'âniyye-el-mushaf ve resmühû-i'cazü'l-Kur'ân ve vücûhuhû*. Amman: Dâr-u 'Ammar, 2006.
- Hamevî, Ebu'r-Rıza Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *el-Kavâid ve'l-işârât fi usûli'l-kırâât*. thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Hasan el-Bekkâr. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1979.
- İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali eş-Şîrâzî el-Fârisî. *el-Mûdih fi vücûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. Mısır: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 2001.
- İbn Galbûn, Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. Ubeydullah b. Galbûn el-Mukrî el-Halebî. *el-İrşâd fi kırâati'l-eimmeti's-seb'a ve şerhi usûlihîm*. thk. Salâh Sâyir Ferhân el-Ubeydî. Kerkük-Beyrut: Mektebet-ü Emir-Dâr-u İbn Hazm, 2015.
- İbn Galbûn, Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. Ubeydullah b. Galbûn el-Mukrî el-Halebî. *el-İstikmal fi't-tefhîm ve'l-imâle*. thk. Abdülaziz Ali Sefer. Kuveyt: es-Silsiletü't-Türâsiyye-el-Melisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2001.
- İbn Galbûn, Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. Ubeydullah b. Galbûn el-Mukrî el-Halebî. *İhtilâfü'l-kurrâi's-seb'a fi'l-bâât ve't-tâât ve's-sâât ve'n-nûnât ve'l-yâât*. thk. Abdülkerim b. Mustafa Mudlic. Kahire: Dâr-u 'İbâdî'r-Rahmân, 2012.
- İbn Galbûn, Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. Ubeydullah b. Galbûn el-Mukrî el-Halebî. *İnfirâdâtü'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Üsâme b. el-'Arabî. Tunus: Dâru'l-İmâm İbn 'Arafe, 2019.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnai'z-zamân*. Beyrut : Dâr-u Sadr, 1972.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1956.
- İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Bağdâdî. *es-Seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbn Zencele. *Hucetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Efegânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b Alî b Ahmed b. Halef Ensârî. *el-İknâ' fi'l-kirâ'âti's-seb'*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b Ahmed b Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1350.
- Kâdî, Abdülfettah. *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kirââti'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkayi's-Şâtibiyye ve'-Dürra*. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2013.
- Kaysî, Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an meâni'l-kirâât*. thk. el-Fettâh İsmâîl Şelebî. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Kaysî, Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, ts.
- Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâîl. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emâni fi kirâati's-seb'i*. thk. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1982.
- Mes'ûl, Abdülalî. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2007.
- Nisâbü'rî, Ahmed b. Hüseyin İbn Mihran. *el-Mebsût fi'l-kirââti'l-aşr*. thk. Hamza Hâkimî Sübey'. Dımaşk: Matbûatü Mecmai'l-Lügati'l-'Arabiyye, ts.
- Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. ed. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Şevkânî, Ebû Muhammed b. Ali. *el-Bedri't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Tâlib, Mekki b. Ebû. *et-Tebsira fi'l-kirâât fi'l-kirââti's-seb'i*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi haberi men gaber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1958.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

مقاربة جديدة في نشأة علمي التفسير والحديث

Ahmad NAJIB*

Atf/Cite as: Najib, Ahmad. "Mukârebe cedîde fî neş'eti 'ilmeyi't-tefsîr ve'l-hadîs". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 281-298.

Tefsir ve Hadis İlimlerinin Teşekkül Süreçlerine Farklı Bir Yaklaşım

Öz: Tefsir ve hadis ilimleri arasında Peygamberimizin döneminden başlayarak hicri ilk iki yüzyılda kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Ashâb, Tâbi'ûn ve Etbâ'u't-Tâbi'în Rasulullah'tan özellikle hadis ve tefsir ile ilgili olarak nakillerde bulunanlara çok önem vermişlerdir. Çünkü onlar hayatlarını Kur'an-ı Kerim ve sünnete göre tanzim etmişlerdir. Ashâb'ın bu iki kaynağı anlama çaba ve gayretleri ile sonra gelenlerin onlardan miras olarak kalanları koruma çalışmalarının sebebi budur. Bu çabalar sebebiyle Rasulullah döneminde Ashâb tarafından yazılmış olan hadislerin bulunduğu sahifeler ortaya çıkmıştır. Bu durum hadislerin tedvininin yasaklanmasına rağmen birtakım şartlar ve Rasulullah'ın izni dâhilinde vuku bulmuştur. Bu makaledeki bilgiler hicri ilk iki yüzyıl tefsir ve hadis ilimleri arasındaki ilişki açısından tümevarım yöntemiyle elde edilmiştir. Tefsir ve hadis rivayetlerinin yazılması işleminin Rasulullah döneminden itibaren başladığı belirlenen bu çalışmada hadis ilminin tefsir ilminden önce tedvin edildiğini iddia eden birçok âlimin aksine tefsir ilminin hadis ilminden önce müstakil bir ilim gibi ortaya çıktığı savunulmuştur. Hadis ilmi de daha sonraki dönemlerde tefsir ilmini takip ederek disiplin haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hadis, Tefsir hadis ilişkisi, Tedvin

* Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı, Türkiye, anajib@agri.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-7864-9833

A New Approach To The Emergence of studies of the Exegesis And Hadith

Abstract: The relationship between exegesis (Tafsir) and Hadith is a great and close relationship from the earliest historical establishment in the Prophetic era and until the first and second centuries of Hijra. The companions, the successors, and the followers of the successors were concerned with what was transmitted from the Prophet, peace and blessings of Allah be upon him, especially with regard to exegesis (tafsir) and hadith narratives; Because their entire lives revolves around the circuit of the revelations: the Qur'an and the Sunnah, and the striving companions had emerged as a result and after them came some who preserve that great heritage. And Manuscripts appeared, which were written by the hand of the Companions since the Prophet's era, and the most important genuine manuscripts written by Abdullah bin Amr bin Al-Aas, and others among what we shall find in this research, despite what was reported about the prohibition of some of the documentations, except that Some of them were written down under certain conditions, and with the permission of the Messenger of Allah , may the peace and blessings of Allah be upon him, and in this article the researcher was keen to study the period and history for the first and second centuries After Hijra, and its analysis in terms of the relationship between the sciences of exegesis(tafsir) and hadith, the researcher concluded that Qur'an exegesis and Hadith narratives have been written since the time of the Prophet, peace and blessings of Allah be upon him, but the codification of the exegesis appeared as the first independent study in the era of the Companions In a Complete form, contrary to what many researchers used to do by providing codification of the hadith on exegesis and then followed by that of hadith, and this what we shall be knowing through this research.

Key words: Tafseer, Hadith, Codification, Relationship between Tafseer and Hadith.

مقاربة جديدة في نشأة علمي التفسير والحديث

ملخص: العلاقة بين التفسير والحديث علاقة كبيرة ووثيقة منذ النشأة التاريخية الأولى في العهد النبوي ووصولاً إلى القرنين الأول والثاني الهجري، وقد غني الصحابة والتابعون وأتباع التابعين بما نقل عن النبي ﷺ عنابة فائقة لاسيما فيما يخص المرويات التفسيرية والحديثية؛ لأن حياتهم كلها كانت تدور في فلك الكتاب والسنة، وقد نشأ عن ذلك تسابق الصحابة، ومن بعدهم للحفاظ على ذلك الموروث العظيم؛ فظهرت الصحف التي خطتها يد الصحابة منذ العصر النبوي، وأهمها الصحيفة الصادقة التي دونها عبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرها مما سنجده في هذا البحث، وذلك رغم ما ورد من نهي عن تدوين بعضها إلا أنها دونت ضمن ظروف معينة، وبإذن من الرسول ﷺ، ومن خلال هذا المقال حرص الباحث على استقراء الفترة التاريخية للقرنين الأول والثاني الهجريين، وتحليلها من حيث العلاقة بين علمي التفسير والحديث، كما حرص الباحث على ذكر آراء أهل العلم حول ما تمت كتابته من المرويات التفسيرية والحديثية منذ العهد الأول، وهل كان ذلك في عهد النبي ﷺ أم بعده؟ كما تم بحث مسألة تدوين التفسير والحديث، وأيهما كان أسبق في التدوين من حيث أنه علم مستقل، وهذا ما سنعرفه من خلال هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: التفسير، تاريخ التفسير، علاقة التفسير بالحديث، مقاربة نقدية.

المقدمة

إنّ العلاقة بين علم التفسير والحديث وثيقة وقويّة، ويمكن توضيح تلك الصلّة، ووجه الارتباط بينهما من خلال تسليط الضوء على تلك العلاقة التاريخية، وذلك من خلال هذه الدراسة، ولم يكتب أحدٌ في ذلك بشكلٍ مفصّل وموضح في تلك الفترة التاريخية الهامة من حياة المسلمين إلا بعض الرسائل والبحوث العامّة التي تتحدث عن العلاقة بين علوم الحديث وأصول التفسير بشكل عام، ومنها:

1. "العلاقة بين علوم الحديث وأصول التفسير".¹

2. "تأثير علوم القرآن بعلوم الحديث -دراسة نقدية مقارنة".²

3. "جهود المحرّثين في التفسير القرن الرابع الهجري".³

أما البحث الأول: فيتناول فيه الباحث الحديث عن العلاقة بين علوم الحديث وأصول التفسير من جانبين: الأول: مسألة الإسناد، وهل يمكن إخضاع هذا الإسناد لقواعد المحرّثين أم لا؟ والثاني: مسألة المتن، حيثُ تشتمل الآثار التفسيرية على مسائل عديدة في أصول التفسير، ومن خلال ذلك يمكن استنباط جملة من مسائل أصول التفسير،⁴ وأما البحث الثاني: فيتناول فيه الباحث الحديث عن العلاقة بين علوم القرآن وعلوم الحديث بعيداً عن الحديث عن التفسير والحديث كمنشأة تاريخية،⁵ وأما البحث الثالث: فيتناول فيه الباحث الحديث عن منهج المحرّثين في التفسير في قرنٍ معيّن، وهو القرن الرابع الهجري، وقد تعرّض الباحث للمرحلة الأولى من نقل المرويات التفسيرية، وهي مرحلة الرواية والمشاهدة، وذهب إلى أنّه لم يتمّ تدوين شيء من التفسير في عهد الصحابة، وأنّ تلك المرويات إنما كانت جزءاً من الحديث، وفرعاً من فروعه،⁶ وهذا المذهب أخذ به الذهبي في كتابه القيم التفسير والمفسرون،⁷ وهذه البحوث في جملتها بعيدة عن البحث الذي سيتناوله الباحث من حيث نشأة (علم التفسير وعلم الحديث) والعلاقة القوية بينهما وأيّ العلمين كان أسبق في التدوين؟! وبناءً على ذلك فسيقوم الباحث باستقراء تلك الفترة الذهبية من عصور الإسلام والتدقيق فيها وفي أقوال أهل العلم للوصول إلى النتيجة المرجوة فيما إذا كان التدوين قد تمّ في عهد الصحابة، أم أنّه قد تجاوز عهدهم إلى عهد التابعين؟! هذا ما سيتمّ التعرّض له في هذا البحث، والذي سوف يشتمل على تبين معنى التفسير والحديث من الناحية اللغوية والاصطلاحية، والعلاقة بينهما منذ النشأة، وقد جعلت هذه الدراسة في مبحثين، ونتائج.

المبحث الأول: عصر الرواية، ويتضمّن الحديث عن العصر النبويّ والصحابة.

المبحث الثاني: عصرُ التدوين، ويتضمّن الحديث عن عصرِ التابعين ومن بعدهم إلى القرن الثاني الهجري، ونقد المرويات التفسيرية.

1. التفسير والحديث، والعلاقة بينهما منذ النشأة

لا بدّ قبلولوج في الحديث عن العلاقة بين هذين العلمين الجليلين أن نحرّر معنى التفسير والحديث من الناحية اللغوية والاصطلاحية:

1 الفريح، حامد بن يعقوب. *العلاقة بين علوم الحديث وأصول التفسير*. (السعودية: مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1436هـ).
2 الشاوش، فؤاد بن منصّر سالم. *تأثير علوم القرآن بعلوم الحديث -دراسة نقدية مقارنة-*. (القيروان: مؤسسة دار الحديث الحسنية، 24-25 أبريل 2019م).
3 جهود المحرّثين في التفسير خلال القرن الرابع الهجري لمجاهد الحوت. (المغرب: الدار البيضاء، ط1، 2020م).
4 الفريح، العلاقة بين علوم الحديث وأصول التفسير، ص 91
5 الشاوش، *تأثير علوم القرآن بعلوم الحديث -دراسة نقدية مقارنة-*. <http://www.edhh.org/index.php/resume-de-l-influence-des-sciences-du-coran-sur-les-sciences-modernes-une-etude-critique-comparative>
6 الحوت، *جهود المحرّثين في التفسير خلال القرن الرابع الهجري*، ص 20
7 الذهبي، محمد السيد حسين. *التفسير والمفسرون*. (القاهرة: مكتبة وهبي، دط، دت)، 89/1.

1.1. تعريف التفسير

التفسير لغة: مصدر "فسر"، وهو التبيين والتوضيح لما أشكل من الألفاظ والجمل؛ مشتق من الفسر الذي هو بيان الشيء وإظهاره، وقيل من التفسرة، وهي اسم لما يعرف الطبيب المريض. يقال: استفسرته كذا، أي سألته أن يُفسره لي. قال الله تعالى: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا) [الفرقان 25/33]، ولم ترد لفظة التفسير في القرآن كله إلا في هذا الموضع.⁸

وقد وضع العلماء المدلول الاصطلاحي للتفسير، وعرفوه تعاريف مختلفة لفظاً لكنها متفقة جميعاً من حيث المعنى،⁹ وخالصة ذلك: **التفسير اصطلاحاً:** "علم يبحث عن مقصود الله تعالى بقدر الاستطاعة البشرية، حيث يشمل كل ما يحتاج إليه فهم المعنى، وبيان المقصود".¹⁰

2.1. تعريف الحديث

الحديث لغة: الجديد، وهو نقيض القديم، ويستعمل في اللغة أيضاً لحقيقة الخبر، والحديث ما يحدث به المحدث حديثاً، ويراد به الكلام سواء كان هذا الكلام قليلاً أو كثيراً؛ لأنه في حالة استمرار وتجدد.¹¹ **الحديث اصطلاحاً:** هو ما أُضيف إليه ﷺ من قول أو فعل أو صفة سواء كانت خُلقية أو خُلقية أو تقرير.¹²

وهذا التعريف في حقيقته مرادف لتعريف السنة كما نص على ذلك بعض أهل العلم من المتقدمين كابن حجر العسقلاني (ت: 777هـ)، ونسبه إلى الأصوليين والمحدثين دون أن يشير إلى أي خلاف بينهما،¹³ وجعله السخاوي (ت: 902هـ) أعم من السنة،¹⁴ وفرق بعض المتقدمين بين الحديث والسنة من وجه آخر، وعَدَّ عبد الرحمن بن مهدي (ت: 198هـ) الثوري إماماً في الحديث، وليس في السنة، والأوزاعي إمام في السنة، وليس في الحديث، وجعل مالكا إماماً فيهما،¹⁵ والذي يبدو لي من هذا التفريق أنه عنى بالسنة علوم الشريعة بشكل عام، لا سيما وأنه قد ورد بهذا المعنى كما ذكره التهانوي (ت: بعد 1158هـ)،¹⁶ ولذلك جمع ابن المهدي الأمرين للإمام مالك (ت: 179هـ) بخلاف الأوزاعي (ت: 157هـ)، والثوري (ت: 161هـ)؛ فهما وإن كانا متبحرين في الحديث والعلم الشرعي إلا أنهما لا يتصفان بالوصفين معاً كمالك، ووافق كثير من المتأخرين ابن حجر في ترادف مصطلحي الحديث والسنة كما هشم الحسيني،¹⁷ وحكاه حافظ المسعودي عن بعض العلماء ولم يسمهم،¹⁸ وكذلك محمد عجاج الخطيب فبعد أن قام بتعريف السنة بما عرّفنا به الحديث سابقاً ذكر بأنها بهذا المعنى تُرادف الحديث.¹⁹

8 الأزهرى، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تج. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، 282/12؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. (بيروت: دار علم الملايين، ط4، 1407هـ)، 781/2؛ ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. (بيروت: دار صادر، ط1)، 55/5.

9 منهم: أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. *البحر المحيط*. تج. عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، 121/1؛ الزركشي، محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. تج. محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، 1391هـ)، 13/1؛ الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. (بيروت: دار الفكر، ط1، 1416هـ)، 4/2.

10 الذهبي، *التفسير والمفسرون*، 14/1.
11 ابن منظور، *لسان العرب*، 131/2.

12 القاسمي، محمد جمال. *قواعد الحديث من فنون مصطلح الحديث*. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1399هـ)، ص: 61؛ الخطيب، محمد عجاج. *السنة قبل التدوين*. (مصر: مكتبة وهبة، 1408هـ)، 16/1.

13 العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تج. محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة)، 245/3.

14 السخاوي، شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيب شرح الفقه الحديث*. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، 10/1.

15 القاضي عياض، عياض بن موسى. *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*. تج. محمد سالم هاشم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، 63/1.

16 قال: منها، أي من معاني السنة الشرعية. التهانوي، محمد علي. *كشاف مصطلحات الفنون، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية*. (بيروت: شركة خباط، 703/3).

17 الحسيني، عبد المجيد هاشم. *أصول الحديث النبوي علومه ومقاييسه*. (قاهرة: دار الشروق، ط3، 1408هـ)، 23/1.

18 المسعودي، حافظ بن حسن. *منحة المغيب في علوم الحديث*. (مصر: مطبعة مصطفى بابي حليبي وأولاده، 1386هـ)، 5/1.

19 الخطيب، محمد عجاج. *السنة قبل التدوين*، 16/1.

1. 3. العلاقة بين التفسير والحديث منذ النشأة

إن المتأمل في الكتاب الكريم، والسنة المطهرة؛ ليدرك مدى العلاقة الوثيقة بينهما فقد أمر الله عز وجل نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ الرسالة، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة/ 67]، وقد جاءت السنة المطهرة مؤكدة ومقررة لما جاء في القرآن الكريم، ومبينة لما أجمل، ومخصصة لما عمم، ومقيدة لما أطلق، وموضحة لما أشكل، ومشرحة لما لم يرد ذكره في الذكر الحكيم.

لقد كانت العلوم الشرعية مترابطة منذ فجر الإسلام، وكانت تدور آنذاك حول القرآن الكريم، وتفسيره، والحديث الشريف، وكان الصحابة إذا أشكل عليهم شيء في فهم القرآن أو السنة رجعوا إلى الرسول ﷺ؛ ليوضح لهم ما تعذر عليهم فهمه، ومن أمثلة تفسير النبي ﷺ للقرآن عند تعرضه لقول الله تعالى: ﴿وَأَعْتُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال/ 60] وهو على المنبر، قال: "ألا إن القوّة الرّمي، ألا إن القوّة الرّمي، ألا القوّة الرّمي"،²⁰ ومن أمثلة تفسير الصحابة تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النَّسَاءَ﴾ [المائدة/ 5/ 6] بأنه الجماع،²¹ وكانوا يتعلمون الآيات المعدادات من القرآن الكريم حتى إذا فهموا معناها، وفقهوا مرادها، وعملوا بمقتضى ذلك انتقلوا إلى حفظ غيرها، وفي ذلك يقول السلمي، أبو عبد الرحمن (ت: 74هـ): "حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يُقَرِّبُنَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقْتَرِنُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَشْرَ آيَاتٍ فَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الْآخَرَى حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، قَالُوا: فَعَلِمْنَا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ جَمِيعاً"²²، وكان الصحابة رضي الله عنهم كذلك كثير والجلوس إلى رسول الله ﷺ على تفاوت بينهم، فينتابون على حضور مجلسه كما كان يفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث كان يتتابون النزول إلى رسول الله ﷺ مع جار له من الأنصار فإذا نزل عمر جاء للأنصاري بخبر الوحي عن اليوم الذي فاتته، وكذلك يفعل الأنصاري،²³ ويؤكد البراء بن عازب ذلك بأنهم لم يسمعو الحديث كلّه من رسول الله ﷺ؛ لأنه كانت تشغلهم رعية الإبل،²⁴ وقد أشار أنس بن مالك إلى الأحاديث التي كانوا يحدثون بها الناس بأنّها ليست كلّها سمعوها من النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما كانوا يحدثون بعضهم بعضاً، ولم يكونوا يتهمون بعضهم بعضاً،²⁵ وقد يختصم اثنان أو أكثر في مسألة أو حكم فيلجان إليه ﷺ ليحكم بينهما، ويوجههما إلى الصواب، ومن ذلك ما حصل مع عمر بن الخطاب حينما سمع هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان بغير الطريقة التي تعلمها من رسول الله ﷺ فكان أن يعجل عليه، وأخذ إلى النبي ﷺ ملتبساً²⁶ بردائه شاكياً له صنيعه، فطلب منهما عليه الصلاة والسلام أن يقرأ كلّ منهما فقراً، فأقر كلّ واحد على قراءته، وقال: "إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا منه ما تيسر".²⁷

إنّ عناية الصحابة بالقرآن الكريم لم تقل عن عنايتهم بالحديث الشريف، وقد حفظوهما إلى جانب بعضهما مع اختلاف كلّ واحدٍ عن الآخر في نسبة الحفظ، فمنهم الكثير، ومنهم المتوسّط، ومنهم المقلّ، ثمّ نقلوا ذلك إلى من بعدهم من التابعين ثمّ تابعيهم وفقاً لوصية النبي ﷺ الذي قال لهم: "تسمعون، ويُسمع منكم، ويُسمع ممّن يسمع منكم".²⁸

20 مسلم بن الحجاج. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، "باب في الإيلاء واعتزال النساء"، 52 (ر. 1917).

21 الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. (بيروت: دار الفكر، 1405هـ)، 102/5.

22 ابن جبر، تفسير مجاهد. تج. عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، (بيروت: المنشورات العلمية، دط، دت)، 1/ 68-67.

23 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تج. مصطفى البغا، (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1407هـ)، "باب التناوب في العلم"، (ر. 89)؛ صحيح مسلم، "باب في الإيلاء واعتزال النساء"، 5 (ر. 1479).

24 ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، (ر. 18516).

25 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الكفاية في علم الرواية. تج. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، دط، دت)، 1/ 386.

26 الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط، دت)، 1/ 171.

27 البخاري، صحيح البخاري، "باب كلام الخصوم بعضهم في بعض"، 3 (ر. 2287)؛ مسلم، صحيح مسلم، "باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه"، 48 (ر. 818).

28 ابن حنبل، مسند أحمد، (ر. 2947)؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود. تج. محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر)، "باب فضل نشر العلم"، 10 (ر. 3659)؛ الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. تج. مصطفى عبد القادر عطاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، (ر. 328).

وتتضح العلاقة بين التفسير والحديث من خلال معرفة الطرق المعتمدة في تفسير القرآن الكريم، وهي ستة طرق: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة، وتفسير القرآن بأقوال التابعين، وتفسير القرآن باللغة العربية، وتفسير القرآن بالرأي، والطرق الأربعة الأولى هي ما يعرف بالتفسير بالمأثور، وهي الروايات التي نقلت إلينا بالأسانيد الحديثية، والتي خضعت للدراسة والتدقيق لاحقاً.

2. المبحث الأول: عصر الرواية، ويتضمن الحديث عن العصر النبوي والصحابة

2. 1. عصر النبي ﷺ

فسر النبي ﷺ بعض ألفاظ القرآن الكريم، وكان ذلك قليلاً؛ لأن الصحابة كانوا عرباً أقحاحاً²⁹ فلم يكونوا محتاجين لكثير عناء حتى يفهموا المراد من قول الله تعالى، والمرويات التي نقلت إلينا هي ما كان يتعرض له النبي ﷺ بالتفسير لبيّن للصحابة ما صعب عليهم فهمه من معاني القرآن - كما مرّ معنا-، وكذلك بالنسبة للحديث الشريف، ولكننا إذا اعتبرنا ما تأوله النبي عليه الصلاة والسلام مما يستفاد منه في تفسير القرآن فيكون التفسير النبوي بذلك كثيراً، وقد كان يصوّب اجتهادات بعض الصحابة فيما فهموه خطأ من المراد من كلام الله، وقد يقرّهم على ما ذهبوا إليه، ولقد اجتهد بعض الصحابة في ذلك كعدي بن حاتم τ الذي فهم من قول الله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة/ 187] فهماً خطأ بأن جعل عقلاً أبيضاً، وعقلاً أسوداً تحت وسادته، ولم يمنع النبي ﷺ عدي بن حاتم من فهم القرآن من الجانب اللغوي لصحته، لكنّه بيّن له المعنى الآخر الذي غفل عنه، وهو بياض النهار وسواد الليل فاستدرك الرسول ﷺ عليه فقهه،³⁰ وقد يجتهد صحابي بالفهم فيقرّه النبي ﷺ على فهمه كما حصل مع عمرو بن العاص عندما احتلم في ليلة شديدة البرد فتيمّم، ولم يغتسل خشية الهلاك ثمّ صلى الصبح بأصحابه متأولاً قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء/ 29]، فضحك النبي ﷺ، ولم يعترض عليه بشيء،³¹ ويعتبر هذا النوع من التفسير بالرأي المحمود التي بدأت ملامحه الأولى منذ العهد النبوي.

لم يدوّن التفسير و كذلك الحديث في عهد النبوة كعلم مستقلّ خشية اختلاط القرآن الكريم بغيره، أو أن يشغل المسلمون بغير القرآن عنه،³² ولقد نهى النبي ﷺ أصحابه في بداية الأمر أن يكتبوا عنه شيئاً غير القرآن الكريم، وأن يمحو ما كتبوه،³³ فلما استقرّت الدعوة، وزالت العلة أذن رسول الله ﷺ لبعض الصحابة أن يدوّن عنه، وقد يوّب البخاري باباً في صحيحه أسماه: "باب كتابة العلم"، وذكر عدّة أحاديث تدلّ على جواز الكتابة،³⁴ فكانت أحاديث الإباحة ناسخة لأحاديث المنع كما ذهب إلى ذلك النووي (ت: 676هـ)، وابن حجر،³⁵ ومن الصحابة المأذون لهم، وأشهرهم: عبد الله بن عمرو بن العاص (ت: 65هـ)، الذي نهته قريش عن التدوين فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فأذن له قائلاً: "اكتب فو الذي نفسي بيده ما خرّج مني إلا حقّ"،³⁶ فكتب صحيفة أسماها "الصحيفة الصادقة"،³⁷ وقد رآها تلميذه مجاهد بن جبر عنده،³⁸ وقد رواها عنه حفيده عمرو بن شعيب (ت: 118هـ)، وأشار ابن الأثير (ت: 630هـ) إلى أنّ مجموع أحاديثها ألف حديث،³⁹ وتعدّ هذه الصحيفة من أوّل ما تمّ تدوينه من الحديث النبوي، و هي مروية باللفظ، و ليس بالمعنى عن النبي ﷺ مباشرة دون إرسال، ومن أمثلة هذه الصحف: صحيفة أبي بكر الصديق رضي

29 الأقباح: جمع قبح، وهو الخالص الذي لم يدخل الأمصار ولم يختلط بأهلها. ابن منظور، لسان العرب، 553/2.

30 صحيح مسلم، "باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر"، 8 (ر. 1090).

31 مسند أحمد، (ر. 17845).

32 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت تقييد العلم، (دار إحياء السنة النبوية)، 57/1.

33 صحيح مسلم، "باب التثبّت في الحديث وحكم كتابة العلم"، 35 (ر. 2493).

34 ومنها: حديث أبي هريرة الذي تحدّث فيه عن كتابة عبد الله بن عمرو بن العاص. صحيح البخاري، "باب كتابة العلم"، 39 (ر. 113).

35 النووي، يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي. (بيروت: دار إحياء التراث، ط2، 1392هـ)، 130/18؛ ابن حجر، فتح الباري، 208/1.

36 مسند أحمد، (ر. 6510).

37 ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع. الطبقات الكبرى. (بيروت: دار صادر)، 373/2؛ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، 84/1.

38 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 373/2؛ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص: 84.

39 ابن الأثير، عز الدين. أسد الغابة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ)، 357/3.

الله عنه، وفيها فرائض الصدقة⁴⁰ وصحيفة علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، وفيها أسنان الإبل، وشيء من الجراحات،⁴¹ وصحيفة أبي موسى الأشعري⁴²، والصحيفة الصحيحة التي يرويهها همام بن منبه (ت: 132هـ) عن أبي هريرة من حديثه،⁴³ وصحيفة جابر بن عبد الله،⁴⁴ ولكن هذه الصحف لم تبلغ من الشهرة ما بلغته الصحيفة الصادقة، ولا ننسى الكتب والمعاهدات الداخلية والخارجية التي أملاها النبي ﷺ على أصحابه ككتبه إلى ملوك الدول وقادتها،⁴⁵ ومعاهدة صلح الحبيبية بين النبي ﷺ وبين مشركي مكة،⁴⁶ وثيقة المدينة المنورة التي كتبها النبي ﷺ بصفته ممثلاً للمسلمين مع سكان المدينة من اليهود والعرب،⁴⁷ وبناءً على هذا كله فإننا نستطيع أن نقدر بأن بداية الكتابة في الحديث كانت قد بدأت فعلاً في العهد النبوي بصورٍ مختلفة، ولكنها لم تصل إلى أن تكون علماً قائماً بذاته، ولكنها كانت هي النواة للتدوين بعد ذلك في القرنين الثاني والثالث، وأما التفسير فبقيت رواياته مما يتم تناقله شيفاهاً مما حفظته قلوب الرجال دون كتابة أو تدوين.

2.2. عصر الصحابة

توفي النبي ﷺ، وجاء عصر الصحابة الذين عاصروا زمن الوحي، وشهدوا التزليل وأسبابه، وحفظوا عن النبي ﷺ مرويات التفسير والحديث وغيرهما، وكانوا فرسان اللغة والبلاغة إضافة إلى ما ابتدئته قرائحهم من رأي واجتهاد، فانكب الناس على من اشتهر بالتفسير منهم؛ ليوضّحوا لهم ما عسر عليهم فهمه، فأقوالهم في التفسير أصح من أقوال من جاء بعدهم، ويرى بعض العلماء أنّ تفسيرهم في حكم المرفوع استدلالاً واحتجاجاً،⁴⁸ وقد اشتهر من الصحابة بالتفسير عشرة: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، فأما الخلفاء الثلاثة الأول: أبو بكر وعمر وعثمان فما نُقل عنهم قليل، وأما علي فكان يطلب من الناس أن يسألوه عن تفسير القرآن؛ لأنه كان عليمًا به،⁴⁹ وأهم من تميّز منهم عبد الله بن عباس، ويُعد من صغار الصحابة، وهو من دعا له النبي ﷺ بأن يفقهه الله في الدين ويعلمه التّأويل،⁵⁰ وفي ذلك إشارة إلى ما سيكون من فضله في هذا المجال مستقبلاً، وعندما كان يفسر ابن عباس القرآن الكريم ترى على وجهه التور كما قال تلميذه مجاهد،⁵¹ وقد لازم مجاهد ابن عباس، وكتب عنه التفسير كاملاً؛ ولهذا تُعد أول مدونة كتبت في التفسير هي مدونة مجاهد عن ابن عباس حيث ورد أنّ مجاهداً قرأ القرآن ثلاثين مرة عرضاً على ابن عباس،⁵² وما صح عنه أنّها ثلاث عرضات حيث كان يستوقفه عند كل آية، ويسأله في أي شيء

- 40 هي عبارة عن كتاب أعطاه أبو بكر لأُس بن مالك عندما وجّهه إلى البحرين فيه فرائض الصدقة. صحيح البخاري، "باب زكاة الغنم"، 37 (ر. 1386)؛ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، 87/1.
- 41 صحيح البخاري، "باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم..."، 5 (ر. 6870)؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. جامع بيان العلم وفضله. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ)، 71/1.
- 42 أشار أكرم ضياء العمري إليها وأنها محفوظة في مكتبة شهيد علي في تركيا، وذلك نقلاً عن مقدمة الخلاصة لصحبي السامرائي. العمري، أكرم ضياء. بحث في تاريخ السنة المشرفة. (بيروت: بساط، ط4)، 228/1.
- 43 تضمّن (138) حديثاً. وقد ذكرتها هنا بين صحف الصحابة؛ لأنها في الحقيقة لأبي هريرة، وقد طبعت صحيفة همام بن منبه بتحقيق علي حسن علي الحلبي (بيروت: المكتبة الإسلامي، ط1، 1407هـ).
- 44 الصنعاني، عبد الرزاق. المصنّف. تج. حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتبة الإسلامي، ط2، 1403هـ)، 183/11؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 466/5؛ الفاكهي، محمد بن إسحاق. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. تج. د. عبد الملك دهيش، (بيروت: دار خضر، ط2، 1414هـ)، 386/2؛ وقد أشار أكرم ضياء العمري إليها وأنها محفوظة في مكتبة شهيد علي في تركيا، وذلك نقلاً عن مقدمة الخلاصة لصحبي السامرائي. العمري، بحث في تاريخ السنة المشرفة، 228/1.
- 45 أرسل النبي ﷺ مجموعة من الكتب إلى الملوك والقادة يدعوهم فيها إلى الإسلام، مثل: كتابه ﷺ إلى هرقل عظيم الروم. صحيح البخاري، "باب بدء الوحي"، 1 (ر. 7)؛ صحيح مسلم، "باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوهم إلى الإسلام"، (ر. 1773). ومثل كتابه ﷺ إلى كسرى عظيم فارس. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. الوفا بأحوال المصطفى. تج. مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1408هـ/1988م)، 749/1؛ ابن القيم، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. تج. شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط14، 1407هـ/1986م)، 688/3.
- 46 كان ذلك في العام السادس الهجري. صحيح البخاري، "باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الخرب وكتابة الشروط"، 14 (ر. 2581).
- 47 ابن هشام، عبد الملك بن هشام. السيرة النبوية. تج. طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجليل، ط1، 1411هـ)، 31/3؛ السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الألف في شرح السيرة النبوية. تج. عبد الرحمن الوكيل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412هـ)، 240/4.
- 48 ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تج. طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجليل، 1973م)، 153/4.
- 49 السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تج. سعيد المنسوب، (لبنان: دار الفكر، ط1، 1416هـ)، 493/4.
- 50 تمّ تخريجه سابقاً، ص4.
- 51 الطبري، محمد بن جرير. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار. تج. محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة مندي، دط، دت)، 181/1.
- 52 الذهبي، محمد بن أحمد. معرفة القراء الكبار. تج. بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، (بيروت: دار الرسالة، ط1، 1404هـ)، 66/1.

نزلت، وكيف كانت؟!⁵³ وقد سأل مجاهد ابن عباس عن تفسير القرآن كله، وكان يحمل معه ألواحه حينما يذهب إليه حتى دون عنه التفسير كله،⁵⁴ وهذا ما دفع معاصروه لأن يجمعوا على علو كعبه في معرفته بالتفسير، وقد ورد عن سفيان الثوري، قوله: "إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به".⁵⁵ هذا البروز لمجاهد في التفسير جعل الإمام البخاري يعتمد عليه في صحيحه في كتاب التفسير، وكذلك أصحاب الكتب الستة. أما بالنسبة للحديث فإن ابن عباس عمد في وقت مبكر إلى تدوين الحديث وجمعه بعد وفاة النبي ﷺ حيث كان يدور على الصحابة سائلاً إياهم عن الأحاديث التي سمعوها من فم النبي ﷺ؛ ليؤنها،⁵⁶ وأراد عمر بن الخطاب أن يكتب الحديث والسنن فاستشار أصحاب رسول الله ﷺ فأشاروا عليه بذلك، فاستخار الله شهراً كاملاً ثم عدل عن ذلك خوف انشغال الناس بالحديث، وترك كتاب الله.⁵⁷ إذن فعصر الصحابة كان يغلب عليه نقل المرويات سماعاً إلا ما نقل عن بعضهم كابن عباس والذي بدأ بتدوين الحديث، وكذلك ما نقل عنه في التفسير، وتعدّد مدونة مجاهد من بواكير علم التفسير حيث كتبه كاملاً؛ لأن ابن عباس توفي سنة (68هـ)، وهذا يعني أنّ تدوين التفسير كان قبل ذلك ثم بدأت بعد ذلك مرحلة التابعين.

3. المبحث الثاني: عصر التدوين، ويتضمن الحديث عن عصر التابعين ومن بعدهم إلى القرن الثاني الهجري،

ونقد المرويات التفسيرية

3. 1. عصر التدوين في القرن الأول الهجري

لم يشتهر أحد من الصحابة بالتفسير والحديث وتدوينه بعد وفاة عبد الله بن عباس سنة (68هـ) إلى عصر التابعين حيث ذاع صيت سعيد بن جببر (ت: 95هـ) في التفسير، وأخذ الطلاب يتدافعون إليه؛ ليئهلوا من معين تفسيره لكتاب الله، ووصل ذلك إلى مسامع عبد الملك بن مروان (ت: 86هـ)، فطلب من سعيد أن يضع له مصنفاً في التفسير، وبالفعل تم ذلك، وأرسل سعيد مصنفه في التفسير لعبد الملك، وهذا يعني أنّ تفسير سعيد كان قبل سنة (86هـ)، ثم قام عبد الملك بوضعه في ديوان الأمويين، ولكن لا نعلم حقيقة هل اطلع عبد الملك عليه، وأفاد منه أم لا؟ هذه النسخة أخذها عطاء بن دينار (ت: 126هـ) من الديوان ثم رواها وجادة⁵⁸ عن سعيد بن جببر بعد ذلك.⁵⁹ وعطاء بن دينار من ثقات المصريين، وهو وإن لم يسمع من سعيد، إلا أنّ روايته مقبولة؛ لأنه لا بدّ وأنه نقلها عن ابن جببر فتفسيره كما ذكر الخليلي (ت: 446هـ) يكتب ويحتجّ به بناءً على ذلك،⁶⁰ وللضحاك بن مزاحم (ت: 105هـ)⁶¹ كتاب في التفسير،⁶² وقد صرح بأنه ينقل مروياته من عدة مصادر كابن عباس، وغيره⁶³، ولم يسمع من ابن عباس، ولم يلقه كما أكد هو نفسه،⁶⁴ كما لم يسمع من أحد من الصحابة،⁶⁵ ولكنه لقي سعيد بن جببر فأخذ عنه التفسير،⁶⁶ وعلى هذا فإن كانت وفاته

53 ابن سلام، القاسم، فضائل القرآن، تح. فاروق حمادة، (بيروت: دار الثقافة، ط2، 1413هـ)، 208/2؛ الخلال، أحمد بن محمد، السنة، تح. عطية الزهراني، (الرياض: دار الراجية، ط1، 1410هـ)، 223/1؛ الذهبي، معرفة القراء الكبار، 66/1.

54 عن ابن أبي مليكة، قال: "رايت مجاهداً سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، قال: فيقول له ابن عباس: "اكتب حتى سأله عن التفسير كله". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 40/1؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، دط، 1401هـ)، 5/1.

55 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 40/1؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6-5/1.

56 المطيري، حاكم عيسى بن تاريخ تدوين السنة وتشييعات المستشرقين، (الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، لجنة التأليف والتعريب والنشر، 2002م)، ص: 48.

57 مصنف عبد الرزاق، "باب كتاب العلم"، (ر. 20484).

58 الوجادة: رواية الراوي من كتاب أو صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناوله. مقدمة ابن الصلاح، ص: 178.

59 ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1371هـ)، 332/6.

60 الخليلي، الخليل بن عبد الله، الإرشاد إلى معرفة علوم الحديث، تح. محمد سعيد بن عمر إدريس، (رياض: مكتبة رشد، دط، دت)، 393/1.

61 اختلفت كتب التراجم في تحديد سنة وفاته، فقيل: 102هـ، وقيل: 105هـ، وقيل: 106هـ. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413)، 600/4.

62 الذهبي، محمد بن أحمد، العبر في خير من غير، تح. صلاح الدين المنجد، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1984م)، 124/1؛ الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح. سليمان بن صالح الخزي، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1417هـ)، 10/1؛ كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، 27/5.

63 منهم: عبد الملك بن ميسرة الزراد، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 458/4.

64 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 458/4.

65 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 458/4.

66 الطبري، جامع البيان، 40/1؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 365/5.

في السنة الثانية أو الخامسة أو السادسة للهجرة فقد يكون كتابه في التفسير كتب قبل المئة احتمالاً، أي في القرن الأول الهجري لاسيما وأنه أخذ عن ابن جبير المتوفى سنة (95هـ).

3. 2. عصر التدوين في القرن الثاني الهجري

بعد القرن الثاني الهجري قرناً مميزاً من حيث عدد أهل العلم من التابعين وأتباع التابعين الذين عُتوا بمرويات التفسير والحديث من ناحية الرواية والتدوين، حيث بدأ تدوين الحديث كعلم مستقلّ بشكلٍ فعليّ في منتصف القرن الثاني، وبرز أئمةٌ أعلام في كِلِي العلمين، ففي علم التفسير برز منهم: عكرمة مولى ابن عباس (ت: 105هـ)، والحسن البصريّ (ت: 110هـ) الذي أملى تفسيره على طلابه،⁶⁷ وعطيّة بن جنادة العوفيّ (ت: 111هـ) الذي كتب تفسيره عن ابن عباس،⁶⁸ ومحمّد بن كعب القرظيّ (ت: 120هـ)، وزيد بن أسلم (ت: 136هـ)⁶⁹، وعليّ بن طلحة الوبليّ (ت: 143هـ)، الذي كانت له صحيفةٌ في التفسير يروي منها عن ابن عباس مرسلأ من طريق مجاهد (ت: 104هـ)، والقاسم بن محمّد (ت: 106هـ)، ولذلك لم ير ابن حجر العسقلاني في روايته بأساً؛ لأنه ثقة، وعُرفت واسطته، ولقد امتدح الإمام أحمد بن حنبل تلك الصحيفة، وحثّ على الرحيل إلى مصر لطلبها،⁷⁰ ولابن أبي نجيح (ت: 131هـ) تفسير يرويه عن مجاهد،⁷¹ وألف محمّد بن السائب الكلبيّ (ت: 146هـ) تفسيراً كبيراً،⁷² وألف عبد الملك بن جريج (ت: 150هـ) كتاباً في التفسير،⁷³ وكذلك فعل مقاتل بن سليمان (ت: 150هـ)،⁷⁴ وكتب سعيد بن أبي عروبة (157هـ) التفسير عن قتادة (ت: 117هـ)، وكذلك فعل معمر بن راشد (ت: 153هـ)، ومعمر يروي له الطبري والصنعاني عن قتادة في تفسيريهما، وكذلك يروي الطبري عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة،⁷⁵ ولسفيان الثوري تفسير،⁷⁶ وكذلك وكيع بن الجراح (ت: 197هـ)،⁷⁷ ويحيى بن سلام (ت: 200هـ)،⁷⁸ وغيرهم كثير، وهذا يعطي انطباعاً عن الحركة العلميّة الرائدة للتفسير وتدوينه في هذا القرن.

أما بالنسبة للحديث الشريف فقد بدأ تدوينه بشكلٍ رسميٍّ على رأس المئة الثانية بأمرٍ من الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت: 101هـ) رأس الدولة الأمويّة أي برعاية الدولة حيث أمر بجمع الأحاديث وتدوينها في مصنفات خاصّة؛ خشيةً على الحديث من الضياع بعد ذهاب أهله،⁷⁹ وقد صرّح ابن شهاب الزهريّ بذلك، وأنهم استجابوا للأمر، وكتبوا الأحاديث دفترأً دفترأً ثمّ بعثوا بها إلى الأمصار،⁸⁰ فكان ذلك بمثابة إيذانٍ بفتح باب التدوين على مصراعيه في القرن الثاني الهجري، فبعد أن كانت الأحاديث تُجمع في صحف بدأت المصنّفات والجموع والمسانيد بالظهور، وبدأ أصحابها بترتيب الأحاديث وتبويبها، ومن أهمّ من اشتهر بوضعها: ابن جريج في مكّة، وسعيد بن أبي عروبة في البصرة، وهما

67 ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. *جامع بيان العلم وفضله*. (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1398هـ)، 74/1.
68 طريق العوفي عن ابن عباس أخرج منه الطبري وابن أبي حاتم كثير، لكنه ضعيف ومسلسل بالضعفاء، وقد يحسن له الترمذي أحياناً. السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 498/4.

69 جمعت مروياته في التفسير. زبطرة، صلاح الدين. *مرويات زيد بن أسلم*. (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، رسالة ماجستير، 1413هـ).
70 المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. تج. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ)، 490/20-493؛ العلاني، صلاح الدين بن خليل. *جامع التحصيل في أحكام المراسيل*. تج. حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1407هـ)، ص: 241؛ العسقلاني، *فتح الباري*، 438/8-439.

71 المزي، *تهذيب الكمال*، 30/435.
72 هو مثمّ عند أهل العلم، حيث كان سببياً يقول بعدم موت علي، وبرجعه للندبا. الذهبي، محمد بن أحمد. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. تج. علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م)، 161/6؛ الأذنه وي، *طبقات المفسرين*، 17/1.

73 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. (بيروت: دار كتب علمية)، 237/8.

74 الكتاب مطبوع. ابن سليمان، مقاتل. *تفسير مقاتل*. تج. أحمد فريد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ).

75 المزي، *تهذيب الكمال*، 11/8.

76 الثوري، سفيان بن سعيد. *تفسير سفيان الثوري*. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ).

77 حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. (بيروت: دار كتب علمية، د. ط، 1413هـ)، 461/1.

78 طبع جزء من التفسير. ابن سلام، يحيى. *تفسير يحيى بن سلام*. تج. هند شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ).

79 صحيح البخاري، "باب كيف يُقبض العلم"، 49/1؛ الخطيب البغدادي، *تقديد العلم*، 105/1.

80 ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، 76/1.

من أول من دَوّن الكتب في ذلك كما ذكر الإمام أحمد،⁸¹ وكتب معمر بن راشد الأزدي (ت: 153هـ) جامعه في اليمن،⁸² كما دَوّن الأوزاعي (ت: 157هـ) مسنده في الشام،⁸³ و صنّف سفيان الثوري الجامع الكبير والصغير في الحديث في الكوفة،⁸⁴ وكتب الإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ) موطأه في المدينة، و صنّف عبد الله بن المبارك (ت: 181هـ) مسنده في خراسان،⁸⁵ وغيرهم كثير.

3. 3. مرويات التفسير في القرن الثاني الهجري

لم يكتف علماء الحديث بنقل التفسير أو المرويات التي تختصّ به فحسب، وإنما تعرّضوا لها بالنقد السلبي أو الإيجابي، وقد يكون ذلك للتفسير بشكل عام أو لبعض المرويات التفسيرية بشكل خاص، فعند حديثهم عن تفسير مقاتل بن سليمان مثلاً نجد أنّ عبد الله بن المبارك أعجب بالعلم الموجود في تفسير مقاتل لو أنّ له إسناداً، وقد نهى وكيع بن الجراح عن النظر فيه؛ لأنّ مقاتلاً كذاب، وأمر بدفن تفسيره،⁸⁶ وعند حديثهم عن أبي بشر البشري ورفاء بن عمر بن كليب (ت: 161هـ) نجد أنّ الإمام أحمد ضعّفه في التفسير، وذكر بأنّه يُصحّف، إلا أنّه وثّقه فيما يرويه عن ابن أبي نجیح عن مجاهد، وهذا من التوثيق الجزئي، وقد صرّح ورفاء بأنّه سمع نصف التفسير عن ابن أبي نجیح،⁸⁷ وعند حديثهم عن السديّ الكبير إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: 127هـ) نجد أنّ علماء الجرح والتعديل اختلفوا فيه، فمنهم من وثّقه، ومنهم من ضعّفه، وقالوا عن تفسيرهما أشبهه بتفسير القوم، أي: المفسرين، ولم ير يحيى بن سعيد القطان (ت: 198هـ) به بأساً، روى عنه شعبة بن الحجاج وسفيان الثوري وزائدة،⁸⁸ وعند حديثهم عن محمد بن السائب الكلبّي (ت: 146هـ) صاحب التفسير نجد أنّ ابن عدي (ت: 365هـ) يذكر أنّ ثقات أهل العلم تحدّثوا عنه، ورضوا تفسيره بخلاف أحاديثه التي فيها مناكير، ولكونه مشتهراً بين الضعفاء يمكن كتابة أحاديثه،⁸⁹ وقد ينتقد المحدثون بعض المرويات التفسيرية كما فعلوا حينما تحدّثوا عن الأحاديث الموضوعية في فضائل كلّ سورة، وهي التي لا تقوم بها حجّة، ولا يعضدها دليل، ويظهر عليها علامات الوضع لاسيّما وأنّ واضعها ميسرة بن عبد ربه قد أقرّ بوضعها ترغيباً للناس في قراءة السور على حدّ زعمه فكشفوا عوار ما ذهب إليه بفضحه،⁹⁰ ولذلك ينبغي التدقيق في تلك الأحاديث من خلال دراسة المرويات الواردة سنداً ومتناً حتّى نصل إلى الحكم الصحيح عليها.

النتائج

تجلّت من خلال هذه الدراسة العلاقة الوطيدة بين علمي التفسير والحديث في القرنين الأول والثاني الهجري، وكيف أنّ مرويات الكتاب والسنة تناقلها الصحابة ابتداءً شفاهاً، وكتابةً لا تدويناً مستقلاً حيث كُتبت بعض مرويات الحديث في العصر النبويّ في بعض الصحف والكراريس، وتعدّ الصحيفة الصادقة التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبيّ ﷺ دون إرسال من أوائل ما كتب من المرويات التي يُقصد بها حفظ أقوال النبيّ ﷺ المروية، وكذلك فإنّ الأمر ذاته ينطبق على ما كتب ممّا هو في حكمها حيث لا تعدو أن تكون جملةً من المرويات لا ترقى إلى أن تكون علماً مستقلاً في الحديث بخلاف التفسير الذي أصبح علماً قائماً بذاته في عهد الصحابة على يد مجاهد بن جبر الذي لازم عبد الله بن عباس، وأخذ عنه التفسير كاملاً أيةً أية، وعرضه عليه عدّة عرضات، وبناءً على ذلك فقد توصل الباحث إلى أنّ علم التفسير أقدم تدويناً من علم الحديث، والذي بدأ تدوينه بشكل رسمي في عهد عمر بن عبد العزيز،

81 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 10/400؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 6/413.

82 كتاب "جامع معمر" مطبوع في مجلدين، ولكن راوي جامع معمر تلميذه عبد الرزاق الصنعاني، فقد ألحق عند الطبع بكتاب المصنّف لعبد الرزاق الصنعاني، فهو المجلد العاشر والحادي عشر من المصنّف لعبد الرزاق. طبع بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (جنوب أفريقيا: المجلس العلمي، ط1، 1390هـ).

83 حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1682.

84 ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست. (بيروت: دار المعرفة، دط، 1398هـ)، 1/314.

85 المسند مطبوع. ابن المبارك، عبد الله. مسند عبد الله بن المبارك. تح. صبحي البديري السامرائي، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1407هـ).

86 مقاتل بن سليمان: مثمّم عند أهل العلم، وغير ثقه، وكذلك تفسيره. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8/354؛ العيني، محمد بن عمر. الضعفاء الكبير. تح. عبد المعطي أمين قلجعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ)، 4/240.

87 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 7/420.

88 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2/184؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/264؛ الأذنه وي، طبقات المفسرين، ص: 15.

89 ابن عدي، عبد الله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. تح. يحيى مختار غزالي، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1409هـ)، 6/119.

90 ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. الموضوعات. تح. توفيق حمدان، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، 17/1.

حيثُ أمر بكتابه خوفاً من ضياعه، وموتِ أهله، ورغم ذلك فإنَّ ثَمَّةَ تداخل كبير بين العلمين حيث نجد كثيراً من علماء التفسير محدثون، وكذلك نجد كثيراً من المحدثين مفسِّرون، وقد وضعوا المصنِّفات في ذلك، منهم: زائدة بن قدامة (ت: 161هـ) الذي ألَّف في الحديث والتفسير والقراءات،⁹¹ والإمام مالك بن أنس الذي صنَّف جزءاً في التفسير كما ذكر ذلك الذهبي،⁹² بل إنَّ كثيراً من علماء القرن الثاني الهجري جمع بين التفسير والحديث وكان علماً فيهما كابن جريج، ومعمربن راشد، وسفيان الثوري، وكيع بن الجراح، وغيرهم، وقد اعتنى أهل الحديث بالمرويات التفسيرية عنايةً فائقة من خلال توجيههم لدراسة ونقد تلك المرويات فأضافوا خدمةً جليلاً لكتاب الله تعالى، وهو خير ما تُصرف إليه الهمم والأوقات.

91 ذكر ذلك الإمام الذهبي، سير أعلام النبلاء، 377/7.
92 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 89/8.

المصادر والمراجع

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. الجرح والتعديل. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1371هـ.
- ابن الأثير، عز الدين. أسد الغابة. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. الموضوعات. تح. توفيق حمدان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. الوفا بأحوال المصطفى. تح. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ/1988م.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علوم الحديث، ويعرف بمقدّمة ابن الصّلاح. تح. العتر، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1406هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين. تح. طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. تح. شعيب الأرنؤوط-عبد القادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط14، 1407هـ/1986م.
- ابن المبارك، عبد الله. مسند عبد الله بن المبارك. تح. صبحي البديري السامرائي، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1407هـ.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق. الفهرست. بيروت، دار المعرفة، 1398هـ.
- ابن جبر، تفسير مجاهد. تح. عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، بيروت، المنشورات العلميّة، دط، دت.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند الإمام أحمد. مصر، قرطبة، دط، دت.
- ابن راشد، معمر. جامع معمر. تح. حبيب الرحمن الأعظمي، جنوب أفريقيا، المجلس العلمي، ط1، 1390هـ.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع. الطبقات الكبرى. بيروت، دار صادر، دط، دت.
- ابن سلام، القاسم. فضائل القرآن. تح. فاروق حمادة، بيروت، دار الثقافة، ط2، 1413هـ.
- ابن سلام، يحيى. تفسير يحيى بن سلام. تح. هند شلبي، بيروت، دار الكتب علميّة، ط1، 1403هـ.
- ابن سليمان، مقاتل. تفسير مقاتل. تح. أحمد فريد، بيروت، دار الكتب علميّة، ط1، 1424هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 1398هـ.
- ابن عدوي، عبد الله بن عدوي. الكامل في ضعفاء الرجال. تح. يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، ط3، 1409هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. بيروت، دار الفكر، دط، 1401هـ.
- ابن منبّه، همام. صحيفة همام بن منبّه. تح. علي حسن علي الحلبي، بيروت، المكتبة الإسلامي، ط1، 1407هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت، دار صادر، ط1، دت.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام. السيرة النبويّة. بيروت، دار الجيل، ط1، 1411هـ.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط. تح. عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تح. محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دط، دت.
- الأدنه وي، أحمد بن محمد. طبقات المفسرين. تح. سليمان بن صالح الخزي، السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1417هـ.
- الأزهري، محمّد بن أحمد. تهذيب اللغة. تح. محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تح. مصطفى البغا، بيروت، دار ابن كثير، يمامة، ط3، 1407هـ.

- التهانوي، محمد علي. كشاف مصطلحات الفنون، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية. بيروت، شركة خياط، دط، دت.
- الثوري، سفيان بن سعيد. تفسير سفيان الثوري. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403 هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407 هـ.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 1413 هـ.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. تح. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411 هـ.
- الحسيني، عبد المجيد هاشم. أصول الحديث النبوي علومه ومقاييسه. القاهرة، دار الشروق، ط3، 1408 هـ.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الكفاية في علم الرواية. تح. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة علمية، دط، دت.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد. بيروت، دار الكتب العلمية، دط، دت.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. تقييد العلم. القاهرة، دار إحياء السنة النبوية، دط، دت.
- الخلال، أحمد بن محمد. السنة. تح. عطية الزهراني، الرياض، دار الراجية، ط1، 1410 هـ.
- الخليلي، الخليل بن عبد الله. الإرشاد إلى معرفة علوم الحديث. تح. محمد سعيد بن عمر إدريس، الرياض، مكتبة رشد، دط، دت.
- الذهبي، محمد السيد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة، مكتبة وهبي، دط، دت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. العبر في خبر من غير. تح. صلاح الدين المنجد، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1984 م.
- الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تح. شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413 هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد. معرفة القراء الكبار. تح. بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، بيروت، دار الرسالة، ط1، 1404 هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تح. علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1995 م.
- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة، دار الحديث، دط، 1433 هـ.
- زبطرة، صلاح الدين. مرويات زيد بن أسلم. الرياض، جامعة محمد بن سعود، رسالة ماجستير، 1413 هـ.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. بيروت، دار الفكر، ط1، 1416 هـ.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، 1391 هـ.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. فتح المغيب شرح ألفية الحديث. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403 هـ.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية. تح. عبد الرحمن الوكيل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412 هـ.
- السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تح. سعيد المنذوب، لبنان، دار الفكر، ط1، 1416 هـ.
- الشاويش، فواز بن منصر سالم. تأثر علوم القرآن بعلوم الحديث دراسة نقدية مقارنة. القيروان، مؤسسة دار الحديث الحسنية، 24-25 أبريل 2019 م.
- الصنعاني، عبد الرزاق. المصنّف. تح. حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403 هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تح. حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة الزهراء، ط2، 1404 هـ.
- الطبري، محمد بن جرير. تهذيب الآثار وتصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار. تح. محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة مدني، دط، دت.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت، دار الفكر، دط، 1405 هـ.

- العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تج. محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، دط، دت.
- العقيلي، محمد بن عمر. الضعفاء الكبير. تج. عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ.
- العلائي، صلاح الدين بن خليل. جامع التحصيل في أحكام المراسيل. تج. حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1407هـ.
- العمرى، أكرم ضياء. بحوث في تاريخ السنة المشرفة. بيروت، بساط، ط4، دت.
- الفاكهي، محمد بن إسحاق. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. تج. د. عبد الملك دهيش، بيروت، دار الخضر، ط2، 1414هـ.
- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت، مؤسسة الرسالة، دط، دت.
- القاسمي، محمد جمال. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1399هـ.
- القاضي عياض، عياض بن موسى. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تج. محمد سالم هاشم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- الخطيب، محمد عجاج. السنة قبل التدين. مصر، مكتبة وهبة، دط، 1408هـ.
- الحوت، مجاهد جمال. جهود المحدثين في التفسير خلال القرن الرابع الهجري. المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2020م.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تج. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ.
- المسعودي، حافظ بن حسن. منحة المغيبي في علوم الحديث. مصر، مطبعة مصطفى بابي حلبي وأولاده، 1386هـ.
- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- المطيري، حاكم عبيسان. تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين. جامعة الكويت، مجلس نشر العلمي، لجنة تأليف وتعريب والنشر، 2002م.
- النووي، يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت، دار إحياء التراث، ط2، 1392هـ.

KAYNAKÇA

- Alâî, Salâhudîn b. Halîl. *Câmiu't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdülmecîd. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, 1407.
- Askalânî, Ahmet b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibüddin el Hafîb. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Es-Sahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1407.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım,1407.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhyiddin Abdülhamîd. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Muhammed b. Sâlih. Arabistan: el-Ulûm ve'l-Hikem, 1417.
- Elhut, Mücahit. *Hicri Dördüncü Asırda Hadisçilerin Tefsir Konusundaki Gayret ve Çabaları*. Fas: dar najeebawaih, 1.basım, 2020.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Murip. Beyrut. Dâru'l-İhyâ li't-türâsî'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*. thk. Abdülmelik Dehiş. Beyrut: Dâru Hadar, 2. Basım, 1414.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Ts.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah. *es-Sahîh alâ Şarti's-Şeyheyn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Halîlî, Halîl b. Abdullah. *el-İrşâd ilâ Mârifeti Ulemâi'l-Hadîs*. thk. Muhammed İdris. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Hallâl, Ahmet b. Muhammed. *El Suna*. thk. Atiye el-Zehrani. Riyad: Dar El Raya, 1. Basım, 1410.

- Hatip el-Bağdadi, Ahmet b. Ali. *el-Kifaye Fi İlimi Rivaya*. thk. ebu Abdullah el-Sauraki. Medine Münevvere: el-Mektebe el-İlmiye, ts.
- Hatip el-Bağdadi, Ahmet b. Ali. *Tarih Bağdad*. Beyrut: Dar El Kutup El İlmiye, ts.
- Hatip el-Bağdadi, Ahmet b. Ali. *Takid El-İlim*. Dar Eİhyai l Suna El Nebeuya, ts.
- Hatip, Muhammed Acac. *el-Sune Kable et-Tadvin*. Mısır: Mektabet Vahpe, 1408.
- Hüseyni, Abdülmecit Haşim. *Usulü el-Hadis el-Nebevi*. Kahire: Dar Şuruk, 3. Basım, 1408.
- İbn Abdülber, Yusuf Bin Abdullah. *Camî Beyan el-İlim Ve Fadlihi*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1389.
- İbn Cebir, *Tefsir Mücahit*. thk. Abdurrahman Muhammed es-Surti. Beyrut: el-Menşurat el-İlmiyye, ts.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve et-Tadil*. Beyrut: Dar İhya Et-Turas el-Arabi, 1. Basım, 1371.
- İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam. *es-Sire en-Nebeviye*. thk. Taha Abdürrauf sad. Beyrut: Dar El-Cil, 1. Basım, 1411.
- İbn el-Cevzi, Abdurrahman b. Ali. *el-Mevduât*. thk. Tefvik Hamdan. Beyrut: Dar el-Kutubul İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- İbn el-Cevzi, Abdurrahman b. Ali. *El-vafa biehvali el-mustafa*. Thk. Mustafa ata. Beyrut: Dar el-Kutubul İlmiyye, 1. Basım, 1408/1988.
- İbn el-Esir, İzzeddin. *Usudu-l Gaba*. Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabi, 1. Basım, 1417H.
- İbn el-Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr. *İlâm el-Mükkiyn Ân Rabi el-Âlemin*. thk. Taha Abdürrauf Sad. Beyrut: Dar El-Cil, 1973.
- İbn el-Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr. *Zad El-Mad Fi Hedyi Hayri El-İbad*. thk. Şuayip Arnavut vd. Beyrut: Müsseter er-risale, 14. Basım, 1407/1986.
- İbn el-Mübarek, Abdullah. *Mesnet Abdullah b. el-Mübarek*. thk. Subhi el-Bedri. Riyad: Maarif, 1. Basım, 1407.
- İbn el-Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dar Maarife, Tsz, 1398.
- İbn Es-Salah, Osman b. Abdurrahman. *Marifet Envâ Ulûm el-Hadis 'İbn Es-Salah Mukadimesi'*. thk. Nureddin İtr. Suriye, Beyrut: Dar el-Fikir, 1406.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Mısır: Kurtuba, ts.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsir el-Kuran el-Azim*. Beyrut: Dar Fikir, 1401.

- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l Arab*. Beyrut: Dar Sadır, 1. Basım, ts.
- İbn Münebbih, Hemmem. *Es-Sayfa*. thk. Ali Hasan Ali el-Halabi. Beyrut: el-Mektep el-İslami. 1. Basım, 1407.
- İbn Raşid, Meâmer. *Camî Mâmer*. thk. Habib el-Rahman el-Aâzami. Güney Afrika: el-Meclis el-İlmi, 1.Basım, 1390.
- İbn Sad, Muhammed. *et-Tabakât el-Kübra*. Beyrut: Dar Sadır, ts.
- İbn Selam, El-Kasım. *Fedaiyl el-Kuran*. thk. Faruk Hamede. Beyrut: Dar el-Şakafa, 2.Basım, 1413.
- İbn Sellem, Yahya. *et-Tefsir*. thk. Hind Çelebi. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- İbn Süleyman, Mükatil. *Tefsir Mükatil*. thk. Ahmet Ferit. Beyrut: el-Kutub el-İlmiyye, 1.Bas, 1424.
- İbn Udey, Abdullah b. Udey. *El-Kâmil Fi Duafâ El-Rical*. thk. Yahya Muhtar Gazzavy. Beyrut: Dar El-Fikir, 3.Basım, 1403.
- Kadi İyâd, İyâd b. Musa. *Tertib el-Madarik Ve Takrip el-Meselik*. thk. Muhammed Salim. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 1. Basım, 1418.
- Kehhale, Ömer. *Mucam El-Muallifn*. Beyrut: İhyai el-Turas Arabi, ts.
- Masud, Hafız b. Hasan. *Minhat el-Hadis Fi Ulum el-Hadis*. Mısır: Matbaat Mustafa Halabi, 1386.
- Mızzı, Yusuf b. Abdülrahman. *Tehzyb el-Kemal Fi Asma el-Rical*. thk. Beşşar Meruf. Beyrut: Müesseste el-Risele, 1. Basım, 1400.
- Mutayeri, Hakim. *Tarih Tedvin es-Sunne Ve Şubhat el-Müsteşrikin*. Kuveyt Üni, 2002.
- Müslim, Müslim b. el-Haccac. *Sahih*. Beyrut: İhyai Turas Arabi, ts.
- Nevevi, Yahya b. Şeref. *Şerh Sahih Muslim*. Beyrut: İhyai Turas, 2. Basım, 1392.
- Ömer'i, Ekrem Diaya. *Buhus Fi Tarih el-Sunne*. Beyrut: Bisat, 4. Basım, ts.
- Sahavi, Şemseddin Muhammed b. Abdülrahman. *Fateh el-Muğis Şarh Elfiyat el-Hadis*. Beyrut: Dar Elkutub El İlmiye, 1. Basım, 1403.
- Sanâni, Abdul Rezzak. *el-Musannef*. thk. Habib Elrahman Ela Azami. Beyrut: El Mektep el-İslami, 2. Basım, 1403.
- Sevrî, Süfyân b. Saîd. *Tefsîr-u Süfyâni's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Basım, 1403.

- Suyuti, Celaldin Abdülrahman b. Ebi Bekir. *el-İtkân Fi Ulum el-Kuran*. thk. Said el-mendub. Beyrut: Dar Fikir, 1. Basım, 1416.
- Sühyli, Abdürrahman b. Abdullah. *Er-Revdu El-Unuf Fi Şerh Es-Siyer En-Nebeviye*. thk. Abdürrahman el-vekil. Beyrut: dar ihya et-turas –el-Arabi, 1. Basım, 1412.
- Şavuş, Fevaaz b. munassar salim. *Tesür Ülüümü'l Kuran Bi Ülümi El-Hadis*. Fas: müssest dar el-hadis el-haseniye, 04/2019.
- Tabarâni, Sulaymân Ibn Ahmad. *el-Mücem el-Kabir*. thk. Hamdi B. Abdülmecid. Musul: Mektebet el-Zahraa, 2. Basım, 1404.
- Tabiri, Muhammed b. Cerir. *Tehzip el-Esar Ve Tafsil el-Sabit A'n Resul Allah Mine el-Ahbar*. thk. Mahmud Şakir. Kahire: Matbaa el-Madeni, ts.
- Tabiri, Muhammed b. Cerir. *Tefsir*. Beyrut: Dar Fikir, 1405.
- Tehenevy, Muhammed Ali. *Keşşaf Mustalahat el-Funun*. Beyrut: Şirket Hayat, ts.
- Ukayli, Muhammed b. Ömer. *Ed-Duafaa El-Kabir*. thk. Abdul Muti Kalaci. Beyrut: Dar el-Kutup El İlmiye, 1. Basım, 1404.
- Zabtara, Selahaddin. *Mevriyat Zaeyd b. Eşlem*. Riyad: Muhammed b. Soud Üni Yüksek Lisans, 1413.
- Zehabi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir Ve el-Müfessirin*. Kahire: Mektebet İhya et-Turas, ts.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmet. *el-İbar Fi Haberi Men Âber*. thk. Selahaddin el-Münccid. Kuveyt: Kuveyt Hükûmeti Matbaası, 2. Basım, 1984.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmet. *Siyer Âlâm el-Nübele*. thk. Şuayip Arnavut. Beyrut: Müessese Risale, 9. Basım, 1413.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmet. *Marifet el-Kurâa el-Kibâr*. thk. Şuayip Arnavut. Beyrut: Dar Risele, 1. Basım, 1404.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmet. *Mizan el-İtidal Fi Nakdi Er-Rical*. thk. Ahmet Abdulmevdud. Beyrut: Dar El Kutup el-İlmiye, 1. Basım, 1995.
- Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân Fi Ulum el-Kuran*. thk. Muhammed Ebu el-fadil İbrahim. Beyrut: Dar el-Marife, 1391.
- Zûrkâni, Abdul Azim. *Menâhil el-İrfan Fi Ulum el-Kuran*. Beyrut: Dar Fikir, 1. Basım, 1416.

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Beyzâvî Savunusu: İnceleme ve Metin

Şükrü MADEN*

Atıf/Cite as: Maden, Şükrü. "Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Beyzâvî Savunusu: İnceleme ve Metin". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 299-320.

Öz: Osmanlıların Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlama süreçlerinde en fazla etkili olmuş tefsirin Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i olduğu söylenebilir. Osmanlı ilmiyesi, tefsir eğitimlerini bu eser üzerinden yürütmüş, onun üzerine pek çok hâşiye kaleme almıştır. Bununla birlikte müfessir Beyzâvî'nin bu eserindeki tefsir tercihleri bazı âlimlerce tenkitlere uğramıştır. Ona çok sayıda eleştiri yöneltenlerden biri Osmanlı âlimlerinin en mümtazlarından kabul edilen Şeyhülislâm İbn Kemâl Paşa'dır. Örneğin İbn Kemâl Paşa, Bakara sûresinin inkarcılara dünya hayatının süslediğini (*züyyine*) anlatan 212. âyetinin tefsirinde bu süsleme işini yapanın hakikî fâilinin "şeytan" olduğunu belirtmiş, "Allah" olduğunu söyleyen Beyzâvî'nin hatalı olduğunu iddia etmiştir. Ancak onun Beyzâvî'ye yönelttiği bu eleştirisi cevapsız kalmamıştır. Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi, İbn Kemâl'e itirazlarını içeren müstakil bir risale telif etmiştir. Es'ad Efendi bu risalesinde öncelikle görüşlerini temellendireceği esasları açıkladığı bir giriş yazmış, ardından da İbn Kemâl'in yorumunun beş açıdan isabetli olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu makalede ise Es'ad Efendi'nin söz konusu risalesine dair bir inceleme yazısı ve yazma halindeki metnin transkripsiyonu yer almaktadır. Bu makale ile Osmanlı dönemi tefsir literatürü içindeki eleştiri kültürüne işaret edilerek Osmanlıların Kur'ân'ı yorumlama faaliyetlerine dair tespitlerin derinleştirilmesine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Beyzâvî, İbn Kemal Paşa/Kemalpaşazade, Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, el-Bakara 2/212.

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, sukrumaden@karabuk.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-7165-6299

Sahaflar Sheikhizada As'ad Effendi's Defense of al-Baidawi: Analysis and Text

Abstract: It may be said that the most influential work in the Ottomans' understanding and interpretation of the Qur'an is *Anwar al-Tanzil* by Qadi al-Baidawi. The *ilmiya* (Ottoman scholars) built their exegetical education around this work and authored numerous *hashiyas* (marginal notes) on it. However, mufassir al-Baidawi's interpretative preferences in his tafsir were criticised by some scholars. One of those who levelled a great deal of criticisms at him was Sheikh al-Islam Ibn Kamal Pasha, regarded among the most distinguished Ottoman scholars. For instance, Ibn Kamal Pasha, while interpreting al-Baqara: 2/212, which states that the worldly life is adorned (*zuyyina*) for those who disbelieve, expresses that the real perpetrator of this adornment was the Satan, and alleges that al-Baidawi, who says that it is Allah, is wrong. However, his criticisms of al-Baidawi have not gone unanswered. Sahaflar Sheikhizada As'ad Effendi authored a separate treatise containing his objections to Ibn Kamal. As'ad Effendi begins his treatise with an introduction in which he explains the principles on which he would base his views, and then endeavors to reveal that Ibn Kamal's interpretation is not correct in five aspects. This study comprises of a review article dealing with the treatise in question and a transcription of the text in manuscript. This paper aims to contribute to the deepening of the evaluations about the activities of the Ottomans to interpret the Qur'an by pointing out the tradition of criticism in the Ottoman exegetical literature.

Keywords: Tafsir, Ottoman, Baydawi, Ibn Kamal Pasha/Kamalpashazada, Sahaflar Sheikhizada Asad Effendi, al-Baqara 2/212.

دفاع شيخ زادة أسعد أفندي عن البيضاوي: دراسة ونص

المخلص: يمكن القول إن التفسير الأكثر تأثيراً في فهم العثمانيين وتفسيرهم للقرآن هو أنوار التنزيل للقاضي البيضاوي. بنى العلماء العثمانيون تعليمهم التفسيري حول هذا التفسير وقاموا بتأليف العديد من الحواشي عليه. إلا أن بعض ترجيحات البيضاوي انتقدت من قبل بعض العلماء. وكان شيخ الإسلام ابن كمال باشا الذي يعتبر من أبرز العلماء العثمانيين ممن وجهوا إليه انتقادات كثيرة. على سبيل المثال، يقول ابن كمال باشا في قوله تعالى " زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا..." (البقرة ٢/٢١٢) المَرِّينَ الحَقِيقِي هو " الشَّيْطَانُ"، ويدعي أن البيضاوي الذي قال إن المَرِّينَ الحَقِيقِي "الله" مخطيء في تفسيره. ومع ذلك، فإن انتقاداته للبيضاوي لم تمر دون إجابة. كتب شيخ زاده أسعد أفندي رسالة منفصلة تحتوي على اعتراضاته على ابن كمال. يبدأ أسعد أفندي أطروحته بمقدمة يشرح فيها المبادئ التي يؤسس عليها آرائه، ثم يحاول الكشف عن عدم صوابية تفسير ابن كمال في خمسة جوانب. تتكون هذه المقالة من عمل دراسي على هذه الرسالة ونسخة للنص في المخطوطة. تهدف هذه المقالة إلى تعميق التقييمات حول تأليفات العثمانيين لتفسير القرآن من خلال الإشارة إلى ثقافة النقد في الأدبيات التفسيرية العثمانية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، العثماني، ابن كمال باشا / كمال باشا زاده، شيخ زاده أسعد أفندي، البقرة ٢/٢١٢.

GİRİŞ

Müfessir Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 691/1291-1292) *Envâru't-tenzîl* isimli eseri Osmanlı dönemi tefsir tedrisatının başat eserlerinden biri olmuştur.¹ Osmanlı ulemâsı hem bu eseri okuyarak yetişmiş hem öğrencilerine okutmuş hem de bu esere

¹ İsmail Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 23, 42-43.

yazdıkları şerh, hâşiye ve ta'lîkalarla Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılıp yorumlanma sürecine katılmışlardır.² Bununla beraber söz konusu âlimler Beyzâvî'nin Kur'an'ı tefsir ederken ortaya koyduğu açıklamaların bir kısmına eleştiriler yöneltmişlerdir. Onlardan biri ise gerek dinî ve akli ilimlerdeki çok sayıda telifi ve gerekse ilmiye bürokrasisindeki üst düzey görevleri ile Osmanlıların etkili âlimlerinden biri olarak kabul edilen Şeyhülislâm İbn Kemâl Paşa'dır (öl. 940/1534).³ İbn Kemâl Paşa tefsirinde *Envâru't-tenzîl*'den bazı ibareleri alıntılararak eleştirmiştir.⁴ Ne var ki onun bu eleştirileri de başka bir âlim tarafından cevaplanmış, Beyzâvî savunulmuştur. Nitekim Sahafılar Şeyhizâde olarak anılan Mehmed Es'ad Efendi (öl. 1265/1848), İbn Kemâl Paşa'nın Bakara sûresinin 212. âyetinin tefsirine dair Beyzâvî'ye yönelttiği bir eleştirisine itirazlarını içeren Türkçe (Osmanlı Türkçesi) bir risale telif etmiştir.⁵ Üslubu itibarıyla bir Beyzâvî savunusu olarak değerlendirilebilecek bu risale, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyet-i celîlesinin tefsirine dair ayrıntılı mütalaalar içermesi, diğer taraftan da Osmanlı âlimlerinin Beyzâvî hakkındaki tartışmalarını göstermesi açısından önemlidir.

Bu makalede öncelikle risalenin yazarı Es'ad Efendi hakkında bilgi verilecek, ardından da bahsi geçen risale genel tefsir literatürü ve Beyzâvî hâşiyeleri merkezinde incelenecektir. Makalede ayrıca; halen yazma halinde bulunan risalenin transkripsiyon metnine yer verilecektir. Görebildiğimiz kadarıyla Es'ad Efendi'nin bu risalesinden Osmanlı dönemi müfessirlerinin tanıtıldığı iki akademik çalışmada bahsedilmiştir. Abay, Es'ad Efendi'nin Bakara sûresinin 212. âyetini tefsir eden bir risalesinin olduğunu ifade etmiş,⁶ Alpaydın da bu risaleyi kısaca tanıtmıştır.⁷ Risale henüz detaylı olarak incelenmiş ve neşredilmiş değildir. Bu makalenin kaleme alınma amacı, Osmanlı dönemi tefsir literatürü içindeki eleştiri kültürüne işaret etmektir.

² Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhizâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 66-67.

³ İbn Kemâl Paşa'nın hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019); Süleymân Sa'deddîn Efendi Müstakîmzâde, *Devhatü'l-meşâyih* (İstanbul, ts.), 16-18; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 635-639; Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 1-88; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/238-240.

⁴ Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 276-284.

⁵ Sahafılar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi, *Züyyine lillezine Keferü Âyetinin Tefsiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 30b-33a.

⁶ Muhammet Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 175.

⁷ Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 194.

1. Es'ad Efendi

Es'ad Efendi 1204/1789 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ailesi Malatya'nın Arapkir ilçesindedir. Babası Ahmed Efendi, İstanbul'a geldikten sonra kitap satışı ile kazancını sağlamış ve bir süre sonra sahaflar şeyhi olmuştur. Bu sebeple Es'ad Efendi, babasına nispetle "Sahaflar Şeyhizâde" ve "Şeyhzâde" lakapları ile anılmıştır. Babası Ahmed Efendi, Osmanlı ilmiye bürokrasisinde üst görevlere kadar yükselmiş bir âlimdir. Süleymaniye medresesi müderrisliği ve Kudüs kadılığı yapmıştır. Yine Medine kadılığına da görevlendirilmiş, ancak görev yerine giderken bindiği geminin Süveyş'te batması sonucu 1804 yılında vefat etmiştir. Bu sırada babası ile beraber gemide bulunan Es'ad Efendi, kazadan sağ kurtulmuştur.⁸

Es'ad Efendi, babasının görevleri sebebiyle bulunduğu Arap coğrafyası âlimlerinden ve babasından Arap dili ve dinî ilimler üzerine dersler almıştır. Gemi kazasının ardından İstanbul'a dönmüş ve burada devlet adamı ve aynı zamanda bir mevlevî olan Hâlet Efendi'nin (öl. 1238/1822) himayesinde eğitime devam etmiştir.⁹ Şeyhülislâm Çerkez Halil Efendi (öl. 1236/1821), ders aldığı hocalardandır.¹⁰

1808 yılından itibaren müderrislik, nâiblik, kâtiplik gibi çeşitli görevler ifa etmiştir. Sultan II. Mahmud döneminde Osmanlı vakanüvisi olmuş (m. 1825) ve vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür. 1828 yılında bu görevine ilaveten kısa sürelerle ordu ve Üsküdar kadılıkları görevlerinde bulunmuştur. 1831 yılında Takvîm-i Vekâyî' ve Matbaa-i Âmire nazırlığına getirilmiştir. 1833 senesinde İstanbul kadısı olarak atanmış ve iki seneyi aşkın bir süre bu vazifede kalmıştır. 1841'de nakibüleşraf, 1843'te de Rumeli kazaskeri olmuştur. 1264/1848 yılında vefat etmiştir.¹¹

Es'ad Efendi bazı mühim hadiselerde de ön planda yer almıştır. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından önce kurduğu Eşkinci Ocağı'nın teşkilatına dair hücceti kaleme almış, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması hakkındaki fermanı Sultan Ahmed Câmîi'nde o, okumuştur.¹²

⁸ Ahmed Rif'ad Efendi, *Devhatü'n-nükabâ* (İstanbul: Karahisari Esad Efendi Litografya Destgahı, 1283), 57; M. Münir Aktepe, "Es'ad Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977), 4/363; Ziya Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/341.

⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî: Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 339; Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", 11/341.

¹⁰ Mehmed İpşirli, "Halil Efendi, Çerkez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/312.

¹¹ Ahmed Rif'ad Efendi, *Devhatü'n-nükabâ*, 58-59; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî: Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, 339-340; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342), 3/25; Aktepe, "Es'ad Efendi", 4/363-364; Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", 11/341-342.

¹² Aktepe, "Es'ad Efendi", 4/363.

Kendisine intisap ettiği Hâlet Efendi¹³ ve sahaflar şeyhi olan babası Ahmed Efendi gibi kitaplara özel ilgisi olan Es'ad Efendi, vefatından kısa bir süre önce İstanbul Sultanahmet-Yerebatan mevkiinde bir kütüphane yaptırmıştır. Kendi teliflerinin müellif hatları yanında topladığı pek çok değerli eseri bu kütüphaneye vakfetmiştir. Yazmaların çoğunda kendi mührü, hâşiyeleri ve notları bulunmaktadır. Günümüzde ise bu kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne intikal etmiştir.¹⁴ Es'ad Efendi'nin bir vak'anüvis olarak başta tarih olmak üzere edebiyat, şiir ve dinî ilimlerde pek çok telifi ve tercümeleleri bulunmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından bahseden *Üss-i Zafer* adlı eseri Fransızcaya çevrilmiştir.¹⁵

2. Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri İsimli Risalenin Tahlili

2.1. Risalenin Tavsifi ve Genel Özellikleri

Es'ad Efendi'nin, İbn Kemâl Paşa'nın Beyzâvî'ye itirazlarını cevaplandığı risalesinin tespit edebildiğimiz kadarıyla tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi NEKTY10137/03 numarada bulunmaktadır.¹⁶ Risale, içinde bulunduğu mecmuanın 30b-33a sayfaları arasındadır. Büyük oranda okunaklı talik kırması bir hatla yazılmıştır. Yer yer hatalı yazımlar içermektedir. İlk ve son sayfa hariç diğer sayfalar 23 satırdan oluşmaktadır.

Mecmuanın zahriyesinde (vr. 1a) iki farklı temellük kaydı yer alır. Birincisi Mehmed Ârif Hikmetî adına 1265 (1849) tarihli bir kayıttır. Bu zâtın Es'ad Efendi ile aynı dönemde yaşamış olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (öl. 1275/1859) olması kuvvetle muhtemeldir. Kendisinin çok kıymetli eserlerden oluşan büyük bir kütüphaneye sahip olduğu ifade edilmiştir. Ârif Hikmet Bey kitaplarının bir kısmını Medine'de Mescid-i Nebevî'nin yakınında yaptırdığı kütüphaneye vakfetmiştir. İstanbul'da kalan kitapları ise sonraki dönemde İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl (öl. 1957) tarafından satın alınmıştır. O da bu kitapları kendi kitapları ile birlikte İstanbul

¹³ Hâlet Efendi Galata Mevlevihânesi içinde bir kütüphane yaptırmıştır. Hakkında bk. İsmail E. Erünsal, "Hâlet Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/251.

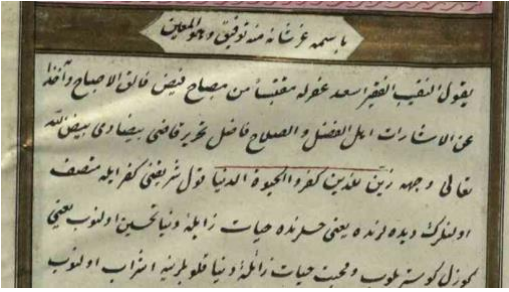
¹⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî: Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, 340; Tuba Çavdar Karatepe, "Esad Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/347.

¹⁵ Eserleri hakkında bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/25-27; Aktepe, "Es'ad Efendi", 4/364-365; Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", 11/342-345; Fatih Aydoğan, *Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Mehmed Efendi Divanı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 22-32; Talip Ayar, *Sahâflar Şeyhî - Zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin "Üss-i Zafer" Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 9-14.

¹⁶ Çalışmada bu nüshanın İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nden temin edilen görselleri kullanılmıştır.

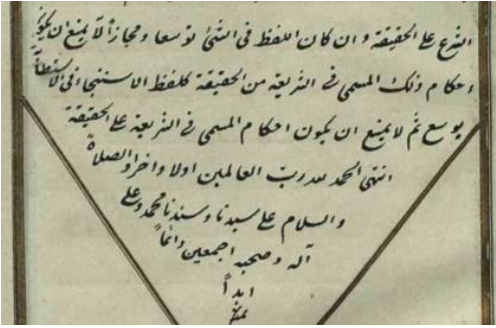
Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.¹⁷ Nitekim risalenin makalede esas alınan tek nüshası da aynı kütüphanede yer almaktadır. Ayrıca eserdeki ikinci temellük kaydı bu bilgileri teyit etmektedir. Bu kayıt ise 2 Zilhicce 1319 tarihli olup bahsi geçen İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl'e aittir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde devlet adamı, âlim ve münevver kişiliği ile öne çıkmış olan İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl, Ârif Hikmet Bey'e ait nüshayı satın aldıktan sonra zahriyesine kendi temellük kaydını düşmüş olmalıdır. Ayrıca burada bir de İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal Kütüphanesi (nr. 2649) kaşesi yer almaktadır.

Risalenin baş kısmı:



İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY10137/03, 30b.

Risalenin son kısmı:



İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY10137/03, 33a.

Risale, kütüphane kataloğuna *Züyyine*¹⁸ *lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* ismiyle kaydedilmiştir. Bununla birlikte içerikte müellif tarafından risale için yapılmış herhangi bir isimlendirme yer almamaktadır. Katalogdaki ismin kütüphane görevlisi tarafından verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁷ Mustafa L. Bilge, "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/365.

¹⁸ Risale kütüphane kataloğuna "zeyyene" diye kaydedilmiştir. Oysa Bakara sûresinin 212. âyeti "züyyine" (زَيْنٌ) diye başlamaktadır.

Metnin başlangıcında dua cümlesinin ardından gelen “*yekülü'n-nakîbü'l-fakîr Es'ad*” ifadesinden müellifin “Es'ad Efendi” olduğu anlaşılmaktadır. Eserin telif tarihi (hicri 1258) Es'ad Efendi'nin nakîbü'l-eşrâf¹⁹ olduğu dönemle uyumlu olup yakın dönemde bu isimde başka bir nakîb bulunmamaktadır.²⁰

Tetimme kısmında belirtildiğine göre Es'ad Efendi risalenin yazımını hicri 1258 (m. 1842) yılının Şevvâl ayının 17'sinde tamamlamış, ancak 1259 (m. 1843) yılının Muharrem ayının 26'sında Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Esmâ'-i Hüsnâ Şerhi*'ni mütâlaa ederken bu risaledeki görüşlerini destekleyen ifadelere rastlayarak Kuşeyrî'nin ilgili ifadelerini de risalenin son kısmına ilave etmiştir.²¹ Risalenin müellif hattı olduğuna dair bir açıklama yer almadığı gibi istinsâh tarihi ve müstensih ismi de bulunmamaktadır.²² Ancak nüshada bazı kelimelerin anlamları örtüşmeyecek derecede hatalı yazılmış olması,²³ metnin istinsâh olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* ı, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*'si, Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'si ve İbn Kemâl Paşa'nın *Tefsîr*'i Es'ad Efendi'nin bu risalede müracaat ettiği kaynaklar arasındadır.

2.2. Risalenin Muhtevası ve Tahlili

Es'ad Efendi, risalesinde öncelikle Beyzâvî ve İbn Kemâl Paşa'nın açıklamalarına yer vermiş, ardından da İbn Kemâl'in eleştirisini bir giriş ve beş gerekçe ile cevaplamıştır.

¹⁹ “Nakîb/Nakîbü'l-eşrâf” tabiri ile Resûlullah'ın soyundan gelenlerle ilgilenen kurumun sorumlusu kastedilir. Tarih boyunca müslümanlar soyu Hz. Peygamber'e dayananlar için sevgi ve saygı göstermişlerdir. Bilhassa Osmanlı Devleti olmak üzere Abbâsîler, Selçuklular ve Memlükler bu kimselerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek için görevliler atamışlardır. Nakîbü'l-eşrâf ismi verilen memurlar bu kimselerin neseplerini, doğum ve vefat bilgilerini kaydetmişler, soylarının Resûlullah'a dayandığına dair belgeler düzenlemişlerdir. Onları nahoş işlerden uzak tutmuşlar, onların haklarını korumuşlardır. Nakîbü'l-eşrâflık kurumu hakkında detaylı bilgi için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

²⁰ Osmanlı dönemi nakîbü'l-eşrâfların listesi için bk. Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi*., 131-144.

²¹ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 33a.

²² Risalenin içinde bulunduğu mecmuada, bu risaleden sonra Nahl sûresinin 97. âyetiyle ilgili yine Esad Efendi'ye ait bir risale (vr. 35a-39a) daha yer almaktadır. Bu risalenin müstensihisi ise Abdülkâdir b. Mehmed Emîn olup her iki risalenin yazısı birbiriyle oldukça benzerdir. Dolayısıyla bu makalede incelediğimiz risalenin müstensihinin de aynı zat olma ihtimalinden bahsedilebilir.

²³ Metindeki hatalı yazımlar, makalenin ileriki kısmında risalenin transkripsiyon metni neşredilirken dipnotlarda belirtilmiştir.

Beyzâvî, “رُزِينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ”²⁴ âyetinde meçhul/edilgen sîga ile zikredilen “رُزِينَ” (süslendi) fiilinin âyette zikredilmeyen fâilinin yani dünya hayatını süsleyen hakikatte ‘Allah’ olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre kâinatta her ne var ise onun fâili Allah’tır. Beyzâvî âyetin mâlum sîga ile “رُزِينَ” şeklindeki kıraatini de bu görüşüne delil göstermiştir. Bununla birlikte o; şeytanın, hayvanî kuvvetlerin ve Allah’ın dünyada yarattığı behîmî ve shehevî şeylerin de dolaylı yoldan müzeyyin (süsleyen) kabul edilebileceğini belirtmiştir.²⁵

İbn Kemâl Paşa ise tefsirinde “رُزِينَ” fiilinin fâilinin ‘şeytan’ olduğunu belirtmiş ve isim vermeden Beyzâvî’yi eleştirmiştir.²⁶ O, bu konuda çeşitli gerekçeler öne sürmüştür. Ona göre tezyîn (süsleme); aklın değil, duyunun konusu olup duyu ile idrak olunan bir nesneyi güzelleştirmektir. Yani süslenen şey, duyarlar ile algılanan varlıklardandır. Bundan dolayı da tezyîn Kur’ân’da dünya ile ilgili şeyler için kullanılmış, âhiretin tavsifi için zikredilmemiştir. Bu münasebetle de buradaki müzeyyin hakikatte şeytandır. Şeytan dünyayı kâfirler için süsleyip onlara sevdirmiştir. İbn Kemâl Paşa, Beyzâvî’nin kendi görüşünü kuvvetlendirmek için yer verdiği âyetin “رُزِينَ” şeklindeki mâlum sîgayla kıraatini de geçerli bir delil olarak kabul etmemiştir. Çünkü ona göre bu kıraatte tezyîn’in Allah’a isnâdı mecâzî olup hakikatte müzeyyin olan şeytana Allah’ın mühlet vermesi anlamına gelir. Allah’ın bu mühlet vermesi mecazen tezyîn olarak ifade edilmiştir. İbn Kemâl Paşa, isim zikretmeden Beyzâvî’nin “Hakikatte müzeyyin Allah’tır. Çünkü her ne varsa onun fâili Allah’tır” ibaresini alıntılıyarak bunu söyleyen kimsenin iddia ettiği şeyde ve delilinde hatalı olduğunu ifade etmiştir. O, Beyzâvî’nin iddiasındaki hatasını şöyle açıklamaktadır: Tezyîn, şeytanda kaim bir sıfattır. Zira bir sığata kaim olan kimse o sığatı fiile dönüştürdüğünde hakikatte onunla sığatlanmış olur. Örneğin bir kişi küfr yahut dalâlete dair bir fiil işlediğinde küfr ya da dalâletle muttasıf olur; onun bu fiilini yaratan Allah muttasıf olmaz. İşte tezyîn sığatınının da hakikatte fâili şeytandır. İbn Kemâl Paşa’ya göre Beyzâvî’nin delildeki hatası ise Beyzâvî’nin fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmî arasındaki farkı dikkate almamasından ileri gelmektedir. Her ne kadar kelâm ilmine göre her şeyde fâil-i hakikî yani yaratıcı Allâh Teâlâ ise de bu âyetteki fâil, nahvî açıdan kastedilen fâildir, yani şeytandır.²⁷

²⁴ “Kâfirlere dünya hayatı süslendi. Onlar inananlarla alay ederler. Allah’tan korkanlar kıyamet gününde onlardan üstün olacaklardır. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.” (el-Bakara 2/212).

²⁵ Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlı (Beyrut: Dâru ihyâi’l-türâsi’l-Arabî, ts.), 1/135; Es’ad Efendi, *Züyyine lillilezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 30b.

²⁶ Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, 1/135; Krş. Ahmed b. Şemseddîn İbn Kemâl, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhîr Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2018), 2/83-84.

²⁷ İbn Kemâl, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 2/83-84; Es’ad Efendi, *Züyyine lillilezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 30b-31a.

Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi ise İbn Kemâl Paşa'nın hatalı olduğunu düşünmektedir. Beyzâvî'yi savunmak için kaleme aldığı risalede İbn Kemâl Paşa'ya cevap vermiştir. Es'ad Efendi öncelikle bir giriş ile Beyzâvî'yi şerh ederek ortaya koyacağı cevaplara temel olacak hususları irad etmiş, daha sonra bu hususta beş gerekçe öne sürmüştür. Es'ad Efendi öncelikle "tezyîn" in iki hakikî anlamı olduğunu belirtmektedir. İlki Allah'ın bir şeyi şehevî şeylerle süslü olarak yaratması, ikincisi ise vesvese verici söz gibi şeylerle bir şeyin süslenmesi, güzel gösterilmesidir. Es'ad Efendi, "tezyîn" in Kur'an-ı Kerim'de "رَبَّنَا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ" (Yaptıklarını onlara süsledik de bilinçsizce haktan uzak bir şekilde yaşarlar) âyetindeki gibi Allah'a, "رَبَّنَا لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ" (Şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi) kavlindeki gibi şeytana nispet edildiğini, Bakara sûresinin söz konusu 212. âyetinde olduğu gibi de fâili açıkça beyan edilmeksizin müphem olarak zikredildiğini ifade etmiştir. Es'ad Efendi'nin girişte dikkat çektiği bir başka husus ise Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ile Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*1 arasındaki ilişkidir. Es'ad Efendi, Beyzâvî'nin tefsirini kaleme alırken *el-Keşşâf*1 pek çok yerde şerh ve tashih eylediğini; bilhassa Zemaşerî'nin Kur'an'daki müphem ifadeler için kendi mezhebi olan Mu'tezile'nin fikriyatı doğrultusunda yaptığı yorumları redderek âyetleri Ehl-i Sünnet çizgisinde tefsir ettiğini belirtmiştir.³⁰

Es'ad Efendi bu girişten sonra ise aşağıdaki gerekçelerle İbn Kemâl Paşa'ya karşı Beyzâvî'nin tarafını tutmuştur:

i) Beyzâvî'nin bu âyette müzeyyinin Allah olduğunu söylemesinin nedenlerinden biri Zemaşerî'nin görüşünü reddetmektir. Çünkü, Zemaşerî ilgili âyeti i'tizâlî fikri doğrultusunda tezyînin yukarıda bahsi geçen ikinci anlamı doğrultusunda yorumlamış ve müzeyyinin şeytan olduğunu ifade etmiştir.³¹ Beyzâvî de Ehl-i Sünnet taraftarı olarak kelimenin ilk anlamını esas almış ve müzeyyinin Allah Teâlâ olduğunu belirtmiştir. Yoksa ki Beyzâvî'nin izahu fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmî arasındaki farkı anlayamamasından ileri gelmemektedir. Zira tezyîn, "رَبَّنَا السَّمَاءَ الثُّنْيَا" (Biz yakın semayı yıldızların güzelliği ile süsledik.) âyetinde olduğu gibi ilk anlamı olan süslü olarak yaratma anlamıyla tefsir edildiğinde tezyîn fâilinin hem nahvî hem de kelâmî açıdan Allah olduğu kesindir. Hakeza " ... نَلْزِمَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ ... وَأَلْعَوْبَتَهُمْ أَجْمَعِينَ" (Şeytan, 'Ben de onlara yer yüzünde (masiyetleri) güzel gösterip

²⁸ en-Neml 27/4.

²⁹ el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/28.

³⁰ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 31b.

³¹ Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşerî, *Tefsîrû'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424), 1/252.

³² es-Saffât 37/6.

³³ el-Hicr 15/39.

onların hepsini azdıracağım' dedi.) âyetinde de tezyîn, yukarıda bahsi geçen ikinci anlamı ile tefsir edilip fâil-i kâsib ma'nâsında düşünülünce fâilin şeytan olduğunda hem nahvî hem de kelâmî açıdan bir şüphe yoktur. Ancak ona göre bir fâil-i fiil kendi ile kâim olan ve fiil kendisine isnâd olunan ma'nâsına olursa tezyînin fâili sadece nahvî açıdan şeytân olur, kelâmî açıdan olmaz. Bu sebeple de İbn Kemâl Paşa'nın Beyzâvî'ye olan itirazı geçerli değildir. Yine Es'ad Efendî'ye göre İbn Kemâl'in "tezyîn ancak mahsûsde olur" sözü de doğru değildir. Zira "زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ"³⁴ âyetinde bahsedilen amellerin mutlaka duyular ile idrak olunan şeyler türünden olması gerekmiyip böyle bir tahsis için gerekçe yoktur.³⁵

ii) İkinci olarak Es'ad Efendî'ye göre İbn Kemâl Paşa'nın müzeyyinin hakikatte şeytan olduğunu söylerken; şeytanın dünya hayatını tabiaten çekici kılmasını ve dünyanın süsünü yaratmasını kastetmesi durumunda, böyle bir iddia bâtıldır. Çünkü şeytan, böyle bir şeye kadir değildir. Kur'an'da şeytanın tuzağının zayıf olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Bununla birlikte İbn Kemâl Paşa gerçek müzeyyin şeytan olduğunu söylerken eğer vesvese gibi şeyleri kastediyorsa, Beyzâvî bu manayı inkar etmemiştir, dolayısıyla da ona itiraz geçerli değildir.³⁷

iii) Es'ad Efendi, üçüncü olarak ise İbn Kemâl Paşa'nın "tezyîn şeytanda kâim bir sıfattır" derken tezyînin hangi manasını kastettiğinin açık olmadığını, eğer bu husus beyan edilseydi ikisine de cevap verebileceğini belirtmiştir.³⁸

iv) Yukarıda bahsi geçtiği üzere Beyzâvî, müzeyyin Allah olduğuna gerekçe olarak herşeyin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmiş, İbn Kemâl Paşa ise küfr ve dalâleti de Allah'ın yarattığını belirterek Beyzâvî'ye 'bu durumda Allah'ın da bu sıfatlarla mı niteleneceği?' sorusunu yöneltmiştir. Es'ad Efendi, dördüncü olarak bu itirazı cevaplamış, İbn Kemâl Paşa'nın kelâm alanındaki çalışmalarında değindiği halde kesb-halk ayırımını bu hususta dikkate almamasını hayretle karşılamıştır. Yani kulun bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmakta, fakat bu fiili işlemek kul tarafından seçilmektedir. Fiilin kula nispeti kesbetme, yani onu kazanma cihetindedir.³⁹

v) Es'ad Efendi, beşinci olarak ise nahiv ve kelâm alanında çeşitli eserler telif etmiş olan Beyzâvî'nin, İbn Kemâl Paşa tarafından fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmî farkını

³⁴ el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/28.

³⁵ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 31b-32a.

³⁶ Es'ad Efendi burada Nisâ sûresinin "إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا" (en-Nisâ 4/76.) âyetiyle istidlâl etmektedir.

³⁷ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 32a.

³⁸ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 32a-32b.

³⁹ Es'ad Efendi, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 32b.

idrak edememekle itham edilmesini zan ve iftira olarak nitelemiştir. Ona göre bu hususta hata eden Beyzâvî değil, İbn Kemâl Paşadır.⁴⁰

Es'ad Efendî'nin değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere Beyzâvî'nin izahlarını Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*’ından bağımsız olarak değerlendirmek zordur. Çünkü Zemahşerî, ilgili âyetin tefsirinde “كَيْفَ” fiilinin fâilinin şeytan olduğunu belirtmiş, bununla birlikte dünya hayatını kâfirlere süslü gösterenin Allah da olabileceğini ifade etmiştir. Yani Allah kâfirleri yardımsız bırakmış ya da isyanlarına rağmen onlara mühlet vermiş, onlar da dünyaya dalıp kalmışlardır.⁴¹ Beyzâvî'nin ise Zemahşerî'nin tam aksi bir tercihte bulunarak müzeyyinin Allah olduğu görüşünü öne çıkardığı, bununla birlikte dünyayı süsleyen şeytan olmasını da ihtimal dahilinde gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Beyzâvî muhaşşilerinden İbnü't-Temcîd (öl. 880/1475) de Zemahşerî'nin görüşüne göre tezyînin şeytana isnadının hakikî, Allah'a isnadının ise mecâzî olduğunu, Beyzâvî'nin ise tam aksi görüşe sahip olduğunu belirtmektedir.⁴² Bu noktada İbn Kemâl Paşa'nın Zemahşerî'ye yakın olduğu, Es'ad Efendî'nin de Beyzâvî'den yana tavır aldığı görülmektedir.

İlgili âyetteki “كَيْفَ” fiilinin fâilinin tespiti noktasındaki bu işkâl *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* hâşiyelerinde de gündeme gelmiştir. Muhaşşiler genellikle konuyu hüsün-kubuh ve kesb nazariyesi çerçevesinde Beyzâvî cenâhından değerlendirmişlerdir. Yani onlara göre de Zemahşerî, mezhebi Mu'tezile'nin hüsün-kubuh meselesine dair fikri doğrultusunda Allah'a kabîh (kötü, çirkin) olan bir şeyi nispet etmemek için tezyînin fâilinin şeytan olduğunu söylemiş, Beyzâvî de Zemahşerî'ye red olarak tezyîni Allah'a nispet etmiştir. Aynı şekilde hâşiyelerde fiillerin fâillerine nispetinin kesb açısından olduğu, Allah'ın kabîhi yaratması sebebiyle kabîh ile nitelenemeyeceği ifade edilmiştir.⁴³ Özellikle Hafâcî (öl. 1069/1659) ve Konevî'nin (öl. 1195/1781) isim vermeden İbn Kemâl Paşa'nın bu konudaki açıklamalarına eserlerinde yer verdikleri ve onu şiddetle eleştirdikleri görülmektedir. Bu noktada Es'ad Efendî'nin bu iki muhaşşîden yararlanmış olması muhtemeldir.⁴⁴

⁴⁰ Es'ad Efendî, *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri* (Türkçe Yazma, NEKTY10137/3), 32b-33a.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/252.

⁴² Muslihuddin Mustafa b. İbrâhim el-Hanefî er-Rûmî İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 5/172.

⁴³ Bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424), 1/252; İbnü't-Temcîd, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 5/171-173; İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, *Hâşiyetü alâ Envâri't-tenzîl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses, 331), 147a; Ebü'l-Fazl el-Kuraşî es-Siddîkî Kâzerûnî, *Hâşiyetü alâ Envâri't-tenzîl* (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyyetü'l-kübrâ, ts.), 1/231.

⁴⁴ Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî Hafâcî, *Hâşiyetü'l-Ş-Şihâb: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dârü sâdir, ts.), 2/298, 4/60-61; İsamüddîn İsmâil b.

Esasında âyetteki “زَيْنٌ” fiilinin fâilinin kim olduğu konusundaki tartışma Zemahşerî ile çıkmış değildir. Ondan önce de Zeccâc (öl. 311/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Mâverdî (öl. 450/1058) ve Begavî (öl. 516/1122) gibi müfessirler bu ihtilaftan bahsetmişlerdir.⁴⁵ Genel olarak tefsir literatüründe ise fâilin Allah olduğu görüşünün kısmen öne çıktığı söylenebilir.⁴⁶ Kimi müfessirler ise tercihte bulunmaksızın ikisini de muhtemel görmüşlerdir.⁴⁷ Yine müzeyyinin nefis olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁸ Fâilin Allah olduğunu belirten müfessirler -Kur'ân'ın delâletiyle-⁴⁹ dünya hayatının süslenmesini imtihan olgusuna bağlamışlardır.⁵⁰ Yine Zemahşerî'nin fâilin şeytan olduğuna dair görüşü bazı müfessirlerce itizâlî bir yorum olarak değerlendirilip eleştirilmiştir.⁵¹ Bize göre de tefsirlerin isabetle tespit ettikleri üzere Zemahşerî'nin böyle bir yorumu *Allah'a kabîh bir fiil isnad etmemek için* benimsediği kuvvetle muhtemeldir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de tezyînin pek çok kez şeytana da nispet edilmiş olması,⁵² bu âyette fâilin şeytan olabileceğine yönelik bir yorumu mümkün

Muhammed el-Hanefî Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 5/171-173.

⁴⁵ Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serrî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühû* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/282; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Vanlioğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/8-9; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/270; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 1/242.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/8-9; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/242; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413), 2/138; Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâîl Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri kelâmi'r-Rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh (Dübey: Dâru'l-hadâra, 1439), 1/816; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401), 6/5-7; Muhammed b. b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdû'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1/213.

⁴⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/270; Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* (Doha: Vizâretü'l-evkâfi ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1428), 1/509; Ebü'l-Ferec Celâleddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404), 1/228; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427), 3/401-402; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed Necmeddîn en-Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 1440), 3/164; Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kelimî't-tayyib, 1419), 1/176-177; Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/100; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârû't-Tunisiyye, 1984), 2/294-295.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 2/138.

⁴⁹ el-Kehf 18/7.

⁵⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/509; Necmeddîn en-Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 3/164.

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 2/138.

⁵² el-En'âm 6/43, el-Enfâl 8/48, el-Hicr 15/39; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38.

kılmaktadır. Dolayısıyla bu yorumun her halükârda itizâlle nitelenmesi isabetli olmayabilir. Nitekim bu âyette fâilin şeytan olduğuna dair görüş Zemahşerî öncesinde Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) nispet edilmiştir.⁵³

Anlaşıldığı kadarıyla Beyzâvî ve Es'ad Efendi bu âyet-i celîlede fâilin Allah da şeytan da olabileceğini kabul etmekte iken İbn Kemâl Paşa dünyanın süslü gösterilmesinin esasında insanların aldatılması için şeytan tarafından yapılan bir faaliyet olduğunu, Allah'a nispetinin ancak Allah'ın şeytana bu konuda mühlet vermesi sebebiyle olabileceğini düşünmektedir. Nitekim o, yine "زَيْن" fiilinin meçhûl sîga ile geldiği benzer bir âyetin tefsirinde⁵⁴ de aynı görüşünü yinelemiş, yani müzeyyin hakikatte şeytan olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Kanaatimizce bu noktada İbn Kemâl Paşa'nın -muhaşşilerce de vurgulanan- "imtihan" olgusunu hesaba katmadığı anlaşılmaktadır. Yani bir imtihan gereği olarak doğrudan Yüce Allah'ın kullarının hangisinin dünyanın nefse hoş gelen arzularına bağlanıp kaldığını, hangilerinin de bunlardan meşru yollardan istifade etmekle birlikte asıl hayat olan âhîret için çalıştığını denemek için dünya hayatını onlara süslemiş olması mümkündür.

3. Metin

[vr. 30b]

باسمه عزّ شأنه منه توفيق وهو المعين

[Beyzâvî'nin Açıklaması]

يقول النقيب الفقير أسعد غفر له مقتبساً من مصباح فيض فالق الإصباح وأخذاً عن إشارات أهل الفضل والصلاح.

Fâzıl-ı Nihrîr⁵⁶ Kâdî Beyzâvî -beyyezallâhü teâlâ vechehû-⁵⁷ ﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوةُ﴾⁵⁸ Fâzıl-ı Nihrîr⁵⁶ Kâdî Beyzâvî -beyyezallâhü teâlâ vechehû-⁵⁷ ﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوةُ﴾⁵⁸ kavlı-i şerîfini;

Küfr ile muttasif olanların ve dîdelerinde ya'nî hislerinde hayât-ı zâile-i dünyâ tahsîn olunup ya'nî güzel gösterilip ve muhabbet-i hayât-ı zâile-i dünyâ kalblerine⁵⁸ işrâb olunup ya'nî ilkâ kılındı. Ve işbu muhabbetleri sebebiyle hayât-ı dünyâ üzerine tehâlûk edüp ya'nî tahsîl-i temettü'ât-ı dünyeviyyede inhimâk ile üzerine ...⁵⁹ selâmet-i meâd iktisâbından irâz etdiler. Ve hakikat ve nefsü'l-emrde müzeyyin ya'nî

⁵³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/8-9; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/270.


⁵⁴ Âl-i İmrân 3/14.

⁵⁵ İbn Kemâl, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 2/255. İbn Kemâl yine "... أقمّن زَيْنَ لَهُ سَوْءَ عَمَلِهِ فَرَأَهُ حَسَنًا ... " (el-Fâtır 35/8) âyetinin tefsirinde de tezyîni kişinin vehminin ve hevâsının aklına galip gelmesi, hakla batılı birbirinden ayırt etme kabiliyetini kaybetmesi olarak açıklamıştır. İbn Kemâl, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 8/357-358.

⁵⁶ Müstensih bu kelimeyi metinde devamlı olarak "tahrîr" diye yazmıştır.

⁵⁷ el-Bakara 2/212.

⁵⁸ Metinde "kulûblarına" diye yazılmıştır.

⁵⁹ 

tezyîn ve tahsîn ve işrâb edici Allâh Te'âlâ'dır. Zira kâffe-i mevcûdâtın fâ'ili ya'nî hâlikî ancak Bârî Te'âlâ'dır. Ve hakikat üzere müzeyyin Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd olduğuna 'zeyyene' fi'li fâil binasıyla ya'nî sîga-i ma'lûm olarak vâkî' olan kırâet dahi delâlet eder. Ve şeytân ile insânda olan kuvve-i hayevâniyye ya'nî şehevâniyyenin dahi umûr-ı behîme ve eşyâ-i şehiyyeden olarak dünyâda Hak Te'âlâ'nın halk eylediği şeylerin cümlesi hakikat üzere müzeyyin olmayıp belki müzeyyin bi'l-arazlardır.⁶⁰ deyu tefsir etmiştir. İntehâ.

[İbn Kemâl Paşa'nın Beyzâvî'ye İtirazı]

Bu makâmda âlim-i şehîr ve sâhibü'l-âsâr ve't-tefsîr Kemâlpaşazâde, Beyzâvî'ye i'tirâzan der ki:

Tezyîn ancak 'aklın dînunda his ile idrâk olunan nesneyi tahsîn demektir. Ya'nî müzeyyen mahsûsâtından olur. Ve li-hâzâ tezyîn, Kur'ân'da his⁶¹ ile müdrekenin ya'nî havâs ile ma'lûm olan şey'in [vr. 31a] evsâfında zikrolunup âhiretin evsâfında gelmemiştir. Ve hayât-ı zâile-i dünyâyı müzeyyin hakikatde şeytândır ki dünyâyı 'ayn-ı küffâra tahsîn ve kendilerine mahbûb-terin etmiştir. Ya'nî ﴿زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾⁶² âyetinde tezyîn şeytâna isnâd olunmuştur. Amma ma'lûm sîgasıyla 'zeyyene' ve 'hayât'ın nasb-ı kırâati isnâd-ı mecâziye mahmûldür. Ya'nî 'zeyyene' fi'linin fâil-i nahvîsi Allâh Teâlâ olup ve mef'ûlü 'el-hayât' ise de 'zeyyene'nin Hak Teâlâ'ya isnâdı mecâzendir ki hakikaten müzeyyin olan şeytâna Hakk'ın imhâli demektir ve mecâzen imhâl-i ilâhî tezyîn ile ta'bîr olunmuştur. Yahut hızlân-ı ilâhî sebebiyle küffâr hayât ve 'ayş-ı bî bekâ-yı dünyâyı tahsîn ve dünyâyı muhabbet etdiler. İşte tezyîn bu ma'nâca mecâzdır.

“ومن قال المزين على الحقيقة هو الله تعالى إذ ما من شيء إلا وهو فاعله” Ya'nî mefhûmunu zikrettiğimiz tefsîrin kâili olan Kâdî Beyzâvî rahimehullâh müddeâda hatâ etmiştir ve delîlinde isâbet etmemiştir.

Amma müddeâda hatası şöyledir ki; tezyîn, şeytânda kâim bir sıfattır. Sıfatı hakikatde fâil olan ya'nî muktezâ-yı sıfatı fi'le götüren, sıfat-ı mezkûre kendisinde kâim olan şahısdır. Meselâ Zeyd'de olan kıyâm sıfatı ki Zeyd ol sıfatı fi'le götürdükde hakikaten fâili onunla muttasıf olduğu için Zeyd'dir. Yoksa kıyâmın hâlikî olan Vâcibü'l-Vücûd Hazretleri fâil-i hakîki-i kıyâm değildir. İşte tezyîn sıfatı dahi böyledir ki hakikaten fâili şeytândır. Leyte şî'rî, ya'nî artık bilmem ki kâil-i mezkûr küfr ve dalâl sıfatlarında ne diye?

⁶⁰ Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1/135.

⁶¹ Metinde "hüs'n" diye yazılmıştır.

⁶² el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/28.

Ve ammâ delilde hatâsı bahsimiz kendisinde olan fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmîyi fark etmediğidir. Ya'nî her ne kadar mustalah-ı ilm-i kelâm üzere her şeyde fâil-i hakîkî ya'nî hâlik Allâh Teâlâ ise de âyet-i mezkûrede olan fâil, nahivde fâildir. Bu sûretde delîl, müddeâyâ mutâbık olamaz ve isbât-ı müddeâ edemez.⁶³

İntehâ kelâmü İbn Kemâl.

[Es'ad Efendî'nin Beyzâvî'yi Savunusu/İbn Kemâl Paşa'ya Cevabı]

Müteahhirinden ilme mensûb bir kimesne, mütevekkilen 'alâ hâlikî'l-kâinât, Beyzâvî'ye nusreten mü'teriz-i [vr. 31b] müşârun ileyhe cevâbda işbu mukaddimeyi temhîd ile der ki:

Şehvât ya'nî müşteheyât-ı⁶⁴ dünyevîye için olan tezyîn, havâşî-i Beyzâvî'den fehm olunduğu üzere iki ma'nâ-yı hakîkiler üzere gelir ve ol iki ma'nânın biri şehvât-ı mezkûreyi müzeyyen bi-sîgati'l-mef'ûl ya'nî kulûbda zînetli olduğu hâlde îcâd ve ibdâ' demektir. Ve ikinci ma'nâ-yı hakîkî şehvât-ı mezkûreyi vesveseden ibâret olan kavîl gibi nesne ile tezyîn ve tahsindir. Ve Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd ve Hâlik-ı 'âlem tezyîni⁶⁵ ﴿رَبَّنَا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ بِعَمَلِهِمْ﴾ nassında olduğu gibi Kur'ân'da mevâzî'-ı ma'lûmede Zât-ı Mukaddesine nisbet ve nass-ı⁶⁶ ﴿رَبَّنَا لَهُمُ التَّيْتَانُ أَعْمَالُهُمْ﴾de olduğu gibi mevâzî'-ı ma'lûmede şeytâna dahi nisbet etmiş ve mevâzî'-ı ma'lûmede dahi işbu⁶⁷ ﴿رَبَّنَا لِلَّذِينَ...﴾⁶⁷ âyetinde olduğu gibi mübhemem dahi zikrelemiştir. Ya'nî fâili, müsemmâ ve mezkûr olmamıştır.

Ve dahi Beyzâvî'nin vâkı'-ı hâlde şerh ve tashîh eylediği *Keşşâf* nâm tefsîrde sâhibi olan Zemahşerî çok kerre bu makûle ibâre-i mübhemeyi kendi mezhebi olan Mu'tezile mezhebi üzere zikr ü îrâd eder ve Beyzâvî Hazretleri ise Zemahşerî'nin işbu rûşenden gâfil olmayıp red kasdıyla Ehl-i sünnet ve cemâat mezheb-i mansûru üzere tefsîr ve kavâid-i şerîfeleri üzere te'vîl⁶⁸ ve tahrîr eder ki herbirlerinin de'bi bu olduğu tefsirlerini mutâlaa ve teemmül edenlere rûşendir.

İmdi işbu temhîd takarrur etdikde ma'lûm olur ki Sâhibü'l-*Keşşâf* tezyîni de'bi üzere işbu âyet-i kerîmede ehl-i i'tizâle haml ve kavâid-i fâsideleri üzere icrâ eder ki ma'nâ-yı sâni-i mezkûr ile tefsîr edip müzeyyini ancak şeytân kılmış ve Beyzâvî dahi Zemahşerî'yi red kasdıyla tezyîni de'bi üzere mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemâate hamlen kavâid-i şerîfeleri üzere icrâen ma'nâ-yı evvel ile tefsîr edip "Müzeyyin ancak Allâh

⁶³ Ahmed b. Şemseddîn İbn Kemâl, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 2/83-84.

⁶⁴ Metinde "müstehbâb" diye yazılmıştır.

⁶⁵ en-Neml 27/4.

⁶⁶ el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/28.

⁶⁷ el-Bakara 2/212.

⁶⁸ Metinde "tenzîl" diye yazılmıştır.

Teâlâ dır" demiştir. Yoksa işbu tefsîr-i dil-pezîr-i Beyzâvî fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmî beynlerini 'adem-i [vr. 32a] farka mebnî değildir. Zira tezyîn ⁶⁹(رَبَّنَا السَّمَاءُ الدُّنْيَا بِرَبِّنَا الْكَوْكَبِ) kavlı kerîmesinde olduğu gibi ma'nâ-yı evvel ile ya'nî müşteheyâtı müzeyyene olarak îcâd ma'nâsı ile tefsîr olunduğu vakitte nahviyyîn ve mütekellimîn 'indlerinde fâil-i tezyîn Hak Teâlâ olduğunda şek ve şübhe yoktur.

Yok eğer ⁷⁰(لَا رَيْبَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا عُوْبَىٰ لَهُمْ) kavlı kerîminde olduğu gibi ma'nâ-yı sâni ile tefsîr olundukda fâili kâsib ma'nâsına lede't-te'emmül hem nahv hem kelâm nezdlerinde ancak şeytân olduğunda dahi şek ve gümân bir taraf yoktur. Eğer fâil-i fi'l kendi ile kâim olan ve kendüye isnâd olunan ma'nâsına olursa fâil-i tezyîn nahviyyîn 'inde şeytân olup mütekellimîn indinde olmaz. Ve işbu fark fadlen 'ani'l-fudâla ednâ dirâyeti olanlara şimden azhar olmağla nihrîr-i müşârun ileyh üzre fâzıl-ı müşârun ileyh in i'tirâzı vârid olmayıp belki zikr-i âti vücûh ile fâzıl-ı müşârun ileyh in "Tezyîn ancak mahsûsde olur" dediği savâb değildir. Zira zikrolunan ⁷¹(رَبِّ لَّهُمْ) âyetinde olan tezyîn-i 'a'mâl mutlaka his ile idrâk olunan şeylerden değildir. Bu sûretde mahsûse tahsîsde vech yoktur.

Ve sâniyen fâzıl-ı müşârun ileyh in "Hayât-ı zâile-i dünyâyı müzeyyin hakikatde şeytândır" dediğinden ya'nî burada olan tezyînden murâdı hayât-ı dünyâyı bi't-tab' müşteheye kıldı ve zîneti onda halk eyledi demek ise burada bâtıldır. Zira şeytân ca'l ve halka kâdir değildir, ki Hak Sübhânehû ve Teâlâ ⁷²(إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) âyet-i kâti'ası mantûkunca onu za'fla vasf etmiştir. Eğer kâdir olaydı kavî olurdu. Lâkin kavî olması nassın hilâfıdır. Yok eğer fâzıl-ı müşârun ileyh in müzeyyin-i hakîki şeytândan murâdı vesvese ve vesvese gibi şeyler demek ise nihrîr-i müşârun ileyh dahi işbu ma'nâyı inkâr etmemekle üzerine i'tirâz vârid olmaz.

Ve sâlisen fâzıl-ı müşârun ileyh tezyîn, şeytânda kâim [vr. 32b] bir sıfatdır dediğinden tezyînin zikrolunan iki ma'nâsından hangisini murâd eder beyân olunsun, tâ ki nazar edelim ve ikisinin dahi cevâbını sebk eden beyândan olsun.

Ve râbian fâzıl-ı müşârun ileyh in "Bilmem⁷³ ki kâil-i merkûm ya'nî Beyzâvî küfr ve dalâl sıfatlarında ne diye?" dediği kavlinin ya'nî müzeyyin-i hakîki Hak Teâlâ olsa küfr ve dalâl sıfatlarında dahi bu ma'nâ câri olmak lâzım gelirdi, bunun cevâbında "ne söyler" diye eylediği i'tirâzın cevâbında: küfr ve dalâlin halk ve îcâd cihetinden fâil-i hakîkisi Hak Teâlâ ve Tekaddes'tir ve kıyâm ve ittisâf ve isnâd cihetlerinden fâili ancak ehl-i küfr ve dalâldir, deriz. Ve biz dahi bilmeyiz ki fâzıl-ı müşârun ileyh in

⁶⁹ es-Saffât 37/6.

⁷⁰ el-Hicr 15/39.

⁷¹ el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/28.

⁷² en-Nisâ 4/76.

⁷³ Metinde "bilmez" diye yazılmış.

nihrîr-i müşârun ileyhin zikrolunan murâdından zuhûlüne hangi şey sebep olmuştur. Ve öyle fâzılın işbu zuhûlü cây-ı teaccübdür.

Mısrâ':

*Kâmil hatâ eder ki anı nâkıs eylemez.*⁷⁴

Zira kütüb-i kelâmîyenin muhtasar ve mutavvelinde bâ-husûs kâffe-i 'a'sâr ve büldân-ı İslâmiyye' de rahle-zîb tedrîs olan Sa'd-i Muhakkik'in (öl. 792/1390)⁷⁵ *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* ve Molla Celâl'in (öl. 908/1502)⁷⁶ *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'sinde merkûm ve tullâbın elvâh-ı hâfızasında mersûmdur ki Ehl-i Sünnet ve Cemâat 'inde kâffe-i ef'âl-i ibâd ve ihtirâ' ve îcâd yönünde kudretullâh ile makdûre ve te'allukdan vech-i âhar üzre kudret-i 'abd ile meksûbe olub ol te'alluk iktisâb ile ta'bîr olunur.⁷⁷ Meselâ 'abdin tahrîri ki yedinde olan hareket 'abdin kudretine nisbetle kesb-i 'abd ve Hak Teâlâ'nın kudretine nisbetle işte halkullâh tesmiye olunup hülâsa hareket-i mezkûre Rabbin halkı ve 'abdin vasf ve kesbidir. İşbu mes'eleyi fâzıl-ı müşârun ileyh bilip ve tedrîs ve tahkik edip bunda muhakkikâne re'y-i Mâtürîdî üzre risâle-i müstakille⁷⁸ te'lîf etmiş iken gaflet ve zühûlü fi'l-hakîka cây-i istiğrâbdır.

Ve hâmisen fâzıl-ı müşârun ileyhin, sâhibü *el-Lübb*⁷⁹ ve *et-Tavâli*⁸⁰ olan nihrîr-i müşârun ileyhe "fâil-i nahvî ile fâil-i kelâmîyi [vr. 33a] fark eylemedi" dediği ba'du'z-zandandır. Ya'nî iftirâdır. Muhfî nihrîr-i müşârun ileyh olmayıp belki fâzıl-ı müşârun ileyhin peser-i mâderidir.

Tetimme: İşbu risâle-i fukarâneyi elli sekiz Şevvâli on yedisinde tahrîrden sonra ya'nî 1259 sâli Muharrem'inin yirmi altıncı günü zü'l-cenâhayn ulûm-i zâhire ve bâtüne sâhibü'r-resâilî'l-meşhûretî'l-makbûle İmâm Kuşeyrî (öl. 465/1072) kuddise sirruhû hazretlerinin *Esmâ'-i Hüsnâ Şerhi* mütâlâa olunurken el-Melik ism-i celîlinde yazılmış olan tahkik, müeyyid-i müddeây-ı fakîr olmağla teşekküren tetimme olarak bu mahalle bi-aynihî nakl olunmuştur. Ve hüve hâzâ:

فأما حقيقة الملك عند أهل التحقيق فهو القدرة على الإبداع والإنشاء. فعلى هذا فلا مالك على الحقيقة إلا الله تعالى، والعبد إذا وصف بالملك فلفظ الملك في وصفه مجاز، وإن كان أحكام الملك في مسائل الشرع تكون على الحقيقة. فإن كون

⁷⁴ Mısra, "Kâmil hatâ eder ki anı câhil eylemez" ifadesiyle Şeyh Gâlib'in *Divânı*'nda yer almaktadır. Bk. M. Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Divânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 477.

⁷⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî.

⁷⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (y.y., ts.), 143-146.

⁷⁸ Müellif muhtemelen burada İbn Kemâl Paşa'nın *İhtilâfü'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* adlı risalesini kastetmektedir. Bk. Ahmed b. Şemseddîn İbn Kemâl, *İhtilâfu Beyânî'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 139/7), 74a.

⁷⁹ Müellif, Beyzâvî'nin nahiv alanındaki *Lübbü'l-elbâb fi 'ilmi'l-i'râb* adlı eserini kastetmektedir.

⁸⁰ Müellif, Beyzâvî'nin kelâm alanındaki *Tavâliu'l-Evâir* adlı eserini kastetmektedir.

اللفظ في الشيء توسعاً ومجازاً لا يمنع أن تكون أحكام ذلك المسمى في الشريعة على الحقيقة، كلفظ الإستجاء في الإستئناف توسع. ثم لا يمنع أن تكون أحكام المسمى في الشريعة على الحقيقة. إنتهى.⁸¹

الحمد لله رب العالمين أولاً وأخراً والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين دائماً أبداً.
تمت.

SONUÇ

Bakara sûresinin 212. âyetinde dünya hayatının kâfirlere süslendiği ifade edilmiş, ancak bu süslemeyi kimin yaptığı belirtilmemiştir. Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde süsleyen hakikatte "Allah" olduğu görüşünü öne çıkarırken, Şeyhülislâm İbn Kemâl Paşa müfessir Beyzâvî'yi eleştirerek süsleme işinin fâilinin hakikatte "şeytan" olduğunu ifade etmiştir. Osmanlı ulemasından Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi de kaleme aldığı bir risale ile bu tartışmaya katılmış ve bu hususta Beyzâvî'yi savunarak, İbn Kemâl Paşa'nın iddialarını cevaplamıştır. Es'ad Efendi, Beyzâvî'nin söz konusu yorumunun arka planında Zemahşerî'ye muhalefet yattığına dikkat çekmiştir. Zira Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde mezhebi Mu'tezile'nin hüsn-kubuh meselesine dair fikri doğrultusunda Allah'a kabîh olan bir şeyi isnad etmemek için tezyînin fâilinin şeytan olduğunu öne sürmüştür. Beyzâvî de Ehl-i Sünnet'in prensiplerine göre müzeyyinin Allah olduğunu söylemiştir. Es'ad Efendi ise tezyînin; (i) *dünyadaki bazı varlıkları nefsi cezbedecek mahiyette yaratmak* ve (ii) *söz veya benzeri şeylerle bazı varlık ve eylemleri insanlara güzel göstermek* olmak üzere iki anlamının bulunduğunu belirterek bu âyetin tefsirinde daha çok ilk anlamı öne çıkarmış ve hakikî müzeyyinin Allah olduğunu, zira şeytanın îcâd ve ibdâ gibi kudretinin olmadığını belirtmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın 'Küfrü de Allah'ın yarattığı; bu durumda Allah'ın da mı küfür ile niteleneceği?' eleştirisini ise "kesp teorisi"ne gönderme yaparak cevaplamış; fiillerin yaratma cihetinden Allah'a, tercih cihetinden de kullara nispet edileceğini belirtmiştir.

İbn Kemâl Paşa'nın Beyzâvî'ye yönelik bu eleştirisi Hafâcî ve Konevî gibi bazı *Envâru't-tenzil* muhaşşilerince de gündeme getirilmiştir. Muhaşşiler, İbn Kemâl Paşa'nın dünya nimetlerinin süslenmesinin insanları doğru yoldan çıkarmak için şeytan tarafından gerçekleştirilen bir eylem olduğuna dair bu kesinliğini Allah'ın dünya hayatını insanları denemek için süslemiş olabileceği gerekçesi ile tenkit etmişlerdir. Bununla birlikte bu âyetteki fâilin kim olduğu hususunun genel tefsir literatürü içinde de ihtilafı olduğu görülmektedir. Çoğunluk müfessirler âyetteki "*züyyine*" fiilinin fâilinin Allah olduğunu söylediler de şeytan veya insanın nefsi olabileceği de kaynaklarda yer almıştır.

Osmanlı'daki Beyzâvî eleştirileri ve savunularının bir örneği olan bu tartışma, bu dönem tefsir incelemelerinin ne derece ayrıntıya yöneldiğini göstermesi açısından önemlidir.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Dârü'z-zâl, 1406), 73.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ahmed Rif'ad Efendi. *Devhatü'n-nükabâ*. İstanbul: Karahisari Esad Efendi Litografya Destgahı, 1283.
- Aktepe, M. Münir. "Es'ad Efendi". *İslam Ansiklopedisi*. 4/363-365. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Ayar, Talip. *Sahhâflar Şeyhî - Zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin "Üss-i Zafer" Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aydoğan, Fatih. *Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Mehmed Efendi Divanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Bilge, Mustafa L. "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/3665-366. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413.
- Ebussuûd, Muhammed b. b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419.
- Erünsal, İsmail E. "Hâlet Efendi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/251. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Es'ad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde Mehmed. *Züyyine lillezîne Keferû Âyetinin Tefsiri*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY10137/3, 30b-39a.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî. *Hâşiyetü's-Şihâb: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*. 8 Cilt. Doha: Vizâretü'l-evkâfi ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1428.
- İbn Kemâl, Ahmed b. Şemseddîn. *İhtilâfu Beyânî'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 139/7, 73b-74a.
- İbn Kemâl, Ahmed b. Şemseddîn. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Celâleddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut-Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404.
- İbnü'l-Müneyyir. *el-İntisâf*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424.
- İbnü't-Temcîd, Muslihuddin Mustafa b. İbrâhim el-Hanefî er-Rûmî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İpşirli, Mehmed. "Halil Efendi, Çerkez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/312. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- İsferâyînî, İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşah. *Hâşiyetü alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses, 331, 1b-372b.
- Kalkışım, M. Muhsin. *Şeyh Gâlib Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

- Karatepe, Tuba Çavdar. "Esad Efendi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Kâzerûnî, Ebû'l-Fazl el-Kuraşî es-Siddîkî. *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Arabîyyeti'l-kübrâ, ts.
- Kılıç, Mustafa. *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Konevî, İsâmüddin İsmâil b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*. thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm. *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsna*. Beyrut: Dârü'z-zâl, 1406.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Vanhoğlu vd. 27 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî: Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil. *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri kelâmî'r-Rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh. Dübey: Dârü'l-hadâra, 1439.
- Müstakîmzâde, Süleymân Sa'deddîn Efendi. *Devhatü'l-meşâyih*. İstanbul, ts.
- Necmeddîn en-Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-lübâb, 1440.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. thk. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. y.y., ts.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/235-240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yılmaz, Ziya. "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/341-345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serrî. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrül-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1424.

16. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde'ye Dair İlmî-Akademik Literatür ve Değerlendirmesi

Furkan Ramazan ÖĞE*

Atıf/Cite as: Öge, Furkan Ramazan. "16. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde'ye Dair İlmî-Akademik Literatür ve Değerlendirmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 321-354.

Öz: İslam düşünce geleneğinin Osmanlı dönemi temsilcilerinden Kemalpaşazâde, 15 ve 16. yüzyıllarda yaşamış önemli bir Osmanlı âlimidir. Ona değer katan etkenlerin sayısı çok olsa da en belirgin olanları onun; çok yönlü ilmi kişiliği, sayısı yüzü aşkın eser kaleme alması ve döneminin şeyhülislâmlarından biri olmasıdır. Kemalpaşazâde'nin sahip olduğu değerlerin çokluğu onu, çalışılması ve anlaşılması gereken bir âlim haline getirmiştir. Bu meyanda modern araştırmacılar tarafından Kemalpaşazâde'ye dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Kemalpaşazâde üzerine yapılan çalışmaların çokluğu da bibliyografik bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Zira bir müddet sonra eserlerin tespiti zorlaşmış ve tekrara düşen yayınlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Oluşan bu ihtiyacı karşılamak adına Halis Demir ve Kemal Çatılı tarafından "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar" başlıklı bir makale yayımlanmıştır. Alandaki boşluğu doldurup araştırmacılara hizmet etse de makaledeki eksikler bu çalışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Söz gelimi Demir ve Çatılı'nın makalesinde tespit edilen çalışma sayısı 198 iken bu makalede tespit edilen sayı -bulunanlara ilaveten- 288'dir. Neticesinde ise Kemalpaşazâde'ye dair tamamlanan toplam araştırma sayısı 486 olmaktadır. Bu kadar çok çalışılan bir isim üzerinde araştırma yapmadan önce yapılmış olanları bilmek ise bir gereklilik arz etmektedir. Bu minvalde makalenin amacı, Kemalpaşazâde'ye ilişkin tamamlanmış çalışmaları tespit edip alanda araştırma yapacakları literatürden haberdar ederek araştırmacılar için bir rehber niteliği taşımak ve nihayetinde ortaya çıkan literatüre dair değerlendirme yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı, Kemalpaşazâde, İbn Kemâl, Literatür, Bibliyografya.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye, furkanoge@sakarya.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-1236-6072

Scientific-Academic Literature and Evaluation of Kemalpaşazâde a 16th Century Ottoman Shaykh al-Islâm

Abstract: Kamâlpashazâde, one of the representatives of the tradition of Islamic thought in the Ottoman period, is an important Ottoman scholar who lived in the 15th and 16th centuries. Many factors add value to him. The most obvious ones are that he was one of the Shaikh al-Islâm of his time and a versatile scholar, and wrote more than a hundred works. Since Kamâlpashazâde has many values, he has become a scholar that needs to be studied and understood. At this point, many works on Kamâlpashazâde have been written by modern researchers. The abundance of studies on Kamâlpashazâde also necessitated a bibliographic analysis. Because after a while, it became difficult to identify the works, and repetitive publications began to appear. To meet this need, an article titled "Scientific Studies on Ibn Kamâl" was published by Halis Demir and Kemal Çatılı. Although it fills a gap in the field, the deficiencies in the article have led to the emergence of this study. For example, while the number of studies identified in Demir and Çatılı's paper is 198; the number specified in this article is 288 -in addition to 198-. As a result, the total number of completed studies on Kamâlpashazâde is 486. It is necessary to know what was produced before researching a scholar that has been studied so much. In this context, the article aims to identify the completed studies on Kamâlpashazâde, inform researchers who will research in the field about the literature, act as a guide for researchers, and evaluate the current literature.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman, Kamâlpashazâde, Ibn Kamâl, Literature, Bibliography.

الأدب العلمي و تقييمه عن كمال باشا زاده الذي أحد شيوخ الإسلام العثمانية في القرن السادس عشر
ملخص: كمال باشا زاده هو أحد ممثلي تقاليد الفكر الإسلامي في العهد العثماني. وهو عالم عثماني مهم قد عاش في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. هناك العديد من العوامل الذي رفع من شأنه. فأبرزها شخصيته العلمية المتلونة، حيث ألف أكثر من مائة كتاب ورسالة، وكونه من أحد شيوخ الإسلام في عصره. فيسبب خصائصه العديدة أصبح كمال باشا زاده عالمًا يُحتاج إلى دراسته وفهمه. وفي هذا الصدد، قام الباحثون المحدثون بتأليف العديد من المؤلفات عن كمال باشا زاده. فكثر عدد الدراسات حول استلزامت دراسة ببليوغرافية عنه. لأنه بعد فترة أصبح من الصعب تحديد الدراسات وبدأت المنشورات المتكررة بالظهور. ولاستجابة هذه الحاجة، تم نشر مقال بعنوان "الدراسات العلمية عن ابن كمال" من قبل خالص دمير وكمال جاطيلي. على الرغم من أنه يسد الثغرة في المجال ويخدم الباحثين، إلا ما ينقصه المقال أدى إلى كتابة هذه الدراسة. على سبيل المثال: عدد الدراسات في مقال دمير وجاتيلي هو 198 دراسة، بينما عدد الدراسات في هذا المقال – إضافة إلى الدراسات الموجودة في مقالهما- هو 288 دراسة. فبهذا وصل إجمالي عدد الدراسات المكتملة عن كمال باشا زاده إلى 486 دراسة. ولأنه وقبل إجراء بحث عن شخص تمت دراسته كثيرًا يستوجب معرفة الدراسات السابقة حوله. ومن هذا المنطلق، إن الهدف من هذا المقال هو تحديد الدراسات المكتملة عن كمال باشا زاده. وبالتالي فإن المقال سيساعد الباحثين في الأدب الذي يبحثون عنه. وسيكون دليلًا لهم. إضافة إلى هذه الأهداف سيتم البحث تقييم هذا الأدب العلمي الذي توصل إليه البحث.

الكلمات المفتاحية: تاريخ مذاهب الإسلامية، العثمانية، كمال باشا زاده، ابن كمال، الأدب، الببليوغرافيا.

GİRİŞ

Velût bir âlim olma özelliğiyle dikkat çeken Kemalpaşazâde, 15 ve 16. yüzyıl Osmanlı'sında yaşamış önemli bir şahsiyettir. Çok yönlü bir âlim olan Kemalpaşazâde, tefsirden hadise, fıkhıtan kelâma, felsefeden edebiyata, belâgatten

tarihe farklı alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Telif ettiği eserlerin günümüze kadar gelmiş olması ise bizim için bir önemli bir zenginliktir. Modern araştırmacılar bu zenginliğin kıymetini bilmiş ve onu gün yüzüne çıkarmak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Makalenin amacı da sarf edilen bu çabayı gözler önüne sermek suretiyle yapılacak yeni çalışmalara katkı sunmaktır.

Kemalpaşazâde'nin yazdığı eserlerin toplam sayısı hakkında farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu görüşler arasında en çok tercih edilenler Nihal Atsız¹, Yekta Saraç² ve Şamil Öçal³'a aittir. Ancak Kemalpaşazâde'nin eserlerinin listesini verenler bu üç isimle sınırlı değildir. Geçmiş dönemde birçok isim Kemalpaşazâde'nin eserlerinin listesini çıkarmaya yönelik çalışma yapmıştır. Bunlar arasında günümüze yakın en sistemli çalışmalardan biri Muammer Sarıkaya'ya aittir. O, var olan listeleri de göz önüne alarak eserleri dillerine ve alanlarına göre sıralamıştır.⁴ Bununla birlikte Musa Alak tarafından hazırlanan, Kemalpaşazâde'nin basılmış veya üzerinde çalışma yapılmış eserlerini içeren liste de dikkat çekicidir. Alak da bu minvalde 126 eser zikretmiştir.⁵ Kemalpaşazâde'nin eserlerine dair bir başka önemli çalışma ise hiç şüphesiz *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâl Bâşâ* başlıklı eserdir.⁶ Çalışma, Kemalpaşazâde'nin eserlerinin toplu bir şekilde tahkikini konu edinmektedir. 8 ciltten oluşan eserde 114 risalenin tahkiki yapılmıştır. Bu itibarla eser, Kemalpaşazâde'ye dair yapılan çalışmalar arasında -özellikle ilahiyat disiplinleri söz konusu olduğunda- önemli bir yer tutmaktadır.

Kemalpaşazâde Türkçe, Arapça ve Farsça gibi dillerde, farklı bilim dallarında ve muhtelif konular üzerinde pek çok eser telif etmiştir. Onun bu zengin ilmî kişiliğinin yanında şeyhülislâm sıfatını taşıması kendisine gösterilen ilgiyi daha da artırmıştır. Neticede ise yüzü aşkın kıymetli eseriyle çalışılmayı ve anlaşılmayı bekleyen önemli bir Osmanlı âlimi portresi ortaya çıkmıştır.

¹ Nihal Atsız Kemalpaşazâde'ye 209 eser nispet etmiştir. bk. Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 83-135.

² M. Yekta Saraç, Kemalpaşazâde'nin toplamda 221 eseri olduğunu tespit etmiştir. bk. M. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 55-73.

³ Şamil Öçal ise Kemalpaşazâde'nin toplamda 226 eseri olduğunu söylemiştir. bk. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 9-26.

⁴ Muammer Sarıkaya, aidiyeti şüpheli olanlarla birlikte Kemalpaşazâde'ye ait toplam 417 eser zikretmiştir. bk. Muammer Sarıkaya, *Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 328-354.

⁵ Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyiri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 156-181.

⁶ Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018).

Kemalpaşazâde üzerine yapılan çalışmaların çokluğu, bibliyografik bir çalışma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Çünkü bir noktadan sonra yapılan çalışmaların tespiti zorlaşmış ve tekrara düşen eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu minvalde Halis Demir ve Kemal Çatılı tarafından “İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar” başlıklı bir makale yayımlanmıştır.⁷ Mezkûr makale, alandaki büyük boşluğu doldurup araştırmacılara yol göstermiş olmakla birlikte ondaki bazı eksikler, bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

Araştırmanın amacı Kemalpaşazâde'ye dair yapılan çalışmaların tam bir listesini vererek literatürü değerlendirmek ve alanda çalışma yapacak araştırmacıları bu literatürden haberdar etmektir. Zira bahsedildiği üzere Kemalpaşazâde çok eser veren bir müellif olduğu kadar çok çalışılan da bir isimdir. Söz gelimi, tespit edildiği kadarıyla bugün için⁸ Kemalpaşazâde üzerine yapılan toplam çalışma sayısı 486'dır. Bu denli çok çalışılmış bir isme dair araştırma yapmadan mevcut çalışmaları bilmek bir gereklilik arz etmektedir. Makale, araştırmacıya bu bilgiyi vererek onun hem okuma-araştırma aşamasında gerekli kaynaklara ulaşmasını sağlayacak hem de ona hangi çalışmaların yapıldığını gösterecektir. Nitekim literatürü tam bir şekilde görmenin sağladığı katkının yanında araştırmacıları tekrara düşmekten korumak da makalenin hedeflerinden biridir. Çünkü literatür incelendiğinde, mevcut yayınlardan habersiz olarak yapılmış benzer araştırmalar görülmektedir. Bununla beraber Kemalpaşazâde, yalnızca geçmişte çalışılan değil, bilakis hala da çalışılmakta olan bir isimdir. Halihazırda İSAM veritabanındaki bilgilere göre Kemalpaşazâde üzerine iki doktora beş de yüksek lisans çalışması yürütülmektedir. Ayrıca önümüzdeki yıl Ankara'da 13-15 Mayıs 2022 tarihlerinde “Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu” gerçekleştirilecektir.

Makalede Kemalpaşazâde'ye dair yapılan çalışmalar belirli başlıklar altında listelenmiştir. Var olan literatürün tespiti ise pek çok veritabanının titizlikle taranmasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu veritabanlarından meşhur birkaçı şunlardır: JSTOR, EBSCO tarafından sağlanan veritabanları, Open Dissertations, ProQuest, Sobiad, Scopus, SpringerLink, Web of Science, TR Dizin, İSAM veritabanları, DergiPark, Google Scholar, Dar Almandumah, Hathi Trust, YÖK Ulusal Tez Merkezi vb. Buna ilaveten yazılan kitapların, yürütülen tezlerin ve yapılan makalelerin kaynakça kısımları da taranarak literatür son haline getirilmiştir. Çalışma hazırlanırken dikkat edilen hususlardan biri de hata payını asgariye düşürebilmek için yapılan çalışmalara ilk eden ulaşmak olmuştur.

⁷ Halis Demir – Kemal Çatılı, “İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 151-178.

⁸ 2021 Eylül'ü itibarıyla.

Çalışmanın Halis Demir ve Kemal Çatılı tarafından telif edilen literatür makalesiyle olan ilişkisi ise şöyledir: Öncelikle bizim çalışmamızda diğer makalede bulunan çalışmalara yer verilmemiştir. Makalenin hacmini faydasız artıracığından dolayı bu tutumdan kaçınılmıştır. O nedenle araştırmacılardan literatürün tümüne ulaşmak için iki makaleyi birlikte ele alması beklenmektedir. Bu itibarla çalışma, akademik bir zeyl olarak da düşünülebilir. İlaveten, diğer makalede tespit edilen bazı küçük hatalara zikre değer olmadıkları için çalışma içerisinde işaret edilmemiştir. İki çalışma arasındaki detaylara dair şunlar söylenebilir; Demir ve Çatılı'nın makalesinde bulunan bir kitap, farklı bir yayınevinden tekrar basıldıysa o eser çalışmaya dahil edilmiştir. Benzer bir örnek olarak; Ahmet Uğur, Kemalpaşazâde'nin *Tevârîhi Âl-i Osman*'ının 8. cildini dört kısım halinde belirli aralıklarla makale şeklinde *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlamıştır. En son yayımından on yıl sonra da bu çalışma Türk Tarih Kurumu'nda kitap olarak basılmıştır. Demir ve Çatılı, makalelerinde yalnızca kitabı zikrederken bu çalışmada -hem kitabın arka planını oluşturmaları hem de yayımlanmış olmaları gerekçesiyle- makalelere de yer verilmiştir. Başka bir örnek olarak bir yazar aynı makaleyi farklı dergilerde yayımladıysa ve Demir'le Çatılı'nın makalesinde bunlardan yalnızca biri bulunuyorsa -yine yayımlanmış olması hasebiyle- yazarın diğer makalesi de listeye alınmıştır. Burada amaç, literatürü eksiksiz bir şekilde ortaya koymaktır. Ancak hemen belirtilmelidir ki yukarıda sözü edilen durumlar istisna teşkil etmektedir.

İki çalışma arasındaki sayısal değerler söz konusu olduğunda; Demir ve Çatılı'nın makalesinde yer alan eser sayısı 198 iken bu makaledeki sayı 288'dir. Ancak fazlalığın bir kısmının Demir ile Çatılı'dan sonra yayımlanan çalışmalardan kaynaklandığı da ifade edilmelidir. Söz gelimi 2021 yılında 14, 2020 yılında 16 çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte her ne kadar makale, 2019 yılının Haziran'ında yayımlanmış olsa da bu yıldaki çalışmalar da makale sonrası çalışmalar olarak değerlendirilebilir ki bunların sayısı da 27'dir. Buna göre araştırmada eksik 231 çalışmanın tespit edildiği söylenebilir.

Oluşturulan literatür öncelikle dillerine göre ayrılıp Türkçe, Arapça ve diğer yabancı diller şeklinde üç başlık altına yerleştirilmiştir. Nihai olarak makaledeki çalışmaların, yıllarına göre alfabetik sırayla listelendiği söylendikten sonra literatüre geçilebilir.

1. Türkçe Çalışmalar

Türkçe çalışmalar başlığında ilk sırada belirli bir konuya hasredilmiş ve uzun yıllar çalışılmış olması sebebiyle doktora tezleri yer almıştır. Ardından tez kategorisinden devam etmek amacıyla yüksek lisans tezlerine yer verilmiştir. Yüksek lisans tezlerini, telif edilmiş kitap çalışmaları takip etmiş, kitapları takiben de makaleler listelenmiştir. Kitap bölümleri sayıca az bir yekûn tuttuğu için makale

olarak mütalaa edilmiştir. Makale sonrasında, basılan tebliğ metinlerine ve ardından neşir ve tahkik çalışmalarına yer verilmiştir. Ancak bu kısımda eserlerin matbu olması temel kriter olmuştur. Zira pek çok yüksek lisans, doktora ve makale çalışması da tahkik hüviyetini taşımaktadır. Başlık altındaki son kısım ise ansiklopedi maddelerine ayrılmıştır.

1.1. Doktora Tezleri

Severcan, Şerafettin. *Kemal Paşa-zâde Tevarih-i Âl-i Osman: 10. Defter*. Erciyes: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Çiçekler, Mustafa. *Kemal Paşa-zâde ve Nigâristân'ı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Ege, Ramazan. *İbn Kemâl'in Esrârü'n-Nahvi ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Sarıkaya, Muammer. *Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Kaçar, Mücahit. *İbn Kemâl Dîvânı'nın İncelenmesi: (Nazım Bilgisi – Belâgat – Üslûp ve Dil Özellikleri – Muhtevâ)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

1.2. Yüksek Lisans Tezleri

Konur, Himmet. *Kemal Paşa-Zade'nin Kaside-i Hamriye Şerhi (Edisyon, Kritik ve Tahlil)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Yılmaz, Abdulkadir. *Kemâl Paşa-zâde ve Sarfı: Metin ve İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Günaydın, Yusuf Turan. *İbn-i Kemal, Edebi Kişiliği ve Kaside-i Bürde Tercümesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Polat, Mahmut. *Kemal Paşazâde'nin el-Kasîdetü'l-Hamriyyesi'nin Edisyon Kritiği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Çelik, Gülderen. *İbn-i Kemâl Divânı'nda İnsan Unsuru*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Yıldırım, Muhammed Atif. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşeria ve Sadriüşşeria) Savunması (Risâle fi reddi'l-İslâh ve'l-izâh)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Cesur, Ahmet. *Kemalpaşazâde'nin Risâle fi Tekaddümi'l-İlletî't-Tâmme 'Ale'l-Ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Özdemir, Sümeyye. *Zürrî Vakıflarda Kullanılan "Çocukların Çocukları" Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatipzâde, Kemalpaşazâde ve İbn Nüceym'in Risaleleri Bağlamında)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Yıldız, Yasemin. *Kemâlpaşazâde'nin "Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye" Adlı Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Halıcı, Mete. *Türk Edebiyatındaki Yusuf u Züleyha Mesnevilerinde Anlatılan Konuların Kaynakları*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Topcu, Mustafa. *Kemalpaşazâde'nin Safvetü'l-Menkûlât fi şerhi Şurûti's-Salât İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Uzunyol, Muhammed. *Kemâl Paşazâde'de (873/1469-940/1534) Tasavvuf ve Risâletü'l-Münîre İsimli Eseri Bağlamında İlim ve İrşâd*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

İlbaylı, Şeyma. *Osmanlı Devleti XVI. Yüzyıl Kelamcuları – İbn Kemâl, Taşköprülüzâde ve Birgivi Örneği-*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yılmaz, Hakan. *İbn Kemâl (Kemâl Paşa-Zâde): Târîh-i İbn Kemâl / VI. Defter (İnceleme – Transkripsiyon – Tıpkıbasım)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yılmaz, Halil İbrahim. *Kemâlpaşazâde'nin Esrâru'n-Nahv'i ile Birgivi'nin İzhârü'l-Esrâr'ının Mukâyesesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bahçeci, Rabia Hacer. *İbn Kemal Tefsirinin el-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çıtır, Mücahit. *İbn Kemal ve Rafıza'ya Bakışı*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kara, Yusuf. *İbn Kemal Paşa'nın el-İslah Adlı Eserinde el-Vikaye'ye Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Memük, Yusuf. *Taşköprizâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler: Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Mergen, Faruk. *İbn Kemal Paşa'nın "Risâle li Hakkî'z-Zenâdika" Adlı Eseri Bağlamında Râfıza ve Zındıklara İlişkin Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Öztürk, İsa. *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşeria'ya Yönelttiği Eleştirilerin Tespit ve Tahlili (el-Îzâh ve şerhu'l-Vikâye Bağlamında)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yolcu, Ahmet Faruk. *İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin İmkân Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Gün, Rabia. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Saraç, Ahmet Selman. *Şeyhülislam Kemal Paşazâde'nin "Şerhu Tağyîri't-Tenkîh" İsimli Eserinin "et-Taksîmü's-Sânî"ye Kadar Olan Kısmının Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Saygan, Çağlar. *Kemâlpâşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân Adlı Eserinin VI. Defterinin Transkripsiyonu*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Tan, Taha Yasin. *Hanefî Furû Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü: İbn Kemal ve Ebussuud'un Afyon, Benc ve Haşîş Hakkındaki İhtilafları Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

1.3. Kitaplar

Kılıçlı, Mustafa. *Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde Kemal Paşa-Zâde'nin Eserlerine Ait Yazmalar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, 1992.

Saraç, M. Ali Yekta. *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat: Mes'eleler ve Çözümleri (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Aydınlatıcı Risale: Bir Dönem Osmanlıya Yön Veren Alim*. çev. Nevzat Bakır. İstanbul: Milsan Basın, 2013.

Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Aydın, Mehmet. *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.

Biçer, Ramazan. *Kemalpaşazâde*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016.

Derin, Necmi. *Kemal Paşazade ve Taşköprizade Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.

Ege, Ramazan. *İbn Kemâl'in Def'u mâ yete'allak bi'z-zamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir): Tahkik, Talik ve Tercüme*. Kayseri: Tiydem Yayıncılık, 2017.

Atsız, Hüseyin Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Dört Bibliyografya*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemâl'e Göre Ehl-i Sünnet Düşüncesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Işık, Harun. *İnsanların ve Cinlerin Müftüsü İbn Kemal*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

Muradoğlu, Hızır Ali. *Şeyhülislâm Kemâl Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Risâle fi Beyân Ahvâl ez-Zamâir*. İstanbul: Kökler Kitabevi, 2019.

Bayraktutar, Muammer. *İbn Kemâl'in Hadis Şerhi Risâleleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.

Koca, Ferhat. *Kemalpaşazâde'ye Göre İnsanın Varlık Yapısı İnsanî Şahsiyet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

1.4. Makaleler

Pertev, Ethem. "Medh-i Sa'y ve Zemm-i Betâlet Hakkında Meşâhîr-i Ulemâ-yı İslâmiyeden Kemal Paşazâde'nin Arabî Risâlesi Tercemesi". *Mecmua-i Fünun* 32 (1281/1865), 281-289.

Turan, Şerafettin. "İbn-i Kemâl'in Kanûnî Süleyman'a Bir Mektubu". *Tarih Vesikaları Yeni Seri* 2/17 (1958), 221-223.

Altınay, Ahmed Refik. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli: İbn-i Kemal Ahmed Şemsüddin Efendi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/5 (1964), 154.

Refik, Ahmed. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli: İbn-i Kemal Ahmed Şemsü'd-din Efendi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 4/1-2 (1965), 92.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin. "Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 17/22 (1967), 49-78.

Levend, Ağâh Sırrı. "Kemal Paşa-zade'nin Yusuf u Züleyha'sı". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 17 (1969), 251-281.

Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 83-135.

Küçükibrahimoğlu, Osman Nuri. "İbn Kemal Paşa". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972), 115-118.

Kılıçer, M. Esad. "Kemâlpaşazade'nin Âile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 83-95.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. "Müftüyyü's-Sakaleyn". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4/3 (1975), 24-31.

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. "Risâle-i Münire (İslam Güneşi)". *Vesûletü'n-Necât: Seâdet Yolu*. haz. A. Faruk Meyan – Abdürreşid Avanoğlu. 10-80. İstanbul: Berekat Yayınları, 2. Basım, 1977.

Uğur, Ahmet. "Dresden'de Kemal Paşa-Zade'ye Atfedilen Yazma Eserler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1977), 314-343.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri (Kısım 2)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 265-280.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 269-289.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri (3)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-110.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri (Devamı)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 223-240.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade ve Şah İsmail (Safavîler)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 13-28.

Uğur, Ahmet. "Kemal Paşa-Zade ve Yavuz Sultan Selim". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1987), 1-14.

Ocak, Ahmet Yaşar. "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı". *Din Öğretimi Dergisi* 32 (1992), 65-71.

Özcan, Bekir. "İnsana Verdiği Önem Yönünden İbn Kemal'in Nigârîstân'ı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 243-256.

Dalkıran, Sayın. "İbn-i Kemal'in Tılsımât Risâlesi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 104 (1996), 195-208.

Dalkıran, Sayın. "İrşâdü'l-Mütehayyirîn". *Türk Dünyası Araştırmaları* 109 (1997), 111-122.

Develi, Hayati. "Kemalpaşazade ve Ebüssüûd'un Galatât Defterleri". *İlmi Araştırmalar* 4 (1997), 99-125.

Saraç, M. A. Yekta – Çiçekler, Mustafa. "Kemalpaşazâde'nin Kâfiye Risâlesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 28 (1998), 445-477.

Arslan, Fikret. "Kemâl Paşa-Zâde ve Eserleri". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 161-180.

Gürer, Dilâver. "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risale". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 255-260.

Demirel, Mustafa. "Kemâl Paşazâde ve Yûsuf u Zeliha'sı". *Türk Dünyası Araştırmaları* 154 (2005), 209-238.

El-'Ubeydî, Reşîd Abdurrahmân. "İbn Kemâl Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları". çev. Ahmet Yüksel. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 261-277.

Erdem, H. Sabri. "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 43-54.

Yavuz, Salih Sabri. "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 147-184.

Ceyhan, Âdem. "Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'ye Mâl Edilen Bazı Şiirler". *Edebiyat Otağı* 4 (2006), 11-19.

Köksal, Fatih. "İbni Kemâl Dîvânı'nın Neşri Üzerine Tespitler". *Türklük Araştırmaları* 23 (2008), 145-180.

Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.

Tan, Muzaffer. "Geç Dönem Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât". *Fırak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202.

Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.

Öge, Ali. "Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 275-298.

Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve "Riba" Adlı Risalesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 157-186.

Aydın, Abdullah. "İbn Kemâl'in Bir Gazelinin Şerhi ve Ses Tekrarları Açısından Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2012), 13-28.

Erdem, Engin – Necmettin, Pehlivan. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazade'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale"si". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.

Özdemir, Hakan. "Günümüze Göre Klasik Türk Edebiyatındaki Eskicil Unsurlar, İbn-i Kemâl Örneği". *Turkish Studies* 7/4 (2012), 2501-2509.

İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 237-269.

Turgut, Kadir. "Kemalpaşazâde'nin Hâfız'a Ait Bir Beytin Şerhini İçeren Farsça Risalesi". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 11 (2013), 25-48.

Sözen, Kemal. "İbn Kemal'in Tehâfüt Geleneğindeki Yeri ve Önemi". *Dört Öge* 5 (2014), 115-125.

Toksöz, Hatice. "Kemalpaşazâde'nin Risâle Muallaka Alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dört Öge* 6 (2014), 23-32.

Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 197-224. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Bayer, İsmail. "Kemal Paşazade'nin fi Fadîleti'l-Lisâni'l-Fârisî Adlı Risalesinde Fars Diline Ait Görüşleri". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 177-181.

Kemalpaşazâde. "Aklın İzahına Dair". çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 217-233. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kemalpaşazâde. "İnsanın Varlık Yapısına Dair". çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 211-215. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kemalpaşazâde. "Mümkün Bir Kadîm Varlığın Müessire Dayanmasının İmkânına Dair Bir İnceleme". çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 199-210. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kemalpaşazâde. "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair". çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 169-197. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Koca, Ferhat. "Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-Şahsî'l-İnsânî Adlı Eseri ve Osmanlıca Tercümelere" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 5-32.

Kaya, Erdal. "Kemalpaşazâde'nin "Risale fi İcâzi'l-Kur'ân" Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *Akademik-Us: Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 245-267.

Sarı, Hacı – Erdoğan, Nihat. "Kemalpaşazade'nin "fi'l-Hassî 'ala's-Sa'yi ve'l-Men'i 'ani'l-Betâle" Adlı Risalesi Çerçevesinde İslam Emek Tasavvuru Üzerine Bir Deneme". *İş Ahlakı Dergisi* 11/2 (2018), 377-390.

Tanyıldız, Ahmet – Şahin, Oğuzhan. "Kemâl Paşazâde'nin Farsçadaki Yâ Harfine Dair Bir Eseri: Yâiyye Risâlesi". *Hikmet – Akademik Edebiyat Dergisi* (2018), 336-370.

Yolcu, Ahmet Faruk. "İmkânın Ezeliliği ve Ezeliliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 80-95.

Aktan, Muhammed Felat – Biner, Fuat. "Kemalpaşazâde'nin 'Gelür Gider' Redifli Gazelinin Şerhi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/23 (2019), 128-134.

Alper, Ömer Mahir – Apaydın, Yasin. "Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 81/131.

Ayçiçeği, Bünyamin. "İbn Kemâl'in Yavuz Mersiyesi ve Tahir Olgun'un Şerhi". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 417-450.

Demir, Halis – Çatlı, Kemal. "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 151-178.

Demir, Osman. "Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafrâ Eleştirisi". *Kader* 17/1 (2019), 15-35.

İnce, Muhammed. "Reddiyenin Türk Şerh Edebiyatındaki Gelişimi ve İbnü'l-Kemâl'in Mollâ Câmî'ye Reddiyesi". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2019), 127-142.

Kaçar, Mücahit. "Kemal Paşa-zâde'nin Şiirlerinin Aruz, Kafiye ve Üslup Hususiyetleri". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 4/1 (2019), 16-25.

Pehlivan, Necmettin – Çelik, Muhammet. "el-Maṭlabul-E'lâ, el-Maḳşadu'l-Aḳsâ: Kemâl-pâşazâde'nin Risâle fi 'ilmi Ādâbî'l-Baḫş'ı". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019), 363-390.

Yavuz, Engin – Büyük, Köksal. "İbn-i Kemal'de Yönetim Düşüncesi". *Stratejik Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 165-183.

Yıldız, Kemal – Rüveyda, Yıldız. "Tâceddin el-Asğâr İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'nin "Hâşiyetün ale'l-İslâh ve'l-Îzâh li İbn-i Kemalpaşa" Adlı Haşiyesinin Neşri, Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kemalpaşazâde'nin "Îzâhu'l-İslâh" Adlı Eserine Yazılan Bir Reddiye Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 75-121.

Çifçi, Mehmet Faruk. "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 119-150.

Eliaçık, Muhittin. "Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin Esrar ve Şarapla İlgili Tartışmalı, Latifeli Fetvâsı". *International Journal of Language Academy* 8/5 (2020), 20-27.

Eliaçık, Muhittin. "Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin Manzum Fetvaları". *Hikmet – Akademik Edebiyat Dergisi* 13 (2020), 74-83.

İmamoğlu, Fatma. "Kemâl Paşazâde, Şemseddîn Sivâsî, Abdurrahîm Karahisârî, Esâsî ve Le'âlî'ye Ait Manzum Kaside-i Bürde Tercümelerinin Karşılaştırılarak İncelenmesi". *International Journal of Filologia* 4 (2020), 90-123.

İnanır, Ahmet. "Furûku'l-Usûl Adlı Risalenin Âidiyet Sorunu Üzerine Bir İnceleme Risale Şeyhülislam İbn Kemal'e mi Ait Yoksa Kazasker Manav İvaz Efendi'ye mi?". *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (2020), 1-27.

Orazov, Orazsahet. "Kemalpaşazâde'nin er-Risâle fi İstihşânî'l-İsti'câr alâ Ta'limi'l-Kur'ân Adlı Risalesi: Tahlil ve Çeviri". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 179-196.

Aktan, Muhammed Felat. "Kemalpaşazâde'nin İlk Mersiye Muhakemesi ve Tenkidi". *Cihanşümül Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2021), 19-27.

Aydın, Mükerrerem Bedizel – Yılmaz, Büşra Seda. “Şeyhülislam Kemalpaşazâde’ye Ait Bir Tıp Risalesi: Fevâidü’l-Kemalpaşazâde”. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 169-216.

Bakhtari, Muhammed Zakir – Kocaoğlu, Soner. “Kemalpaşazâde’nin Beyânu’l-Vücûd Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021), 247-289.

Demirkol, Murat. “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec’uliyeti”. *Eskişen* 43 (2021), 183-211.

Dinç, Ömer. “Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa’nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları – Risâle fî Tahkîki’l-Gayb Özelinde Bir İnceleme -”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 426-461.

Ege, Ramazan. “İbn Kemal’in Tagyîru’t-Telhis Adlı Risâlesi Edisyon – Kritik”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021), 6-22.

Eliaçık, Muhittin. “Şeyhülislam Kemalpaşazâde’nin Cinler Hakkında Manzum Fetvâsı ve Ahlât-ı Erbaa Açısından Tahlili”. *Erdem* 80 (2021), 29-42.

Maden, Şükrü. “Tefsir Hâşiyeye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa’dî Çelebi’nin İbn Kemâl Paşa’ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili”. *Mutalaa* 1/1 (2021), 36-55.

Tekin, Özkan. “İbn Kemal’in Bazı Metafizik Meseleler Konusunda Cürcânî’ye Yöneltiği Eleştiriler”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 191-210.

Tekin, Özkan. “Kemalpaşazâde’ye Göre Şerrin Allah’a Nispeti Problemi”. *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 197-211.

Toksöz Hatice – Gün, Rabia. “Kemalpaşazâde’nin İsbât-ı Vâcib Yorumu ve Katkısı”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 19-40.

Ünverdi, Mustafa – İlbaylı, Şeyma. “Osmanlı Kelâm Geleneğinde İbn Kemâl ve Mehmed Birgivi”. *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (2021), 43-72.

1.5. Tebliğler

Türker Küyel, Mübahat. “İbn-i Kemâl Paşa ve Tehâfüt Haşiyesi”. *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler*. 2/993-994. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981.

Uğur, Ahmet. “Kemal Paşa-Zade’nin VIII. ve IX. Defterleri ve Bu Defterler Işığında Yazarın Tarihçiliği”. *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler*. 2/1007-1019. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981.

Fayda, Mustafa. "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*. ed. S. Hayri Bolay vd. 53-60. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.

Güzel, Abdurrahman. "Kemal Paşazâde'nin Eserlerinde Türk Halk Edebiyatı'na Ait Bazı Motifler". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*. ed. S. Hayri Bolay vd. 211-227. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.

Cumbur, Müjgan. "İbn Kemal'in Şiirleri ve Yavuz Selim Mersiyesi". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986*. haz. S. Hayri Bolay vd. 573-587. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.

Kavcar, Cahit. "İbn Kemal'in Şairliği ve Yusuf'u Züleyha'sı". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986*. haz. S. Hayri Bolay vd. 587-595. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.

Kaya, Mahmut. "İbn Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986*. haz. S. Hayri Bolay vd. 595-603. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.

Öçal, Şamil. "Mevlânâ ve Kemalpaşazâde'de Varlık Kavramı ve Işık Sembolü". *Mevlânâ Araştırmaları* 3. ed. Adnan Karaismailoğlu. 125-136. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Öçal, Şamil. "Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. ed. Kadir Özköse. 64-85. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Sarıkaya, Muammer. "İbn Kemal'in Arapça Vurgusu". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. ed. Kadir Özköse. 85-118. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Alper, Ömer Mahir. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 15-20. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Apaydın, Yusuf. "Kemalpaşazâde'nin "Tabakâtu'l-Fukahâ"sı Neyi Anlatıyor?". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 99-104. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. "Osmanlı Düşüncesinin Ufku İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı: Kemalpaşazâde'nin Mahiyetler Risalesi ve Öteki Risaleleri Üzerine Mülâhazalar". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası,*

Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl. ed. Ekrem Demirli vd. 235-244. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Erkoçoğlu, Fatih. "Hüseynin Hüsameddin'in Kemalpaşazâde'nin Amasyalı Olduğu İddiasını İspat Çabasına Tarihçilik Açısından Bakış". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* – 2. ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün. 2/413-423. Ankara: Kibatek, 2017.

Yığın, Adem. "Fıkıh Usûlünü Eleştirmek: İbn Kemâl'in Kitâb'ın (Kur'ân) Mânâ İfade Etme Biçimleri Üzerinden Sadruşşerîa Eleştirisi". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler.* ed. Mürteza Bedir vd. 185-224. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Yıldırım, İlyas. "Kemâlpaşazâde'nin Tenkîh Eleştirisi". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler.* ed. Mürteza Bedir vd. 54-79. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Aydın, Mehmet. "Zihnî Varlığın Aslî Varlık Oluşu: İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzade Arasında Bir Tartışma". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları.* ed. Fuat Aydın vd. 103-115. İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.

Ceyhan, Semih. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'ı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf.* ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 659-685. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Üstün, İsmail Safa. "XVI. Yüzyıl Osmanlıların Meşruiyeti Meselesi ve Kemalpaşazâde'nin "Zendeka" Risalesi". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf.* ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı. 633-658. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Bahçeci, Rabia Hacer. "İbn Kemal Tefsirinde Lugavî ve Örfî Hakikat". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir.* ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı. 457-478. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Söylev, Ömer Faruk. "Şeyhülislam İbn Kemal'e Göre Ruhun Mahiyeti ve Beden ile İlişkisi". *4th International Social Research and Behavioral Sciences Symposium.* ed. Kıyal Kamchybekova Abdiram. 532-537. b.y.: y.y., 2019.

Öçal, Şamil – Koçak, Mustafa. "Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri.* ed. Murat Demirkol vd. 1/149-162. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.

1.6. Neşir ve Tahkikler

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Risâle fi beyân-ı evşâf-ı Ümmi'l-Kitâb ve levh-i mahfuz ve levh-i mane'î.* İstanbul: Darü't-Tibaati'l-Âmire, 1264.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Mohacnâme-i Kemalpaşazâde*. Paris: Matbaa-i Sultaniye, 1859.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *el-Felâh şerhu'l-Meraḥ*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Terceme-i risâle-i ta'rîbât*. İstanbul: el-Cevaib Matbaası, 1290.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. "et-Tenbîh 'alâ ğalaṭi'l-câhil ve'n-nebîh". *Ṭurafun 'Arabiyye*. nşr. Ömer es-Süveydî. 2-24. Leiden: Matbaatü Beril, 1303.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *el-Felâh şerhu'l-Merâḥ*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. "Risâletü'l-iḥtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürüdiyye fî iṣṣnetey 'aşrate mes'eleten". *Hams Risâle*. nşr. Mustafa Lutfi Efendi. 57-59. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Risâletü'l-münîre*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308/1890.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tağyürü't-tenkîḥ fi'l-uşûl*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308/1890.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Kemâl Paşazâde Dîvânı*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313/1895.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Resâil-i İbn Kemâl*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1315/1898.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Hadîṣ--i Erba'în Tercemesi*. çev. Âşık Nitâî. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Şerḥ-i hadîṣ--i erba'în*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Leâli-i me'ânî*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1328/1910.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *fi't-Ta'rîb*. çev. Ahmed Hattâb el-Ömer. Musul: Câmî'atü'l-Musul, 1403/1983.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Dirâsât fi te'slîl-l-mu'arrabât ve'l-muşṭalaḥ*. nşr. Hâmid Sâdık Kuneybî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. “Risâle fî tahkîkî't-taglîb”. *Risâletân fî luğati'l-Kur'ân*. nşr. Sâhib Ebû Cenâh. 89-131. Ammân: Dâru'l-Fikr, 1419/1999.

İbn Kemal (Kemalpaşazâde). *Tevârih-i Âl-i Osman IV. Defter*. haz. Koji Imazawa. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *er-Resâilü'l-ağdiyye*. thk. Cum'a Mustafa el-Feyuri. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmi, 2002.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Yûsuf u Zelîhâ*. nşr. Şinasi Tekin – Gönül Alpay Tekin. Cambridge: Harvard University, 2004.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *et-Tenbîh 'alâ ğalați'l-câhil ve'n-nebîh*. thk. Abdülkadir el-Magribi. Beyrut: Darü'l-Muktebes, 1435/2014.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Şerhu Riyâzi's-şâlihîn: el-Fevâidü' mütra'atü'l-hiyâz fî şerh-i Kitâbi'r-riyâz*. thk. Nureddin Talib vd. 7 Cilt. Beyrut: Darü'n-Nevâdir; Dimaşk: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1435/2014.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tefsîru İbn Kemâlpaşazâde min evveli sûreti'l-Fâtiha ilâ ahiri sûreti'n-Nisâ*. thk. İzzeddin Cüleyd. 3 Cilt. Rabat: Menşuratu Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1435/2014.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Mahir Edib Habuş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1439/2018.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Mühimmâtü'l-müftî fî fîrû'ü'l-Hanefiyye*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdülaziz el-Ammar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Neşir, 1440/2019.

1.7. Ansiklopedi Maddeleri

Ménage, V. L. “Kemâl Paşa-Zâde”. *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. ed. P. Bearman vd. Erişim 16 Ağustos 2021. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0480.

“İbni Kemal, Şemseddin Ahmed”. *Cumhuriyet Ansiklopedisi*. 6/1729. İstanbul: Arkın Kitabevi, 1972.

Karahan, Abdulkadir. “Kemâl Paşazâde”. *Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. ed. Safa Kılıçoğlu vd. 7/159-160. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971.

“Kemalpaşaoğlu, Şemseddin Ahmed”. *Türk Ansiklopedisi*. 21/478-481. Ankara: Millet Eğitim Basımevi, 1974.

Özkırmılı, Atilla. "Kemal Paşazâde". *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. 3/741-742. İzmir: Cem Yayınevi, 1982.

"Kemâlpaşa-zâde Ahmed Şemseddin Efendi". *Yeni Türk Ansiklopedisi*. 5/1787. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.

"Kemâl Paşazâde". *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri*. 3/264-271. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986.

"Kemalpaşazade". *AnaBritannica*. 13/165-166. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1989.

"Kemalpaşazade". *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. 13/6608. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1992.

"İbn-i Kemâl Paşa". *Yeni Rehber Ansiklopedisi*. 9/282-284. İstanbul: Türkiye Gazetesi, 1993.

"İbni Kemal". *Büyük Ansiklopedi*. 6/2340. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1990.

Pala, İskender. "Kemalpaşazâde". *Osmanlı Ansiklopedisi*. 2/158-163. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Uluçam, Müjdat. "İbni Kemal". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 1/606-609. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2008.

"Kemâlpaşazâde, Ahmed Şemseddin Efendi". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 5/275. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Kalın, İbrahim. "İbn Kemal". *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*. ed. Oliver Leaman. London: Thoemmes Continuum, 2006.

Saraç, Yekta. "İbn Kamâl". *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Kemalpaşazâde". *İstam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2/579-581. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Turan, Şerafettin vd. "İbn Kemal". *Temel İslam Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 4/150-152. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

2. Arapça Çalışmalar

Arapça çalışmaların transkripsiyonunda İSNAD'ın belirttiği kılavuz esas alınmıştır.

2.1. Doktora Tezleri

Berrî, Cebr İbrahim Muhammed. *Tağyîru'l-miftâh li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.: dirâse ve tahkîk*. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2010.

el-Âyidî, Muhammed Subhi Hasan. *Kitabu "Tağyîru't-tenkîh ve şerhuhû": dirâseten ve tahkîkan: te'lîf el-imâm Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Bâşâ el-müteveffâ sene 940 h.: el-cüz'ü'l-evvel: min evveli'l-kitâb ilâ bidâyeti rukni's-sünne. Amman: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2010.*

Mesâd, Abdullah Hasan Yusuf. *Şerhu tağyîru't-tenkîh li'l-imâm şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Bâşâ (873-940 h.) min evveli'r-rukni'ânî fi's-sünneti ilâ evveli bâbi'l-mu'ârâza ve't-tercîh: tahkîk ve dirâse. Amman: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2010.*

el-Mağrûk, 'Amr Hâlîfe. *Şerhu ferâizi'l-imâm es-Secâvendî (600 h) li'l-imâm Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemâl Bâşâ eş-şehîr bi İbn Kemâl Bâşâ (940 h) min bidâyeti (faşlün fi ma'rifeti't-temâül ve't-tedâhül ve't-tevâfuk ve't-tebâyün) ilâ (âhiri faşl fi'l-ğarkâ): dirâse ve tahkîk. Omdurman: Omdurman: Câmi'atü Ümm-ü Dermân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2015.*

Nezdef, Muhammed Sultan Ali. *Şerhu ferâizi's-sirâciyye li İbn Kemâl Bâşâ min bidâyeti'l-kitâb ilâ âhiri bâbi'l-'avl: dirâse ve tahkîk. Omdurman: Câmi'atü Ümm-ü Dermân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2015.*

2.2. Yüksek Lisans Tezleri

Kımâş, Ğarîb Mahmut. *İbn Kemâl Bâşâ ve ârâuhû'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye me'a tahkîki ba'zî resâilihî'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye. Kahire: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.*

Arpa, Enver. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ: dirâse ve tahkîk min hilâli süveri Hûd ve Yûsuf ve'r-Ra'd. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1994.*

eş-Şimrânî, Abdullah Muhammed. *et-Tefkîru'n-nağvî 'inde İbn Kemâl Bâşâ fi kitâbihî Esrâri'n-Nâhv. el-Kerak: el-Câmi'atü'l-Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2011.*

es-Sinânî, Bûhayt b. Hammûd b. Cezâ'. *Şerhu Tağyîri'l-miftâh li İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ sene 940 h.: dirâse ve tahkîk. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-medîneti'l-münevvera, Yüksek Lisans Tezi, 2011.*

Ahmed, Tahsin Ahmed Muhammed. *Cuhûdu İbn Kemâl Bâşâ fi't-tefsîr. Sudan: International University of Africa, Yüksek Lisans Tezi, 2011.*

Yıldırım, Menduh. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ li's-sûreti'l-En'âm: dirâse ve tahkîk. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.*

Temel, Nihat. *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-'ilmiyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.*

2.3. Makaleler

el-Mağribî, Abdülkadir. "el-Lügatü'l-'arabiyye fî devleti't-Türki'l-'Osmâniyyîn: ta'lîk 'alâ risâleti't-Tenbîh". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî* 6-5-6 (1926), 217-223.

el-Mağribî, Abdülkadir. "et-Tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh -2-". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî* 6/1-2 (1926), 90-96.

el-Mağribî, Abdülkadir. "et-Tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh -3-". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî* 6/3-4 (1926), 134-141.

el-Mağribî, Abdülkadir. "et-Tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh -4-". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî* 6/3-4 (1926), 174-180.

el-Mağribî, Abdülkadir. "Neşru risâletin mahtûâtîn fî işlâhi ağılâtı kelâmî'n-nâs". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî* 6/1-2 (1926), 43-48.

Mahtûz, Hüseyin Ali. "Risâle fî tahtîki lafzı'z-zındîk ve tavzîhi ma'nâhu lügaten ve şer'an ve beyâni hukmihî li İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ sene 940 h.". *Mecelletü'l-Âdâb* 5 (1962), 45-46.

el-'Abîdî, Reşit Abdurrahman. "Tahtîku ma'nâ (kâde) li İbn Kemâl Bâşâ". *Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsati'l-İslâmiyye* 5 (1973), 311-344.

'Itr, Hasan Ziyaeddin Muhammed. "Tefsîru sûreti'l-Mülk li Şemdeddin b. Kemâl" *Mecelletü'l-Bahâ i'l-'İlmî ve'Türâ i'l-İslâmî* 2 (1979), 237-263.

el-'Abîdî, Reşit Abdurrahman. "Kitâbü't-tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.". *el-Mevrid* 9/4 (1980), 551-598.

Cevherci, Muhammed Adnan. "Risâletü't-tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh ve nisbetühâ li İbn Kemâl Bâşâ". *Mecelletü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Dimaşk* 61/4 (1986), 830-837.

Hasan, Cafer Hâdî. "Târîkatü târihi İbn Kemâl Bâşâ fî'l-mahtûti'l-İslâmî". *'Alemü'l-Kütüb* 7/2 (1986), 164-170.

Çuneybî, Hâmid Sadık. "Risâle fî medâri't-tecevvüz fi'l-lafz". *Mecelletü'l-Mu'cemiyye* 4 (1987), 123-150.

Ebu'l-Futûh, Muhammed Hüseyin. "el-Farç beyne min et-teb'îziyye ve min et-tenbîhiyye". *ed-Dâra* 14/2 (1988), 121-141.

Çuneybî, Hâmid Şadık. "Dirâsât fî te'sîli'l-mu'arrabât ve'l-muştalâh min hilâli dirâse 'Tahtîku ta'rîbi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye' li İbn Kemâl Bâşâ müteveffâ 940 h.". *el-Lisânü'l-'Arabî* 30 (1988), 161-200.

Ḳuneybî, Hâmid Şâdıḳ. “Dirâsât fî te’şîli’l-mu’arrabât ve’l-muştalah min hilâli dirâse ‘Taḥḳîḳu ta’rîbi’l-kelime’l-a’cemiyye’ li İbn Kemâl Bâşâ müteveffâ 940 h., el-ḳismü’-âni”. *el-Lisânü’l-‘Arabî* 31 (1988), 97-156.

Ḳuneybî, Hâmid Sadıḳ. “el-Ḥavâş ve’l-mezâyâ fi’l-uslûbi’l-belâġi: ḳırâa’ ve taḳvîmiyye ve taḥḳîḳ” *Buḥû ve Dirâsât fi’l-Luġati’l-‘Arabiyeti ve Âdâbihâ* 2 (1988), 511-552.

Feccâl, Mahmut b. Yûsuf. “İbn Kemâl Bâşâ, ḥayatühû ve müellefâtihî”. *‘Âlemü’l-kütüb* 10/3 (1989), 340-352.

Ḳuneybî, Hâmid Sadıḳ. “Risâle fî medâri’t-tecevvüz fi’l-lafz”. *Mecelletü Mecma’i’l-Lüġati’l-‘Arabiyeye el-Ürdüniyye* 13/36 (1989), 279-297.

Ebü’l-Futûḥ, Muhammed Hüseyin. “Risâle fî beyâni mâ izâ kâne şâḥibu ‘ilmi’l-me’ânî yüşâriku’l-lüġavî fi’l-baḥî ‘an müfredâti’l-elfâzi li İbn Kemâl Bâşâ (940 h.)”. *ed-Dâra* 15/3 (1990), 186-212.

Feccâl, Mahmut b. Yûsuf. “Nuşûşun türâhiyyetün muḥaḳḳakatün: risâle fî nisbeti’l-cem’ li İbn Kemâl Bâşâ”. *‘Âlemü’l-Kütüb* 13/6 (1992), 616-624.

Ebü Cenâḥ, Sâḥib. “Taḥḳîḳu’t-taġlîb”. *el-Mevrid* 21/1 (1993), 98-109.

Ebu’l-Futûḥ, Muhammed Hüseyin. “Risâle fîmâ yüfidü vâvü’l-atıf: li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.: dirâse ve taḥḳîḳ”. *Mecelletü Câmi’ati’l-Meliki Su’ûd – el-Âdâb* 10/1 (1998), 35-51.

Miftâḥ, Rabâḥ el-Yemenî. “Taḥḳîḳu vaz’i kâde ve tavzîḥı ṭarîḳi isti’mâlihî”. *Mecelletü Külliyyeti Dâri’l-‘Ulûm* 27 (1999), 127-188.

Nasr, Cemal Muhammed Muhammed. “Risâle fî taḥḳîḳi vazî (kâde) li İbn Kemâl Bâşâ dirâse ve taḥḳîḳ”. *e -ekâfe ve’t-Tenmiye* 2 (2001), 169-223.

İbrahim, Muhammed b. Ali. “Taḥḳîḳu’l-münâsebe ve’l-mülâeme ve’t-te’îr te’lifü’l-‘allâme Ahmed b. Süleyman eş-şehîr bi İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ 940 h.” *Mecelletü Câmi’ati Ümmi’l-Kurâ li ‘Ulûmi’ş-Şerî’a ve’l-Lüġati’l-‘Arabiyeye ve Âdâbihâ* 15/27 (2003), 327-359.

‘Aṭavî, Muhammed Abdülfettah. “et-Tenbîḥ ‘alâ ġalaṭi’l-câhil ve’n-nebîḥ li Ahmed b. Süleyman el-ma’rûf bi İbn Kemâl Bâşâ 940h.”. *Mecelletü’l-Buḥû ve’d-Dirâsât fi’l-Âdâb ve’l-‘Ulûm ve’t-Terbiye* 2 (2004), 132-140.

ed-Derâviş, Hüseyin Ahmet Ali. “Risâle fî ḥurûfi’l-Ḳur’ân li İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ sene 940 h/1534 m”. *Mecelletü Câmi’ati’l-Ḳudüsi’l-Meftûḥa li’l-Buḥû’i’l-İnsâniyye ve’l-İctimâ’iyye* 5 (2005), 224-256.

eṭ-Ṭavâlibe, Muhammed Abdurrahman. “Risâle fî taḥḳîḳi’l-ḳavli bi enne’ş-şühedâ’ eḥyâün fi’d-dünyâ li İbn Kemâl Bâşâ: 940 h. raḥimehullah”. *Mecelletü’l-Menâra li’l-Buḥû ve’d-Dirâsât* 11/3 (2005), 155-188.

et-Türkî, İbrahim b. Mansur. "Risâletü't-tevessü'ât: dirâse ve taḥkîk". *'Âlemü'l-Maḥṭûṭâti ve'n-Nevâdir* 11/1 (2006), 4-27.

Ḳuneybî, Hâmid Şâdık. "Müşâreketü şâhibi'l-me'ânî'l-lügavî fi'l-baḥṭi 'an müfredâti'l-elfâz ev (müfredâti'l-elfâz beyne 'ilmi'l-me'ânî ve 'ulûmi'l-luğa) li İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ 940 h.: kırâe' taḳvîmiyye ve taḥkîk". *el-Mevrid* 35/3 (2008), 79-97.

el-Hâc Abdülemir, Mahmud Şemseddin. "Kitâbu Şafveti'l-menḳûlât fi şerḫi şurûṭi'ş-şalât". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye* 2 (2010), 49-155.

'Ammâd, Hamid Ahmed el-Ḥazrecî. "ed-Dersu'ş-şavṭi 'inde İbn Kemâl Bâşâ (940 h.) fi kitâbihî (el-Felâḫ fi şerḫi'l-Merâḫ)". *Mecelletü Surra men Ra'â* 7/24 (2011), 129-150.

Berrî, Cebr İbrahim. "Risâle fi taḳsîmi'l-mecâz li İbn Kemâl Bâşâ (940 h.): dirâse ve taḥkîk". *Dirâsât – el-'Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 38/2 (2011), 491-505.

el-Ḥazracî, Safâ Cafer 'Ulvân. "Risâle fi muştalahâti'l-muḥaddiîn: li İbn Kemâl Bâşâ - raḫimehullahi te'âlâ –". *Mecelletü'l-Üstâz li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 145 (2011), 238-289.

Bû'alî, Muhammed Emin. "Risâle İbn Kemâl Bâşâ fi beyâni enne sâhibe 'ilmi'l-me'ânî yüşârikü'l-lügavî fi'l-baḥṭi 'an müfredâti'l-elfâz 'arz ve taḥkîk". *Mecelletü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Dimâşk* 87/4 (2012), 1025-1042.

es-Serâḳbî, Velîd b. Muhammed. "Risâletân nâdiratân li İbn Kemâl Bâşâ: risâle fi enne esmâ Allahi tevḳîfiyye ve risâle ilâ nisbeti'l-cem'". *Mecelletü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Dimâşk* 87/1 (2012), 129-150.

el-Harbî, Abdülvahid b. Muhammed b. 'Îd. "Ḥıṭâbü'l-vâhid ḫıṭâbü'l-iṣṣoneyn: "li İbn Kemâl Bâşâ". *Mecelletü Külliyyeti Dari'l-'Ulûm* 68 (2013), 451-503.

eş-Şağîr, Mîlûd Mîlâd. "Risâle fi nisbeti'l-cem' li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.". *Mecelletü'l-lisâni'l-mübîn* 8 (2013), 265-283.

Mecid, Vaḫîde Abdülhâlîk. "er-Risâletü'l-ḫizabiyye: li'l-imâmî'l-âlem Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Bâşâ el-ma'rûf bi İbn Kemâl Bâşâ er-rûmî 940 h.". *Mecelletü'l-Buḫûṣ ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 33 (2013), 460-494.

Salâḫ, Muhammed Sâlim Ebü'l-Ḥac. "el-İntikâdât 'alâ ṭabaḳâti İbn Kemâl Bâşâ". *Usûl: İslam Araştırmaları* 24 (2015), 105-130.

Zibâî, Münir. "Risâle fi muştalahâti'l-muḥaddiîn, te'lîf Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Bâşâ (940 h.)". *Mecelletü'l-Buḫûṣi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 10 (2015), 378-406.

Ebu'l-Hâc, Sâlih Muhammed Salim. "'Medḫu's-Sa'y ve zemmü'l-baṭâle' li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.: dirâse ve taḥkîk". *Mecelletü'l-Müdevvene* 2/7 (2016), 236-261.

Ebu'l-Haccâc, Salâh Muhammed Salim. "Tabakâtü'l-fukahâ li İbn Kemâl Bâşâ, 940 h.". *Mecelletü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 31/106 (2016), 437-488.

İslim, ibni'-Sebtî. "Mahtûtâtı resâili İbn Kemâl Bâşâ fi mektebeti Âli Habot". *el-'Arab* 51/9 (2016), 626-637.

el-'Abîdî, Ziyâd Reşit. "Risâle fi mes'eleti'l-cebr ve'l-kader li İbn Kemâl Bâşâ (940 h.): dirâse ve tahkîk". *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve 'Arabîyyeti li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 33/3 (2017), 468-538.

El-Ĥuzayriyyü, Yâsir b. İbrahim b. Muhammed. "Beyânu miqdari mefrûzi'l-mesh mine'r-ra's li İbn Kemâl Bâşâ el-hanefî". *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye* 47 (2017), 105-159.

el-Veşmî, Abdullah b. Sâlih b. Süleyman. "İ'câzü'l-Kur'ân bi belâgatihi li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.". *Cüzûr* 48 (2017), 13-84.

Menaf, Mehdi Muhammed el-Musevî. "Tahkîku kitâbi İbn Kemâl Bâşâ el-vezîr (940 h.) (risâle fi tahkîki ta'rîbi'l-kelime'ti'l-a'cemiyye) dirâse naĥdiyye". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye li'l-'Ulûmi't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 34 (2017), 500-508.

Şimrânî, Abdullah Muhammed. "Mezâhiru's-semâ' 'inde nuĥati'l-ĥarnî'l-âşiri'l-hicrî: İbn Kemâl Bâşâ nemûzecen". *Mecelletü Câmi'atü'l-Bah® li'l-'ulûmi'l-İnsâniyye* 39/7 (2017), 11-62.

Berrî, Cebr İbrahim. "Risâle fi beyâni'l-ĥakîkâ ve'l-mecâz li İbn Kemâl Bâşâ 940 h.: dirâse ve tahkîk". *Mecelletü Câmi'atü'l-Hüseyn b. Talâl li'l-Buĥû® 4/2* (2018), 303-331.

Büşrâ, Ahmed Muhammed Emin – Câsim, el-Ĥâc Câsim. "Risâletân fi'l-lüġa li İbn Kemâl Bâşâ (940 h.) dirâse ve tahkîk". *Mecelletü'l-Câmi'atü'l-'Irâqiyye* 40/3 (2018), 207-254.

Kanû, Ali Abdul. "Risâle fi tahkîki enne'l-Ĥur'ân mu'ciz Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Bâşâ, eş-şehîr bi İbn Kemâl Bâşâ (940 h.)". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 2/17 (2018), 980-1009.

Şûfiyye, Fazîle Muhammed. "İşârâtün te'vîliyye li âyi®-®akli'l-ekberi sûrati Tebâreke: el-Âyât min (12-18) li İbn Kemâl Bâşâ (enmûzecen)". *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*. ed. Hidayet Aydar vd. 127-156. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Şimrânî, Abdullah Muhammed. "Mezâhiru's-semâ' 'inde nuĥati'l-ĥarnî'l-âşiri'l-hicrî: İbn Kemâl Bâşâ nemûzecen". *Mecelletü'l-Bah® i'l-'İlmî fi'l-Âdâb* 10/19 (2018), 123-158.

el-'Azzâvî, Ömer Kahtân Abdüllatif. "Risâle fî taḥkîki efzaliyyeti Muhammed (a.s) li İbn Kemâl Bâşâ (raḥimehullah) - 940 h.". *Mecelletü Câmî'ati Tikrît li'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye* 26/9 (2019), 306-336.

Muhammed, Muhammed İbrahim Abdülhalim. "İbn Kemâl Bâşâ ve menhecühû fi't-tefsîr". *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve 'Arabiyyeti li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 35/6 (2019), 116-157.

Zeybânî, Münir b. Abdülkerim. "ed-Dersü'l-'aḳâidî fî vücûbi's-sa'yi liṭalebi'r-rızq ve'n-nehyi 'ani't-tebaṭṭuli min ḥilâli taḥkîki risâle medḥu's-sa'yi ve zemmu'l-baṭâleti li İbn Kemâl Bâşâ, 940 h.". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-Maḥṭûṭât* 14/2 (2019), 149-172.

Arpa, Enver. "İbn Kemâl Bâşâ ve menhecühû fi't-tefsîr". *el-Mecelletü'l-İlmiyyetü'l-Muḥakkemetü li Riaseti's-Şu'ûni'd-Diniyyeti't-Türkiyye* 2/1 (2020), 14-45.

Firâs, Fâzıl Ferhân el-Muhammedi – Furat, Semîr Ferec ed-Düserî. "Risâle li'l-mevlâ İbn Kemâl Bâşâ fî beyâni ('ademü nisbeti's-şer ilâ Allah Te'âlâ) li Ahmed b. Süleyman b. Kemal Bâşâ (940 h.) -dirâse ve taḥkîk-". *Mecelletü Surra men Ra'â* 16/65 (2020), 803-836.

2.4. Tebliğler

Canpolat, Erhan Sadık. "Şeyḥul'-İslâm İbn Kemâl Bâşâ 873-940 h., 1469-1534 m.". *Tehavvülati'l-fikriyye fi'l-'âlemi'l-İslâmî: A'lâm ve kütüb ve harekât ve efkâr mine'l-ḳarni'l-âşiri'l-hicrî ile'l-ḳarni'®-®ânî 'aşer el-hicrî*. ed. 'Alyân el-Câlûdî. 97-104. Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.

Sermînî, Muhammed Enes. "el-'Alâkatü'l-mütebâdele beyne fuḳahâi's-Şâm ve beyne's-sulṭa ve'l-fuḳahâ fi'l-Anadol fi'l-ḳarni'®-®âli® 'aşer el-hicrî: İbn 'Âbidîn – İbn Kemâl Bâşâ enmûzecen". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Mürteza Bedir vd. 387-430. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Ḥareş, Abdurrahman Rıdvan. "Menhecu İbn Kemâl Bâşâ raḥimehullah fî resâilihî fi tefsîri suverin maḥşûşa, el-maṭbû'a minhâ ve'l-maḥṭûṭa". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/107-129. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Hirmâs, Abdürrezzak b. İsmail. "Menhecu Ahmed b. Kemâl (940 h.) fî tefsîri âyâtî'l-aḥkâmî sûreti'l-Baḳara enmûzecen". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/71-104. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

el-Bekrî, Hamza. "'el-Erba'inât' el-ḥadî®iyye fi'l-ḳarni'l-âşir el-hicrî min İbn Kemâl Bâşâ ile'l-Birgivi, dirâse naḳdiyye muḳârene". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 2/567-594. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

3. Diğer Yabancı Dillerdeki Çalışmalar

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. "Berteri-yi Zebân-i Pârsî ber Diğer Zebânâ (Risâle-i Berteri-yi Zebân-i Pârsî ber Zebânâ-yi Diğer becoz Arabî)". çev. Pervîz Ezkâyî. *Edebiyyât ve Zebânâ* 66 (1348), 494-502.

Ménage, V. L. "MS Fatih 4205: An Autograph of Kemâlpaşazâde's *Tevârîkh-i Âl-i 'Oḥmân*, Book VII". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 23/2 (1960), 250-264.

Uğur, Ahmet. *The Reign of Sultân Selîm I in The Light of The Selîm-nâme Literature*. Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1973.

Grignaschi, Mario. "La Condanna Dell 'Apostasia (Irtitâd) Sciita Nella "Risâlah" Di Ibn Kemâl A Selim I". *Oriente Moderno* 3/64 (1984), 57-63.

Uğur, Ahmet. *The Reign of Sultan Selîm I in The Light of The Selîm-nâme Literature*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.

Lukač, Ušanka Bojanić. "Two Years in the History of the Bosnian Regions (1479 and 1480) – According to Ibn Kemal". *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 36 (1987), 313-331.

Winter, Tim. "Ibn Kemâl (d. 940/1534) on Ibn 'Arabî's Hagiology". *In Sufism and Theology*. ed. Ayman Shihadeh. 137-157. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Kemalpaşazâde. "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye fî İnetey 'Aşrate Mes'ele". *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*. ed. Edward Badeen. 20-23. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.

Pienaru, Nagy – Cristea, Ovidiu. "Campania Otomană din 1484. Mărturia lui Ibn Kemal (The Ottoman Campaign in Moldavia (1484). Ibn Kemal's Testimony)". *Analele Putnei* 1 (2012), 43-58.

Schmidt, Jan. "The importance of Persian for Ottoman literary gentlemen: two Turkish treatises on aspects of the language by Kemal Pashazade (d. 1536)". *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*. ed. Hatice Aynur vd. 2/851-865. İstanbul: Ülke Yayınları, 2014.

al-Tikriti, Nabil. "İbn Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam". *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*. ed. Christine Isom Verhaaren – Kent F. Schull. 95-107. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

Şen, A. Tunç. "Practicing Astral Magic in Sixteenth-Century Ottoman Istanbul: A Treatise on Talismans Attributed to Ibn Kemâl (d. 1534)". *Magic, Ritual and Witchcraft* 12/1 (2017), 66-88.

Ansari, Rosabel P. "Ibn Kemal, Dawānī and the Avicennan Lineage". *Mélanges de l'université Saint Joseph* 67 (2018), 237-264.

Drkić, Munir - Zildžić Ahmed. "Traktat O Značenju Riječi Zındīq (Treatise On The Meaning Of The Term Zındīq)" *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 68 (2019), 1-25.

Sezer, Hatice. "A Sixteenth Century Intellectual And Statesman: Kemalpaşazade". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 (2020): 215-235.

Hatipler, Mustafa. "One Person Library from Law and Morality to Social Policy: Muallim-i Evvel İbni Kemâlpaşazâde". *Journal of Balkan Libraries Union* 8/1 (2021), 14-22.

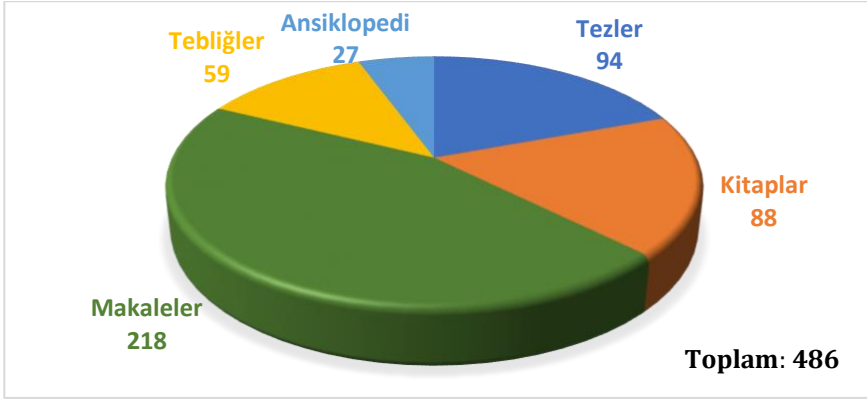
Kirakosyan, Hasmik – Sargsyan, Ani. "On the Appropriation of Lexicographic Methods of Kemâlpaşazâde's (1468–1534) Glossary Dağâyiķu l-ħağâyiķ". *Diyâr* 2/1 (2021), 14-26.

SONUÇ

Kemalpaşazâde hem siyasi hem de ilmî anlamda döneminin güçlü simalarından biridir. Ona bu otoriteyi kazandıran, ömrünün sonlarında ifâ ettiği şeyhülislâmlık vazifesi ve kaleme aldığı yüzü aşkın eseridir. Kemalpaşazâde'nin tarihî ve ilmî önemi, yaşadığı döneme damga vurmasını ve dolayısıyla günümüzde ilmî çalışmalara konu edinmesini sağlamıştır. Bu konu edinme çok farklı boyutlarda gerçekleşmiştir. Zira Kemalpaşazâde Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde farklı alanlara dair eser ve risaleler telif ederek kendini ne tek bir alanla ne de tek bir dille sınırlamıştır. Eserlerinden hareketle o, hem bir filozof, hem bir kelâmcı, hem bir tarihçi, hem bir tefsirci, hem bir dilci, hem bir fakih ve hem de bir şairdir. Günümüzde Kemalpaşazâde'yi bu denli çok çalışılmış bir isim kılan unsurların başında da onun bu çok yönlü kişiliği ile velüt bir âlim olması gelmektedir.

Literatür değerlendirirken, çalışmaların oranlarını gösteren bir grafik ve dağılımlarını gösteren bir tablo kullanımı tercih edilmiştir. Kullanılan grafik ve tablodaki değerler ise yalnızca bu makaledekilerle sınırlı tutulmamıştır. Başka bir deyişle söz konusu grafik ve tablo, hem Demir ve Çatılı'daki hem de bu makaledeki çıktılar esas alınarak oluşturulmuştur. Hazırlanan grafik, yapılmış tüm çalışmaları; tez, kitap, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddeleri olmak üzere türlerine göre ayırmakta ve toplam çalışma sayısını içermektedir. Bununla birlikte türlerin toplam sayıya oranları da istatistiksel bir değer ifade etmesi sebebiyle ayrıca belirtilmiştir.

Grafik 1: Çalışmaların Türlerine Göre Grafiği



Tüm çalışmalara nispetle; makalelerin oranı: %45, tezlerin oranı: %19, kitapların oranı: %18, tebliğlerin oranı: %12 ve ansiklopedilerin oranı: %6.

Tablo 1: Çalışmaların Dillere, Türlerine ve Alanlara Dağılımını Gösteren Tablo

	Tür/Alan	Tefsir	Hadis	İslam Hukuku	Kelam	Mez. Tar.	Felsefe	Tasavvuf	Belagat	Tarih	Edebiyat	Genel	Top.
TÜRKÇE	Doktora	1	-	1	2	1	-	-	3	1	3	-	12
	Y.Lisans	2-2*	2	6-3*	4-1*	2	1-5*	2	2-2*	2-4*	5-7*	-	52
	Kitap	-	2/2"	2	2/1"	2	7/1"	-	2"	8*	4	9/2"	44
	Makale	3	1"	13/2"	11/1*	3	19/1*/4"	2/3"	4/1*/1"	13/4*	25/4"	18/1"	134
	Tebliğ	5	-	12	5	2	9	3	1	7	4	6	54
ARAPÇA	Doktora	2*	-	4*	1	-	-	-	1*	-	-	-	8
	Y.Lisans	1-14*	-	1/1*	1	-	-	-	2-2*	-	-	-	22
	Kitap	4*	3*	1/5*	1/6*	1*	1*	-	14*	1	4*	3*	44
	Makale	3/3*	3*	1/4*	5*	1*	-	-	6/35*	1	-	2/3*	67
	Tebliğ	2	1	1	-	-	-	-	-	-	-	1	5
Toplam	42	14	57	41	12	48	10	76	41	56	45	442	

Yukarıdaki tabloda Kemalpaşazâde'ye dair yapılan çalışmalar ilk sütunla dillerine ayrılmaktadır. Diğer yabancı dillerdeki çalışmalar sayıca yeterli olmadıkları için grafiğe dâhil edilmemiştir. Türkçe ve Arapça olarak hazırlanan eserler ikinci sütunla doktora, yüksek lisans, kitap, makale ve tebliğ olarak beşe ayrılmıştır. Burada da belirli bir alana girmediği için ansiklopedi maddeleri dışarıda bırakılmıştır. Sondaki sütun ise bu türlerde kaleme alınan toplam çalışma sayısını ifade etmektedir. Son olarak tablodaki en üst satır, çalışmaların hangi bilimsel disiplinde hazırlandığını; en alt satır da bu disiplinlerdeki toplam çalışma miktarını göstermektedir.

Çalışmalar, hazırlandıkları bilim dalları esas alınarak sınıflandırılmıştır. Buna karşın herhangi bir disipline ait olmayan eserler, "Genel" şeklinde ayrı bir bölüm açma zorunluluğu doğurmuştur. Bu kısımda Kemalpaşazâde'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgi veren yayınlar, eserlerine dair bibliyografik metinler, toplu tahkik çalışmaları ve terimler sözlüğü yer almaktadır. Tabloya ilişkin değinilmesi gereken son iki husus ise yıldız ve tırnak işaretleridir. Tablodaki yıldız işaretleri (*) tahkik çalışmalarını ifade etmek için kullanılmıştır. (Yıldız işareti kitaplar söz konusu olduğunda neşirlerleri de belirtmektedir.) Tırnak işaretleri ise (") tercüme çalışmalarını göstermektedir.

Türkçe literatür incelendiğinde doktora tezlerinin belirli bir alanda yoğunlaşmayıp çeşitli bilim dallarına yayıldıkları görülmektedir. Çalışmaların geniş bir perspektife dağılmasının nedeni de zikredildiği üzere Kemalpaşazâde'nin neredeyse her alana dair gerek kitap gerek risale türü teliflerinin bulunmasıdır. Tezlerin yıllara göre dağılımları söz konusu olduğunda genellikle geçmiş dönemde yapıldıkları; yakın zamanda tamamlanmış bir doktora çalışmasının bulunmadığı görülmektedir. Zira Kemalpaşazâde'ye ilişkin en son doktora tezi 2010 yılında tamamlanmıştır. Yüksek lisans düzeyinde ise tespit edilen 52 tezin yaklaşık yarısı (24) tahkik çalışmasıdır. Yapılan tezlerden hareketle görülmektedir ki Kemalpaşazâde yüksek lisans düzeyinde hala çalışmaya devam eden canlı bir konu olarak yerini korumaktadır. Nitekim son beş yılda Kemalpaşazâde üzerine toplam on sekiz yüksek lisans tezi tamamlanmış olup yeni tezler de yazılmaya devam etmektedir.

Kemalpaşazâde'ye ilişkin yazılan kitapların (44) bir kısmını yayımlanmış doktora tezleri bir kısmını Kemalpaşazâde'yi genel hatlarıyla tanıtan küçük hacimli kitaplar oluşturmaktadır. Kalanlar ise felsefe ve tarih alanlarına yoğunlaşmıştır. Bu noktada dikkat çeken husus, tarih alanındaki tüm kitapların neşir veya tahkik hüviyetinde oluşudur. Bunun sebebi, Kemalpaşazâde'nin on ciltlik bir tarih eseri kaleme almış olması ve çeşitli araştırmacıların bu eseri cilt cilt -veya metnin aslına uygun olarak *defter defter-* yayımlamalarıdır. Kemalpaşazâde'nin on cilt olan bu tarih kitabının beşinci cildinin kayıp olduğu ve hiçbir nüshasına ulaşamadığı burada belirtilebilir. Ayrıca farklı araştırmacılar tarafından neşredilen ve dağınık halde bulunan söz konusu çalışmaların tek bir yayınevi tarafından gözden geçirilerek tekrar seri halinde yayımlanması gerektiğine de işaret edilmelidir. Makalelere gelindiğinde, Arapça makalelerde yoğunluk tefsir ve belağat alanlarındayken Türk akademisinde neredeyse en az yoğunluk -makale özelinde- bu alanlarda olmuştur.

Tebliğler söz konusu olduğunda bunların bir kısmı Kemalpaşazâde için tertip edilen sempozyumda, bir kısmı da Tokatlı bir âlim olması hasebiyle Tokat iline dair düzenlenen sempozyumlarda sunulmuş metinlerdir. Bu sempozyumların ilki 1985 yılında Tokat şehrinde "Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu" başlığıyla

gerçekleşmiştir. Mezkûr sempozyumda yirmi bir tebliğ sunulmuştur. Türkçe toplam tebliğ sayısı düşünüldüğünde (54) bunun takribî yarısının bu sempozyumda üretildiği görülmektedir. Bununla beraber sempozyum vesilesiyle Kemalpaşazâde üzerine yapılan çalışmalarda büyük bir yükseliş olmuştur. Söz gelimi 1985 yılına kadar tespit edilen toplam çalışma sayısının (42) yarısı sırf bu sempozyumda üretilmiştir. Yayımlanan tebliğlerin -muhtemelen henüz bir birikim oluşmadığı için- yüzeysel kaldığı söylenebilse de sempozyumların belirli bir konuya ilginin oluşturulması ve konunun çeşitli yönlerden çalışılmasını sağlaması bakımından önemli olduğu görülmektedir.

Neşir ve tahkik çalışmalarına gelince, bir âlimin eserlerinin tahkik edilmesi, araştırmacıları o ismi anlamaya bir adım daha yaklaştırmaktadır. Bu meyanda Kemalpaşazâde'nin eserlerine yapılan neşir ve tahkik çalışmaları onu anlama noktasında önem kazanmaktadır. Dikkate değer bir isim olması sebebiyle Kemalpaşazâde'ye dair neşir çalışmaları çok erken tarihlerde başlamıştır. Söz gelimi ona dair tespit edilen ilk neşir çalışması 1848 tarihlidir. Bunun yanında 1900'lü yıllara kadar on iki eseri tahkike yahut neşre konu olmuştur. Bunlardan en meşhur olanı Ahmet Cevdet tarafından hazırlanan *Resâil-i İbn Kemâl*'dir. Nitekim o, Kemalpaşazâde'nin 36 risalesini iki cilt halinde 19. yüzyılın sonunda neşretmiş ve okuyucuların istifadesine sunmuştur. Neşir ve tahkik çalışmalarının önemi Ahmet Cevdet'in eseri üzerinden rahatlıkla incelenebilir. Eserdeki hadis şerhine (Salih Özer), mucizenin hakikatine (H. İ.Bulut; Recep Demir), içkinin haramlığına (Ö. F. Habergitiren) ve Farsçanın faziletine (İsmail Bayer) dair risaleleri merkeze alan makale çalışmaları yapılmıştır. Bu itibarla zikri geçen makalelerin ortaya çıkmasını sağlaması yönüyle neşir ve tahkik çalışmalarının, gelecekteki çalışmalara önyak olduğu zikredilebilir. Literatürde Kemalpaşazâde üzerine yapılan tahkik çalışmalarının yeni araştırmaların önünü açtığına dair daha pek çok örnek bulunmaktadır.

Arapça literatür göz önüne alındığında doktora seviyesinde sekiz tez tamamlandığı, bunların da yedisinin tahkik çalışması olduğu görülmektedir. Tahkik olmayan tek çalışma da risalelerinden hareketle Kemalpaşazâde'nin kelâmî görüşlerini sistematik bir biçimde okuyucuya sunmaya çalışan Seyit Bahçivan'a aittir. İleride de görüleceği üzere Arapça çalışmaların büyük kısmı tahkik konusuna yoğunlaşmıştır. Yüksek lisans düzeyindeki 22 tezin de 17 tanesi Kemalpaşazâde'nin risâle veya eserlerinin tahkikini içermektedir. Yüksek lisans tezleri özelinde tefsir, en çok çalışmanın bulunduğu ilim dalıdır. Tefsir alanındaki tez sayısı 15 olup araştırmacılar sure sure risaleleri tahkik etmişlerdir. Türkiye'den farklı olarak Arapça literatürde tezlerin 90'lı yıllarda yoğunlaştığı görülmektedir. Söz gelimi Kemalpaşazâde -zikredildiği üzere- Türkiye'de yüksek lisans aşamasında canlılığını korumaya devam ederken geçmiş on yıl içerisinde -tespit edildiği kadarıyla- Arapça

kaleme alınmış iki tane tez bulunmaktadır. Kaldı ki bunlardan biri de Yalova'da tamamlanmıştır. Bu itibarla Arapça tezler söz konusu olduğunda Kemalpaşazâde'ye olan ilginin azaldığı gözlemlenmektedir. Makaleler özelinde de 54'ü tahkik çalışması olan 67 makalenin 41'ini belâgat alanındaki yayınlar teşkil etmektedir. Buradan hareketle belâgat alanındaki yoğunluğun Arap araştırmacıların Arapça diline dair ilgisinden kaynaklandığı ve bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin risalelerini öne çıkardıkları düşünülebilir.

Ortaya çıkan literatürde en az çalışılan alanlar hadis ve tasavvuf olmuştur. Hadis ilmi özelinde bu durumun nedeni, müellifin hadis ilmine dair müstakil risalelerinin sayısının az olmasıdır. Zira Kemalpaşazâde bazı hadislerin şerhi ve kırk hadis çalışması dışında hadis alanına kayda değer pek fazla katkıda bulunmamıştır. Yapılan çalışmalar da genellikle onun kırk hadis risalelerini merkeze alarak oluşturulmuştur. Tasavvuf alanındaki araştırmalar da onun sûfî gruplar ve İbn Arabî'ye dair verdiği fetvalarından hareketle inşa edilmiştir. Arap araştırmacıların tasavvuf alanında hiç çalışmaları olmadığı gibi 41 tarih çalışmasından da yalnızca iki tanesi onlara aittir. *Tevârih-i Âl-i Osman*, Osmanlı tarihini anlattığı için araştırmacıların ilgisini çekmemiş olabilir.

Eldeki bulgulardan hareketle genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Kemalpaşazâde üzerine yapılan çalışmaların zamanla evrildikleri yön şu şekildedir: Genellikle ilk çalışmalar Kemalpaşazâde'nin biyografisini içeren kısa metinler olmuştur. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin eser ve risalelerini tespit amacıyla da pek çok çalışma yapılmıştır. Nihat Atsız, müellifin eserlerini kütüphane kataloglarıyla birlikte yayımlamıştır. Bunun yanına Cemil el-Azm 1326/1908'de Beyrut'ta basılan '*Ukûdü'l-cevher* adlı eserinde Kemalpaşazâde'ye ait risaleleri sıralamıştır. Bu çerçevede tahkik ve neşir haricinde yapılan ilk çalışmalar, genellikle küçük hacimli onu tanıtıcı nitelikte ve eserlerini tespiti yönelik olmuştur. Akabinde araştırmalar eserlerinin tahkikine yönelmiştir. Bu durum özellikle yüksek lisans çalışmalarında görülmektedir. Burada öncesinde tahkik edilen çalışmaların yeniden tahkik edilmesine de sıklıkla rastlanmaktadır. Söz gelimi Kemalpaşazâde'nin *Değâyiğu'l-ğakâynık* adlı eseri farklı zamanlarda üç kere çalışılmıştır. Sonrasında araştırmalar, tahkik edilen metinler üzerine yapılmaya başlanmış ve devamında da karşılaştırmalı çalışmalarla devam etmiştir. Ancak araştırmaların zamanla evrildikleri yön bağlamında zikredilen bu süreç bir genelleme olup kesin bir iddia taşımamaktadır. Zira Kemalpaşazâde'nin eserleri her zaman için tahkik edilmeye devam etmiştir ve etmektedir.

İncelendiği üzere tahkik ve tercüme yeni ve dakik çalışmalara vesile olmaları itibarıyla değerli olmakla birlikte boş bir çabaya da dönüşmemeleri gerekmektedir. Zira hem Türk hem de Arap araştırmacılar aynı eserleri tahkik ve tercüme etme hatasına düşmüşlerdir. Bu durumun önlenmesi günümüz şartlarında kolaylıkla

aşılabilir bir engeldir aslında. Söz gelimi İSAM veya herhangi bir site bünyesinde açılacak bir veritabanı üzerinden araştırmacılar tahkik veya tercüme ettikleri/edecekleri eserleri girseler ve gidişata göre güncelleler tekrara düşen çalışmalar büyük ölçüde azalır ve alanda yapılan çalışmalar noktasında haberleşme imkânı artmış olur.

Son tahlilde literatür incelendiğinde Arapça çalışmaların tefsir ve belâgat ilimlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Söz konusu çalışmaların çoğunluğunu da tahkik çalışmaları oluşturmaktadır. Bununla birlikte Türkçe literatürde edebiyat, tarih, felsefe, İslam hukuku gibi alanlarda da pek çok çalışmanın yapıldığı ve alanlar arası daha eşit bir dağılımın bulunduğu gözlemlenmektedir. Literatürdeki çalışmaların her birinin aynı nitelikte olmadığı kabul edilmekle beraber - Kemalpaşazâde gibi- her bir Osmanlı âlimi için bu kadar belki daha fazla çalışma yapılmalıdır ki İslâm düşünce geleneğinin “kopuk halkası” olan Osmanlı dönemi de bir nebze olsun aydınlatılabilsin ve tevârüs eden ilmî birikim kesintisiz bir biçimde günümüze kadar getirilebilsin.

KAYNAKÇA

- Alak, Musa. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 83-135.
- Demir, Halis – Çatılı, Kemal. "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/1 (2019), 151-178.
- Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddin. *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018.
- Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Saraç, M. Yekta. *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyet, ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Sarıkaya, Muammer. *Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma^{*}

İlhan TETİK^{**}

H. Yusuf ACUNER^{***}

Atıf/Cite as: Tetik, İlhan-Acuner, H. Yusuf. "Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 355-381.

Öz: Günümüzde klasik öğrenme ortamlarında görülen pasif alıcı konumundaki öğrenci ile bilgi konumundaki öğretmen rolleri değişime uğramıştır. Z kuşağı olarak isimlendirilen öğrenciler artık bilgiyi açık kaynaklardan da elde ederken, öğretmen de bilgiye erişimde rehber konumuna gelmiştir. Ters Yüz Sınıf Yöntemi bilgiyi sınıf dışına taşıırken sınıf içi etkinliklere olanak tanıyan bir modeldir. Ters Yüz Sınıf Yöntemi araştırmalarının yeni olması ve alanyazında din eğitimi ile ilgili araştırmalara rastlanmamış olması bu makalenin temel dayanağını oluşturmaktadır. Makalede önerilen EBA platformunun web 2.0 araçlarıyla beraber sağladığı faydalar da Ters Yüz Sınıf Yöntemiyle birlikte kullanım imkanı sunulmaktadır. Araştırmanın sonunda Arapça dersi uygulama örneği sonuçları da paylaşılmıştır. Böylelikle gelecekteki Din Eğitimi araştırmalarına fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ters Yüz Sınıf Modeli, Ters Yüz Öğrenme, EBA, Web 2.0

^{*} Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Doç. Dr. H. Yusuf ACUNER danışmanlığında İlhan TETİK tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

^{**} Doktora Öğr., Vakıfkebir Fen Lisesi, Trabzon, Türkiye, ilhant78@gmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-2574-6533

^{***} Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, yusuf.acuner@erdogan.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0001-6687-7786

A Study on The Realization of The Flipped Classroom Model in Arabic Teaching

Abstract: The roles of teachers who were in the status of sage on the stage and students who were once passive receiver have changed recently. The students known as Z generation can also reach information through open resources and the teacher has become a counsellor in the process of gathering information. Besides the technique of the flip classroom model brings the knowledge outside the classroom it also enables activities in the classroom. As the researches of flip classroom model are new and not having met any researches concerning religious studies constructs the basic of this article. In this article, you can find the benefits of EBA platform together with web 2.0 instruments with the flipped classroom method. At the end of the study, the results of the Arabic course application sample are also shared. Therefore, it is considered to contribute the Religious Education researches in the future.

Keywords: Religious Education Studies, The Flip Classroom Model, Flip Learning, , EBA, Web 2.0

مقترح لتطبيق نموذج الفصل المقلوب في التعليم العربية

ملخص: اليوم، تغيرت أدوار الطالب الاستقبالي السلبي والمعلم الحكيم الذي شوهد في بيئات التعلم الكلاسيكية يحصل الطلاب المسمى الجيل Z الآن على معلومات من مصادر مفتوحة بينما أصبح المعلم أيضا دليلا في الوصول إلى المعلومات. طريقة الطبقة العكسية هي نموذج يسمح بالأنشطة داخل الفصل أثناء نقل المعلومات خارج الفصل. حقيقة أن البحث عن طريقة الطبقة العكسية جديد وأن البحث عن التعليم الديني لم يتم العثور عليه في هذا المجال هو الأساس الرئيسي لهذه المقالة. يتم تقديم فوائد منصة EBA المقترحة في المقالة إلى جانب أدوات Web 2.0 أيضا مع طريقة الطبقة العكسية. في نهاية الدراسة، تم أيضا مشاركة نتائج مثال تطبيق درس العربي. وبالتالي يعتقد أنها تفيد لأبحاث التعليم الديني في المستقبل.

الكلمات المفتاحية: نموذج الفصول الدراسية المقلوب، التعلم المقلوب، التعليم الديني، EBA، web 2.0 تفيد لأبحاث التعليم الديني في المستقبل

GİRİŞ

Eğitimin en önemli amaçlarından biri öğrencilerin öğrenme ihtiyaçlarını kolaylaştırarak gidermektir. 21. yüzyıl öğrenme becerilerine sahip olması beklenen ve Z kuşağı olarak adlandırılan bireylerin öğrenme ihtiyaçlarını karşılamada geleneksel metotların yetersiz kaldığı düşünülebilir. Öğrenciler görselliğin, sosyal medyanın ve teknolojinin iç içe olduğu dünyalarında aktif öğrenme ortamlarında mutlu olmaktadır (Ünal, 2017). Bununla birlikte öğretim teknolojilerinde mobil öğrenme ortamlarını düzenlemek ve mobil teknolojilerden yararlanmak artık bir zorunluluk haline gelmektedir. Ülkemizde internet kullanımının son on yılda 3 katından fazla artarak hanelerden internete ulaşımı %90,7'ye ulaşmıştır (TÜİK, Ağustos, 2020). Bu veriler doğrultusunda bugünün öğrencilerinin teknolojiyle iç içe yaşantıya sahip olduğu bir dönemde bilgi iletişim teknolojilerini öğretim yöntemlerinde aktif olarak kullanmak gerekmektedir. Gelişen teknoloji karşısında kuşaklar arası iletişim de önem kazanmaktadır. Savaş ortamında kıtlık gören bireylerle, Z kuşağı olarak

tanımlanan çok küçük yaşlarda akıllı telefonun ekranını kullanabilen geleceğin bireylerinin yenilik ve yaşam anlayışı farklı olacaktır (İnce, 2018). Böylece teknolojiyle birlikte dünyaya gelen bir kuşağın eğitim ihtiyaçlarının da farklılık göstereceği muhakkaktır.

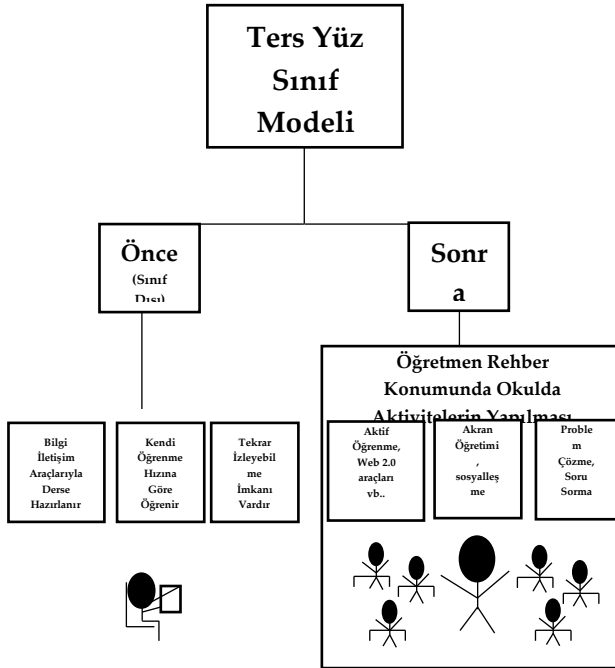
Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda din eğitimi, eğitim teknolojilerinden bağımsız düşünülemez. Zira eğitim ortamlarındaki yenilikler din eğitimi de etkilemektedir. Teknolojiyle büyümüş kuşakla doğru bir iletişim kurmak ancak din eğitiminde de teknolojiyi doğru bir şekilde kullanmakla mümkün olabilir. Öyle ki içinde yaşadığımız dönem teknolojinin yoğun bir tesiri altında olduğu gibi bu etkinin gelecekte de hayatın her alanında daha yoğun bir şekilde hissedilebileceği söylenebilir. Bu bağlamda Z kuşağı ve sonrası için teknoloji eğilimli iletişim kurmak ve onların öğrenme ve çalışma eğilimlerini de doğru anlamak gerekmektedir. Zira zayıf iletişim öğrenmenin ve gelişimin önündeki en büyük engellerden biridir (İnce, 2018).

Son on yılda dünyada Flipped Classroom adıyla duyulan ve Türkçeye Ters Yüz Sınıf Yöntemi/Modeli olarak çevrilen bir öğrenme modeli ortaya çıkmıştır. Flipped Classroom ifadesindeki Flipping terimi ev ödevi ile sınıf çalışmalarının yerlerinin değiştirilmesi fikrinden hareketle kullanılmaktadır. Daha temel tanımla sınıfta geleneksel olarak işlenen dersin evde video, film, ses gibi çevrim içi öğrenme araçlarıyla öğrencilere öğrenme ortamı oluşturulması, evde geleneksel olarak yapılan ev ödevinin ise sınıfta aktif öğrenme ortamı sağlanarak uygulama yapılmasıdır (Bergmann-Sams, 2012). Aktif öğrenme ortamları söz konusu olduğunda öğretmenin rolünün de değiştiği söylenebilir. Öğretmenin rolü "from sage on the stage to the guide by the side" (Sahnedeki bilgeden kenardaki rehber) öğrencilerin önünde ders anlatan sahnede bilge konumundaki öğretmen kenardaki rehber olarak 1993 yılında Alison King tarafından tanımlanmıştır (King, 1993).

TYS ilk kez Harvard Üniversitesi Fizik Bölümü hocalarından Eric Mazur tarafından 1991 yılında uygulanmıştır. Mazur ders öncesi öğrencilerin ders kitabını okuyarak sınıfa gelmelerini istemiş ve uyguladığı bu modeli akran öğretimi anlamında "Peer Instruction" olarak isimlendirmiştir (Mazur,1997). Daha sonra 2000 yılında, Miami Üniversitesi'nde Ekonomi dersinde uygulanmış ve bu çalışma "Inverting (çevrilmiş)" diye isimlendirilmiştir (Lage vd., 2000). 2000 yılına gelindiğinde Baker (2000) tersyüz etmek anlamındaki "flip" kelimesini kullanmıştır. Bu tanıma uyan bir çalışma 2010 yılında matematik öğretmeni Karl Fisch tarafından gerçekleştirilmiştir. Polinom konusunu 9 ve 10. sınıflara anlattıktan sonra ev ödevi olarak 30 problem vermişti, daha sonra bu sırayı tersine çevirmiş ve derslerini videoya çekip öğrencilere izlemelerini istemişti daha sonra sınıfta problemleri çözmüş içerikle

ilgili deneyler yapmıştı (Pink,2010). Fisch tersine çevrilerek yapılan bu uygulama sonunda başarılı sonuçlar elde etmiştir.

2012 yılına gelindiğinde lisede kimya öğretmeni olarak çalışan Aaron Sams ve Jonathan Bergman modeli "flipped classroom" olarak isimlendirmişlerdir. Önce modelin ismini dersleri video olarak paylaşınca (Podcasts) "pre-vodcasting" olarak isimlendiren ikili daha sonra "Flipped Classroom" ismini tercih etmişlerdir (Bergman ve Sams, 2011). Ters yüz sınıf fikri bu iki öğretmenin okula gelemeyen öğrencileri için derslerden geri kalmamaları fikriyle bulunmuş bir modeldir. Aeron teknoloji dergisinde powerpoint programına ses kaydedildiğini okuduktan sonra bu yolla dersleri kaydedebileceklerini düşünmüştür. 950 öğrencili ve öğrencilerin okulla evlerinin uzak olduğu bir lisede çalışan bu iki kimya öğretmeni 2007 yılının ilkbaharında dersleri kaydedip e-posta yoluyla dersleri kaçırın öğrencilere göndererek aynı zamanda online olarak da yayınlamışlardır. Böylelikle bazı öğrenciler dersi sınıfta dinlemelerine rağmen tekrar izleyebilme imkanına sahip olmuşlar; öğretmenler ise öğrencilere videoları izlerken neler yapmaları/yapmamaları gerektiğini anlatmışlardı. Bu modelin sonunda öğrenciler kimyayı derinlemesine öğrenirken, kabiliyetlerini öz yönetimli öğrenenler olarak şekillendirmişlerdir (Bergman ve Sams, 2012). Böylece öğrenciler sınıf dışındaki öğrenmelerini yavaş ama emin adımlarla kendileri düzenlemeye başlamışlardır (Talbert, 2017: 171). Tersyüz Sınıf modeli uygulama süreci aşağıda şekilde özetlenmiştir.



Şekil 1 Ters Yüz Sınıf Modeli Uygulama Süreci

Beklenmedik bir şekilde Covid-19 salgını sürecinde tüm dünyada ve ülkemizde online eğitime geçilmiştir. Bu durum bizlere öğretmen yetiştirme sistemimizde uzaktan eğitim araçlarının sürece dahil edilmesini ve bu konuda öğretmenlere gerekli bilgi beceriler kazandırılmasının önemini bir kez daha göstermiştir. Covid 19 sürecinde uzaktan eğitim, ülkemizde EBA¹ canlı ders platformları ve EBA TV üzerinden yürütülmüştür (Ted Mem, 2021). Uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimin mümkün olmadığı durumlarda olumlu yönleri bulunmaktadır. Etkileşimde yaşanan sorunlar, öğrencilerin derslere aktif katılımının çok düşük olması, bireysel farklılara uygun olmaması, teknik aksaklıklar nedeniyle derslere girişlerde problem yaşanması (Başaran vd., 2020: 368) uzaktan eğitimin olumsuz yönlerini oluşturmaktadır. Bu durum öğrenci, öğretmen ve veliler üzerinde olumsuz etkiler meydana getirebilmektedir. Bu tür olumsuzlukların yaşanmasının temel nedeni öğretmenlerimizin uzaktan eğitim araçları konusundaki hazırbulunuşluklarının yeterli düzeyde olmaması ve bunun yanında öğrencilerin de uzaktan eğitim araçlarını kullanma konusunda gerekli motivasyona sahip olmaması gösterilebilir.

Sadece tüm dünyanın içinde bulunduğu Covid-19 gibi kriz dönemlerinde değil Z kuşağının teknoloji ve öğrenmeyle ilgili ihtiyaçlarını karşılayacak, onları teknolojiyle birlikte öğrenmeye motive edecek öğretim yöntem ve tekniklerine ihtiyaç vardır. Ters yüz öğrenme modeli ve din eğitiminde kullanımının sağlayacağı faydalar göz önünde bulundurulduğunda bu modelin daha iyi öğrenme çıktıları sağlayıp sağlamayacağı sorusu akla gelmektedir. Bu sorudan hareketle bu çalışmada ters yüz öğrenme modelinin din eğitiminde kullanılabilirliği durumu üzerine bir öneride bulunulmuştur. Ayrıca İHL’de ters yüz öğrenme modeline göre geliştirilen bir öğrenme ortamının Arapça dersinde akademik başarıya ve tutuma etkisini, öğrencilerin ters yüz sınıf modeline ilişkin görüşlerini içeren bulgular paylaşılmıştır.

1. TYS Modeliyle İlgili Araştırmalar

TYS modeliyle ilgili araştırmalar dünya genelinde yeni sayılabilecek derecede az olmasına rağmen her geçen sene sayı giderek artmaktadır. TYS modeliyle ilgili çalışmalarda en çok araştırılan değişkenler arasında başarı, motivasyon, özyönetimli öğrenme, problem çözme becerisi, öğrenci algısı, öğrenci deneyimi ve tutum gelmektedir.

¹ EBA eğitim araçlarıyla birlikte eğitsel içeriklere de yer veren bir sistemdir. EBA bünyesinde resim, yazı, sesli materyallerin yanında video anlatımı formatında kaynaklar da yer almaktadır. Kullanıcılar tarafından dosya yükleme, dijital alan sağlama, yarışmalar düzenleme, öğrencilerin düzeyine uygun dersler ekleme ve önemli duyurular yapabileceği gibi paylaşımlar da bulunabilmesi EBA’yı zenginleştiren özelliklerden bazılarıdır (Aktay, Keskin, 2016). Bununla birlikte öğretmen kendi EBA sayfasında arşiv oluşturabilir, test hazırlayabilir ve mevcut hazırlanmış videoları ve testleri de kullanabilir.

Yabancı alan yazında yapılan çalışma sayısının ise yerli araştırmalara göre daha fazla olduğu görülmektedir. TYS modelinin en fazla uygulandığı alanların başında matematik, mühendislik, fizik, biyoloji, hemşirelik, yabancı dil gibi farklı disiplinler de yer almaktadır. Kullanılan bilimsel araştırma yöntemlerinde genellikle deneysel, yarı deneysel yöntemler ağırlıklı olarak yer alırken, karma ve nitel çalışmalar da bulunmaktadır. Gözlem ve röportaj da kullanılan ölçme araçları arasında yerini almıştır. Araştırmalarda örneklem grubunu sadece öğrenciler değil, öğretmen ve idareciler de oluşturmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz gibi araştırmalarda örneklem grubunu ağırlıklı olarak öğrenciler oluştururken en çok araştırılan değişken de başarı ve motivasyondur. Bununla birlikte bazı çalışmalarda TYS modelinin akademik başarıyı ve motivasyonu artırdığı görülürken (Wiginton 2013; Bishop 2013; Guggisberg 2015; Sierra 2015; Sun 2015; M. A. 2015; Dafoe 2016; Moran, 2014; Coufal 2014; Hantla 2014), başarıyı çok az artırdığı çalışmalar da görülmektedir (Schwankl (2013, Quint 2015, Overmyer 2014). Diğer bazı çalışmalarda da başarıya etkisinin olmadığı görülmektedir (Brown 2015, Prefume 2015, Faretta 2016, Sletten 2015, Winter 2013, Butzler 2014, Smith 2015, Saunders 2014, Gross 2014, Torkelson 2012, Merrill 2015, Martin 2015). TYS yöntemiyle ilgili yapılan çalışmaların sayısı arttıkça değerlendirmelerin de değişeceği düşünülmektedir.

Türkiye'de TYS modeliyle ilgili yapılan çalışmalarda başarıyı artırdığı, öğrencilerin olumlu tutum geliştirdiği, özyönetimli öğrenmeyi artırdığı ve öğrencilerin modelle ilgili olumlu görüş belirttikleri gibi sonuçlara ulaşılmıştır (Demiralay 2014, Ekmekçi 2014, Turan 2015, Sirakaya 2015, Köroğlu 2015, Çukurbaşı 2016, Topalak 2016).

Buraya kadar yabancı alan yazındaki çalışmalara yer verirken yerli alan yazında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak yabancı dil olmak üzere, bilgi iletişim teknolojileri, öğretim yöntem ve teknikleri, İngilizce, müzik ve sosyal bilgiler derslerinde yapılmıştır. Yerli alan yazında din eğitimiyle ilgili araştırma bulunamamış, yabancı alan yazında yapılan bir çalışmada ise teoloji dersi diğer derslerle birlikte değerlendirilmiştir (Hantla, 2014). Deneysel yöntemlerin kullanıldığı çalışmalarda akademik başarı, motivasyon, öz yönetimli öğrenme vb. değişkenler üzerinde araştırmalar yapılmıştır.

2. Din Eğitiminde TYS Modelinin Uygulanma İmkkanı

Alan yazında din eğitimiyle ilgili yapılan çalışmalara rastlanılmamış olması bu konuda bizi araştırmaya sevk etmiştir. Din eğitimi açısından hitap ettiğimiz Z kuşağının birtakım özellikleri bulunmaktadır; zihinsel ve psikolojik açıdan hızlı gelişim göstermeleri, analitik düşünme yeteneklerinin dikkat çekici düzeyde olması,

teknolojinin onlar için bir ihtiyaç olması bunlardan bazılarıdır (Ünal,2017). 21. yy.'da düz anlatım yönteminde öğretmen (sahnedeki bilge) bilgiyi aktaran, öğrenci de pasif olarak bilgiyi alan konumunda (King,1993) kalırsa yukarıda özelliklerini saydığımız kuşakla çatışma yaşamamız söz konusu olabilir. TYS modeli mobil öğrenme çağındaki öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir model konumundadır. Khan *Dünya Okulu* isimli kitabındaki vurguyla bu modelin "Flipped Classroom" olarak daha da yaygınlık kazanmasını ve fark edilir olmasını sağlamıştır (Khan, 2012).

TYS modelinde derslerin sınıf dışında izlenmesi, Bloom'un taksonomisindeki bilgi düzeyinin kazanılması hedeflenmektedir. Sınıf içi etkinliklerle analiz ve sentez düzeyine geçilir. Bu, dersin kazanımlarının kalıcı hale gelmesinde etkili olmaktadır. TYS modeli öğrenmeyi öğretmenin rehberliğinde öğrencilere vermektir ve bu yöntem vazgeçilmez olmamakla beraber, birçok yöntemden birisidir (Bergman, Sams, 2012). Din eğitiminde her ders TYS için uygun olmayabilir. Gerek ortaokul gerekse lisede seçmeli Kur'an-ı Kerim dersiyle birlikte, İHL ve İHO'da okutulan Arapça, Kur'an-ı Kerim vb. derslerde bu yöntem çok verimli hale gelebileceği gibi, yine bu yöntemin uygulamalı derslerde daha faydalı olabileceği düşünülmektedir.

Bu modelin kullanılmasında bazı sınırlılıklar da bulunabilir. Nitekim videolara erişim öğrenciler için sorun olabilir. Bunun için bu yöntemi geliştiren Bergman ve Sams okulun sayfasını kullanmışlar, öğrencilerin kendi iletişim araçlarına videoları yüklemişler, son olarak DVD'ye kaydederek öğrencilere evde izleme imkanı sunmuşlardır (Bergman, Sams, 2012). Günümüzde artık öğrenciler öğretmenlerin ders materyalinden konuyu öğrenmeyi talep etmekten çok, kendi başlarına öğrenebilecekleri çevrimiçi kaynakları talep etmektedirler (Talbert, 2017: 171). Dünyadaki bu gelişmelere paralel olarak Türkiye'de MEB tarafından 2012 yılında faaliyete geçirilen EBA (Eğitim Bilişim Ağı) öğretmen ve öğrencilerin kullanımına sunulmuştur (MEB, 2015). Öğretmenler hazırladıkları materyalleri EBA üzerinden paylaşabilecekleri gibi facebook, twitter, whatsapp gibi uygulamaları da kullanabilirler. Bunun yanında üniversiteler kendi bünyelerindeki yazılımlardan yararlanabilirken, Edmodo, Moodle, Blackboard vb. uygulamaları da tercih edebilirler.

EBA ders ekranına EBA şifresi olmayanlar erişim sağlayamamaktadır. Bu hem veli hem de öğretmen ve öğrenci açısından güvenli bir platform anlamına gelmektedir. Bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler öğrenme olgusunu okul duvarlarının dışına taşımakta, bilgiye her yerden ulaşılabilir hale getirmektedir (Meb, 2009). Örgün eğitimde EBA öğretmen ve öğrencilerin mobil platformda da kullanımına uygundur. Böylelikle sınıf ve evin dışında da erişim imkanı sunulmuştur. Tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgın sürecinde uzaktan eğitimle birlikte

EBA kullanımı daha anlamlı hale gelmiştir, yüz yüze eğitime ara verilmesi eğitimin paydaşlarını online ortamda bir araya getirmiştir.

TYS modelinin en önemli kısmını sınıf içi etkinlikler oluşturmaktadır. Öğrenci ders anlatım videosunu sınıf dışında izledikten sonra sınıf içinde de birtakım etkinlikler yapılması gerekmektedir. TYS modelinin uygulandığı sınıflarda çok fazla gürültü olabilmektedir çünkü sınıf içerisinde çok fazla aktivite olduğu ve bu aktivitelerin de bir amaca yönelik olduğu görülmektedir (Talbert, 2017). Din eğitiminde Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenin paylaştığı videoyu evde izleyen öğrenci sınıfta öğrendiklerini uygulayabilme imkanına sahip olmaktadır. Dersin ilk 5-10 dakikası öğrencinin anlamadığı konulara ayrılabilir. Öğretmen öğrencilerin anlamadıkları kavramları açıkladıktan sonra TYS modelinin en önemli kısmına geçilir. Burada öğretici dersin içeriğine göre birtakım etkinlikler hazırlamalıdır. Bunun için Kahoot, Quizlet, Quizizz, Actionbound gibi web 2.0 araçları kullanılabilir. Öğrenciler bu uygulamaları kendi iletişim araçlarıyla birlikte akıllı tahta bağlantısı da kullanarak cevaplarlar. Bunun yanında sınıf içi etkinliklerde öğretmen soru-cevap, beyin fırtınası vb. diğer tekniklerden de yararlanabilir.

Kolay taşınabilir olması, ses kaydı yapabilmesi, veri depolama ve işleme özellikleri akıllı telefonların eğitim-öğretim faaliyetlerinde öğretmen kontrolünde kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Alanyazında akıllı telefonların öğrencilerin ilgi ve güdülenmesini artırdığı saptanmıştır (Çelik, 2012; Philip ve Garcia, 2015). Mobil oyunla birlikte mobil öğrenmenin öğrencilerin ders çalışma ve motivasyonlarına olumlu etkileri olduğunu gösteren çalışmalar da bulunmaktadır (Attewell, 2005; Huizenga, Admiraal ve Dam, 2009; Schwabe ve Goth, 2005).

Web 2.0 araçlarından birisi kahoot uygulamasıdır. Kahoot öğrenmeyi kolaylaştıran, belirlediğiniz herhangi bir konu hakkında eğlenceli oyunlar oluşturabileceğiniz ücretsiz bir öğrenme ortamıdır (Tıraşoğlu,2019). Araştırmalar oyunlaştırmanın öğrencinin derse karşı motivasyonunu arttırmak, eğlenceli bir öğrenme ortamı sağlamak gibi avantajlarının yanında akademik başarının artması ve öğrenme kazanımlarına erişimi kolaylaştırmasına katkı sağladığını göstermektedir (Çağlar, 2015, Özgür vd., 2018, Gündüz, Akkoyunlu, 2020). Kahoot ders içeriklerinin öğrenciler tarafından ne kadar öğrenildiğini test eden online bir oyundur (Pede,2017). Oyunla öğretimin öğrencilerin motivasyonunu arttırdığı ve dersleri daha eğlenceli hale getirdiği görülmüştür (Yapıcı ve Karakayon, 2017). Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerinde evde izledikleri ders videosu sonrası uygulanabilecek bir kahoot etkinliği hazırlanabilir. Kahoot uygulamasında Türkiye'de hazırlanmış mevcut kahoot etkinliklerine de erişim imkanı bulunmaktadır. Böylelikle Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersi için hazırlanmış Kahootlardan da yararlanılabilmektedir.

Kahoot mobil iletişim araçları yanında, bilgisayar aracılığıyla da kullanılabilir. Okulların bilgisayar sınıflarında uygulama imkanı daha rahat olabilmektedir. Her öğrenciye bir bilgisayar düştüğü ortamlarda hem sınıf hakimiyeti hem de mobil telefonlar olmadan da uygulanabilmektedir.

3. Araştırmanın Temel Problemi

İslam medeniyetinin temel iki kaynağı ve bu temel üzerine çalışan diğer ilimlerin ana kaynağı Arapça'dır. Bu nedenle İslam dininin daha iyi anlaşılmasını sağlayan Arapça'nın, bir araç dili olarak kullanılmasını zorunlu hale getirmektedir (Civelek, 1998, Keyifli, 1996, Doğan, 2000). Öğrencilerin Arapça derslerinde konuşma becerisi yönünden zayıf olmaları, öğretmenlerin akıllı tahta yerine daha çok yazı tahtasını kullanmayı tercih etmeleri ve öğretmenlerin hala klasik öğretim yöntem ve teknikleriyle ders anlatmayı sürdürmek istemeleri bu dersteki problemlerden bazılarını örnek oluşturmaktadır (Aydın, 2003, Kervankaya, 2014). Bu problemler, yeni yöntem ve tekniklerin kullanılmasını gerekli hale getirmiştir. TYS modelinin, İmam-hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersinde okuma, dinleme, yazma ve konuşma becerileri ile derse yönelik tutumlarına etkisini incelemek yaptığımız araştırmamızın temel problemini teşkil etmektedir.

Araştırmanın temel problemi çerçevesinde şu alt problemlere cevap aranmıştır:

-Öğrencilerin deney ve kontrol grupları arasında okuma, dinleme, konuşma, yazma becerileri açısından anlamlı bir farklılık var mıdır?

-Deney ve kontrol grupları arasında derse yönelik tutum açısından anlamlı bir farklılık var mıdır?

4. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türkiye'de TYS yöntemine ilişkin alanyazında yapılan lisansüstü çalışmalarda en fazla uygulama yapılan dersin İngilizce olduğu görülmüştür. TYS modelinin Arapça dersinde akademik başarı ve tutum üzerine etkisinin bu alandaki boşluğu da doldurmaya yardımcı olacağı düşünülmektedir. Yaptığımız bu araştırma ile TYS modelinin yabancı dil öğretimindeki etkisinden yararlanarak imam hatip liselerinde Arapça öğretiminde tutum ve başarıya ne tür bir etkisinin olacağı sorusuna cevap aranmıştır. Arapça öğretimi din eğitiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Arapça dersine karşı geliştirilecek tutum din eğitime yönelik tutumları da etkilemektedir. Arapça öğretime dair geliştirilecek modelin diğer din eğitimi derslerinde de kullanılabileceğine ilişkin kanıtlar ortaya koymak bu araştırmanın amaçlarından bir diğerini oluşturmaktadır.

Arapça öğretimi din eğitimi de destekler niteliktedir. İmam-hatip liselerindeki Arapça öğretimi İlahiyat fakültelerindeki Arapça öğretime zemin hazırlamaktadır.

Bu nedenle İHL’de okuyan öğrencilerin Arapçadaki başarısı ve derse olan tutumları onların bir üst öğretim kademesindeki başarı durumlarını da doğrudan etkilemektedir.

Arapça dersi din eğitimi açısından İslam medeniyetinin kaynakları olan Kur'an'ı ve sünneti anlama ve okuma becerisi kazandırma noktasında önemli bir araçtır. Ayrıca bu iki kaynağı kullanan; Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Felsefesi ve İslam Tarihi gibi diğer ilimlerin muhtevalarına ait İslami kaynakların neredeyse tamamı Arapçadır (Güney, 2014). Bu nedenle İslam’ın daha doğru anlaşılması ve öğretilmesinde bu dilin araç olarak kullanılmasını zorunlu kılmaktadır (Civelek,228, Keyifli,1996, Doğan, 2000).

İmam-hatip liselerinden İlahiyat fakültelerine gelen öğrencilerde Arapça dersindeki başarısızlıkla birlikte öğrenilmiş çaresizlikten kaynaklandığı düşünülen olumsuz tutumlarını giderici etkinlikler yapılmalıdır (Acuner,Korukcu, 2012) çünkü İlahiyat fakültelerindeki Arapça öğretiminin temelini İHL’lerdeki Arapça dersleri oluşturmaktadır. TYS modelinin Arapça’daki okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerileri ile derse yönelik tutuma etkisi din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara da yön verecektir.

5. Araştırma Süreci

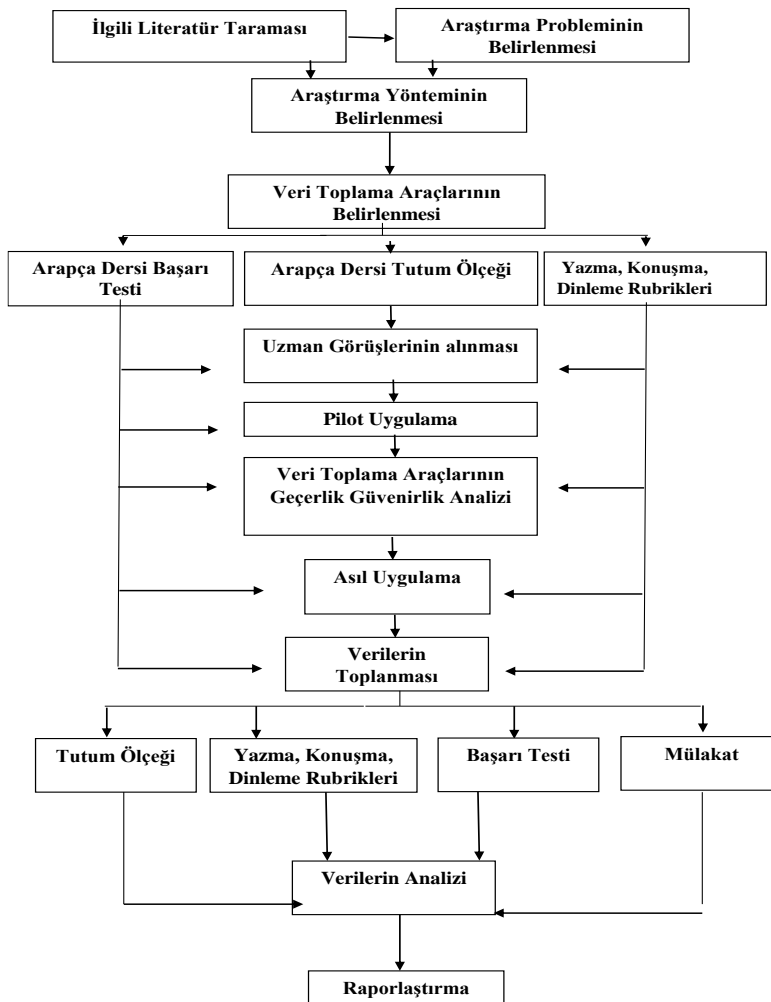
Araştırmada yarı deneysel yöntem kullanılmış, deney grubu üzerinde etkisi incelenen bağımsız değişken “Ters Yüz Sınıf yaklaşımına göre tasarlanan öğretim” olmuştur. Kontrol grubunda ise, geleneksel yöntem (ders anlatımı sonrası ödevlendirme) kullanılmıştır. Deney ve kontrol gruplarında aynı bağımlı değişkenin etkileri araştırılmıştır. Bağımlı değişken olarak; okuma başarısı testi, dinleme, yazma, konuşma rubrikleri ve Arapça dersine dönük tutum puanları incelenmiştir. Okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinin tümü için akademik başarı kavramı kullanılmıştır. Belirlenen bağımsız değişkenler için ön test ve son test puanları alınmış, gruplar arası değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırma kapsamında bağımsız değişken olarak alınan “Ters Yüz Sınıf yaklaşımına göre tasarlanan öğretim” kontrol ve deney grupları için kontrol edilecek değişken olarak belirlenmiştir. Araştırmanın yapılacağı deney ve kontrol gruplarının üzerinde etkisi araştırılacak bağımlı değişkenler yönünden eşit düzeyde olmasına dikkat edilmiştir.

Yapılan araştırma ile, dış geçerliliği ve iç geçerliliği etkileyebilecek faktörler en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın iç geçerliliği için çalışmanın, 9. sınıflarda 8 hafta devam etmesi, zaman içinde bağımsız değişken dışında meydana gelebilecek farklı değişkenlerin kontrol edildiğinin bir göstergesi olabilir. Ayrıca grupların yansız olarak atanması, yanlı gruplama engelini ortadan kaldırmıştır. Araştırmada ön test

uygulanan bütün öğrencilere son test ve kalıcılık testi de uygulanmış, böylelikle denek kaybı olmamıştır. Araştırma modelinin aşamaları Tablo 1’de belirtilmiştir.

Araştırmanın çalışma grubunu Vakfikebir İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıfında A ve B şubelerinde Arapça dersini alan 42 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada, okullardaki mevcut sınıflar kullanıldığından, öğrencilerin yansız atama yoluyla eşleştirilmeleri için özel bir çaba harcanmamış ve eşleştirilmemiş kontrol gruplu model kullanılmıştır. Gruplardan hangilerinin deney, hangilerinin kontrol grubu olacağı yansız atama yoluyla belirlenmiştir.

Tablo 1. Araştırma Modeli Tasarımı



5. Veri Toplama Araçları

5.1. Başarı Testi

Bu çalışmada yer alan başarı testleri ve rubrikler, Bloom'un bilişsel alan taksonomisi göz önünde bulundurularak geliştirilen, belirtke tablosu doğrultusunda hazırlanmış ve hem geleneksel hem de ters-yüz sınıf yaklaşımı kullanılarak tasarlanan öğretimin sunulduğu öğrencilere uygulanmıştır. Başarı testi öğrencilerin Arapça dersinde dört beceriden birisi olan okuma becerilerini ölçmek amacıyla hazırlanmıştır. Diğer üç beceri içinse yazma, konuşma ve dinleme rubrikleri oluşturulmuştur. Test planı doğrultusunda öncelikle ölçülecek hedef ve davranışlar belirlenmiştir. Çalışmada ilk aşamada, İHL 9. Sınıf I. Ünite belirlenmiştir. İkinci aşamada Bloom'un bilişsel alan taksonomisi esas alınarak belirtke tablosu hazırlanmıştır. Üçüncü aşamada belirtke tablosundaki hedef ve davranışlar esas alınarak soru sayısı 40 olarak belirlenmiştir. Dördüncü aşamada sınav süresinin 40 dakika olması uygun bulunmuştur. Beşinci aşamada test maddelerinin 40 soru olarak yazımı gerçekleştirilmiştir. Altıncı aşamada Bloom'un bilişsel taksonomisi göz önünde bulundurularak ve uzman görüşü alınarak düzenlenen 40 maddeden oluşan ön deneme formu hazırlanmıştır. Doğru cevaplara 1, yanlışlara 0 verilmiştir. 139 öğrenci üzerinde ön uygulama yapılmıştır. Ön uygulama sonucunda ayırt edicilik derecesi 0.2'in altında kalan (çok zayıf) olan madde bulunmadığından, hiçbir madde ölçekten çıkarılmamıştır. Bu nedenle nihai ölçek de 40 maddeden oluşmaktadır. Yedinci ve son aşamada test için güvenilirlik katsayısı (iç tutarlılık katsayısı) hesaplanmıştır. İstatistiksel çözümleme sonucunda, maddelerin ayırt etme gücü (D) 0.481 ve üzeri, madde güçlük dereceleri ise (P) 0.230-0.805 arasında olduğu görülmüştür. Testin ortalama gücü (P_{ort}), 0.482 bulunmuş, iç tutarlılık katsayısının (KR-20) 0.904 olarak hesaplanmıştır.

Analizler doğrultusunda Arapça Dersi Okuma Başarısı Ölçeğinin, öğrencilerin Arapça dersine dönük başarılarını geçerli ve güvenilir şekilde ölçebileceği söylenebilir.

5.2. Yazma, Konuşma ve Dinleme Rubrikleri

Çalışmada; İHL Arapça öğretim programında yer alan konuşma, yazma ve dinleme alanı kazanımlarına uygun 5'er soru araştırmacı tarafından hazırlanmış, 2 alan uzmanı tarafından incelenerek araştırmaya başlamadan önce ve araştırmadan sonra uygulanmıştır. Araştırmacı tarafından gözden geçirilen konuşma, yazma ve dinleme rubriği güvenilirlik ve geçerlilik için ikinci bir alan uzmanı tarafından da değerlendirilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda; iki araştırmacının da değerlendirme sonuçlarının bütünüyle uyum sağladığı gözlenmiştir.

5.3. Tutum Ölçeği

Tutum ölçeğinin geliştirilmesi sürecinde ilk olarak madde havuzu oluşturmak için alanyazın taraması yapılmıştır. Bu çerçevede Ceylaner (2016) tarafından geliştirilen “Dokuzuncu Sınıf İngilizce Öğretiminde TYS yönteminin Öğrencilerin Öz Yönetimli Öğrenmeye Hazırbulunuşluluklarına ve İngilizce Dersine Yönelik Tutumlarına Etkisi” incelenmiş, bu ölçekten uygun olan maddeler Arapça dersine uyarlanarak madde havuzuna eklenmiştir. Ayrıca taslak ölçek madde havuzunu inceleyen iki alan uzmanının önerdiği maddeler de eklenmiştir. Ardından bir Türk Dili uzmanı ile birlikte çalışılarak maddelerde yer alan anlaşılması güç ifadeler veya ifade yanlışlıkları düzeltilmiştir. Oluşturulan bu havuzdaki maddelerin 25’i olumlu, 10’si ise olumsuz ifadelerden oluşmaktadır. Olumsuz ifadelerle ilişkin değerler ters kodlanmıştır. Oluşturulan maddelerin karşısına, öğrencilerin, maddelerde ifade edilen tutum düzeylerini belirlemek üzere beş dereceli seçenekler yerleştirilmiştir. Bu seçenekler; “(1) hiçbir zaman”, “(2) nadiren”, (3) bazen”, “(4) genellikle” ve “(5) her zaman” şeklinde düzenlenmiş ve puanlanmıştır.

Ölçeğin geçerliği çerçevesinde yapı geçerliği, madde-toplam korelasyonları, düzeltilmiş korelasyonları ve madde ayırt edicilikleri incelenmiştir. Bu işlemler sonucunda ölçekte kalan toplam 24 maddenin, üç faktör altında toplandığı görülmüştür. Son hali ile 24 maddelik ölçeğin KMO değerinin 0,936; Bartlett değerlerinin $\chi^2=2606,368$; $sd=276$; $p<0,001$ olduğu belirlenmiştir. Ölçekte kalan 24 maddenin rotasyona tabi tutulmaksızın (unrotated) faktör yüklerinin 0,391 ile 0,678 arasında olduğu; buna karşılık varimax dik döndürme tekniği sonrasında rotasyona tabi tutulmuş haliyle bu yüklerin, 405 ile 681 arasında olduğu görülmüştür. Diğer taraftan ölçek kapsamına alınan maddelerin ve faktörlerin toplam varyansın %49,4’ünü açıkladığı belirlenmiştir. Sonraki adımda faktörlerdeki maddelerin içerikleri incelenerek faktör adları verilmiştir. “Arapça Öğrenmeye İsteklilik” adının verildiği faktör altında 12 madde ve “Derse Olumsuz Bakış” adının verildiği faktör altında 6 madde ve “Derse Olumlu Bakış” adının verildiği faktör altında ise 6 madde toplanmıştır. Faktör analizi sonuçları Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Faktör Analizi Sonuçları

Maddeler	Ortak Varyans	F1	F2	F3
Arapça M6 Arapça dersinin olduğu günü sabırsızlıkla bekliyorum	, 629	, 714		
M10 Öğretmenin sınıfta anlattığı bilgilerden daha fazlasını öğrenmek istiyorum	, 538	, 712		

	M12	Yeni Arapça kelimeler öğrenmek beni heyecanlandırıyor.	, 513	, 691
	M9	Arapça dersi merakımı gideriyor	, 579	, 690
	M32	Arapça dersini çalışmaktan büyük zevk duyuyorum	, 678	, 669
	M3	Arapça dersini diğer derslere göre daha zevkli buluyorum	, 555	, 660
	M29	Arapça ders kitabımı, merakla incelerim	, 391	, 655
	M13	Arapça dersini yararlı olduğunu bildiğim için seviyorum	, 569	, 625
	M8	Okulda öğretilmeyen Arapça konularıyla da ilgileniyorum	, 435	, 612
	M27	Arapça dersi ile ilgili merak ettiklerimi öğrenmek için araştırma yaparım	, 391	, 596
	M2	Arapça dersini kolay ve anlaşılır bir ders olduğu için seviyorum	, 507	, 559
	M21	Arapça dersi güncel bilgileri içerdiğinde hoşuma gidiyor	, 406	, 523
	M30	Arapça dersini anlamsız ve gereksiz buluyorum	, 498	, 664
Derse Olumsuz Bakış	M26	Arapça dersinin olduğu gün okula gitmek içimden gelmiyor	, 565	, 663
	M15	Arapça dersine çalışmak zorunda olduğum için çalışıyorum	, 467	, 651
	M11	Arapça dersi konularını çabuk unuttuğum için çalışmak içimden gelmiyor	, 457	, 641
	M7	Çalışsam da Arapça dersinden düşük notlar alıyorum	, 393	, 609
	M34	Arapça dersi benim için öncelikli dersler arasında yer almıyor	, 405	, 596
	M33	Sevilen bir öğrenci olmak için Arapça dersinde başarılı olmak isterim.	, 507	, 681
Derse Olumlu Bakış	M25	Arapça dersi sınavlarında en yüksek notu almak isterim	, 418	, 646
	M24	Arapça öğretmenimin arkadaşça tavırları beni derse çekiyor	, 475	, 639
	M35	Arapça konuştuğumda kendimle gurur duyarım	, 490	, 602
	M23	Arapça ödevlerimi en iyi şekilde yapmaya çalışırım	, 391	, 553
	M31	Ders etkinliklerine gönüllü olarak katılırım	, 490	, 513
			Öz değer 5, 51 3, 21 3, 15	
			Açıklanan Varyans 22, 13, 13, 98 38 12	

Tablo 2’de görüldüğü gibi ölçeğin “Arapça Öğrenmeye İsteklilik” faktörü 12 maddeyi içermektedir ve faktör yükleri 0, 406 ile 0, 629 arasında değişmektedir. Bu faktörün genel ölçek içerisindeki öz değeri 5, 517; genel varyansa sağladığı katkı miktarı ise %22, 98’dir. “Derse Olumsuz Bakış” faktörü 6 maddeyi içermektedir. Maddelerin faktör yükleri 0, 405 ile 0, 498 arasındadır. Faktörün genel ölçek içerisindeki öz değeri 3, 21; genel varyansa sağladığı katkı miktarı ise %13, 38’dir. “Derse Olumlu Bakış” faktörü 6 maddeyi içermektedir. Maddelerin faktör yükleri 0, 490 ile 0, 507 arasındadır. Faktörün genel ölçek içerisindeki öz değeri 3, 15; genel varyansa sağladığı katkı miktarı ise %13, 12’dir.

5.4. Yarı Yapılandırılmış Mülakat

Bu araştırmada mülakat, veri araçlarını yorumlamak için kullanılmıştır. Deney grubu öğrencilerinin TYS modeline ilişkin görüşlerini almak üzere yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi kullanılmış, veri toplama aracı olarak 16 soruluk bir görüşme formu hazırlanmıştır. Araştırmacı tarafından hazırlanan görüşme formunun geçerlilik ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla 3 uzmandan görüş alınmış ve son hali verilmiştir.

6. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada TYS modeliyle ilgili literatür ortaya konularak tarihsel süreçte birlikte ilgili araştırmalar ortaya konulmuştur. Yarı deneysel yöntem kullanılarak gerçekleştirilen örnek uygulama bulgularıyla birlikte çalışmamızda paylaşılmıştır. Örnek uygulamada TYS modeliyle ilgili öğrenci görüşleri de temalandırılarak bunlara çalışmamızda yer verilmiştir.

7. Araştırmanın Bulguları

Araştırmamızda elde ettiğimiz bulguları, deneysel çalışma ve TYS yöntemi hakkında öğrenci görüşleri olmak üzere iki başlık altında inceledik. Deneysel çalışmada normal dağılım göstermeyen değerler için Mann Whithney U testi, normal dağılım gösteren değerler için t-testi kullanılmıştır.

7.1. Deneysel Çalışma Bulguları

Yaptığımız yarı deneysel çalışmada öğrencilerin deney ve kontrol grupları arasında okuma, dinleme, konuşma, yazma becerileri açısından değerlendirilmiş, yazma ve konuşma becerilerinde anlamlı farklılık bulunmuştur. Deney ve kontrol grupları arasında derse yönelik tutum açısından anlamlı bir farklılık bulunmamıştır fakat öğrenciler TYS yöntemiyle ilgili olumlu düşüncelerini belirtmiştir. Aşağıda öğrencilerin görüşlerine yer verilmiştir. Tablo 3’de deney ve kontrol grupları arasında başarı ve tutum son test sonuçları yer almaktadır.

Tablo 2. Arapça Dersi Deney ve Kontrol Grupları Son Testlerine İlişkin Sonuçlar

		N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
Akademik Başarı	Deney	20	20, 10	402, 00	192.0	0.828
	Kontrol	20	20, 90	418, 00		
	Toplam	40				
Yazma	Deney	20	24, 35	487, 00	113.0	0.035*
	Kontrol	20	16, 65	333, 00		
	Toplam	40				
Konuşma	Deney	20	25, 93	518, 50	91.50	0.003*
	Kontrol	20	15, 08	301, 50		
	Toplam	40				
Dinleme	Deney	20	22, 10	442, 00	168.0	0.382
	Kontrol	20	18, 90	378, 00		
	Toplam	40				
Olumlu Algı	Deney	20	21, 80	436, 00	174.0	0.478
	Kontrol	20	19, 20	384, 00		
	Toplam	40				

Yukarıda Tablo 3’de görüldüğü gibi Ters Yüz Sınıf yöntemini uyguladığımız deney grubunun Arapça dersindeki yazma ve konuşma becerilerine ait puan ortalamalarının geleneksel yöntemin uygulandığı kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı gözlemlenmiştir. Deneysel çalışmanın 8 hafta sürmesi ve I. Ünite ile sınırlandırılması bize dil becerilerinden sadece ikisinde başarı getirirken daha uzun süreli çalışmalarda diğer dil becerilerinde de başarı sağlanacağı düşünülebilir.

Tablo 3. Grupların Son Testlerinde İsteklilik ve Olumsuz Bakış Faktörlerine İlişkin t- Testi Sonuçları

	Grup	N	X	ss	t	sd	p
İsteklilik	Deney	20	36, 2500	10, 66660	-0, 362	38	0, 719
	Kontrol	20	35, 8500	11, 64056			
Olumsuz Bakış	Deney	20	22, 8500	5, 49904	-0, 785	38	0, 438
	Kontrol	20	22, 2000	4, 94815			
Tutum Toplam Puanı	Deney	20	84, 6000	18, 27394	-0, 026	38	0, 979
	Kontrol	20	82, 3500	18, 61034			

Deney ve kontrol grubunda normal dağılım gösteren isteklilik faktörü ($t_{(38)}=-0, 719$, $p>0, 05$), olumsuz bakış ($t_{(38)}=-0, 438$, $p>0, 05$) faktörlerine ilişkin yapılan t-testi sonuçları tablo 4’te gösterilmiştir. Buna göre son test puanları arasında anlamlı bir fark görülmemektedir. Deney ve kontrol grubu Arapça dersine yönelik isteklilik ve olumsuz bakış faktörlerinde anlamlı farklılık olmaması TYS yönteminin uygulandığı

öğrencilerin bu bağlamda geleneksel yöntemden öğrencileri ayırtmadığı söylenebilir.

7.2. TYS Yöntemi Hakkında Öğrenci Görüşleri

TYS yöntemini uyguladığımız deney grubu öğrencilerine yöntemle ilgili görüşleri sorulmuştur. Cevaplar 3 tema altında gruplandırılmıştır.

7.2.1. Uygulama Öncesine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Öğrencilerle yapılan görüşmelerde uygulama öncesi teması altında Arapça dersine bakış kategorisi ortaya çıkmıştır. Bu kategoriye ilişkin bulgular aşağıda irdelenmiştir.

7.2.1.1. Arapça Dersine Bakış

Arapça dersiyile ilgili düşüncelerine ilişkin öğrencilerden elde ettiğimiz verilere bakıldığında, öğrencilerin derse başlamadan önce Arapça dersini zor bir ders olarak gördükleri anlaşılmıştır (Ö7, Ö9, Ö10, Ö12, Ö13, Ö16, Ö19). Bunun yanında yapamayacağım kaygısını taşıyan (Ö3, Ö4, Ö10, Ö19), derse karşı korkularını dile getiren (Ö7, Ö14), sıkıcı bulan (Ö9), anlayamayan (Ö20) öğrencilerin olduğu görülmüştür. Bu olumsuz algıların yanında olumlu algıya sahip öğrenciler (Ö1, Ö5, Ö11) de görülmektedir. Olumsuz algının nedeni olarak; dersin zor geçeceği algısına sahip olmaları, altyapılarının olmadığı için zorlanacaklarını düşünmeleri, imam hatip ortaokulundan gelen öğrencilerin bu derste yapamayacaklarını düşünmeleri gelmektedir (Ö7, Ö8, Ö9). İngilizce dersiyile kıyaslayıp Arapça dersinin zor geçeceği endişesi yaşayan öğrenciler de bulunmaktadır (Ö13).

Uygulama öncesi bir öğrencimiz Arapça dersine bakışıyla ilgili düşüncelerini “Arapça dersinin çok boğucu ve sıkıcı olduğunu düşünüyordum. Arapça'da zorlanacağımı ve yapamayacağımı, düşük not alacağımı düşünüyordum (Ö9)” şeklinde ifade etmiştir.

7.2.2. Uygulama Sürecine İlişkin Öğrenci Görüşleri

Uygulama süreci temasında öğrencilerden elde ettiğimiz bulgulardan, etkili öğrenme, uygulamada kullanılan öğrenme araçları, sosyalleşmeye etkisi, kategorilerine ilişkin bulgular aşağıda irdelenmiştir.

7.2.2.1. Etkili Öğrenme Sağlaması

Öğrencilerden elde edilen verilere göre TYS modelinde en beğenilen özelliklerin başında derslerde oynanan oyunlar ile yapılan diğer etkinlikler yer almaktadır. Ders kazanımlarının videolarla evde izlenmesi sınıfta daha fazla etkinlik yapılmasına yol açmaktadır (Ö1, Ö2, Ö3, Ö8, Ö11, Ö14, Ö20). Öğrencilerden elde edilen bulgulara göre bu etkinliklerin başında sınıfta web 2.0 araçlarıyla yaptığımız etkinlikler karşımıza

çıkılmaktadır (Ö10, Ö14, Ö15, Ö19). Ders kazanımlarını pekiştirmelerine sebep olduğu için daha fazla alıştırma yapmanın TYS modelinin beğenilen yönlerinden birisini oluşturmaktadır (Ö11, Ö12). Oyunlar, etkinlikler, alıştırmalar sonucunda derslerin daha eğlenceli geçtiği de öğrenciler tarafından belirtilmektedir (Ö3, Ö4, Ö5, Ö9, Ö12, Ö13). Sonuç olarak öğrencilerin düşüncelerinden TYS modelinin etkili öğrenme ortamı oluşturduğu ve bundan dolayı onların olumlu düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Uygulama sürecinde TYS yönteminin etkili bir öğrenme ortamı sağladığıyla ilgili bir öğrencinin düşüncelerini “Bence bu uygulama benim hoşuma gitti, hem çok eğlendim önceden Arapça dersi gelmesin diye dua eden ben artık Arapça dersi gelsin diye dua ettim. Yani çok eğlendik gerçekten. Arapçayı bu uygulama sayesinde çok seviyorum (Ö8)” şeklinde ifade etmesi oldukça dikkat çekicidir.

7.2.2.2. Kullanılan Öğrenme Araçlarının Etkililiği

Elde ettiğimiz verilerden, uygulamada kullanılan videolar ve EBA platformu öğrenme araçları ile ilgili öğrenci görüşleri analiz edilmiştir. EBA’ya yüklenen bazı videolar hariç hepsini izleyen (Ö1, Ö2, Ö4, Ö5, Ö6, Ö9, Ö10, Ö11, Ö14), tamamını izleyen (Ö3, Ö7, Ö8, Ö12, Ö13, Ö16, Ö20) öğrenciler bulunmaktadır. Bunun yanında kitabına not alarak videoları izleyen öğrenciler (Ö6, Ö12) de yer almaktadır. TYS yönteminde kullanılan videolar öğrencilerin beğenisini kazanmış ve yararlı bulunmuştur (Ö1, Ö3, Ö6, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö13, Ö14, Ö15, Ö19, Ö20). TYS modelinin uygulanmasında en önemli faktör öğrencinin bu yöntemi benimsemesidir ve uygulama basamağında sorun yaşamamasıdır. Örneğin EBA’ya yüklenen videoları zamanında izleyemeyenlerin daha sonra girip izleme imkanı bulması öğrenciler tarafından memnuniyetle karşılanmıştır (Ö9). EBA’da paylaşılan videolarla birlikte online testler de öğrenciler tarafından cevaplanmış ve etkili öğrenmede önemli bir yer edinmiştir (Ö14). Bunun yanında bazı öğrenciler videoları yetersiz görmüşlerdir (Ö1, Ö12, Ö16, Ö18).

Uygulama esnasında kullanılan öğrenme araçlarıyla ilgili bir öğrenci düşüncelerini “Bence gayet iyi. Video kayıtlı bir şey olduğu için ders anlatımı tekrar tekrar izleyebiliyorsun. Sonuçta derste anlatılanı tekrar izleyemiyorsun. Derste anlatıldığında sınıfta birden fazla kişi olduğundan dikkat dağınıklığı çok fazla oluyor fakat teke tek olduğunda odaklanma daha iyi oluyor (Ö13).” Şeklinde ifade etmiştir.

7.2.2.3. Sosyalleşme Sağlaması

Araştırmadan elde edilen verilere göre TYS modeli uygulamasının öğrencilere yardımlaşma duygusunu kazandırdığı (Ö4, Ö10, Ö11, Ö13, Ö14, Ö16) görülmüştür. Ayrıca uygulamanın arkadaşlık ilişkilerinde de olumlu bir etkisinin olduğu (Ö19, Ö20) tespit edilmiştir. TYS modelinin öğrencilere kazandırdığı bir diğer önemli etki

de akran etkileşimi yoluyla örtük öğrenmeye olanak sağlamasıdır. Öyle ki, bu sayede sınıf içinde ve dışında başarısı düşük olan öğrencilerle başarısı yüksek olan öğrenciler akran etkileşimi yoluyla örtük bir öğrenme evresi geçirmektedir. Yapılan uygulama neticesinde bu durumun vasat öğrencilerde başarıma duygusunu elde etmeye, başarılı öğrencilerde de özgüven gelişimine katkı sağlamaya etkisinin olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanında TYS uygulamasının arkadaşlık ilişkilerine herhangi bir etkisinin olmadığını belirten öğrenciler de bulunmaktadır (Ö1, Ö3, Ö6, Ö12, Ö15).

Uygulamanın sosyalleşmeye olan katkısını bir öğrenci “Grup çalışmasıyla birlikte arkadaşlarımla başarılı olmak çok güzel bir duyguydu, arkadaşlığımızı iyi yönde etkiledi (Ö11)” şeklinde dile getirmiştir.

7.2.3. Uygulama Sonrasına İlişkin Öğrenci Görüşleri

Bu bölümde uygulama sonrası öğrencilerin yaşadıkları durum analiz edilecektir. Bu bağlamda ilk önce, TYS modelini uygulamadan önce Arapça dersine bakışın uygulama sonrası nasıl bir değişime uğradığı ele alınacak; akabinde ise ilgili yöntemin Arapça dersinin dışında başka derslerde de kullanılmasına yönelik öğrenci görüşleri analiz edilecektir.

7.2.3.1. Arapça Dersine Bakış

TYS yöntemiyle ilgili uygulama sonrası öğrencilerin genel görüşleri Arapça dersinin oldukça eğlenceli geçtiği ve daha kolay öğrendikleri, geleneksel yöntemle de dönmek istemedikleri şeklinde özetlenebilir (Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö8, Ö9, Ö14, Ö17, Ö19). Ayrıca yapılan uygulama sayesinde özyönetimli öğrenme becerisi gelişen bazı öğrencilerin (Ö8, Ö13) derse yönelik olumlu duygularının arttığı da ifade edilebilir.

Bir öğrencimiz uygulama sonrası Arapça dersine bakışını “Kelimelerin anlamını bilmek gerçekten güzel bir duygu, gitgide bir şeyler öğrendikçe dersten zevk almaya başlıyorsun (Ö13)” diye ifade ederken, bir diğer öğrenci düşüncelerini “Bence bu uygulama benim hoşuma gitti, hem çok eğlendim önceden Arapça dersi gelmesin diye dua eden ben artık Arapça dersi gelsin diye dua ettim. Yani çok eğlendik gerçekten. Arapçayı bu uygulama sayesinde çok seviyorum (Ö8)” şeklinde dile getirmiştir.

Yukarıdaki öğrenci ifadelerinden de anlaşılacağı gibi TYS yöntemi öğrencilerin derse olan ilgisini arttırmış ve Arapça dersine olan isteklilik durumunda olumlu anlamda bir değişim meydana getirmiştir.

7.2.3.2. Başka Derslerde Kullanılabilirlik

Deney grubu öğrencilerinden elde ettiğimiz verilere göre öğrenciler başka derslerde de TYS yönteminin uygulanmasını istemişlerdir. Bu yöntemin bütün derslerde uygulanmasını isteyen öğrenciler (Ö3, Ö19) olduğu gibi en çok İngilizce

dersinde (Ö2, Ö4, Ö6, Ö12, Ö16, Ö20) kullanılmasını isteyen öğrenciler de bulunmaktadır. Bazı öğrenciler ise özellikle sayısal (Ö9, Ö10, Ö14) ve sözel derslerde (Ö13, Ö18) TYS yönteminin uygulanmasını istemektedirler (Ö9, Ö10, Ö12, Ö14). Bununla birlikte ilgili yöntemin Temel Dini Bilgiler dersinde kullanılmasını isteyen öğrenciler de bulunmaktadır (Ö10, Ö12).

SONUÇ VE TARTIŞMA

Bu çalışmada elde ettiğimiz bulgular alan yazından da yararlanılarak yorumlanmıştır.

Alanyazın incelendiğinde TYS yönteminin başarıyı arttırdığını bulgulayan çalışmalar olduğu gibi (Wiginton 2013, Bishop 2013, Guggisberg 2015, Sierra 2015, Sun 2015, Martin 2015, Dafoe 2016, Coufal 2014, Hantla 2014) başarıyı çok az arttırdığını belirten çalışmalar da bulunmaktadır (Schwankl 2013, Quint 2015, Overmyer 2014). Buna karşın alanyazında başarıya etkisinin olmadığını ifade eden çalışmalar da görülmektedir (Brown 2015, Prefume 2015, Faretta 2016, Sletten 2015, Winter 2013, Butzler 2014, Smith 2015, Saunders 2014, Gross 2014, Torkelson 2012, Merrill 2015, Martin 2015). Türkiye’de yapılan benzer çalışmalarda; TYS modelinin başarıyı artırdığı, öğrencilerin derse karşı olumlu tutum geliştirmesine katkı sağladığı, özyönetimli öğrenmeyi yükselttiği ve öğrencilerin modelle ilgili olumlu görüş belirtmelerine vesile olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır (Demiralay 2014, Ekmekçi 2014, Turan 2015, Sirakaya 2015, Köroğlu 2015, Çukurbaşı 2016, Topalak 2016).

Gerek yerli alanyazında gerekse yabancı alanyazında din eğitimiyle ilgili çalışmalara rastlanmamış, sadece yabancı alan yazında yapılan bir çalışmada teoloji dersi diğer derslerle birlikte değerlendirilmiştir (Hantla, 2014). Yaptığımız literatür taraması sonucunda TYS yönteminin başarıya olumlu etkisinin olup olmadığı konusunda şimdilik kesin bir yargıya varma imkanımız bulunmamaktadır.

TYS modeliyle ilgili yaptığımız deneysel çalışmanın amacı İHL 9. Sınıf Arapça dersinde öğrencilerin başarıyla birlikte derse karşı tutumlarını ve uygulamaya yönelik görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Çalışma sonunda TYS yöntemiyle öğrenim gören deney grubu öğrencileri ile geleneksel yöntemle öğrenim gören kontrol grubu öğrencileri arasında akademik başarı yönünden deney grubu lehine anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Deney grubu öğrencilerinin dört dil becerisinden yazma ve konuşma alanlarında daha başarılı olduğu belirlenmiştir. Bu durum uygulamanın sekiz hafta gibi kısa bir zaman diliminde gerçekleştirilmesinden ve TYS modeliyle ilk defa karşılaşan öğrencilerin bu yeni duruma uyum sağlayamamasından kaynaklanabilir. Bu nedenle söz konusu modelle ilk kez karşılaşan öğrencilerin mevcut duruma adapte olmaları için belirli bir süre geçmesi gerekebilir. (Turan, 2015). Araştırmanın sonunda deney grubunda yer alan öğrencilerin derse karşı tutumlarıyla

kontrol grubundaki öğrencilerin derse karşı tutumları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunamamıştır. Öte yandan öğrenci görüşlerinin nitel olarak belirlendiği mülakat sonuçlarında öğrencilerin derse karşı olumlu görüş ifade ettikleri tespit edilmiştir.

TYS modeliyle ilgili öğrenci görüşleri incelendiğinde derse bakışın uygulama öncesine göre anlamlı bir şekilde değiştiği görülmüştür. Öğrenciler TYS modeliyle Arapça dersini daha kolay ve daha eğlenceli öğrendiklerini belirtmişlerdir. Mevcut eğitim sistemimizde artık öğrenci pasif dinleyici konumunda kalmak yerine aktif olarak öğrenmenin içinde olmak istemektedir. Öğretmenin de rolü sahnedeki bilge olmaktan çıkmış öğrenciye rehberlik edebilecek konuma gelmiştir. Z kuşağı kavramıyla ifade edilen mevcut öğrenciler, internet ve bilgi iletişim araçlarıyla dünyaya gelmiş bir nesildir ve öğrenmeleri de X ve Y kuşaklarına göre daha hızlı olmaktadır.

Araştırmamızda öğrenciler TYS'nin en beğendikleri yönünün videoları tekrar izleyebilme, klasik yöntemle göre daha fazla alıştırma yapabilmeye olduğunu belirtmişlerdir. Ders müfredatını yetiştirmeye çalışan bir öğretmen ve her dersten ödev yapmak durumunda kalan öğrenciler eğitim sisteminin tıkanmışlığını göstermektedir. Ters yüz sınıf modeliyle öğrenciler dersleri mobil ortamlarda istedikleri yerde ve zamanda izleyebilmekte derslerde de öğrencinin aktif olarak öğrenimin içinde yer aldığı etkinlikler yapılmaktadır.

TYS modelinin bir diğer avantajı da öğrencilerin sosyalleşmesine olan katkısıdır. Uygulama esnasında öğrenciler, sınıf içi etkinliklerle yardımlaşma ve etkileşim yönünden olumlu düşüncelerini belirtmişlerdir. Ayrıca kendilerine uygulama öncesinde zor gelen Arapça dersini sınıf içi etkileşimlerle daha kolay öğrendiklerini belirterek bu durumun kendileri için bir avantaj olduğunu da ifade etmişlerdir.

2020 yılında ülkemizde yoğun biçimde yaşanmaya başlayan Covid-19 salgını eğitim öğretim süreçlerini başka bir seviyeye taşımıştır. Covid-19 salgını geride kaldığında hayatın her alanında olduğu gibi eğitimin de eskisi gibi olmayacağı, yüz yüze eğitime geçildiğinde uzaktan eğitimin sağladığı avantajlardan yararlanılmaya devam edileceği düşünülmektedir (Ted Mem, 2021). Bu sebeple salgın süreci sonunda din eğitimi, uzaktan eğitimle birlikte yüz yüze eğitimde yeni geliştirilen yöntem ve teknikleri, bununla birlikte eğitim teknolojilerini de kullanarak öğrencinin öğrenme ihtiyacını giderebilir.

TYS modelinin öğretmenler tarafından ek iş yükü getireceği eleştirileri de yapılmıştır. Buna karşılık öğretmenler kendi ders ve etkinlik arşivlerini oluşturarak bunları sonraki senelerde de kullanabilmektedirler. Meb (2020) tarafından paylaşılan Dijital Okuryazarlık-Öğretmen Kılavuzunda dijital okuryazarlık yeterlik çerçevesini;

temel teknoloji okuryazarlığı, bilgi ve veri okuryazarlığı, iletişim ve iş birliği, internet okuryazarlığı becerileri, dijital içerik oluşturma, güvenlik ve problem çözme olarak belirlemiştir. Öğretmenlerin kendi dijital verilerini oluşturabilmeleri hem işlerini kolaylaştıran bir unsur hem de mesleki gelişimlerine büyük katkılar sağlayacak bir etkidir. DÖGM bu konuda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İHL ve İHO meslek dersleri öğretmenlerine rol model olmaktadır.

TYS modelinin imam hatip liselerinde özellikle Arapça, Kur'an-ı Kerim vb. derslerde daha etkili olacağı düşünülmektedir. Çünkü Arapça dersi din eğitimi açısından İslam medeniyetinin kaynakları olan Kur'an'ı ve sünneti anlama ve okuma becerisi kazandırma bakımından önemli bir araç konumundadır. Ayrıca İHL Arapça dersindeki öğrenci başarısı İlahiyat fakültelerindeki Arapça öğretiminin temelini de oluşturduğu için önem arz etmektedir. Meslek derslerinde öğrencinin motivasyonunu ve başarısını artıracığı beklenen YYS yöntemi, sınıf içi etkinliklerle özellikle web 2.0 araçlarıyla derslerde olumlu tutum geliştirmesine de katkı sağlayabilir.

Yöntemin din eğitimi alanında denenmemiş olması araştırmacılar için bir fırsattır. Gerek İHL, İHO ve gerekse ortaöğretimde deneysel çalışmalarla yöntemin başarı, motivasyon, özyönetimli öğrenme, derse karşı tutum vb. değişkenleri üzerine araştırmalar yapılabilir. Öğretmen, öğrenci, idareci ve veli görüşleri alınabilir. Yapılacak bu araştırmaların din eğitimine çok büyük katkılar sağlayacağı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Acuner, Hacı Yusuf - Korukcu, Adem. "İlâhiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi Ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.
- Aktay, Sayım - Keskin, Tuba. "Eğitim Bilişim Ağı (EBA) İncelemesi". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 02/03 (Şubat 2016), 27-44.
- Attewell, J. *Mobile Technologies and Learning: A Technology Update and M-Learning Project Summary*. London: Learning and Skills Development Agency, 2004.
- Baker, J. Wesley. "The Classroom Flip: Using Web Course Management Tools to Become The Guide By The Side". *11th International Conference on College Teaching and Learning*. ed. J. A. Chambers. 9-17. Jacksonville: Florida Community Collage, 2000.
- Başaran, Mehmet vd. "Korona Virüs (Covid-19) Pandemi Sürecinin Getirisi Olan Uzaktan Eğitimin Etkililiği Üzerine Bir Çalışma". *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 368-397.
- Bergmann, Jonathan – Sams, Aeron. *Flip Your Classroom: Reach Every Student in Every Class Every Day*. Washington: International Society for Technology in Education, 2012.
- BC, Blended Classroom. "History of Flipped Classroom". Erişim 10 Ağustos 2019. <http://blendedclassroom.blogspot.com/2011/05/history-of-flipped-class.html>
- Bishop, Jacob L. *A Controlled Study of The Flipped Classroom With Numerical Methods For Engineers*. Utah: Utah State University Logan, Doktora Tezi, 2013.
- Brown, Kiley C. *Evaluating Student Performance and Perceptions in a Flipped Introductory Undergraduate Biology Classroom*. Boston: University of Massachusetts, Doktora Tezi, 2015.
- Butzler, Kelly B. *The Effects of Motivation on Achievement and Satisfaction in a Flipped Classroom Learning Environment*. Arizona: Northcentral University, Doktora Tezi, 2014.
- Ceylaner, Sibel. *Dokuzuncu Sınıf İngilizce Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Yönteminin Öğrencilerin Öz Yönetimli Öğrenmeye Hazırbulunuşluklarına ve İngilizce Dersine Yönelik Tutumlarına Etkisi*. Mersin: Mersin Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler –Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1998), 225-283.
- Coufal, Kelly. *Flipped Learning Instructional Model: Perceptions Of Video Delivery To Support Engagement In Eighth Grade Math*. Teksas: Lamar University, Doktora Tezi, 2014.

- Çağlar, Şeyma – Kocadere, Selay Arkün. “Çevrimiçi Öğrenme Ortamlarında Oyunlaştırma”. *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 14/27 (2015), 83-102.
- Çelik, Ahmet. *Yabancı Dil Öğreniminde Karekod Destekli Mobil Öğrenme Ortamının Aktif Sözcük Öğrenimine Etkisi Ve Öğrenci Görüşleri: Mobil Sözlük Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çukurbaşı, Barış. *Ters Yüz Edilmiş Sınıf Modeli ve Lego-Logo Uygulamaları ile Desteklenmiş Probleme Dayalı Öğretim Uygulamalarının Lise Öğrencilerinin Başarı ve Motivasyonlarına Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Dafoe, Kendra R. *Caring in a Flipped Mathematics Classroom*. Toledo: The University of Toledo, Doktora Tezi, 2016.
- Doğan, Candemir. “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim-Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orjinli Sorunlar ve Çözüm Yolları”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 150.
- EBA, Eğitim Bilişim Ağı. “Dijital Okur Yazarlık”. Erişim 15 Mayıs 2021. <http://cdn.eba.gov.tr/kitap/digital>
- Ekmekçi, Emrah. *Flipped Writing Class Model With A Focus On Blended Learning*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Faretta, Rhonda Sue. *A Causal-Comparative Inquiry into The Significance Of Implementing A Flipped Classroom Strategy In Nursing Education*. Virginia: Liberty University, Doktora Tezi, 2016.
- Gross, Anna Lynn. *The Flipped Classroom: Shakespeare in The English Classroom*. Fargo: North Dakota State University, Doktora Tezi, 2014.
- Guggisberg, Larry S. *Student Perceptions of Digital Resources and Digital Technology in a Flipped Classroom*. North Dakota: University of North Dakota, Doktora Tezi, 2015.
- Gündüz, Abdullah Yasin - Akkoyunlu, Buket. “Sınıf Cevap Sistemleri İçin Oyunlaştırma Aracı: Kahoot”. *Hacettepe Üniversitesi EFD* 35/3 (2020), 480-488.
- Güney, Murat Arif. “Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”. *KTÜİFD* 1 (2014), 193-208.
- Hantla, Bryce F. *The Effects Of Flipping The Classroom On Specific Aspects Of Critical Thinking In A Christian College: A Quasi-Experimental, Mixedmethods Study*. North Carolina: Faculty of Southeastern Baptist Theological Seminary Wake Forest, Doktora Tezi, 2014.
- Huizenga, J. vd. “Mobile Game-Based Learning In Secondary Education: Engagement, Motivation And Learning In A Mobile City Game”. *Journal of Computer Assisted Learning* 25/4 (2009), 332-344.
- İnce, Fatma. *Kuşaklar Arası Etkin İletişim ve Davranış*. Konya: Eğitim Yayınları, 2018.

- Kervankaya, Figen. "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (2014), 125-134.
- Keyifli, Şükrü. "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İFD 2* (1996), 325.
- Khan, Salman. *The One World School House*. New York: Twelve Publishing, 2012.
- King, Alison. "From Sage On The Stage To Guide On The Side". *College Teaching* 41/1 (1993), 30-35.
- Köroğlu, Zeynep Çetin. *Tersten Yapılandırılmış Öğretimin İngilizce Öğretmen Adaylarının Konuşma Becerilerinin Geliştirilmesine Etkileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Lage, M. J. vd. "Inverting The Classroom: A Gateway To Creating An Inclusive Learning Environment". *The Journal of Economic Education* 31/1 (2000), 30-43.
- Martin, Amanda Grace. *The Impact of Flipped Instruction on Middle School Mathematics Achievement*. Texas: A&M University, Doktora Tezi, 2015.
- Mazur, Eric. *Peer Instruction: A User's Manual*. New Jersey: Upper Saddle River Prentice Hall, 1997.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Eğitimde Fatih Projesi Eğitim Teknolojileri Zirvesi 2015". Erişim 11 Aralık 2020, <http://fatihprojesietz.meb.gov.tr/bildiri.pdf>
- Merrill, J.E. *The Flipped Classroom: An Examination Of Veteran Teachers' Practices When Flipping Their Classrooms For The First Time*. Texas: A&M University, Doktora Tezi, 2015.
- Milli Eğitim Bakanlığı 2010-2014 Stratejik Planı*. Ankara, 2009.
- Moran, Clarice Makemson. *Changing Paradigms: A Mixed Methods Study of Flipping the English Language Arts Classroom*. Kuzey Karolina: North Carolina State University, Doktora Tezi, 2014.
- OAN, Onlinearabic.net. "İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim". Erişim 13 Haziran 2019. http://www.onlinearabic.net/forum/forum_posts.asp?TID=6164
- Overmyer, Geralt Robert. *The Flipped Classroom Model For College Algebra: Effects On Student Achievement*. Colorado: Colorado State University, Doktora Tezi, 2014.
- Özgür, H. vd. "Eğitimde Oyunlaştırma Araştırmalarında Güncel Eğilimler". *Kastamonu EFD* 26/5 (2018).
- Pede, Joseph. *The Effects Of The Online Game Kahoot On Science Vocabulary Acquisition*. New Jersey: Rowan University, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Philip, T.M. - Garcia, A. "Schooling Mobile Phones: Assumptions About Proximal Benefits, The Challenges Of Shifting Meanings And The Politics Of Teaching". *Educational Policy* 29/4 (2015), 676-707.
- Pinks, Daniel. "Think Tank: Flip-Thinking - The New Buzz Word Sweeping The US". *The Telegraph* (17 Ağustos 2019). <https://www.telegraph.co.uk/finance/businessclub/7996379/Daniel-Pinks-Think-Tank-Flip-thinking-the-new-buzz-word-sweeping-the-US.html>
- Prefume, Yuko Enomoto. *Exploring A Flipped Classroom Approach In A Japanese Language Classroom: A Mixed Methods Study*. Teksas: Baylor University, Doktora Tezi, 2015.
- Quint, Christa Lee. *A Study Of The Efficacy Of The Flipped Classroom Model In A University Mathematics Class*. New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2015.
- Saunders, Joranna Marita. *The Flipped Classroom: Its Effect On Student Academic Achievement and Critical Thinking Skills in High School Mathematics*. Virginia: Liberty University, Doktora Tezi, 2014.
- Schwabe, G. - Goth, C. "Mobile Learning With A Mobile Game: Design And Motivational Effects". *Journal Of Computer Assisted Learning* 21/3 (2005), 204-216.
- Schwankl, E.R. *Blended Learning: Achievement And Perception Flipped Classroom: Effects On Achievement And Student Perception*. Minnesota: Southwest Minnesota State University, Doktora Tezi, 2013.
- Sırakaya, A. Didem. *Ters Yüz Sınıf Modelinin Akademik Başarı, Öz Yönetimli Öğrenme Hazırbulunuşluluğu Ve Tutum Üzerine Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sierra, H. *Students' Experiences in a Math Analysis Flipped Classroom*. California: Chapman University Orange, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sletten, Sarah Rae. *Investigating Flipped Learning: Post-Secondary Student Selfregulated Learning, Perceptions, And Achievement*. North Dakota: University of North Dakota, Doktora Tezi, 2015.
- Smith, Jay P. *The Efficacy Of A Flipped Learning Classroom*. Illinois: McKendree University, Doktora Tezi, 2015.
- Sun, Zihuri. *The Role Of Self-Regulation On Students' Learning In An Undergraduate Flipped Math Class*. Ohio: The Ohio State University, Doktora Tezi, 2015.
- Talbert, R. *Flipped Learning a Guide For Higher Education Faculty*. E-Book: Stylus Publishing, 2017.
- TEDMEM. *2020 Eğitim Değerlendirme Raporu (TedMem Değerlendirme Dizisi 7)*. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2021.

- Tıraşçioğlu, Cengiz. *Yabancılara Türkçe Öğretiminde Söz Varlığını Geliştirmeye Yönelik Web 2.0 Araçları: Kahoot Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Topalak, Şefika. *Çevrilmiş Öğrenme Modelinin Başlangıç Seviyesi Piyano Öğretimine Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Torkelson, V. *The Flipped Classroom, Putting Learning Back Into The Hands Of Students*. Kaliforniya: The Faculty of the Kalmanovitz School of Education Saint Mary's College of California, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Turan, Zeynep. *Ters Yüz Sınıf Yönteminin Değerlendirilmesi ve Akademik Başarı, Bilişsel Yük ve Motivasyona Etkisinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- TUİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması". Erişim 27 Kasım 2020. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679)
- Ünal, Mesud. *Y ve Z Kuşaklarının Yönetimi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2017.
- Wiginton, Barry Lynn. *Flipped Instruction: An Investigation into The Effect Of Learning Environment On Student Self-Efficacy, Learning Style, And Academic Achievement In An Algebra I Classroom*. Birmingham: The University of Alabama, Doktora Tezi, 2013.
- Winter, Joshua Brian. *The Effect of The Flipped Classroom Model On Achievement In An Introductory College Physics Course*. Mississippi: Mississippi State University, Doktora Tezi, 2013.
- Yapıcı, Ümit - Karakoyun, Ferit. "Biyoloji Öğretiminde Oyunlaştırma: Kahoot Uygulaması Örneği". *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI)* 8/4 (2017), 396-414.

İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*

Ali BİRİNCİ**

Bayramali NAZIROĞLU***

Atıf/Cite as: Birinci, Ali-Nazıroğlu, Bayramali. "İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 382-406.

Öz: Bu çalışmada, imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki incelenmektedir. Betimsel nitelikteki ilişkisel tarama modelinde olan bu araştırmanın çalışma evreni Türkiye'deki yedi coğrafi bölgeyi temsilen İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflandırmasına (İBBS) göre 12 bölgeden alınan 26 ilde 2020-2021 eğitim-öğretim yılında imam hatip lisesi ve ortaokulunda görev yapmakta olan öğretmenlerden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini, çalışma evreninden tabakalı örnekleme yöntemiyle yansız olarak seçilmiş 3741 öğretmen oluşturmaktadır. Verilerin analizinde betimsel istatistikler ve korelasyon analizleri kullanılmıştır. Araştırmada öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında orta düzeyde, pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($r=0,537$; $p<0,001$).

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Ahlaki Kişilik, Örgütsel Davranış, Örgütsel Vatandaşlık Davranışı, İmam - Hatip Okulları, Öğretmen.

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU danışmanlığında Ali BİRİNCİ tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğr. , Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, ali_birinci171@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-2958-644X

*** Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-2091-614X

The Relationship Between Moral Personality Traits and Organizational Citizenship Behaviors of Teachers in Imam Hatip Schools

Abstract: The purpose of this study is to examine the relationship between moral personality traits and organizational citizenship behaviors of teachers working in imam hatip schools. The target population of this research, which is in descriptive relational scanning model, consists of teachers working in imam hatip high schools and secondary schools in 26 provinces from 12 regions in the NUTS classification representing seven geographical regions in Turkey in the 2020-2021 academic year. The sample of the study consists of 3741 teachers who were selected randomly from the target population with stratified sampling method. Descriptive statistics and correlation analyzes were used in the analysis of the data. It was determined that there were moderate, positive and significant relationships between teachers' moral personality traits and organizational citizenship behaviors ($r=0.537$; $p<0,001$).

Keywords: Religious Education, Moral Personality, Organizational Behavior, Organizational Citizenship Behavior, Imam - Hatip Schools, Teacher.

العلاقة بين سمات الشخصية الأخلاقية وسلوكيات المواطنة التنظيمية للمعلمين في مدارس الأئمة والخطباء

الملخص: تهدف هذه الدراسة إلى توضيح العلاقة بين سمات الشخصية الأخلاقية وسلوكيات المواطنة التنظيمية للمعلمين العاملين في مدارس الأئمة والخطباء. يتكون مجتمع الدراسة من معلمين يعملون في مدارس الأئمة والخطباء الثانوية والمتوسطة في تركيا في العام الدراسي 2020-2021. استخدم الباحث طريقة العينات الطبقية في تحديد عينة الدراسة التي تتكون من 3741 معلماً يعملون في مدارس الأئمة والخطباء الثانوية والمتوسطة في 26 محافظة من 12 منطقة تمثل الأقاليم السبعة الجغرافية في تركيا المقسمة حسب تصنيف الوحدات الإقليمية للإحصاء (NUTS). كذلك استخدم الإحصاء الوصفي وتحليل الارتباط في تحليل البيانات. تبين في الدراسة وجود علاقة إيجابية معتدلة ذات دلالة بين سمات الشخصية الأخلاقية وسلوكيات المواطنة التنظيمية للمعلمين ($r=0,537$; $p<0,001$).

الكلمات المفتاحية: التعليم الديني، الشخصية الأخلاقية، السلوك التنظيمي، سلوك المواطنة التنظيمية، مدارس الأئمة والخطباء، المعلم.

GİRİŞ

Ahlaki kişilik kavramı, ahlak psikolojisi alanında ele alınan bir kavram olmakla birlikte ona daha bilinçli ve özel bir ilgi duyulması nispeten yenidir. Bu gecikmenin nedenini “psikolojinin bu alanda yaşadığı kuramsal kararsızlık”¹ ve “insanın ahlaki davranışlarını anlamada motivasyonel süreçlerin ve bireysel özelliklerin hesaba katılmaması”² şeklinde açıklayanlar vardır. Ahlaki kişilik genel anlamda “kişilerin ahlaki işlevlerini (ahlaki inanç/düşünce, ahlaki duygu ve özellikle ahlaki

¹ Augusto Blasi, “Ahlaki Kişilik”, *Değerler Eğitimi Ansiklopedisi*, ed. Ronald J. Nuzzi vd. (İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırma Merkezi, 2018), 35.

² Dan P. McAdams, “The Moral Personality”, *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*, ed. Darcia Narvaez, Daniel K. Lapsley (New York: Cambridge University Press, 2009), 11-29.

eylemlerini/davranışlarını) etkileyen ve insan davranışlarının bu alandaki bireysel farklılıklarını belirleyen psikolojik özelliklerinin düzenlenişini ifade eden bir kavram"dır.³ Ahlak gelişimiyle ilgili literatür incelendiğinde ahlaki işlevlerin (moral functioning) temel unsurları arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair önemli tartışmaların ve yaklaşımların olduğu görülmektedir. Ahlak, genellikle ahlaki biliş, ahlaki duygu ve ahlaki davranış boyutları olarak ele alınmaktadır. Ancak son yıllarda ahlakın dördüncü boyutu olarak ahlaki kişiliğe yönelik giderek artan bir ilgi söz konusudur.⁴

Ahlaki Kişilik Yaklaşımları

Her dönemde ahlak eğitimcilerinin ve teologların gelecek neslin nasıl daha iyi bir ahlaki hayat süreceklerine ve iyi bir ahlaki kişiliğe/karaktere sahip olabilmelerine dair çeşitli çözüm önerileri vardır. Bu bağlamda kişilik kuramlarındaki temel varsayımları referans alan üç farklı ahlaki kişilik yaklaşımı söz konusudur.

Bu yaklaşımlardan birincisi özellik temelli yaklaşımdır. Bu yaklaşım, kişilikteki baskın eğilimler perspektifini benimseyerek davranışsal eğilimlerin özellikler tarafından iyi bir şekilde temsil edilebileceğini iddia eder. Başka bir ifadeyle, kişinin ahlakla ilgili çeşitli özelliklere sahip olması, ahlaki işleyişin öngörüsü olarak değerlendirilir. Bu anlamda kişilik psikologları tarafından kişiliği tanımlamak için geliştirilen Beş Faktörlü ve Altı Faktörlü kişilik yapıları temel alınarak kişilik boyutları ile ahlaki biliş, duygu ve davranış arasında ilişki olduğu söylenebilir.⁵

İkinci yaklaşım sosyobilişsel yaklaşımdır. Bu yaklaşım, kişiliği bireyin iç dünyasındaki bilişsel-duygusal mekanizmalar bağlamında ele almakta ve bireysel farklılıkları, değişen durumsal bağlamlarla dinamik etkileşim içinde olan belirli, kişi içi psikolojik sistemler açısından açıklamaya çalışır.⁶ Sosyobilişsel yaklaşıma göre ahlaki kişilik, sosyal olayları yorumlamada ahlak şemalarının sürekli erişilebilirliğinde kişiye özgü farklılıklardır. Bu bakış açısıyla Lapsley ve Narvaez,⁷ ahlaklı bir kişinin ya da ahlaki bir kimliğe veya karaktere sahip bir kişinin, ahlaki kategorilere sürekli olarak erişilebildiğini iddia ederler. Kalıcı/sürekli olarak erişilebilir ahlaki şemalar, hem deneyimin ahlaki boyutlarını ayırt etmeye yönelik bir

³ Blasi, "Ahlaki Kişilik", 35.

⁴ John W. Santrock, *A Topical Approach to Life-Span Development* (New York: McGraw-Hill Education, 2019), 467.

⁵ Kibeom Lee - Michael C. Ashton, *The H Factor Of Personality: Why Some People Are Manipulative, Self-Entitled, Materialistic, and Exploitive—and Why It Matters For Everyone*. (Waterloo, ON, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2012); McAdams, "The Moral Personality".

⁶ Daniel Cervone, "Personality Architecture: Within-Person Structures and Processes", *Annual Review of Psychology* 56/1 (2005), 423-452.

⁷ Daniel K. Lapsley - Darcia Narvaez, "A Social-Cognitive Approach to the Moral Personality", *Moral Development, Self, and Identity*. (Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004), 201.

eğilim hazırlığı hem de duruma uygun davranışı seçmede bir ayırt etme yeteneği sağlar. Son yıllarda yapılan araştırmalar, ahlaki bilişin sosyal-bilişsel boyutlarını kanıtlamaya çalışmaktadır. Örneğin, söz konusu araştırmalar; iyi karakter,⁸ ahlaki, manevi ve dindar kişilik kavramlarının⁹ bilişsel prototipler olarak düzenlendiğini saptamıştır.

Son yaklaşım ise kişilikbilimsel yaklaşımdır. Kişilikbilimsel bir bakış açısıyla üç katmanlı bir kişilik tanımını referans alan McAdams,¹⁰ ahlaki kişilik kavramını kapsamlı bir şekilde açıklamaya çalışır. Birinci düzey; kapsamlı, koşulsuz, bağlamından koparılmış ve dolaylı olarak karşılaştırmalı boyutlar olarak ifade edilen eğilimsel özelliklerdir. İkinci düzey; zaman, yer ve/veya rol bağlamında kavramsallaştırılan kişiliğin motivasyonel ve stratejik yönleri olan karakteristik uyarlamaları içerir. Bu uyarlanabilir stratejiler, bireylerin ahlaki motivasyonunu genel özelliklerden daha iyi yakalayabilir. Üçüncü düzey ise yaşamda bir tutarlılık, anlam ve amaç duygusu sağlayan bir kimliğin psikososyal inşası olarak bütünleştirici yaşam anlatılarına atıfta bulunur. Yaşamlarının bu tür anlatımlarında insanlar, örtük ya da açık olarak benlik ve toplumla ilgili ahlaki bir duruş sergilerler ve bu nedenle, değişen ölçülerde kimliklerini ahlaki terimlerle inşa ederler.

Walker ve Frimer, örnek ahlaki kişilikleri (moral exemplars) konu alan çalışmasında¹¹ çoklu ölçümlerle kişiliğin üç düzeyinin tümünü içerecek şekilde kapsamlı bir kişilik değerlendirmesi yaparak farklı kişilik profillerini ele almışlardır. Bu araştırmaya göre ilgi timsali katılımcıların (caring exemplars) cesaret timsali katılımcılara (brave exemplars) nazaran daha güçlü bakım/ilgi özelliklerine sahip olması, daha üretken kişisel çabalar göstermesi ve yaşam öyküleri boyunca daha fazla iyimserlik sergilemesi kişilik profillerindeki farklılıkları ortaya koymaktadır. Walker'a göre bu bulgular örüntüsü; ilgi timsali katılımcıların ahlaki eylemlerinin karakter ve motivasyon faktörlerine, cesaret timsali katılımcıların ahlaki eylemlerinin ise durumsal faktörlere atfedebileceğini göstermektedir.¹² Bu bağlamda sadece durumsal ya da eğilimsel faktörleri temel alan tek boyutlu bir ahlaki kişilik anlayışı yerine çok boyutlu bir ahlaki kişilik anlayışının ahlaki duygu, düşünce ve davranışları anlama konusunda daha işlevsel olabileceği söylenebilir.

⁸ Daniel Lapsley - Benjamin Lasky, "Prototypic Moral Character", *Identity* 1/ (Ekim 2001), 345-363.

⁹ Lawrence J. Walker - Russell C. Pitts, "Naturalistic Conceptions of Moral Maturity", *Developmental Psychology* 34/3 (1998), 403-419.

¹⁰ McAdams, "The Moral Personality", 12-25.

¹¹ Lawrence J. Walker - Jeremy A. Frimer, "Moral Personality of Brave and Caring Exemplars.", *Journal of Personality and Social Psychology* 93/5 (2007), 845-860.

¹² Lawrence J. Walker, "Moral Personality, Motivation, and Identity", *Handbook of Moral Development*, ed. Melanie Killen, Judith G. Smetana (New York, NY, US: Psychology Press, 2014), 497-519.

Örgütsel Vatandaşlık Davranışı

Örgütsel vatandaşlık davranışı (ÖVD) kavramı ilk olarak ABD’de yapılan çalışmalarda önerilmiş ve incelenmiştir. Örgütsel vatandaşlık davranışı kavramı kapsamlı ve sistemli olarak büyük ölçüde Bateman ve Organ tarafından¹³ ortaya konulmuş olup bu kavramın teorisi ve boyutları Organ tarafından geliştirilmiştir.¹⁴ Organ, örgütsel vatandaşlık davranışını “isteğe bağlı olan, resmi ödül sistemi tarafından doğrudan veya açıkça tanımlanmayan ve bir bütün olarak örgütün/kurumun etkin işleyişini destekleyen bireysel davranış” olarak tanımlamıştır.¹⁵ Başka bir ifade ile örgütsel vatandaşlık davranışı; bireylere veya bir bütün olarak kuruma yönelik, mevcut rol beklentilerinin ve faydalarının ötesine geçen ve kuruma fayda sağlamayı amaçlayan isteğe bağlı davranıştır. Örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin literatür incelendiğinde Organ tarafından¹⁶ özgecilik, vicdanlılık, centilmenlik, nezaket ve sivil erdem olarak kategorize edilen beş tür vatandaşlık davranışının örgütsel vatandaşlık davranışının anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından önemli bir referans noktası olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu araştırma kapsamında da benzer bir yaklaşım benimsenmiştir.

Özgecilik, örgütte veya kurumda işle ilgili sorunlarda veya görevlerde diğer kişilere gönüllü olarak yardım etmeyi amaçlayan davranışları¹⁷ vicdanlılık, örgüt üyelerinin bazı rol davranışlarını kendilerinden bekleneni aşan bir şekilde yerine getirmelerini ve iş görenin örgütün kurallarını, iş akışına ilişkin düzenlemeleri ve süreçleri içselleştirmesini,¹⁸ centilmenlik ise çalışanların örgütteki bireyler arasında çatışmaya neden olabilecek olumsuz davranışlardan kaçınmalarını, örgütte olması gereken durumlardan daha azına ve bu kapsamdaki kaçınılmaz rahatsızlıklara ve zorluklara gönüllü olarak hoşgörülü olmayı, işin dayatmalarına şikayet etmeden tahammül etme istekliliğini ifade etmektedir.¹⁹ Organizasyondaki iş bölümüne dayanan nezaket boyutu, örgütte iş yükümlülükleri nedeniyle sürekli iletişim halinde olmaları gereken ve birbirlerinin faaliyet ve kararlarından etkilenen iş görenlerin birbirlerini uyarma, birbirlerine danışma, bilgi paylaşımı ve hatırlatma gibi olumlu

¹³ Thomas S. Bateman - Dennis W. Organ, “Job Satisfaction and the Good Soldier: The Relationship Between Affect and Employee ‘Citizenship.’”, *Academy of Management Journal* 26/4 (1983), 587-595.

¹⁴ Dennis W. Organ, *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome*. (Lexington, MA: Lexington Books, 1988).

¹⁵ Organ, *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome.*, 4.

¹⁶ Organ, *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome*, 7-13.

¹⁷ Dennis W. Organ, “Organizational Citizenship Behavior: It’s Construct Clean-Up Time”, *Human Performance* 10/2 (1997), 94.

¹⁸ Fatma Nur İplik, *Örgütsel Vatandaşlık Davranışı* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2010), 59-61

¹⁹ Philip M. Podsakoff vd., “Organizational Citizenship Behaviors: A Critical Review of the Theoretical and Empirical Literature and Suggestions for Future Research”, *Journal of Management* 26/3 (2000), 513-563.

davranışlar göstermelerini içermektedir. Son boyut olarak sivil erdem ise iş görenin örgüt içindeki politik süreçlere ve örgütsel etkinliklere sorumluluk duygusuyla ve yapıcı bir şekilde katılımını ifade etmektedir.²⁰

Örgütsel Vatandaşlık Davranışına Etki Eden Faktörler

Örgütsel vatandaşlık davranışına ilişkin literatürde yer alan araştırmaların büyük çoğunluğunda vatandaşlık davranışlarını ortaya çıkaran ve bireyleri bu tür davranışlara yönlendiren faktörler üzerinde durulmuştur.²¹ Bu araştırma kapsamında ise örgütsel vatandaşlık davranışını etkileyen faktörler; bireysel özellikler, örgütsel özellikler, görev özellikleri ve liderlik davranışları olmak üzere 4 kategoride ele alınmıştır.

İş gören karakteristikleri olarak da isimlendirilen bireysel özellikler; iş görenin tutumları, kişilik özellikleri, iş görenin rol algıları, demografik değişkenler, iş görenin yetenekleri ve bireysel farklılıkları unsurlarından oluşur. Diğer bir faktör olan örgütsel karakteristikler ise örgütsel formalleşme, örgütsel esneklik, çalışma grubunun işbirliği ve koordinasyon içinde olması, danışmanlık/personel desteği gibi unsurları içerir.²² Çekici iş özellikleri ve itici iş özellikleri olmak üzere iki düzeyde incelenen²³ görev özellikleri ise eğitim ortamında öğretmenlerin öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarını ve öğretmenlik mesleğine attıkları değeri ihtiva eder. Örgütsel vatandaşlık davranışlarının sergilenmesinde kilit rol oynayan son faktör olarak lider davranışları; liderin çalışanlara yardımcı olması, yol göstermesi ve örnek olacak davranışlar sergilemesi²⁴ öğelerini içerir.

Problem Durumu

İnsanın bireyselleşmesi ve sosyalleşmesi sürecinde okul; etkisi ve sahip olduğu imkânlar açısından aileden sonra en önemli kurumdur. Cihan'a göre²⁵ "Kültür aktarımında okul programında açık olarak belirtilen veya belirtilmeyen değerleri

²⁰ Organ, *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome*, 12.

²¹ İplik, *Örgütsel Vatandaşlık Davranışı*; Soner Polat, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Philip M. Podsakoff vd., "Organizational Citizenship Behaviors: A Critical Review of the Theoretical and Empirical Literature and Suggestions for Future Research", *Journal of Management* 26/3 (2000), 513-563.

²² İplik, *Örgütsel Vatandaşlık Davranışı*, 28-33.

²³ Mustafayeva, Lale, *Sosyal Sorumluluk ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Örgütsel Özdeşleşme Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Araştırma* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

²⁴ Murat Güven, *Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²⁵ Nazlı Cihan, "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış", *Journal of Turkish Studies* 9/2 (2014), 429-436.

öğretmek, öğrencileri belirlenen kurallar doğrultusunda hayata hazırlamak, ahlaki gelişime katkıda bulunmak, öğrencilerin karakterini ve benlik algısını olumlu yönde etkilemek okulların önemli görevleri arasında yer alır." Bu bağlamda Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün hazırlamış olduğu imam hatip okulları tanıtım kitapçığına göre²⁶ "millî ve manevi değerlerine bağlı, insanlığa faydalı olma idealine sahip, akademik eğitimini almış, karakterli ve güzel ahlaklı insanlar yetiştirmeyi" amaç edinen imam hatip okulları,²⁷ Türk Milli Eğitim sistemi içindeki yeri açısından bu görevi yerine getirme konusunda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu amacı gerçekleştirme aşamasında en önemli görev öğretmenlere düşmektedir. Çünkü "öğretmenler sadece bilgi aktaran kişiler olarak değil, aynı zamanda davranışlarıyla ve yaşam tarzlarıyla da yol gösterici kimliğe sahiptirler."²⁸ Aynı şekilde kişinin grupla ve grup normlarıyla özdeşleşme duygusu, ahlaki oluşumu başlatan veya bu oluşumu önemsiz kılan ahlaki atmosferin oluşmasında etkili olduğu için²⁹ okul yönetimiyle birlikte birinci derecede ahlaki atmosferin oluşmasından sorumlu olan öğretmenlerdir. Bu bağlamda sınıf ortamında veya ders dışı etkinliklerde öğrencilere rol model olacak öğretmenlerin imam hatip okullarının karakterli ve güzel ahlaklı insanlar yetiştirme amacına ne ölçüde katkı sağlayacağı önemli bir problemdir. Kişilik gelişimi açısından ilköğretim ve ortaöğretim çağı öğrencilerinin akran gruplarından ve çevreden etkilenme durumları ve kimlik arayışları dikkate alındığında öğretmenlerin görev ve sorumlulukları daha da önemli hale gelmektedir.³⁰ Bu görev ve sorumlulukları yerine getirirken ve aynı zamanda okulun karakterli ve güzel ahlaklı insanlar yetiştirme amacına katkı sağlarken öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ve okullarında diğerlerini düşünme ve yardım etme, ileri görev bilinci, nezaket, örgütün gelişimine destek verme ve gönüllülük gibi davranışlar gösterme düzeylerinin tespit edilmesi ve açıklanması önemli bir araştırma konusu olarak belirlemektedir. Yurtdışında ve ülkemizde kişilik ve örgütsel vatandaşlık davranışlarıyla ilgili son yıllarda çok sayıda çalışma³¹ olmasına rağmen ülkemizde ahlaki kişilik ile örgütsel

²⁶ "Din Öğretimi Portalı" (Erişim 01 Ekim 2021).

²⁷ Bu çalışmadaki İmam-Hatip Okulları ifadesi, Türk eğitim sistemi içerisinde yer alan İmam-Hatip Ortaokulları, Anadolu İmam Hatip Liseleri, Fen ve Sosyal Bilimler Programı Uygulanan Anadolu İmam Hatip Liseleri ve yabancı uyruklu öğrencilerin eğitim gördüğü Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liselerinin tamamı için kullanılmaktadır.

²⁸ Şenay Şen, "Eğitim Açısından Toplumsal Değişme ve Yenileşme", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Emin Karip (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 176.

²⁹ Daniel K.Lapsley, "Eğitimin Hedefi Olarak Ahlaki Öz Kimlik", çev. Cengiz Şeker, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*, ed. Larry P.Nucci Darcia Narvaez (İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırma Merkezi, 2019), 33-56.

³⁰ Tark Totan vd., "Öğretmen Adaylarının Mizaç Karakter ve Kimlik Özellikleri", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 19-43.

³¹ Selma Kaynak, *Öğretmenlerin Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı*. (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Kübra Seynem

vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkiyi ele alan herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Bu bağlamda araştırmamızın temel problemini, “*İmam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?*” sorusu oluşturmaktadır. Araştırmamızda ayrıca bu temel probleme bağlı olarak aşağıdaki sorulara da yanıtlar aranacaktır:

1. Öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerine göre dağılımları nasıldır?
2. Öğretmenlerin okullarında gösterdikleri örgütsel vatandaşlık davranışı ve alt boyutlarına ilişkin algı düzeyleri nedir?
3. Katılımcıların ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Milli Eğitim Bakanlığının 2023 Eğitim Vizyonu’nda³² da belirttiği gibi “Eğitim sisteminde; eğitim politikaları başta olmak üzere müfredat, materyal, teknoloji gibi alanlarda yapılan her türlü reform ve iyileştirme çabalarının başarısı, uygulamada büyük ölçüde öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin mesleki yeterliliklerine, algılarına ve adanmışlıklarına bağlıdır.” Bu bağlamda Türk Milli Eğitim Sistemi içerisinde önemli bir görev ifa eden imam hatip okullarında çalışan öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin mesleki yeterliliklerine, algılarına ve adanmışlıklarına katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca bu okulların geliştirilme ve iyileştirilme çabalarında saha araştırması olarak katkı sağlaması umulmaktadır.

Yöntem

İmam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerini ve gösterdikleri örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin algı düzeylerini betimlemeyi ve değişkenler arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlayan bu araştırma, betimsel nitelikli ilişkisel tarama modeline dayalı yürütülen nicel bir çalışmadır. Araştırmada ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları değişkenleri arasındaki birlikte değişimin (korelasyon) varlığı, yönü ve şiddeti belirlenmeye çalışıldığı için ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.³³

Hacıahmetoğlu, *Kişilik özelliklerinin örgütsel vatandaşlık davranışı üzerindeki etkisi: Özel bir eğitim kurumunda bir araştırma* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Taya R. Cohen - Lily Morse, “Moral Character: What It Is and What It Does”, *Research in Organizational Behavior* 34/ (2014), 43-61.

³² “T.C. Millî Eğitim Bakanlığı” (Erişim 08 Ekim 2021).

³³ Ahmet. H. İslamoğlu - Ümit Alnaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 2014), 97.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın çalışma evreni, 2020-2021 eğitim öğretim yılında Türkiye'deki yedi coğrafi bölgeyi temsilen İstatistik Bölge Birimleri Sınıflandırmasına (İBBS) göre bölgeler sınıflandırmasında Düzey 1'deki 12 bölgeden alınan 26 ildeki imam hatip liseleri ve ortaokullarında görev yapan öğretmenlerden oluşmaktadır. Tarama modelindeki araştırmanın örnekleme, oranlı tabakalama örnekleme yoluyla seçilen 3710 öğretmenden oluşmaktadır.

Araştırmada tabaka olarak okul türleri [imam hatip ortaokulları (İHO), Anadolu imam hatip liseleri (AİHL), bünyesinde İHO bulunan AİHL (AİHL+İHO) ve proje okulları] esas alınmıştır. Ana kitleden öngörülen miktarda tesadüfi olarak örnek çekilebilmesi için ana kitleyi kapsayan 26 ile (vilayete) ilişkin okul listesi, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Bilgi Sistemi Okul Listeleri kısmından alınarak oranlı bir şekilde örnekleme çerçevesi oluşturulmuştur. Daha sonra ise bu tabakalardan basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile okul listeleri oluşturularak bu okul listelerindeki bütün öğretmenler örnekleme dahil edilmiştir. Örneklem büyüklüğü belirlenirken %95 güven düzeyinde ($z=1,96$) ve hata toleransı %2 olarak kabul edilmiştir. Örneklem hacmi <https://www.surveysystem.com/sscalc.htm> web sitesinden elektronik olarak minimum 2305 olarak hesaplanmıştır. COVID-19 bağlamında yüz yüze eğitime ara verilmesi nedeniyle veri toplama aracı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün 20.11.2020 tarihli ve 98029973-605.01-E.17011439 sayılı yazısıyla <http://dogm.meb.gov.tr/anket/> bağlantı adresinde yayınlanarak basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile oluşturulan okul listesindeki katılımcıların erişimine açılmıştır. Ayrıca çalışma grubu dışındaki öğretmenlerin veri toplama aracına erişimini engellemek ve sadece örnekleme dahil okullarda görev yapan öğretmenlerin katılımını sağlamak için anket modülü şifrelenmiştir. Nihayetinde belirlenen süre zarfında toplam 3710 katılımcının araştırmaya katıldığı tespit edilmiştir. Yapılan değerlendirme sonucunda 68 ölçek formu değerlendirme dışı bırakılmış ve 3642 ölçek formu değerlendirmeye alınmıştır.

Veri Toplama Araçları

Belirlenen araştırma problemi kapsamında geniş bir literatür taraması yapılarak araştırmanın değişkenlerini en iyi şekilde ortaya koyacak ölçekler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda veri toplamak amacıyla düzenlenen veri toplama aracı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öğretmenlerin demografik özelliklerini belirleyen maddelere, ikinci bölümde öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerini ve örgütsel vatandaşlık davranışları algılarını ölçen maddelere yer verilmiştir. Katılımcıların erişimine sunulan ölçeklere ilişkin gerekli izinler ve etik kurul onayları alınmış olup ölçekler 5'li Likert tipi derecelendirmeye uygun olarak "1=Kesinlikle

katılmıyorum, 2=Katılmıyorum, 3=Kısmen katılıyorum, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum” şeklinde derecelendirilmiştir.

Kısa Form Altı Faktörlü Kişilik Envanteri (HEXACO-PI-R)

Bu araştırmada imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerini ölçmek amacıyla HEXACO Kişilik Ölçeği (HKÖ-60) kullanılmıştır. Bu araştırmada ölçme aracı olarak kullanılan HEXACO Kişilik Ölçeği Kısa Formu (Hexaco Personality Inventory Revised 60), Dürüstlük/Alçak Gönüllülük (Honesty-Humility), Dışadönüklük (Extraversion), Duygusallık (Emotionality), Uyumluluk (Agreeableness), Sorumluluk (Conscientiousness) ve Deneyime Açıklık (Openness to Experience) olmak üzere kişiliğin altı temel boyutunu ölçmek amacıyla Lee ve Ashton tarafından geliştirilmiş³⁴ ve Wasti, Lee, Ashton ve Somer tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.³⁵ Her biri 10 maddeden oluşan 6 faktör içeren orijinal ölçek, toplam 60 maddeden oluşmaktadır. Katılımcılar, ilgili maddeleri 5’li Likert tipi derecelendirme üzerinden yanıtlamakta olup orijinal ölçekteki her bir faktörden alınabilecek en düşük puan 10 ve en yüksek puan 50’dir. Her bir faktörden alınan yüksek puanlar, bireylerin kişilik özelliği düzeylerinin yüksekliğine işaret etmektedir. Ölçekte 29 madde (1, 9, 10, 12, 14, 15, 19, 20, 21, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 35, 41, 42, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 59 ve 60) ters puanlanmaktadır.

Ölçeğin yapı geçerliği AFA ile incelenmiştir. AFA yapılmadan önce veri setinin faktör analizi için uygunluğuna Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett Sphericity testleriyle bakılmıştır. Büyüköztürk’e göre elde edilen veri seti ile faktör analizinin yapılması için Bartlett testinin anlamlı ve KMO sonucunun .60’dan büyük olması gerekmektedir.³⁶ Yapılan analiz sonucu KMO değeri .78 ve Barlett Sphericity testi değeri 14727,55 (df= 276 p= .000) olarak tespit edilmiştir. HEXACO Kişilik Envanteri’nin KMO ve Barlett testi değerleri incelendiğinde, veri setinin faktör analizi için uygun olduğu anlaşılmaktadır. HEXACO Kişilik Envanteri’ni geliştiren Lee ve Ashton’ın önerdiği gibi 24 alt boyuta temel bileşenler faktör analizi (principal axis factor analysis) uygulanarak daha az değişkenle faktör varyanslarının maksimum olması sağlanacak şekilde Varimax dik döndürme yapılmıştır.³⁷ Faktör yük değerleri ve açıklanan toplam ortak varyans Tablo 1’de gösterilmiştir.

³⁴ Kibeom Lee - Michael C. Ashton, “Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory”, *Multivariate Behavioral Research* 39/2 (2004), 329-358.

³⁵ S. Arzu Wasti vd., “Six Turkish Personality Factors and the HEXACO Model of Personality Structure”, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39/6 (2008), 665-684.

³⁶ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 126.

³⁷ Lee - Ashton, “Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory”.

Tablo 1. HEXACO Kişilik Envanteri Faktör Yük Değerleri ve Ortak Varyans

HEXACO Alt boyutlar	Faktör					
	1	2	3	4	5	6
Düzenlilik (Organization)	.685					
Mükemmeliyetçilik (Perfectionism)	.684					
Tedbirlilik (Prudence)	.657					
Çalışkanlık (Diligence)	.560					
Sosyallik (Sociability)		.706				
Sosyal Girişkenlik (Socialboldness)		.681				
Zindelik (Liveness)		.675				
Sosyal Özsaygı (Socialselfesteem)		.572				
Bağımlılık (Dependence)			.715			
Duygusalılık (Sentimentality)			.660			
Korku (Fearfulness)			.656			
Kaygı (Anxiety)			.611			
Estetik değerlendirme (Aestheticappreciation)				.719		
Geleneksel Olmama (Unconventionality)				.690		
Creativity (yaratıcılık)				.653		
Meraklılık (Inquisitiveness)				.598		
Nezaket (Gentleness)					.760	
Sabır (Patience)					.738	
Esneklik (Flexibility)					.642	
Bağışlayıcılık (Forgiveness)					.497	
Alçakgönüllülük (Modesty)						.682
Kanaatkârlık (Greedavoidance)						.657
Adalet (Fairness)						.525
Samimiyet (Sincerity)						.495
Varyansı Açıklama Yüzdesi	14,75	9,34	8,75	6,85	5,93	5,04
Toplam Yüzde	14,75	24,09	32,83	39,68	45,62	50,67

Tablo 1'e göre HEXACO Kişilik Envanteri'nin alt boyut faktör yüklerinin .495 ile .760 arasında değiştiği görülmektedir. Genel olarak faktör yüklerinin .40 ve üzerinde olması durumunda anlamlı bir yükleme olduğu söylenebilir.³⁸ Bu bağlamda,

³⁸ Ümit Almaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 407

HEXACO Kişilik Envanteri'nin faktör yük değerlerinin yeterli düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Bu araştırma kapsamında yapılan iç tutarlılık güvenilirlik analizi sonuçlarına göre tüm ölçeğin Cronbach Alfa değeri .76 olarak bulunmuştur. Faktör analizine dayalı boyutlar için yapılan güvenilirlik hesaplamasında dürüstlük-alçak gönüllülük faktörünün .62, duygusallık faktörünün .73, dışadönüklük faktörünün .74, uyumluluk faktörünün .65, sorumluluk faktörünün .72, deneyime açıklık faktörünün .68 iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı gösterdiği hesaplanmıştır. Ölçeğin alt boyutları ve tümü için hesaplanan Cronbach Alfa değerleri $0.60 \leq \alpha \leq 0.80$ arasında yer aldığı için Alfa katsayısına bağlı olarak Altı Faktörlü Kişilik Envanteri'nin oldukça güvenilir olduğu söylenebilir.³⁹

Bu çalışmada Altı Faktörlü Kişilik Envanteri'nin (HEXACO-KE-Tr) seçilmesinin nedeni; Beş Faktör Kişilik Envanteri'nden farklı olarak dürüstlük/alçak gönüllülük boyutunun ahlaki kişilik hakkında önemli bilgiler içermesidir. Ayrıca Chuang ve Chiu⁴⁰, Cohen ve Morse⁴¹, McFerran, Aquino ve Duffy⁴² gibi birçok araştırmacı da çalışmalarında Büyük Beşli ve Altı Faktörlü Kişilik Modellerinin boyutlarından yararlanarak ahlaki kişiliği, ahlakla ilgili kişilik özellikleri olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda araştırmamızda ahlaki kişilik, HEXACO Kişilik Envanteri'nin dürüstlük-alçak gönüllülük, uyumluluk, sorumluluk ve deneyime açıklık boyutlarının toplamı olarak işlevselleştirilmiştir.

Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algısı Ölçeği

Araştırmada örnekleme alınan okullarda görev yapan öğretmenlerin örgütteki vatandaşlık davranışlarını ölçmek amacıyla Podsakoff vd. ve Moorman tarafından geliştirilen⁴³ ve Polat tarafından Türkçeye uyarlanan⁴⁴ "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algısı Ölçeği" kullanılmıştır. Polat tarafından lise öğretmenleri örneklemini üzerinde yapılan uyarlama çalışmasında, aslı 5 boyutlu olan ölçek, 4 boyut olarak sınıflandırılmıştır. Ölçeğin aslındaki yardımlaşma ve nezaket boyutunda yer alan

³⁹ Fatma Lorcü, *Örneklerle Veri Analizi SPSS Uygulamalı* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2005), 208

⁴⁰ Pei-Ju Chuang - Su-Fen Chiu, "When Moral Personality and Moral Ideology Meet Ethical Leadership: A Three-Way Interaction Model", *Ethics & Behavior* 28/1 (2018), 45-69.

⁴¹ Cohen - Morse, "Moral Character: What It Is and What It Does".

⁴² Brent McFerran Vd., "How Personality and Moral Identity Relate to Individuals' Ethical Ideology", *Business Ethics Quarterly* 20/ (2010), 35-56.

⁴³ Podsakoff vd., "Organizational Citizenship Behaviors: A Critical Review of the Theoretical and Empirical Literature and Suggestions for Future Research", 2000; Robert H. Moorman, "Relationship Between Organizational Justice And Organizational Citizenship Behaviors: Do Fairness Perceptions Influence Employee Citizenship?", *Journal of Applied Psychology* 76/6 (1991), 845-855.

⁴⁴ Polat, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*.

maddeler bir boyutta toplanmıştır.⁴⁵ Diğer maddeler asıl ölçekle tutarlı olarak sınıflanmıştır. Bu çalışma kapsamında ölçeğin yapı geçerliği açılımlı faktör analizi ile incelenmiştir. Yapılan analiz sonucu KMO değeri .93 ve Barlett Sphericity testi değeri 32047,589 (df= 190 p= .000) olarak belirlenmiştir. Literatüre uygun olarak ölçekteki toplam 20 maddeye bileşenler faktör analizi uygulanarak Varimax dik döndürme yapılmıştır. Faktör yük değerleri ve açıklanan toplam ortak varyans Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2.Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algısı Ölçeği Faktör Yük Değerleri ve Ortak Varyans

Ölçek Maddeleri	Boyutlar			
	Y	C	V	SE
3- Öğretmen arkadaşlarının sorunu olduğunda onlara yardım etmek için gönüllü olarak zaman ayırım.	.780			
5- Okulumla ilgili bir karar almadan önce bu kararın sonucundan etkilenecek arkadaşlarımla fikirlerimi alırım.	.747			
1-İş yükü ağır olan öğretmen arkadaşlarıma yardım ederim.	.723			
2-Zamanım uygunsa, dersine herhangi bir sebeple gelemeyen ya da geciken arkadaşımın yerine derse girerim.	.712			
6-Öğretmen arkadaşlarımla haklarını korumaya özen gösteririm.	.708			
4- Okula yeni atanan öğretmenler yardım istemeseler bile onlara yardımcı olurum.	.627			
8-İşimle ilgili önemli bir adım atmadan önce yöneticilerimi mutlaka bilgilendiririm.	.575			
7-Öğretmen arkadaşlarımla aramda çıkabilecek olası sorunlar için önceden önlemler alırım.	.555			
9-Okulda zamanımın çoğunu okuldaki iş ve uygulamalardan şikayet ederek geçiririm.		.771		
12-Okulun olumlu yönlerinden çok olumsuz yönlerine odaklanırım.		.753		
10-Okulumdaki küçük sorunları büyütebilirim.		.750		
11-Etrafımdakilere sürekli öğretmenliği bırakmak istediğimi söylerim.		.730		
14-Teneffüs aralarını asla uzatmam.			.823	
15-Teneffüs zamanı dışında işime ara vermem.			.771	
13- İşime zamanında gelirim.			.744	
16-Kimse denetlemese bile okul kurallarına, yönetmeliklerine ve işlem basamaklarına uyarım.			.697	
19-Okulu ilgilendiren tüm toplantılara katılarak tartışmalara aktif olarak katılırım.				.805
17-Okuldaki değişiklikleri izler, öğretmen arkadaşlarımla bu değişiklikleri kabul etmeleri için aktif rol alırım.				.780

⁴⁵ Polat, Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki.

18-Okulumuzun imajını güçlendiren tüm etkinliklere gönüllü olarak katılıyorum.	.747		
20-Okuldaki değişikliklere ayak uydurmaya çalışıyorum.	.484		
Varyansı Açıklama Yüzdesi	38,36 8,79 7,21 6,90		
Toplam Yüzde	38,36 47,16 54,38 61,29		
Y: Yardımlaşma	C: Centilmenlik	V: Vicdanlılık	SE: Sivil Erdem

Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algısı Ölçeği alt boyut faktör yüklerinin .484 ile .823 arasında değiştiği görülmektedir. Faktör yük değeri olarak alınan .40 kesme noktası değerine göre tüm maddelerin kabul edilebilir değerler arasında olduğu görülmüştür. Buna göre, dört faktöre göre açıklanan değişkenlere baktığımızda ölçekteki 20 madde verilerdeki toplam varyansın yaklaşık %61,29'unu açıklamaktadır. Bu çalışmanın örneklemeden elde edilen veriler doğrultusunda yapılan güvenilirlik analizinde tüm ölçeğin Cronbach Alfa değeri .91 olarak bulunmuştur. Faktör analizine dayalı boyutlar için yapılan güvenilirlik hesaplamasında ise yardımlaşma boyutunda .87; centilmenlik boyutunda .81; vicdanlılık boyutunda .83 ve sivil erdem boyutunda ise .80 değerleri bulunmuştur.

Verilerin Analizi

Verilerin analizine başlamadan önce yapılması gereken ilk şey veri setinin hatalara karşı kontrol edilmesidir. Bu kapsamda öncelikle hatalı ve kayıp veri olup olmadığı incelenmiştir. İnceleme sonucunda hatalı veri girişi (hep aynı verinin girilmesi) yapılan 38 veri seti analiz dışı bırakılmıştır. Veri toplama araçları, <http://dogm.meb.gov.tr/anket/> bağlantı adresinde yayınlanmış ve bir maddeyi doldurmadan diğer maddeye geçişe izin verilmediği için kayıp verimizin olmadığı tespit edilmiştir. Araştırmanın diğer bir adımı da uç değerlerin incelenmesidir. Tek değişkenli uç değerlerin incelenmesinde Z puanları hesaplanmıştır. Z puanı +3'ten büyük ve -3'ten küçük denekler, uçdeğer olarak görülmüş ve incelenmiştir.⁴⁶ Hatalı girilmediği tespit edilen ancak geliş güzel doldurulduğu için uç değer olarak görülen 30 veri seti daha analizden çıkarılmıştır. Sonraki aşamada ise araştırma verilerinin tek değişkenli normallik varsayımlarını karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Bu araştırmada Kolmogorov-Simirnov testi "büyük örneklerde normallik hipotezini reddetmesi olasılığı yüksek olduğu" için tercih edilmemiştir.⁴⁷ Bunun yerine araştırma değişkenlerine ilişkin çarpıklık ve basıklık katsayıları normallik dağılımı için esas alınmış ve ahlaki kişilik değişkeninin çarpıklık değeri -.018; basıklık değeri -.003; örgütsel vatandaşlık davranışı değişkeninin çarpıklık değeri -.550, basıklık

⁴⁶ Yalçın Karagöz, *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 111.

⁴⁷ David C. Howell, *Statistical Methods for Psychology* (Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2012), 78.

değeri .584 olarak tespit edilmiştir. Çarpıklık ve basıklık katsayısının +1 ile -1 arasında değer alması normalliğin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁸ Bu durumda araştırmamızın değişkenine ilişkin çarpıklık ve basıklık katsayısının normallik için sınır değerler içerisinde yer aldığı söylenebilir. Veri analizinin son aşamasını araştırma değişkenleri ile ilgili betimsel istatistikler; aritmetik ortalama, standart sapma ve korelasyon değerleri vb. oluşturmaktadır. Aritmetik ortalamaların yorumlanabilmesi için aralıklar 1.00-1.79 “çok düşük”, 1.80-2.59 “düşük”, 2.60-3.39 “orta”, 3.40-4.19 “yüksek”, 4.20-5.00 aralığı ise “çok yüksek” olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹

Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri Dağılımına İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Öğretmen görüşlerine göre ahlaki kişilik özelliklerinin dürüstlük/alçak gönüllülük, uyumluluk, sorumluluk ve deneyime açıklık alt boyutlarına ilişkin bulgulara Tablo 3’te yer verilmiştir.

Tablo 3. Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özelliklerine İlişkin Dağılımları

Boyut	N	\bar{X}	SS
Dürüstlük/Alçakgönüllülük	3642	4,11	0,44
Uyumluluk	3642	3,43	0,50
Sorumluluk	3642	3,78	0,52
Deneyime açıklık	3642	3,60	0,54
Ahlaki Kişilik	3642	3,73	0,30

Tablo 3’te öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerini iş yaşamında sergilemelerine ilişkin tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde, öğretmenlerin ahlaki kişilik puan ortalaması ($\bar{X}=3,73$) olarak bulunmuş ve ahlaki kişilik özellikleri alt boyutlarından ise en fazla dürüstlük/alçak gönüllülük ($\bar{X}=4,11$) ve en az uyumluluk ($\bar{X}=3,43$) boyutlarında puan aldıkları görülmüştür. Bütün boyutlar dikkate alındığında öğretmenlerin ahlaki kişilik ve alt boyutlarından elde ettikleri toplam puan ortalamalarının “yüksek düzeyde” olduğu söylenebilir.

HEXACO Kişilik Envanteri’nin ölçme aracı olarak kullanıldığı kişilikle ilgili çalışmalar incelendiğinde ve ahlaki kişiliğin dört boyutu esas alındığında katılımcıların en düşük ortalamayı uyumluluk boyutunda aldıkları tespit edilmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 40.

⁴⁹ Polat, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*.

⁵⁰ Michael C. Ashton vd., “The HEXACO Honesty-Humility, Agreeableness, and Emotionality Factors: A Review of Research and Theory”, *Personality and Social Psychology Review* 18/2 (2014), 139-152; Ezgi Cömert, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Karanlık Üçlü: Hexaco Kişilik Özelliklerinin Yordayıcı Rolü* (Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Isabel Thielmann vd., “On Measuring the Sixth Basic Personality Dimension: A

Bu sonuçlar araştırmamızın bulgusu ile uyumludur. Yine aynı şekilde Thielmann vd.⁵¹ ile Ulu ve Bulut⁵² en yüksek ortalamanın dürüstlük-alçak gönüllülük boyutunda olduğunu belirtmişlerdir. Bu sonuçlar da araştırma bulgumuz ile tutarlıdır. Araştırma verilerine göre imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin yüksek düzeyde ahlaki kişilik özelliklerine sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca öğretmenlerin ahlaki kişiliğin alt boyutlarında da yüksek düzeyde puan almaları onların bireyler arası ilişkilerde ve kurumsal görevlerde kişilik boyutlarının avantajlarından yararlanmalarına katkı sağlayabileceği söylenebilir.

Dürüstlük-alçak gönüllülük bir kişinin, kişisel alçak gönüllülüğün yanı sıra etik ve ahlaki davranış standartlarına ne ölçüde değer verdiğini ve bunlara ne ölçüde bağlı olduğunu açıklar.⁵³ Bu bağlamda ahlaki kişiliğin dürüstlük-alçak gönüllülük boyutundan yüksek puan almaları öğretmenlerin adil olma, yasalara saygılı olma, başkalarını manipüle etmekten ve ikiyüzlü olmaktan kaçınma, gösterişten uzak durma, kendilerini üstün görmeme eğiliminde oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Sorumluluk boyutunda yüksek düzeyde bulunan bireyler; disiplinli, gayretli, düzenli, programlı, azimli, çalışkan, dikkatli, kontrollü, tedbirli, iradeli, prensip sahibi gibi özelliklerle tanımlanırlar. Düşük düzeyde bulunanlar ise gayretsiz, tembel, gevşek, sorumsuz, beceriksiz, dağınık, dalgın, dikkatsiz, dengesiz gibi özellikler taşırlar.⁵⁴ Yapılan birçok araştırma⁵⁵ sonucunda sorumluluk özelliğinin iş başarısıyla ilişkili olduğu ve neredeyse tüm işler için aranan bir özellik olduğu bulunmuştur. Tüm kişilik boyutları içinde performansla en fazla ilişkili bulunan boyut sorumluluk boyutu olmuştur.⁵⁶ Dolayısıyla sorumluluk düzeyi yüksek öğretmenler, sorumluluk düzeyi düşük öğretmenlere göre okuldaki ve okul dışı etkinliklerde daha iyi performans gösterme eğiliminde olacaktırlar. Bu bakımdan örneklemdaki

Comparison Between HEXACO Honesty-Humility and Big Six Honesty-Propriety", *Assessment* 24/8 (2017), 1024-1036.

⁵¹ Thielmann vd., "On Measuring the Sixth Basic Personality Dimension: A Comparison Between HEXACO Honesty-Humility and Big Six Honesty-Propriety".

⁵² Mustafa Ulu - Meryem Berrin Bulut, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Hexaco İle Ölçülmesi", *Bilimname* 34/ (2017), 443-463.

⁵³ Samuel T. McCabe Vd., "The HEXACO Model in Education and Work: Current Applications and Future Directions", *Zeitschrift für Psychologie* 227/3 (2019), 174-185.

⁵⁴ Oya Somer, "Türkçe'de Kişilik Özelliği Tanımlayan Sıfatların Yapısı ve Beş Faktör Modeli", *Türk Psikoloji Dergisi* 13/42 (1998), 17-32.

⁵⁵ H. Sjahrudin vd., "Personality Effect on Organizational Citizenship Behaviour (OCB): Trust in Manager and Organizational Commitment Mediator of Organizational Justice in Makassar City Hospitals (Indonesia)", *European Journal of Business and Management* 5/9 (2013), 95-104.

⁵⁶ Deniz S. Ones vd., "Comprehensive Meta-Analysis of Integrity Test Validities: Findings and Implications for Personnel Selection and Theories of Job Performance", *Journal of Applied Psychology* 78/4 (1993), 679-703.

öğretmenlerin okul içi ve okul dışı eğitim etkinliklerinde iyi performans gösterme eğilimine sahip oldukları söylenebilir.

Hızla değişmekte olan günümüz dünyasında öğrenen örgütlerin ve bireylerin yeni ihtiyaçlara göre hareket edilerek geliştirilmesi ve örgütlerin performanslarını arttırabilmek için bilgiyi kullanmaya ve sürekli öğrenmeye odaklanmaları gerektiği anlayışına⁵⁷ göre yüksek düzeyde deneyime açıklık özelliklerine sahip bireylerden oluşan bir kurum diğer kurumlara nazaran hizmet alanlarında önemli avantajlara sahip olacaktır. Bu açıdan imam hatip okullarının istenen özelliklerde insan kaynağı potansiyeline sahip olduğu söylenebilir.

Uyumluluk düzeyi yüksek insanlar, kendisiyle anlaşılması zor olan insanlarla geçinmeye yatkındırlar. Hoşgörülü ve sabırlı olma eğilimine sahiptirler.⁵⁸ Bu bağlamda yüksek uyumluluk düzeyindeki öğretmenler, ikili ilişkileri sürdürme konusunda daha başarılıdırlar. Çünkü uyumluluk boyutu, başkaları tarafından kullanıldığı hissiyatı oluşsa bile başkalarıyla iş birliği yapma anlamında hoşgörü ve affetmenin kişilik özellikleri düzeyinde tezahürünü somutlaştıran farklı bir tamamlayıcı özgecil endişeyi yansıtır.⁵⁹

Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algı Düzeylerine İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Öğretmen görüşlerine göre öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı algı düzeylerine ilişkin bulgulara Tablo 4'te yer verilmiştir.

Tablo 4. Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Algı Düzeyleri

Boyut	N	\bar{X}	SS
Yardımlaşma	3642	4,21	0,49
Centilmenlik	3642	4,34	0,63
Vicdanlılık	3642	4,43	0,58
Sivil Erdem	3642	3,92	0,63
Örgütsel Vatandaşlık Davranışı	3642	4,22	0,44

Tablo 4'te görüldüğü gibi öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışına ilişkin puan ortalaması ($\bar{X}=4,22$), olarak elde edilmiştir. Alt boyutlara ilişkin ortalama puanlar incelendiğinde öğretmenlerin puanları örgütle ilgili bir görevde veya

⁵⁷ Soner Doğan - Yakup Yiğit, "Öğreten Okulların Tamamlayıcısı: Öğrenen Okullar", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 318-336.

⁵⁸ Lee - Ashton, *The H Factor of Personality: Why Some People are Manipulative, Self-Entitled, Materialistic, and Exploitive—and Why It Matters for Everyone*.

⁵⁹ Antonio Chirumbolo - Antonio Leone, "Personality and Politics: The role of The HEXACO Model of Personality in Predicting Ideology and Voting.", *Personality and Individual Differences* 49/1 (2010), 43-48.

problemdede örgütün diğere çalışanlarına yardım etmeye yönelik gösterdikleri gönüllü davranışları ifade eden yardımlaşma boyutunda ($\bar{X} = 4,21$), çalışanların örgüt içinde gerginliğe sebep olacak olumsuz davranışlardan kaçınmalarını ve olumsuzluklara rağmen örgüte ilişkin olumlu düşüncelerini ifade eden centilmenlik boyutunda ($\bar{X} = 4,34$), örgüt üyelerinin kendilerinden beklenen minimum rol davranışının ötesinde bir davranış sergilemeye gönüllü olmasını ifade eden vicdanlılık boyutunda ($\bar{X} = 4,43$), çalışanların yönetime gönüllü olarak katılımını ifade eden sivil edem boyutunda ise ($\bar{X} = 3,92$) olarak tespit edilmiştir. Örgütsel vatandaşlık davranışına ilişkin olarak elde edilen toplam puan ortalaması ($\bar{X} = 4,22$), çok yüksek düzeyde bir örgütsel vatandaşlık davranışı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde öğretmenlerin ÖVD algısının yardımlaşma, centilmenlik ve vicdanlılık boyutlarında “çok yüksek düzeyde”; sivil erdem boyutunda ise “yüksek düzeyde” olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca boyutlar arasındaki ortalama puanlar incelendiğinde öğretmenlerin ÖDV algı düzeylerinin en fazla vicdanlılık ($\bar{X} = 4,43$), en az sivil erdem ($\bar{X} = 3,92$) boyutlarında olduğu görülmektedir. Bu bulgular, Polat’ın⁶⁰ ve Dağlı’nın⁶¹ çalışmalarındaki bulgularla paralellik arz etmektedir. Her iki araştırmada da sırasıyla öğretmenlerin en fazla vicdanlılık ($\bar{X} = 4,27$), ($\bar{X} = 4,26$), en az sivil erdem ($\bar{X} = 3,92$), ($\bar{X} = 3,96$) boyutlarında puan aldıkları tespit edilmiştir. Bu verilerden hareketle imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin okullarının hedeflerine ulaşması için fedakârlık gösterme, karşılaştıkları birçok sıkıntıya katlanma ve resmi rol gereklerinin dışındaki eylemleri kapsayan ekstra rol davranışlarını gösterme eğiliminde oldukları söylenebilir. Elde edilen bu bulgulara göre, imam hatip okullarında çalışan öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı algı düzeyi puanlarının alt boyutlarda ve toplam ÖVD’de ortalamaların üstünde olması katılımcı öğretmenlerin okullarında ÖVD’yi sergilemeye dair olumlu görüşe sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Ahlaki Kişilik Özellikleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Alt Boyutları Arasındaki İlişki

Öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik yapılacak analizler için öncelikle öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ve örgütsel vatandaşlık davranışları algılama düzeyi puanlarının dağılımlarının çarpıklık ve basıklık değerleri esas alınarak normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir. Buna göre araştırma verileri parametrik test özelliği sağladığı için Pearson momentler korelasyonu ile analiz yapılmıştır.

⁶⁰ Polat, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*.

⁶¹ Emine Dağlı, *İlköğretim Okullarında Müdürlerin Kullandıkları Etkileme Taktiklerinin Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Okul Farkındalığı ile İlişkisi* (Gaziantep:Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitü, Doktora Tezi, 2015).

Tablo 5. Katılımcıların Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki

Araştırma Değişkenleri	N	\bar{X}	ss.	1.	2.	3.	4.	5.	6.
1-Ahlaki Kişilik	3642	3,73	0,30	1.00					
2-Örgütsel Vatandaşlık Davranışları	3642	4,22	0,44	,537**	1.00				
3-Yardımlaşma Boyutu	3642	4,21	0,49	,457**	,871**	1.00			
4-Centilmenlik Boyutu	3642	4,34	0,63	,447**	,724**	,470**	1.00		
5-Vicdanlılık Boyutu	3642	4,43	0,58	,399**	,739**	,514**	,450**	1.00	
6-Sivil Erdem Boyutu	3642	3,92	0,63	,366**	,759**	,564**	,400**	,429**	1.00

Elde edilen bulgulara göre Tablo 5'te görüldüğü gibi öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ortalama puanları ile örgütsel vatandaşlık davranışları ortalama puanları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki belirlenmiştir ($r=0,537$; $p<0,001$). Buna göre öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri puanları arttıkça örgütsel vatandaşlık davranışları puanlarının da arttığı söylenebilir. Determinasyon katsayısı dikkate alındığında ($r^2=0,29$) örgütsel vatandaşlık davranışlarındaki değişkenliğin yaklaşık %29'unun ahlaki kişilik özellikleri ile açıklanacağı söylenebilir. Bununla birlikte öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ortalama puanı ile örgütsel vatandaşlık davranışları alt boyutları yardımlaşma ($r=0,457$; $p<0,001$), centilmenlik ($r=0,447$; $p<0,001$), vicdanlılık ($r=0,399$; $p<0,001$), sivil erdem ($r=0,366$; $p<0,001$), ortalama puanları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki belirlenmiştir. Bu bulgulara göre öğretmenlerin kişilik özelliklerinin örgütsel vatandaşlık davranışı sergileme eğilimlerini etkileyen önemli belirleyicilerden biri olduğu söylenebilir.

İlgili literatür incelendiğinde kişilik, ahlaki kişilik, etik liderlik ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasında pozitif yönde bir ilişkinin varlığı pek çok çalışmada ortaya konulmuştur.⁶² Araştırma bulgularımızı, özellikle ahlaki kişilik ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma sonuçlarıyla⁶³ karşılaştırdığımızda benzer sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz. McFerran vd. çalışmasında ahlaki kişilik ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasındaki ilişkiyi ($r=0,37$; $p<0,001$) olarak tespit ederken çalışmamızda ise iki değişken arasındaki ilişki ($r=0,54$; $p<0,001$) olarak bulunmuştur.

⁶² Lou Fan vd., "Influence of Personality on Organizational Citizenship Behavior", *International Journal of Education and Research* 2/11 (2014), 225-239; Q. Yang - H. Wei, "The Impact of Ethical Leadership On Organizational Citizenship Behavior: The Moderating Role of Workplace Ostracism", *Leadership & Organization Development Journal* 39/ (2017), 100-113.

⁶³ Cohen - Morse, "Moral Character: What It Is and What It Does"; Brent McFerran vd., "How Personality and Moral Identity Relate to Individuals' Ethical Ideology".

SONUÇ VE ÖNERİLER

Öğretmenlerin ahlaki kişilik özelliklerini okul ortamında sergilemelerine ilişkin görüşleri dikkate alındığında ahlaki kişilik ve alt boyutlarından elde ettikleri toplam puan ortalamalarının “yüksek düzeyde” olduğu, katılımcıların ahlaki kişilik özelliklerinin alt boyutlarından en fazla dürüstlük/alçak gönüllülük ve en az ise uyumluluk boyutlarında puan aldıkları tespit edilmiştir. Özellik temelli yaklaşımlar esas alındığında bir dizi genel yatkinlık/eğilim özelliklerinin ahlaki kişilik üzerinde etkileri olduğu söylenebilir. Yüksek sorumluluk, uyumluluk, dürüstlük/alçak gönüllülük ve en azından orta derecede yüksek deneyime açıklık gibi bazı yatkinlık özelliklerinin, yüksek ahlaki işleyişin göstergesi olan düşünce ve davranış kalıpları ile ilişkili olma eğilimi taşıdığı birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir⁶⁴. Bu bağlamda genel olarak, sorumluluk, dürüstlük/alçak gönüllülük ve uyumluluk boyutlarında yüksek düzeyde puan alan öğretmenlerin toplum yanlısı davranışlar sergileyebilecekleri; deneyime açıklık düzeyinde yüksek puan alan öğretmenlerin ise ilkeli ahlaki muhakeme eğilimlerine sahip olabilecekleri söylenebilir. Ayrıca öğretmenlerin birbirleriyle ve eğitimin diğer paydaşlarıyla olan ilişkilerinde ve kurumsal görevlerinde ahlaki kişilik boyutlarını sağlayacağı adil olma, yasalara saygılı olma, gösterişten uzak durma, kendilerini üstün görmeme, disiplinli, gayretli, çalışkan, iradeli, prensip sahibi, hoşgörülü ve sabırlı olma, yenilikçi, özgün, açık fikirli olma gibi avantajlardan yararlanabileceği ifade edilebilir.

Araştırma verilerine göre öğretmenlerin toplam örgütsel vatandaşlık algı düzeyleri “çok yüksek düzeyde” çıkmıştır. Örgütsel vatandaşlık davranışının alt boyutlarından en çok gösterilen vicdanlılıktır ve “çok yüksek düzeyde” algılanmıştır. Örgütsel vatandaşlık davranışının alt boyutlarından en az gösterilen ise sivil edemdir ve “yüksek düzeyde” algılanmıştır. Buna göre imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin okullarının hedeflerine ulaşması için fedakârlık gösterme, karşılaştıkları birçok sıkıntıya katlanma ve resmi rol gereklerinin dışındaki eylemleri kapsayan ekstra rol davranışlarını gösterebilecekleri ve örgütsel vatandaşlık davranışlarıyla ilgili olarak olumlu görüşlere sahip oldukları sonucuna varabiliriz. Bu sonuca göre Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, imam hatip okullarının misyon ve vizyonlarının gerçekleştirilmesinde okul müdürlerine ve öğretmenlere daha fazla inisiyatif imkânı tanyabilir. Çünkü çalışanların sık sık örgütsel vatandaşlık davranışları sergilediği kurumlarda eş güdüm, iletişim ve çatışma yönetimine daha az kaynak sarf edilir. Bunun yerine, örgüt kaynakları daha üretken hedeflere yönlendirilir.⁶⁵ Ayrıca bu tip davranışların yaygın olduğu örgütlerde müşfik, insancıl

⁶⁴ McAdams, “The Moral Personality”,16.

⁶⁵ Anit Somech - Ifat Ron, “Promoting Organizational Citizenship Behavior in Schools: The Impact of Individual and Organizational Characteristics”, *Educational Administration Quarterly* 43/1 (2007), 38-66.

ve destekleyici bir kurum atmosferi olduğu için⁶⁶ bireysel ve örgütsel performans düzeyi yükselerek kurumsal amaçlara daha kolay ulaşılması sağlanmış olur.

Öğretmenlerin ahlaki kişilik özellikleri ile örgütsel vatandaşlık davranışları algı düzeyleri arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki gözlemlenmiştir. Bu bağlamda öğretmenlerin kişilikleri hakkında elde edilen bilgiler daha sonraki kariyer planlama, ekip oluşturma ve kurumsal gelişimle ilgili diğer etkinlikler için kullanılabilir. Aynı zamanda ahlaki kişiliğin alt boyutlarının ölçülmesinde ve değerlendirilmesinde farklı kişilik envanterleri kullanılarak karşılaştırmalı araştırmalar yapılabileceği gibi ahlaki kişiliğin eğitim ortamında iletişim becerileri, kullanılan yöntem ve teknikler, iş karşıtı davranışlar, liderlik davranışları gibi değişkenler arasındaki ilişkileri inceleyen yeni araştırmalar yapılabilir.

Bu araştırma imam hatip okullarında yapılmıştır. Benzer bir araştırma Milli Eğitim Bakanlığına bağlı resmi ve özel farklı seviyelerdeki eğitim kurumlarında ve yükseköğretim düzeyindeki kurumlarda karşılaştırmalı olarak yapılabilir.

⁶⁶ Nathan P. Podsakoff vd., "Individual- and organizational-level consequences of organizational citizenship behaviors: A meta-analysis.", *Journal of Applied Psychology* 94/1 (2009), 122-141.

KAYNAKÇA

- Ashton, Michael C. vd. "The HEXACO Honesty-Humility, Agreeableness, and Emotionality Factors: A Review of Research and Theory". *Personality and Social Psychology Review* 18/2 (2014), 139-152.
- Bateman, Thomas S. - Organ, Dennis W. "Job Satisfaction and the Good Soldier: The Relationship Between Affect and Employee 'Citizenship.'" *Academy of Management Journal* 26/4 (1983), 587-595. <https://doi.org/10.2307/255908>
- Blassi, Augusto. "Ahlaki Kişilik". Değerler Eğitimi Ansiklopedisi. ed. Ronald J. Nuzzi vd. 35-36. İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırma Merkezi, 2018.
- Büyüköztürk, Şener. Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 16. Basım, 2012.
- Cervone, Daniel. "Personality Architecture: Within-Person Structures and Processes". *Annual Review of Psychology* 56/1 (2005), 423-452.
- Chirumbolo, Antonio - Leone, Luigi. "Personality and Politics: The role of the HEXACO Model of Personality in Predicting Ideology and Voting." *Personality and Individual Differences* 49/1 (2010), 43-48.
- Chuang, Pei-Ju - Chiu, Su-Fen. "When Moral Personality and Moral Ideology Meet Ethical Leadership: A Three-Way Interaction Model". *Ethics & Behavior* 28/1 (2018), 45-69. <https://doi.org/10.1080/10508422.2016.1229604>
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Journal of Turkish Studies* 9/2 (2014), 429-429.
- Cohen, Taya R. - Morse, Lily. "Moral Character: What It Is and What It Does". *Research in Organizational Behavior* 34/ (2014), 43-61.
- Cömert, Ezgi. *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Karanlık Üçlü: Hexaco Kişilik Özelliklerinin Yordayıcı Rolü*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dağlı, Emine. *İlköğretim Okullarında Müdürlerin Kullandıkları Etkileme Taktiklerinin Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Okul Farkındalığı ile İlişkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitü, Doktora Tezi, 2015.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM), "Din Öğretimi Portalı". Erişim 01 Ekim 2021. <http://dinogretimi.meb.gov.tr/Okullar.aspx>

- Doğan, Soner. - Yiğit, Yakup. "Öğreten Okulların Tamamlayıcısı: Öğrenen Okullar". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 318-336.
- Fan, Lou. vd. "Influence of Personality on Organizational Citizenship Behavior". *International Journal of Education and Research* 2/11 (2014), 225-239.
- Güven, Murat. *Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişki*. İstanbul:Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hacıahmetoğlu, Kübra Seynem. *Kişilik Özelliklerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Üzerindeki Etkisi: Özel Bir Eğitim Kurumunda Bir Araştırma*. İstanbul:Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Howell,C. David. *Statistical Methods for Psychology*. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2012.
- İplik, N. Fatma. *Örgütsel Vatandaşlık Davranışı*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2010.
- İslamoğlu, Ahmet H - Alnaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 4. Basım, 2014.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Kaynak, Selma. *Öğretmenlerin Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Lapsley, Daniel - Lasky, Benjamin. "Prototypic Moral Character". *Identity* 1/ (Ekim 2001), 345-363. https://doi.org/10.1207/S1532706XID0104_03
- Lapsley, Daniel K. - Narvaez, Darcia. "A Social-Cognitive Approach to the Moral Personality." *Moral Development, Self, and Identity*. ed. Daniel K. Lapsley, Darcia Narvaez. 189-212. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Lapsley, K. Daniel. "'Eğitimin Hedefi Olarak Ahlaki Öz Kimlik". çev. Cengiz Şeker. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. ed. Larry P.Nucci - Darcia Narvaez. 33-56. İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırma Merkezi, 2019.
- Lee, Kibeom - Ashton, Michael C. "Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory". *Multivariate Behavioral Research* 39/2 (2004), 329-358.
- Lee, Kibeom - Ashton, Michael C. *The H Factor of Personality: Why Some People are Manipulative, Self-Entitled, Materialistic, and Exploitive—and Why It Matters for Everyone*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2012.
- Lorcu, Fatma. *Örneklerle Veri Analizi SPSS Uygulamalı*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2005.

- McAbee, Samuel T. vd. "The HEXACO Model in Education and Work: Current Applications and Future Directions." *Zeitschrift für Psychologie* 227/3 (2019), 174-185. <https://doi.org/10.1027/2151-2604/a000376>
- McAdams, Dan P. "The Moral Personality". *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*. ed. Darcia Narvaez, Daniel K. Lapsley. 11-29. New York, NY : Cambridge University Press, 2009.
- McFerran, Brent vd. "How Personality and Moral Identity Relate to Individuals' Ethical Ideology". *Business Ethics Quarterly* 20/ (2010), 35-56.
- Moorman, Robert H. "Relationship between Organizational Justice and Organizational Citizenship Behaviors: Do Fairness Perceptions Influence Employee Citizenship?" *Journal of Applied Psychology* 76/6 (1991), 845-855.
- Mustafayeva, Lale. *Sosyal Sorumluluk ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Örgütsel Özdeşleşme Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Araştırma*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ones, S. Deniz vd. "Comprehensive Meta-Analysis of Integrity Test Validities: Findings and Implications for Personnel Selection and Theories of Job Performance." *Journal of Applied Psychology* 78/4 (1993), 679-703.
- Organ, Dennis W. *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome*. Lexington, MA: Lexington Books, 1988.
- Organ, Dennis W. "Organizational Citizenship Behavior: It's Construct Clean-Up Time". *Human Performance* 10/2 (1997), 85-97.
- Podsakoff, Nathan P. vd. "Individual- and organizational-level consequences of organizational citizenship behaviors: A meta-analysis." *Journal of Applied Psychology* 94/1 (2009), 122-141. <https://doi.org/10.1037/a0013079>
- Podsakoff, Philip M. vd. "Organizational Citizenship Behaviors: A Critical Review of the Theoretical and Empirical Literature and Suggestions for Future Research". *Journal of Management* 26/3 (2000), 513-563. <https://doi.org/10.1177/014920630002600307>
- Polat, Soner. *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Santrock, W. John. *A Topical Approach to Life-Span Development*. New York: McGraw-Hill Education, 10. Basım, 2019.

- Sjahruddin, H. vd. "Personality Effect on Organizational Citizenship Behaviour (OCB): Trust in Manager and Organizational Commitment Mediator of Organizational Justice in Makassar City Hospitals (Indonesia)". *European Journal of Business and Management* 5/9 (2013), 95-104.
- Somech, Anit - Ron, Ifat. "Promoting Organizational Citizenship Behavior in Schools: The Impact of Individual and Organizational Characteristics". *Educational Administration Quarterly* 43/1 (2007), 38-66. <https://doi.org/10.1177/0013161X06291254>
- Somer, Oya. "Türkçe'de Kişilik Özelliği Tanımlayan Sıfatların Yapısı ve Beş Faktör Modeli". *Türk Psikoloji Dergisi* 13/42 (1998), 17-32.
- Şen, H. Şenay. "Eğitim Açısından Toplumsal Değişme ve Yenileşme". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Emin Karip. 163-180. Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "T.C. Millî Eğitim Bakanlığı". Erişim 08 Ekim 2021. <https://2023vizyonu.meb.gov.tr/>
- Thielmann, Isabel vd. "On Measuring the Sixth Basic Personality Dimension: A Comparison Between HEXACO Honesty-Humility and Big Six Honesty-Propriety". *Assessment* 24/8 (2017), 1024-1036.
- Totan, Tarık. vd. "Öğretmen Adaylarının Mizaç Karakter ve Kimlik Özellikleri". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 19-43.
- Ulu, Mustafa-Bulut, B. Meryem. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Hexaco ile Ölçülmesi". *Bilimname* 34/ (2017), 443-463.
- Walker, Lawrence J. "Moral Personality, Motivation, and Identity". *Handbook of Moral Development*. ed. Melanie Killen, Judith G. Smetana. 497-519. New York, NY: Psychology Press, 2. Basım, 2014.
- Walker, Lawrence J. - Frimer, Jeremy A. "Moral Personality of Brave and Caring Exemplars." *Journal of Personality and Social Psychology* 93/5 (2007), 845-860.
- Walker, Lawrence J. - Pitts, Russell C. "Naturalistic Conceptions of Moral Maturity." *Developmental Psychology* 34/3 (1998), 403-419.
- Wasti, S. Arzu vd. "Six Turkish Personality Factors and the HEXACO Model of Personality Structure". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39/6 (2008), 665-684.
- Yang, Q. - Wei, H. "The Impact of Ethical Leadership on Organizational Citizenship Behavior: The Moderating Role of Workplace Ostracism". *Leadership & Organization Development Journal* 39/ (2017), 100-113.

Modern Devletin Açmazı: Dindar Topluma Seküler Sosyal Yapı ‘Türkiye Örneği’

Fatih BAŞ^{*}

Atıf/Cite as: Baş, Fatih. “Modern Devletin Açmazı: Dindar Topluma Seküler Sosyal Yapı ‘Türkiye Örneği’ “. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 407-425.

Öz: Bu makalede; modern siyasi, hukuki, kültürel araçlarla donatılan devlet aygıtının, toplumların dindarlığı karşısında yaşadığı ikilemler din ve sekülerleşme dinamikleri çerçevesinde Türkiye örneği üzerinden analiz edilmektedir. Sosyal ve siyasal yapının seküler sistemle tanzim edilmesine karşın, toplumun baskın dini ve manevi yönünün olması devlet aygıtının sosyal ve siyasal kontrol gücünü etkilemektedir. Devlet ve toplumun bütünlük arz etmediği bir yapıda özgürlükleri gözeterek kamu düzenini sağlamak, dini farklılıkları tolere etmek ve eşit vatandaş temelinde bir araya gelebilmek zorlaşmaktadır. Böylece siyasal, sosyolojik ve kültürel temelde bir devlet-millet birlikteliği sağlanamamaktadır. Bu doğrultuda makalede öncelikle kısa bir literatür taraması yapılmaktadır. Akabinde din, devlet, sekülerleşme üzerine kavramsal bir çerçeve çizilmekte ve sosyal yapının seküler boyutu ele alınmaktadır. Türk toplumunda bir sabite olarak dinin yeri ve modern dönemde dinin konumlanma sorunu incelenmektedir. Nihai olarak Türkiye’de sosyal yapının mı toplumun mu seküler olduğu tartışılarak makale tamamlanmaktadır. Makalede sosyal yapının sekülerliği ile toplum arasındaki ilişki merkeze alınmaktadır. Klasik yaklaşımlarda dindar toplumun sekülerleşmesi esas alınarak değerlendirmeler yapılırken, bu çalışmada sosyal yapıdaki sekülerleşmenin dindarlar üzerinde tezahürleri analiz edilmektedir. Bu perspektif çalışmaya özgün bir yön katmakta ve yeni açılımlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Türkiye, Sekülerleşme, Din, Toplum

^{*} Arş. Gör. , Aksaray Üniversitesi, Aksaray, Türkiye, fatihbas_002@hotmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3159-6770

The Dilemma of the Modern State: Secular Social Structure to a Religiosity Society 'The Case of Turkey'

Abstract: In this article, the dilemmas faced by the state apparatus, was equipped with modern political, legal and cultural tools, in the face of religiosity of societies are analyzed through the case of Turkey within the framework of religion and secularization dynamics. Although the social and political structure is regulated by the secular system, the dominant religious and spiritual aspect of the society affects the social and political control strength of the state apparatus. In a structure where state and society do not have integrity, it becomes difficult to ensure public order by considering freedoms, to tolerate religious discrepancies, and to come together based on equal citizens. In this direction, primarily, it is done a brief literature review. Then, a conceptual framework is drawn over religion, state and secularization and the secular dimension of social structure is discussed. The place of religion as a constant in Turkish society and the positioning problem of religion in the modern period are examined. Finally, the article concludes by discussing whether the social structure or the society is secular in Turkey. The article focuses on the relationship between the secularity of the social structure and the society. While considerations are made on the basis of the secularization of religious society in classical approaches, in this article, the appearances of secularization in the social structure on religious people are analyzed. This perspective adds an original aspect to the study and submits new insights.

Keywords: Sociology of Religion, Turkey, Secularization, Religion, Society

الأضرار التي لحقت بالدولة الحديثة: الهيكل الاجتماعي العلماني للمجتمع الديني 'تركيا نموذجًا'
المخلص: في هذه المقالة؛ يتم تحليل المعضلات التي يواجهها جهاز الدولة، المجهز بأدوات سياسية وقانونية وثقافية حديثة، ضد تدين المجتمعات من خلال مثال تركيا في إطار الديناميكيات الدينية والعلمانية. على الرغم من حقيقة أن الهيكل الاجتماعي والسياسي ينظمه النظام العلماني، فإن الجانب الديني والروحي السائد للمجتمع يؤثر على سلطة السيطرة الاجتماعية والسياسية لجهاز الدولة. في بنية لا تتمتع فيها الدولة والمجتمع بالوحدة، يصبح من الصعب الحفاظ على النظام العام من خلال مراعاة الحريات والتسامح مع الاختلافات الدينية والالتقاء على أساس مواطنين متساوين. وبالتالي، لا يمكن تحقيق وحدة الدولة والأمة على أساس سياسي واجتماعي وثقافي. في هذا الاتجاه، أولاً وقبل كل شيء، يُجرى مراجعة قصيرة للأدبيات في المقالة. بعد ذلك، يُرسم إطار مفاهيمي حول الدين والدولة والعلمنة والبعد العلماني للبنية الاجتماعية. يُفصح مكانة الدين كعنصر ثابت في المجتمع التركي ومشكلة تحديد مكانة الدين في العصر الحديث. يركز المقال على العلاقة بين علمانية البنية الاجتماعية والمجتمع. بينما تُجرى التقييمات على أساس علمنة المجتمع الديني في المناهج الكلاسيكية، في هذه الدراسة، حُللت مظاهر العلمانية في البنية الاجتماعية على الأشخاص المتدينين. يضيف هذا النظر جانبًا فريدًا إلى العمل ويقدم رؤى جديدة.

الكلمات المفتاحية: علم اجتماع الدين، تركيا، علمانية، دين، مجتمع.

GİRİŞ

Yirmi ve yirmi birinci yüzyılın en çok üzerinde durulan konularından birisi de şüphesiz modernite sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerleşmedir. Rönesans ve reform hareketleri ile bilhassa Avrupa'da sorgulanmaya başlanan kilise tahakkümü, süreç içerisinde bu sorgulamaların neticesinde toplum nezdinde gücünü ve otoritesini kaybetmeye başlamıştır. Bu kayıp tanrı merkezli dünya anlayışından insan merkezli dünya anlayışına doğru bir değişimi beraberinde getirmiştir. Aslında

bu değişimin ilk sinyalleri hümanizm ile başlamış, insanı ve onun biricikliğini merkeze alma hümanist felsefenin temel amacı olmuştur.¹ Modernitenin öngördüğü yeni süreçte akıl, bilim ve teknik ön planda yer almış ve toplumun tabiata dair araştırdığı her sorunun ve her bilinmezliğin cevabı rasyonalite ve bilim ekseninde verilmiştir.² Modernitenin kendini oturttuğu temele bakıldığında devlet ve toplum tahayyülünde din kurumunun yerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Oysa ki tarihsel hafızada din kurumu sosyal yapıda fonksiyonel bir göreve sahiptir.

Tarihsel ve sosyolojik perspektiften baktığımızda din ve inanç insanoğluluyla birlikte hep var olagelmıştır. İster beşerî ister semavi olsun din, insanların yaşamlarını belirlemede, davranışlarını şekillendirmede ve toplumları idare etme noktasında sürekli bir etkiye sahip olmuştur. İnsanoğlunun varoluşuna dair anlamlandırmak istediği ve içinden çıkamadığı pek çok noktaya din ışık tutmaktadır.³ Din, yaşam gayesini anlamlı hale getirdiği için insanlar adına vazgeçilmez bir kurum olmaktadır. Modernitenin amaçları doğrultusunda oluşan sekülerleşme ise dinin devlet ve toplum üzerindeki rolünü baskılamak için araçsallaştırılmış dünyevi yapısal bir düzene işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın sosyal yapıyı şekillendirme iradesinin yerine birey ve rasyonel aklın sosyal yapıyı şekillendirme iradesi ortaya çıkmaktadır.⁴ Sosyal yapının seküler unsurlarla donatıldığı bir sistemde bireyin dindarlığını yaşayabileceği yer özel alanla sınırlandırılmaktadır. Birey, özel alanın dışında okul, üniversite veya diğer devlet kurumları gibi kamusal hayata dahil olduğu anda seküler sistemin dayatmaları ile yüzleşmekte, dinin taleplerini kamusalın içinde serbestçe yerine getirememektedir. Bu durum bireyin devlet ile vatandaşlığın ötesinde sosyal ve kültürel aidiyet kurmasını zorlaştırmaktadır.

Sekülerleşme olgusunun toplumların bünyesine yerleştiğini düşünen, 20. yüzyılın sekülerleşmenin yüzyılı olacağını ifade eden Bryan Wilson ve Steve Bruce dinin geçmişe oranla sosyal yapıyı düzenleme gücünün büyük ölçüde azaldığını iddia etmektedir.⁵ Buna karşın Rodney Stark ve Peter Berger gibi sosyologlar dinin farklı boyutlarıyla sosyal yapıda yer aldığını ve aslında dinin dizayn edici rolünün devam ettiğini belirtmektedirler.⁶ Karl Dobbelaere ve Jose Casanova ise hem sekülerleşme hem de dinin sosyal yapıyı birlikte şekillendirebilme potansiyeli taşıdığını düşünmektedirler. Onlara göre modernitenin sunduğu yeni yaşam biçimini din,

¹ Şükrü Akkaya, "Hümanizm' in Çıkışı ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/2 (1947), 208-209.

² Ali Köse, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 12.

³ Celil Abuzar, "Din-Toplum Etkileşimi ve Eğitim", *Harran Eğitim Dergisi* 2/2 (2017), 51.

⁴ Charles Taylor, *Seküler Çağ* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 32-35.

⁵ Bryan Wilson, *Seküler Toplumlarda Din*, çev. Ömer Faruk Darende (Ankara: Pegem Yayınları, 2017), 45-65.

⁶ Rodney Stark, "Secularization", *Journal of Sociology of Religion* 60/3 (1994), 237-241.

kendi dinamikleri doğrultusunda içselleştirip, kendini modern salvolara karşı hazırlıklı hale getirmektedir. Casanova, Avrupa ve Amerikan sekülerliğini mukayese ederek, farklı boyutlarıyla sekülerliği ve dindarlığı ortaya koymaktadır.⁷ Bir diğer isim David Martin de sekülerleşmenin modernitenin bir parçası olduğunu ve dinin sosyal yapıdaki düzenleyici fonksiyonunu kısmen azalttığını ancak dinin modern versiyonlarla yeniden kendini topluma sunarak seküler olgulara karşı gücünü koruduğunu savunmaktadır.⁸

Modern devletin kurgulanış biçiminin toplumun dini, sosyal, kültürel kodlarıyla uyuşup uyuşmadığı meselesi tartışılması gereken bir husustur. Çalışmanın merkezini Türkiye'de siyasal ve hukuki sistemin tasarımı ile toplumun buna gösterdiği reaksiyonun bileşkesi oluşturmaktadır. Modernitenin Türkiye'de dizayn ettiği sosyal yapıyı analiz etme, günümüzde din ve sekülerleşme tartışmalarını anlama noktasına da kaynak teşkil edecektir. Çalışmanın evrenini Cumhuriyetin ilanından sonra gerçekleştirilen modernleşme çalışmalarının günümüze dek olan yansımaları oluşturmaktadır. Zamansal çizelgede çalışma 1923-2021 yılları arasını analiz etmektedir. Cumhuriyetle birlikte modernleşme adı altında gerçekleştirilen reformların sosyal yapıda meydana getirdiği değişim ile bunun topluma nasıl sirayet ettiği incelenmektedir. Çalışmada sosyal yapının seküler dizaynı ile dinin modern devletteki konumu birey ve topluma yansımaları bağlamında çeşitli alanlar üzerinden ele alınmaktadır. Böylece genel kanaatin aksine toplumun sekülerliğinden sosyal yapıya bakmak yerine, yapının sekülerliğinden topluma bakılmaktadır. Bu durum çalışmaya spesifik bir bakış açısı kazandırmaktadır. Uzun bir tarihsel süreci kapsadığı için çalışmanın en önemli sınırlılığını geçmişi yaşayarak ve gözlemleyerek değil ancak yazılı kaynaklardan mütalaa edişimiz oluşturmaktadır. Çalışma yakın geçmiş ile bugün arasında karma bir sürece odaklanmaktadır. Ayrıca çalışma yöntem bilimsel açıdan hermenötik disiplini çerçevesinde ele alınmaktadır. Hermenötik; her türlü metinsel, görsel, sözsel bilgi ve belgelerin belirlenen konu etrafında metodolojik olarak yorumlanması anlamına gelmektedir.⁹

1. Kavramsal Çerçeve

Modernleşme sürecinin tam olarak ne zaman başladığı sosyolojik metinlerde net olarak yer almamaktadır. Buna karşın modernleşme sürecini başlatan birtakım olgulardan bahsedilmekte ve bunlar; teknolojik-bilimsel bilginin artması, doğüstü alana ilginin azalması, tarımsal faaliyetlerin ticari amaçlı yapılmaya başlanması, makineleşme-sanayileşme ve kırsaldan kente göç gibi sebepler olarak açıklanmaktadır. Modernleşmenin ana öğelerinden birisi geleneksel anlayışlardan

⁷ Jose Casanova, "The Secular and Secularisms", *Journal of Social Research* 76/4 (2009), 1055-1056.

⁸ David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell Publishing, 1978), 14-16.

⁹ Seyit Coşkun, "Sosyal Bilimlerde Metodoloji Problemi", *Dört Öge Dergisi* 13 (Haziran 2018), 63.

sıyrılıp, yeni ve ilerlemeci bir anlayışa sahip olmaktadır.¹⁰ Bir diğer önemli ögesi ise geçmişte toplumun bütün katmanlarını yöneten ve yönlendiren dinin yerine, her bir alanın kendine özgü kuralları olması gerektiğini savunan ve bürokratik temellere dayanan Weberyana rasyonalitenin ortaya çıkmasıdır.¹¹ Buna göre siyaset, hukuk, eğitim, toplum, kültür gibi her bir alan kendi kurallarını dinden bağımsız, rasyonel biçimde belirlemiştir.

Din ve devlet kavramları çok eski tarihlerden beri kullanılmakta iken sekülerleşme ve sosyal yapı kavramları onlara göre daha yakın tarihe ait bir kavramsallaştırma olarak durmaktadır. Ayrıca din içerisinde çeşitli beşerî ve semavi oluşumları barındırmakta, aynı şekilde devlet kavramı da yaklaşık beş-altı bin yıllık tarihi kayıtlar çerçevesinde kurulup, yıkılan birçok devleti ve devlet modellerini kapsamaktadır. Buna karşın sekülerleşme ve sosyal yapı kavramları daha çok sosyolojik tahlillerle ilintilidir. Sosyoloji disiplini modern döneme ait olduğu için bu kavramlar da modern dönemi simgelemektedir.

Din, tek başına inançtan ibaret değildir. Bunun yanında hukuki, sosyal ve ahlaki olarak da insanları beslemektedir. Ayrıca kimine göre din 'cemaatlerin bir ideolojisi' olarak da değerlendirilmektedir.¹² Din sadece bireylerden meydana gelmemekte, aynı zamanda ortak aidiyeti paylaşan bireylerin oluşturduğu bir sosyal birliktelik olan cemaat olgusunu da şekillendirmektedir. Bu sebeple din ferdilikten sosyalliğe, maneviyattan dünyalığa doğru bir anlamı da ifade etmektedir. İnsan bir taraftan dinin getirilerini yerine getirmekle sorumlu iken, diğer taraftan da içerisinde bulunduğu toplumun kurallarına uymakla mükelleftir.¹³

Devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde kurulan, hukuk çerçevesinde örgütlenen, askeri ve ekonomik yapılarını oluşturan ve bağımsız bir karakter arz eden yapı olarak tanımlanmaktadır. Engels'e göre ise devlet, ezilen sınıfı kontrol altında tutmak ve egemen sınıfın çıkarlarını muhafaza etmek için vardır.¹⁴ Devlet; topluma refah, hukuk ve güvenlik hizmetleri sunan siyasal bir organizasyondur. İçerisinde monarşi, oligarşi, demokrasi gibi farklı yönetim modellerini benimseyen devlet, insanın var oluşu ve bir arada yaşayışı kadar eski bir tarihe dayanmaktadır.

Sekülerleşme kavramı ilk olarak 17. yüzyılda kullanılmaya başlanmış ve 1648 yılında Avrupa devletleri arasında imzalanan Westfalya Barış Anlaşmasıyla birlikte literatüre girmiştir. Geçmişte kilise kontrolü altında bulunan toprakların laik siyasi

¹⁰ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 12-14.

¹¹ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 24.

¹² Wilson, *Seküler Toplumlarda Din*, 82-86.

¹³ Ömer Faruk Harman, "Din ve Vicdan Hürriyeti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/340.

¹⁴ Frederic Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2013), 215-216.

yönetimlerin otoritesine geçmesini tanımlamak için kullanılmıştır. Daha genel anlamıyla bir toplumda din ve dinimsi yapıların bireysel ve toplumsal etki gücünün süreç içinde azalması olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle doğüstü alanla birey tarafından kurulan ilişkinin zayıflaması şeklinde ifade edilmektedir.¹⁵ Kavramı sosyoloji literatürüne kazandıran Weber'e göre, rasyonelleşme sürecinin bir parçası olarak dinin toplumsal rolünü kaybetmesi ve büyü bozumu süreci olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Sekülerleşme kavramı 20. yüzyıldan itibaren sosyolojik bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmış ve dini otoritenin yer, zaman ve kişiler üzerindeki toplumsal kontrolünü kaybedip, onun yerine fazlaca dünyevi amaçlara odaklanan bir süreci anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷ Sekülerleşme olgusunun temel sorunsalı, toplumun işleyişinde dinin rolü ile ilişkili olmuştur. Sekülerleşme, bireysel ilişkileri ve kurumsal işleyişi belirleyen ana unsurun din değil, rasyonalite ve sistem olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.¹⁸

Sosyal yapı, bir toplumun sahip olduğu fiziki çevrenin, siyasi ve kültürel yapının, kamu kurum ve kuruluşlarının üstlendiği rol, benimsediği norm ve edindiği statülerin bütünsel organizasyonu olarak tanımlanmaktadır. Sosyal yapı statik ve dinamik olmak üzere iki şekilde ele alınır ve statik yönü yapıyı, dinamik yönü ise toplumu temsil etmektedir.¹⁹ Sosyal yapıyı oluşturan bütün unsurlar belli kurallar manzumesi doğrultusunda hareket eder. Toplumsal ilişkiler, gruplar, demografik özellikler, yerleşim biçimleri birer sosyal yapı unsurlarıdır.²⁰

2. Türkiye'de Sosyal Yapının Seküler Dizayını

Türk toplumunun sosyolojik dağılımı kozmopolit bir yapıya sahiptir. Muhafazakâr popülasyonun ağırlıkta olduğu toplumsal yapıda seküler kesimin de azımsanmayacak derecede temsiliyeti vardır. Ayrıca toplumsal yapı içerisinde liberal ve milliyetçi tandanslı popülasyonda bulunmaktadır.²¹ Türkiye'de muhafazakâr/dindar kesimin ağırlıkta olduğu sosyolojik dağılım Osmanlı'dan beri devam etmektedir. Modern Türkiye'nin kuruluşuyla siyasal, kültürel ve hukuki sistem değişirken, toplumsal sistemdeki dağılımlar değişmemiştir. Türkiye'de sosyal yapıyı oluşturan ve belli kuralları yerleştiren birçok kurum bulunmaktadır. Sosyal yapı; siyasal, kültürel, hukuki, ekonomik açılardan şekillenme kapasitesine sahiptir.

¹⁵ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47.

¹⁶ Niyazi Akyüz – İhsan Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 409.

¹⁷ Mehmet Ali Kirman – İhsan Çapçioğlu, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 10-12.

¹⁸ Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 122-124.

¹⁹ Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* (İstanbul: Açılım Yayınları, 2011), 413-414.

²⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 25.

Bk. Hakan Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakarlık, Aile, Din ve Batı*, Yayınlanmamış Araştırma Raporu, Ocak 2006.

Bu unsurlar sosyal ilişkilerde sosyal yapının tanzim edilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bundan ötürü sosyal yapının anlamlı hale gelebilmesi için kurumlar kadar kişiler de mühimdir.²² Sosyal yapının kurumlar, kanunlar ve kamusal alan aracılığıyla bireye ve topluma sunduğu kurallar toplumun davranış, düşünce ve yaşam pratiklerini etkilemektedir. Birey, kamusal alanda sosyal yapının ona dayattığı kuralların dışına çıkmak istese de toplumun bir parçası olduğu için bunu kabullenmek durumunda kalır. Sosyal yapı geleneksel dünyada din, kültür ve yerel unsurlarla harmanlanarak inşa edilmekte iken, modern dünyada bilim ve rasyonalitenin ürettiği seküler olgularla meydana getirilmektedir. Dolayısıyla sosyal yapının seküler kalıplarla tasarımı ile toplumun seküler hayat tarzına eğilimi aynı çerçevede değerlendirilmez. Yapının sekülerliği, düşünsel ve ideolojik bir bakış açısının topluma giydirilme biçimini ifade ederken, toplumun sekülerliği ise iradi ve istenç bir şekilde hayat tarzını dönüştürme anlayışını yansıtmaktadır. Sosyal yapı ile toplum ilişkisinin dönüşümü İslam toplumları ile Batı toplumları arasında farklı parametreler doğrultusunda gerçekleşmiştir.

Modernleşme tecrübesi Batı'da kültürel, entelektüel ve siyasal süreçlerin tedricen ürettiği bir sonuç iken, İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de modernleşme Batı üstünlüğü anlayışının ve Batı'nın yayılcı politikalarının 20. yüzyıldaki ideolojik aygıtı olmuştur.²³ Modern Türkiye'nin kuruluşu ile hızlı bir reform süreci hayata geçirilmiştir. Siyasi alanda başlayan, yönetim sisteminin değişimini beraberinde dini, hukuki, kültürel, ekonomik alanlarda başlatılan değişimler izlemiştir. Halkın direkt olarak yönetime katıldığı ve kendisini yönetecek kişileri belirlediği demokratik düzen yeni kurulan devletin öncelikleri arasında olmuştur. Cumhuriyetin yanı sıra, bağımsız bir ülke olmak ve ulusunu incelemek adına milliyetçilik, halkın taleplerine göre politika belirlemek adına halkçılık, sürekli reformist bir çizgi takip etmek adına inkılapçılık, din ve devlet işlerinin ayrı yürütülmesi adına laiklik, devletin yatırım ve istihdam üretmesi adına devletçilik ilkeleri benimsenmiştir.²⁴ 1922 yılında Saltanatın Kaldırılması ve akabinde 1923 yılında Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte modern Türk devletinde yeni bir dönem başlamıştır. 1924 yılında TBMM'de çıkarılan kanunla Hilafet makamı da kaldırılmıştır. Aynı tarihte kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm medreseler kapatılmış ve eğitim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde toplanmıştır. Ayrıca Erkan-ı Harbiye Vekaleti kaldırılmış, yerine Genelkurmay Başkanlığı

²² Claude Levi-Strauss, "Sosyal Yapı", çev. Erdoğan Güçbilmez, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 20/2 (1965), 683.

²³ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 117.

²⁴ Mark Landau, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, çev. Meral Alakuş (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999).

kurulmuştur. Şeriye ve Evkaf vekaletinin yerine de Diyanet İşleri Başkanlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü ihdas edilmiştir.²⁵

Moderniteyle sosyal yapının bütünüyle seküler unsurlarla donatılması ve toplumun seküler düzene entegre edilmesi hedeflenmiştir. Süreçle birlikte sekülerleşmenin bizatihi kendisi kutsal bir olgu olarak addedilmiş ve dinin yerine ikame edilmeye çalışılmıştır.²⁶ Türkiye'de modernleştirme çalışmaları siyasal, askeri ve dini alanlardan sonra hukuki, sosyal ve kültürel alanlarla devam etmiştir. Bu doğrultuda Osmanlı'dan beri kullanılan Hicri takvim kaldırılmış ve 1925 yılında Miladi takvim kabul edilmiştir. Yine 1926 yılında Mecelle olarak bilinen modern Osmanlı hukuk sistemi lağvedilmiş, yerine çeşitli Avrupa ülkelerinden alınan ceza, aile, ticaret hukukları ile oluşturulan Türk Medeni hukuku yerleştirilmiştir. 1928 yılında TBMM'de kabul edilen yasayla yeni Latin alfabesi yürürlüğe girmiştir. Aynı yıl anayasadan 'devletin dini İslam'dır' ibaresi çıkarılmıştır. 1937 yılına ise kurucu lider Atatürk'ün altı ilkesi anayasaya girmiştir.²⁷ Modernleşmenin hızlı bir şekilde sürdürüldüğü dönemde İslami kimliği baskın olan toplumsal gruplar mevcut sisteme karşı direnç göstermişlerdir. Laiklik, eşitlik, bireyselleşme kavramları üzerinde yoğunlaşılması, köklü dinsel ve cemaatsel temellere sahip Osmanlı bakiyesi toplumun bir kesimini önemli oranda rahatsız etmiştir. Batı yanlısı hukuki, kültürel, politik bir ajandanın takip edilmesi ve bu doğrultuda reformların gerçekleştirilmesi batılılaşmaya hazır bireyler ile İslami kimliği ağır basan gruplar arasında ciddi bir ayrışma yaratmıştır.²⁸ Cumhuriyetin ilanıyla birlikte hayata geçirilen reformlar her ne kadar modernleştirici birer unsur olarak kabul edilse de bunların gerçekleştirilişi biçimi halkın görüş ve önerileri doğrultusunda aşağıdan yukarı katılımcı bir anlayışla yapılmamıştır. Belli bir azınlık grubun kendi aralarında aldıkları kararlar doğrultusunda uygulamaya konulan reformlar bu yönüyle beraber tepeden inme ve dayatmacı bir yapıya sahiptir. Toplumun modernleştirilmesi karşılıklı diyalektik bir ilişkiyle beraber ikna ve rıza yoluyla değil, baskıcı ve kabul ettirmeci bir anlayışla gerçekleştirilmiştir.²⁹ Bundan ötürü Cumhuriyet reformları azınlık bir kesim tarafından benimsenirken, geniş bir toplumsal kesim tarafından geçmiş kültürel kodları, inancı ve değer yargıları ile bağdaşmayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Modern Türkiye, halkın bütünüyle ortak bir mutabakat neticesinde değil, halkın önemli bir kesiminin itirazlarına rağmen siyasal, hukuki, dini, kültürel, sosyal alanlarda modernleşme ve sekülerleşme deneyimini hayata geçirmiştir.

²⁵ Andrew Mango, *Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu*, çev. Füsün Doruker (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004).

²⁶ Mustafa Tekin, *Kutsal Sekülerizm* (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 41-42.

²⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 97-98

²⁸ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 36.

²⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1988).

3. Türkiye’de Bir Sabite Olarak Din

İnsanın özgür iradesine dayalı olarak kabul edilen din, dünyevi ve uhrevi amaçlar doğrultusunda bir yaşam tarzı önermektedir. Din, ontolojik boyutu ile aşkın varlıkla kurulan ilişkiye aracı olması nedeniyle bireyin dünyevi hayatta önemli bir boşluğunu doldurmaktadır. Varlığın amaçlı ve anlamlı hale getirilmesinde kritik bir rolü olan din kurumu bireye gündelik hayata dair genel davranış ve tutum pratikleri sunduğu için de anlamlıdır. Yaşadığımız dünyayı kutsal kozmos olarak nitelendiren Luckman’a göre din, semboller ve onun ihtiva ettiği anlamlar ile bütüncül olarak bir dünya görüşünü ifade eder. Bundan dolayı din, sembolik temsiller vasıtasıyla kutsal kozmosta yerini daima korumaktadır.³⁰ Bireyin duygu dünyasına seslenişi ve içsel terapisine yardımcı olması sebebiyle de birey için bir sığınma aracı vazifesi görmektedir. Birey ve toplum için din, en zor şartlarda dahi başvurulabilecek, ilahi dayanaklı bir kurtarıcı kurumdur. Dine yüklenen bu misyon bireyin koşulsuz şekilde dini referans kaynağı olarak görmesine olanak sağlamaktadır. Din, bir taraftan bireyin günlük hayatını kolaylaştıran rehber iken, öte yandan makro ve mikro ölçekli anlam arayışlarına ve varlığı sorgulamalarına cevap üretebilen metafizik bir olgudur.

Türk toplumunda din olgusu, modernleşme deneyimi ve siyasal süreçten bağımsız algılanabilecek bir durum değildir. Modern Türkiye’nin sınırları seküler unsurlar çerçevesinde çizilmiş, bunun uygulanabilmesi için de din olgusu mutlaka kontrol altında tutulmak istenmiştir.³¹ Din kurumu, Türk devletlerinin ve toplumunun tarihsel süreçte sürekli merkezinde yer almıştır. Bilhassa Selçuklu ve Osmanlı’nın devlet sistemi içerisinde kilit role sahip olan din, asırlar boyu Türk toplumunun siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel birçok alanında belirleyici bir vazife üstlenmiştir. Osmanlı hükümdarlarının bir süre hilafet makamını temsil etmeleri de dinin toplumsal gücünü pekiştirmiştir.³² Geleneksel dönemde devletin işleyişi, kamusal düzen, ekonomik sistemin dizaynı, aile ve ticaret hukuku gibi birçok alan din kurumunun önerileri doğrultusunda tanzim edilmiştir. Türk toplumunun sahip olduğu güçlü kültür ve medeniyet birikiminin oluşumunda da din kurumunun önemli katkısı vardır. Türk toplumunda inanç ve maneviyatın baskın olması dini toplumsal ve kurumsal düzlemde sürekli bir ihtiyaç haline getirmektedir.

Türkiye’de modernleşme süreciyle her ne kadar köklü bir toplumsal değişim ve dönüşüm sağlanmak istense de toplumun din ile olan güçlü bağları devam etmiştir. Laiklik çerçevesinde gerçekleştirilen reformlar, dini kurumların lağvedilmesi ve

³⁰ Thomas Luckman, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 116.

³¹ Recep Şentürk vd., *Türkiye’de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 97.

³² Çağfer Karadaş, “Selçukluların Din Politikası”, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İstem Dergisi* 1/2 (2003), 108.

eğitim kurumlarının seküler sistemle kurulması seküler bir toplum inşa etme amacı taşısa da dinin toplumsal hafızada edindiği güçlü bağ ortadan kalkmamıştır. Toplumun büyük bir kısmı inançlı olduğunu, temel dini saiklere bağlı bulunduğunu dile getirmektedir. Türk toplumunun yaklaşık %70-75'lik kısmının muhafazakâr/dindar eğilimde³³ olduğu göz önüne alındığında dinin modernite karşısında bireysel olmasa da kurumsal ölçekli gücünü sürdürdüğünü göstermektedir. Toplumun dinin temel kaideleri -Allah, Peygamber, Kur'an gibi- ile barışık bir ilişki geliştirdiği anlaşılmaktadır. Buna karşın dini ritüel ve pratiklerin toplumda yeteri kadar yaşanmadığı araştırmalara yansımaktadır. Bu durum günümüzde dinin kurumsal boyutuyla bir sabite olarak toplumda yer edindiğini göstermektedir.

Modern Türkiye'nin inşa döneminde gerçekleştirilen devrimlere toplumun verdiği reaksiyonlar da din ile ilişkiyi anlama noktasında bizlere fikir verebilmektedir. Reformların azınlık bir kesimin elinden çıktığı kuruluş sürecinde ortaya çıkan toplumsal karşıtlıkların merkezinde dinin modern devlette konumlanma sorunu yatmaktadır.³⁴ Dini birçok kurumun ortadan kaldırılması ve yeni yapıda kendi özel alanına çekilmesi, toplumsal reaksiyonlara sebebiyet vermiştir. Ayrıca Türkiye'de tüzel kimliğe sahip olmayan cemaat ve tarikat tarzı yapıların büyümesi ve bünyesinde çok sayıda müntesip barındırması da Türk toplumunda dinin ifade ettiği anlamı kavrama noktasında önemli bir aşamadır. Din kurumu Anadolu coğrafyasında asırlardır edindiği tecrübe ile toplumsal bir realite halini almaktadır.³⁵ Bu bağlamda dine göre çok daha yeni bir süreç olan modernitenin eski bir toplumsal sabite olan din ile nasıl ilişki kurduğu Türkiye modelinde ele alınmalıdır.

4.Modern Devlette Dinin Konumlanma Sorunu

Tarihsel olarak devlet kavramı, toplumların güvenlik, sağlık, eğitim gibi taleplerine cevap vermek için üretilmiş bir örgütlenme biçimidir. Belli bir zaman dilimi içerisinde hüküm süren, kuruluş ve yükseliş evreleri ile gerileme ve yıkılma evrelerine sahip bir mekanizmadır.³⁶ Din ise toplumların inanç, maneviyat ve ahlak ihtiyacını karşılamaktadır. Ortaçağ Avrupa'sında dinin temsilcisi konumundaki kilise aynı zamanda toplumun siyasi, kültürel, bilimsel, hukuki bütün süreçlerinin planlayıcısı ve yürütücüsüdür. Kilise sosyal yapının en güçlü tasarımcısı konumundadır. Geçmişten günümüze insanlık tarihi dini devlet ile profan devlet olmak üzere iki model arasında sürekli bir git gel yaşamıştır. Dünyada bugün ağırlıklı

³³ Yılmaz Esmer, *Türkiye Değer Atlası* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2012).

³⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 205-206.

³⁵ Mehmet Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Hasan Aksakal (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017).

³⁶ İbn Haldun, *Devlet*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003).

olarak laik modeller uygulanmakla birlikte teokratik modellere de rastlanmaktadır.³⁷ Ana gövde olarak bu iki model içerisinde doğup, küçük çaplı farklılıklarla uygulanan alt modellerin varlığından da bahsetmek mümkündür. Modern devletlerde dini kurumların statüsü ve finansmanı, dini gruplar ile devlet arasındaki ilişki, din eğitimi ve dini hizmetler, cami, kilise, sinagog gibi ibadet yerlerinin toplum içerisindeki konumu vb. pek çok güncel soru doğal olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Modern devletin din karşıtı kurmaya çalıştığı ana unsurlardan birisi de ‘ulus devlet’ modelidir. Ulus devlet anlayışı karmaşık halde yaşayan pek çok toplumu milli bir forma dönüştürmüştür. Böylece modern devlet ulus kimliğini dini kimliğinde önüne koyarak, ortak milli kültür etrafında vatandaşlık inşa etmeye çalışmıştır.³⁹ Türkiye de ulus-devlet sürecini gerçekleştiren bir ülke olmuştur. Hukuki olarak Türk milleti kimliği anayasada tanımlanmış ve devlet bir millet kimliğine kavuşturulmuştur. Laik sistem benimsenmiş, din ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Bunun bir yansıması olarak İslam dininin siyasal, kültürel ve toplumsal konularda elinde bulundurduğu güç sınırlandırılmıştır.⁴⁰

Devletin kuruluşundan itibaren Türkiye’de din konusu devamlı tartışma alanlarından birisi olmuştur. Dinin kamusal alanda yer alıp alamayacağı, dini kurumların açılıp açılmayacağı, dini sembollerin giyilip giyilemeyeceği, dini eğitimin verilip verilemeyeceği gibi hususlar modern Türkiye’de sürekli bir tartışma alanı olmuştur. Laiklik eksenli kurgulanan devlet sisteminde ibadetlerin nasıl yapılacağı, din hizmetlerinin nasıl karşılanacağı konuları ilk dönemlerde muamma bir alanı oluşturmuştur. Modern düşünce dinin bütünüyle kamusal alandan çekilmesini amaçladığı için bir devlet sisteminde dinin nasıl konumlanacağına dair tutarlı bir açıklama getirmemiştir. Oysaki Türk toplumunun sahip olduğu dini ve ahlaki temeller dinin devlet sisteminde bir yere oturtulmasını zaruri kılmaktadır.⁴¹ Bu durum aynı zamanda dinin gayri resmî kurumlar aracılığıyla topluma verilmesinin de önünü açmıştır. Türkiye’de cemaatsel yapılanmaların Cumhuriyet döneminde artmış olmasının, dinin modern devlette konumlanma sorunuyla doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Devletin sağlaması gereken din hizmetlerini geri plana attığı bir yapıda, tüzel kimliğe sahip olmayan ama aynı amacı taşıyan dini gruplar cemaatleşme yoluna gitmişlerdir.

³⁷ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 15-19.

³⁸ Ali Köse – Talip Küçükcan, *AB Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 7.

³⁹ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı & Göksu Özdoğan (İstanbul: Hil Yayınları, 2008), 78-79.

⁴⁰ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim Yayınları, (2012), 219.

⁴¹ Celalettin Çelik, “Türkiye’de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri”, *Bilimname Dergisi* 1 (2018), 216.

Modern Türkiye'nin dizaynıyla dine biçilen rol kendi alanına çekilerek, devletin hukuki, siyasi, kültürel, ekonomik alanlarından tamamen uzaklaşmasıdır. Buna karşın büyük ölçüde Osmanlı bakiyesi olan toplumun sahip olduğu inanç ve manevi dinamikler ile asırlara sirayet eden toplumsal ve kültürel teamülleri ortadan kaldırmak kolay olmamıştır.⁴² Türkiye'de devletin seküler sistemi ile toplumun bilhassa muhafazakâr/dindar kesimi Cumhuriyetten beri mücadele içerisinde olmuştur. Bunun en önemli nedenini Türkiye'de İslami reform/modernizm dururken, batı modernizminin esas alınması oluşturmaktadır.⁴³ Öyle ki Cumhuriyetin ilanıyla Osmanlı siyasi, hukuki, kültürel, sosyal ve dini yapısından önemli ölçüde kopuş meydana gelmiş ve batı tarzı yeni bir düzen tanzim edilmiştir. Türkiye'de gerek siyasal alandaki laiklik kavramı gerekse toplumsal alandaki sekülerlik kavramı dini kendi egemenlikleri altında tutma amacı gütmüştür.⁴⁴ Bu noktada Türkiye'de yapının sekülerliği ile toplumun sekülerliğini tartışmak gerekmektedir.

5. Türkiye'de Yapı Mı Seküler Yoksa Toplum Mu?

Türkiye'de modernleşme deneyimi siyasi ve toplumsal açıdan karşıtlıklar üreten, sancılı bir süreç olmuştur. Türkiye'nin modernleşme adımları beraberinde Fransız tipi jakoben laikliği getirmiş, yeni sistemde kamusal alanda dine ve din merkezli değerlere yer verilmemiştir. Türk toplumunun tarihsel tecrübesi çok uzun zamandır dinle iç içe bir hayata dayanmaktadır.⁴⁵ Din; sosyal, kültürel, hukuki ve siyasal sistemin ana aktörlerinden olmuştur. Böyle bir sürecin akabinde dinle çok ani ve hızlı bir ilişki değiştirme biçimine girmek evvela toplumsal travmalara neden olmuştur. Toplum geçmişten gelen tarihi, dini, kültürel birikime bir anda yabancılaştırılarak yeni bir hafıza ve tecrübe yaratım sürecinin içerisine sokulmuştur. Kurumlar seküler çerçevede yeniden şekillendirilmiş, dinin belirleyiciliği tamamen sonlandırılmıştır. Siyasal ve hukuki sistemin yasalarla teminat altına alındığı dini, sosyal ve kültürel süreçlerin yürürlüğe konulduğu Cumhuriyet döneminde, Anadolu kırsalına da seküler doktrinlerin ihraç edilmesi için Köy Enstitüleri gibi bazı kurumlar ihdas edilmiştir.⁴⁶ Böylece topyekûn bir dönüşümün sağlanması amaçlanmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında baskıcı ve itaat ettirici mekanizmaların devreye sokulmasıyla dindar toplumun bütüncül olarak sisteme karşı çıkmasının önüne geçilebilmiştir. 1923-1950 yılları arası seküler inşa süreçleri süratle devam etmiştir. Türkiye'de toplumun din ve dini kurumlarla yeniden buluşması 1950'li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir. İmam-Hatip Okullarının açılması, İlahiyat Fakültelerinin

⁴² Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme* (İstanbul: Kopernik Yayınları, 2018), 162.

⁴³ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 190-192.

⁴⁴ Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışardan Bakmak* (İstanbul: Açılım Kitap, 2009), 110-111.

⁴⁵ Şentürk vd., *Türkiye'de Dindarlık*, 44-45.

⁴⁶ Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi III* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018), 208.

kurulması bu tarihlere denk gelmektedir.⁴⁷ Bu tarihler normalleşme süreci ile toplumun dini taleplerini yeniden kamusal alana taşıma isteklerinin olduğu döneme tekabül etmektedir. Yoğun bir sekülerleştirme programının uygulandığı ilk döneme rağmen toplumun dini kurum ve kuruluşlara bu denli rağbet etmesi dinselliğin halen daha baskın olduğu ancak yapının seküler olduğu için buna izin vermediğinin ilk işaretleri olarak değerlendirilebilir. Henüz küreselleşme, popüler kültür, tüketim gibi seküler eğilimlerden yana olan süreçlerin başlamadığı bir dönemde dinin bu derece revaçta olması dikkat çekicidir. Dinin toplumsal ve kamusal alandan uzaklaştırılmasıyla sanata ve kültüre dair her şey dinden bağımsız oluşturularak, birey ve toplum insan merkeziliğe doğru sürüklenmek istenmiştir. Bireyin, yaptığı her şeyi kendi başarısı ve üstün meziyetleri olarak görerek, doğaüstü varlığa ihtiyaç duymayacağı hissi verilmeye başlanmıştır. Bu durumun beraberinde dini ve kültürel yabancılaşma üretmesi, bunun üzerinden de yeni bir toplum tipolojisi yaratılmak istenmiştir.⁴⁸ Seküler sistem sadece siyasal ve hukuki alanı kuşatmamış aynı zamanda diğer alanları da belli bir kalıba sokmuştur. Türk toplumunda ekonomi, kültür, sanat ve eğitim de seküler kurullarla donatılmıştır.

Bireylerin çalışma hayatındaki şartlarından ticaret hayatındaki şartlara, ibadet hayatındaki koşullardan tüketim hayatındaki koşullara, hukuk ve eğitim sisteminden kültürel ve sanatsal ürünlere kadar birçok alan seküler inşa sürecine tabi tutulmuş, bu durum doğrudan topluma yansımıştır. Örneğin çalışan bir bireyin (memur, işçi vb.) gündelik namaz veya Cuma namazını kılma koşullarının sağlanıp sağlanmaması bireyin değil sosyal yapının bir problemidir. Öyle ki çalışma hayatının koşulları buna izin vermeyebilir. Başka bir örnekte ticaret yapan bir müteşebbisin parasal olanaklara erişiminin bankalarla sınırlanması dolayısıyla faiz ile içli dışlı olması bireyin değil yapının bir problemidir. Çünkü yapı bireye alternatif bir sistem önermek yerine bireyi seküler bir sistemin kucağına itmektedir. Kent hayatının devamlı geliştirilmesi, endüstri ve teknolojinin yeni imkanlar üretmesi, modern tıbbın ilerlemesi bireyi daha fazla seküler tercihlere yönlentmektedir.⁴⁹ Benzer şekilde aktüel bir örnek olarak tüketim çılgınlığı ve bilinçsiz harcama sistemin teşviki ile gerçekleştirilen eylemlerdir. Reklam ve televizyon aracılığıyla tanıtımı yapılan birçok öge bireye ve topluma adeta ideal olarak takdim edilmekte ve bu ürünlere sahip olmama toplum dışına itilme riskiyle özdeşleştirilmektedir. Birey, modern toplumun bir parçası olmak ve denklemin içinde kalmak adına tercihini tüketmekten yana kullanmaktadır.⁵⁰

⁴⁷ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 191.

⁴⁸ İzzet Er, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 291-292.

⁴⁹ Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı* (Ankara: Orient Yayınları, 2018), 24-36.

⁵⁰ Şahinde Yavuz, "Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü", *Gazi Üniversitesi İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 36 (Bahar 2013), 235.

Modern Türkiye'de Arap alfabesinin lağvedilmesiyle kendi kültürel, dini birikimlerine ve entelektüel kaynaklarına yabancılaşan bir toplum ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda yeni ihdas edilen Latin alfabesiyle batı menşeli bir kültürel üretim sürecine girilmiştir. Yüksek kültürün ideal kültür olarak takdim edildiği bu süreçte sosyal yapıdaki kurumlar da yüksek kültür çerçevesinde şekillendirilmiştir. Buna karşın toplumun önemli bir kesiminin dahil olduğu halk (folk) kültürü sistematik şekilde geri plana atılmıştır. Ancak halk kültürü daha çok milli, dini ve yerel unsurlara dayanırken, yüksek kültür modern ve seküler batı sisteminden beslenmektedir. Sosyal yapının modernitenin bir gereği olarak yüksek kültürle bezenmesi, halk kültürünün şekillendirdiği dindar kesimi kamusal alanda yüksek kültürle yüzleşmeye mecbur bırakmaktadır. Bu durum kültürel bağlamda dindarlarda halk kültürünün yerini batı eksenli yüksek kültür pratiklerinin almasına neden olmaktadır.

Aynı bağlamda hukuk sisteminin medeni hukuk çerçevesinde oluşturulması dindar toplumda da modern hukuka göre hareket etme mecburiyeti yaratmaktadır. Bunun bir getirisi olarak aile, miras, ceza, boşanma hukuku gibi konularda bireylerin sistemin bir dayatması olarak modern hukuka göre tercih yaptıkları görülmektedir. Hukuk sisteminin alternatif bir yapıya sahip olması kişisel tercihleri farklı hukuki uygulamalara yöneltebilir. Toplum seküler sistemin içerisine girdikçe kendi sistemi ile yabancılaşma süreci yaşama riskiyle karşılaşmaktadır. Türkiye'de sanatsal alanın dizaynı da benzer bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Türk toplumunda sanat batı dünyasıyla özdeşleştirilmektedir. Moderniteyle birlikte batının örnek alınarak sanatsal gelişme sağlanabileceği doktrinel bir şekilde topluma anlatılmaktadır.⁵¹ Eğitim sistemi içerisinde resim, müzik, heykeltirlik gibi alanlarda batı sanatının tatbik edilmesi aynı şekilde yapının yarattığı bir sekülerliktir. Sinema, opera, bale gibi batı merkezli sanatsal aktivitelerin topluma ideal olarak takdim edilmesi ve kitlelerin bu alanlara yöneltilmesi yine toplumun değil yapının sekülerliğine işaret etmektedir. Aynı yapı topluma ebru, hat, tezhip gibi İslami sanatları ideal olarak sunabilir ve bu alanlara bireyleri kanalize edebilir.

Sosyal yapının sekülerliği çerçevesinde bilhassa eğitim sistemini de ele almak gerekmektedir. Siyasal alandaki devlet erkinde laik bir bakış açısıyla oluşturulan eğitim sistemi ideolojik bir angajmana tabi tutulmuş ve modern devletin aşama aşama topluma sirayet ettirilmesinde manivela olarak kullanılmıştır. Zihinsel bir dönüşüme aracılık etmesi için tasarlanan eğitim sistemi bilimin mutlaklaştırılması, metafizik alana hitap eden din kurumuna fazla itibar edilmemesi, pozitivist ve materyalist bir yaklaşımın benimsenmesi, batı öykünmeciliği gibi hedeflerin aracısı kılınmıştır.⁵² Böylece bireyin eğitim ile yaşadığı dönüşümde toplumsalın içinde kendini var eden

⁵¹ Ali Artun, *Modernizm Kavramı ve Türkiye'de Modernist Sanatın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

⁵² Orhan Türkoğan, *Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 442-444.

seküler sosyal yapının belirgin bir rolü olmuştur. Türkiye’de birçok alanda Cumhuriyetin kuruluşundan beri seküler sosyal yapı ile karşılaşmaktadır. Özellikle kültür, iş ve eğitim alanlarında ön plana çıkan seküler sosyal yapı, toplumun seküler eğilimlerinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Türk toplumunun geniş bir kesimi dindar popülasyonu temsil etmekle birlikte içinde buldukları sosyal yapı uzunca bir süredir seküler unsurlarla oluşturulmuştur. Bu durum dindar kesimin dinle ilişkisinde birtakım aşınmalara sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede dindarlığı bireysel, toplumsal ve kurumsal olmak üzere üç kategoride ele alarak, toplumun bireysel düzlemde din ile ilişkisini zayıflattığı ancak toplumsal ve kurumsal düzlemde güçlü şekilde ilişkisini sürdürdüğü söylenebilir.

SONUÇ

Devlet, din ve sekülerleşme ilişkisini Türkiye örneği üzerinden tartışmaya çalıştığımız makalede, modern devlette seküler sosyal yapı aracılığıyla dinin etki alanının nasıl kısıtlandığı ve bu durumun toplumdaki dindar kesimi nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur. Ayrıca Türkiye’de din kurumunun toplumsal gücüne rağmen sosyal yapının devlet eliyle nasıl sekülerleştirildiği ortaya konulmuştur. Bu bağlamda modernizmin 20. yüzyıl Türkiye toplumunu okuma noktasında yeterince başarılı olamadığını anlamaktayız. Dinin yerine ikame etmeye çalıştığı sekülerliğin dini alanı daraltmasına rağmen dindar toplumu yeterince dönüştüremediği görülmüştür. Dinin içinde barındırdığı ilahi unsurların yerini, seküler sistemde dolduracak aşkın bir varlık bulunamamıştır. Toplumunu oluşturan birey, sadece doğaya değil doğaüstülere de ihtiyaç duymaktadır. Bu iç hissiyat herhangi bir devrim yoluyla değiştirilemez. Modernitenin algılayamadığı en önemli nokta da belki de burasıdır. İnsanların dini pratikleri ve ritüelleri zaman zaman inişli çıkışlı bir grafik ortaya koysa da dinin zihinlerdeki varlığı her zaman kalıcılığını muhafaza etmiştir. Dolayısıyla dinin bireysel gücü azalsa da toplumsal ve kurumsal gücü devam etmektedir.

Türkiye’de dinin kamusal alanda uzun yıllar muğlak bir yerde durduğu görülmüştür. Toplumun dini ve kültürel arka planıyla yeni seküler sistemin uyuşmadığı anlaşılmıştır. Ancak sosyal yapının seküler kurulumu ile toplumun sekülerliği aynı potada eritilmek istenmiştir. Halbuki seküler olan sosyal yapının kendisi iken toplum bu sekülerliğe zaruri olarak katlanmaktadır. Sistemin dayatması ile toplumun tercihi arasındaki derin paradoksta modern devletin yasal yaptırımlarının etkili olduğu düşünülmektedir. Toplum, seküler sosyal yapının dayatmalarına maruz kalırken, gündelik yaşam pratiklerini ve tercihlerini dönüştürmek mecburiyetinde bırakılmaktadır. Bu keyfi bir dönüşüm olmayıp, yapının yarattığı ortamın bireye ve topluma yansıma biçimidir. Bundan ötürü uzun yıllar devlet ve toplum arasında bir aidiyet ve sahiplenme problemi yaşanmıştır.

Dinin bireysel olarak seküler unsurlardan etkilendiği ve gündelik pratikleri belirlemede referans gücünü belli oranda kaybettiği düşünülürken, toplumsal ve kurumsal yönüyle bireyin ve toplumun hafızasında canlı şekilde durduğu anlaşılmaktadır. Birey, rutin yaşantısı içerisinde sosyal yapının ona sunduğu şartlar doğrultusunda bazen dinin taleplerini görmezden gelirken, zihni ve psikolojik dünyasında aşkın varlıkla güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu durum zaruri olarak dinin soyut alanda mevzilenmesine sebebiyet vermektedir. Modern akıl seküler devleti kurguladığı gibi seküler insanı da kolaylıkla kurgulayabileceğini düşünmüş ancak dinin ontolojik yönünün birey ile kurduğu ilişkinin, devlet ile kurulan ilişkiden çok daha farklı dinamiklere dayandığını idrak edememiştir.

Modernite yapı ile toplumu dönüştürmek isterken, yapıyı dönüştürdüğü gibi toplumu da tamamen dönüştürebileceğini varsaymıştır. Bu durum modern devlette paradoksal bir sosyal yapı ve toplum ilişkisinin türemesine neden olmuş, yapının sekülerliği ile toplumun sekülerliği özdeşleştirilmiştir. Günümüzde sekülerleşmeden bahsedilirken doğal akışı içinde oluşan bir toplumsal sekülerleşmeden değil, yapının hazırladığı bir toplumsal sekülerleşmeden bahsetmek daha doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abuzar, Celil. "Din-Toplum Etkileşimi ve Eğitim". *Harran Eğitim Dergisi* 2/2 (2017), 50- 58.
- Akkaya, Şükrü. "Hümanizm' in Çıkışı ve Yayılışı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/2 (1947), 199-222.
- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Akyüz, Niyazi – Çapçoğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Artun, Ali. *Modernizm Kavramı ve Türkiye'de Modernist Sanatın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Aydın, Mustafa. *Moderniteye Dışardan Bakmak*. İstanbul: Açılım Kitap, 2009.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1988.
- Casanova, Jose. "The Secular and Secularisms". *Journal of Social Research* 76/4 (2009), 1049-1066.
- Coşkun, Seyit. "Sosyal Bilimlerde Metodoloji Problemi". *Dört Öge Dergisi* 13 (Haziran 2018), 63.
- Çelik, Celaleddin. "Türkiye'de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri". *Bilimname Dergisi* 1 (2018), 215-249.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Engels, Frederic. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Ankara: Alter Yayıncılık 2013.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*. Ankara: Orient Yayınları, 2018.
- Esmer, Yılmaz. *Türkiye Değer Atlası*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Haldun, İbn. *Devlet*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Din ve Vicdan Hürriyeti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. çev. Büşra Ersanlı & Göksu Özdoğan. İstanbul: Hil Yayınları, 2008.

- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Karadağ, Çağfer. "Selçukluların Din Politikası". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İstem Dergisi* 1/2 (2003), 95-108.
- Kirman, Mehmet Ali - Çapcıoğlu, İhsan. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kaçmazoğlu, Bayram. *Türk Sosyoloji Tarihi III*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. haz. Hasan Aksakal. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Köse Ali. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13, (2005), 109-128.
- Landau, Mark. *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*. çev. Meral Alakuş. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- Levi-Strauss, Claude. "Sosyal Yapı". çev. Erdoğan Güçbilmez. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 20/2 (1965), 681-713.
- Luckman, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Publishing, 1978.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 2018.
- Stark, Rodney. "Secularization". *Journal of Sociology of Religion* 60/3 (1994), 237-241.

- Şentürk, Recep vd. *Türkiye’de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- Tekin, Mustafa. *Kutsal Sekülerizm*. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Türkdoğan, Orhan. *Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Wilson, Bryan. *Seküler Topumlarda Din*. çev. Ömer Faruk Darende. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Yavuz, Şahinde. “Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü”. *Gazi Üniversitesi İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 36 (Bahar 2013), 219-240.
- Yılmaz, Hakan. *Türkiye’de Muhafazakarlık, Aile, Din ve Batı*, Yayınlanmamış Araştırma Raporu. Ocak 2006.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ

BOOK REVIEWS

Tezokur, M. Hadi, Hinduizm ve Kadın. (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021)

İlknur SÖYLEMEZ*

Atıf/Cite as: Tezokur, M. Hadi. "Hinduizm ve Kadın". Değerlendiren: İlknur Söylemez. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 427-431.

Günümüz Hindu kadınlarının kırsal ve kentsel alanlarda eğitimsizlikten, aile ve finansal bağımlılık gibi sosyal statüden kaynaklanan birçok kısıtlama içinde olduğu bir gerçektir. Kentsel kesimlerde yaşayan kadınlar görece biraz daha iyi bir durumda olmasına rağmen Hindu kadınlarının en azından erkeklerle eşit bir statüye ulaşmaları için önlerinde uzun bir yol görülmektedir. Hint toplumunda kadınlar, bazı kastlarda çeyiz sorunu, evlilik ve kariyer konularında ebeveyn müdahalesi, aile içi şiddet ve istismar, kadına yönelik şiddet, gelin yakma ve çeyiz ölümleri, cinsiyete dayalı kürtajlar, çocukların tedavisinde cinsiyet eşitsizliği ve kadın ticareti başta olmak üzere birçok sosyal ve ekonomik baskıyla baş etmek zorundadır.

Eser M. Hadi Tezokur tarafından kaleme alınmış olup giriş, dört ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümüne Hinduizm kelimesinin anlamı ile başlayan yazar, bu sözcüğün Hint halklarının İslam, Hıristiyanlık veya Caynizm gibi diğer dinlere bağlı olmayan inanç ve uygulamaları kapsayan bir dini sisteme atıfta bulunmak için kullanıldığından bahsetmektedir. Bölümün devamında Hinduizm hakkında genel bilgiler veren Tezokur, Hinduizm'in kadın üzerindeki pozitif ya da negatif etkilerini inceleyerek ve konuyla ilgili verilere ulaşarak, Hintli kadınların cinsiyet eşitliğine yönelik yolculuğunu, değişen bir politik-ekonomik arka plan ve eşitsizliği meşrulaştırın değerler bağlamında anlatmayı amaçlamıştır. Çalışmanın diğer bir amacı ise bir karşılaştırma imkanı bulabilmek için kadim dönemlerde kadınlara yönelik yaklaşımlar ile günümüzde modern Hindu kadınlarının eşitlik, eğitim, evlilik, aile hayatı, ırk, cinsiyet, din ve kültürle ilgili durumunu araştırmaktır.

* Doktora Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, ilknursoylemez25@gmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0003-0817-3590

Kitabın birinci bölümünü “Kutsal Metinlerde Kadın” başlığı oluşturmaktadır. Bu bölümde savaş halinde olan Arilerin kadını toplumun üretken üyeleri olarak görmelerinden hareketle Hintli kadının, Vedalar döneminin başında nispeten yüksek bir statüye sahip olduğu, dolayısıyla antik Yunan ve Roma medeniyetlerinin kadına verdiğiinden daha yüksek bir konuma yerleştirildiği belirtilmiştir. Vedalar dönemi, erkekler gibi kadınların da dine giriş ve kabul törenlerine dahil edildiği bir dönem olarak nitelendirilmiştir. Sözgeşi Rig Veda, nitelikli kadınlara yüksek bir sosyal statü sağlamışken daha sonraki Vedalar ve Destan Dönemi’nde kadının durumunda negatif yönde değişimler olduğu anlatılmıştır. Örnek vermek gerekirse kadın, erkeklerle dinsel törenlerde yer almış olsa da aktif bir katılımcı değil, sadece sessiz bir gözlemci olarak rol oynamıştır. Yine bu dönemlerde erkeklerin eşleri üzerinde her zaman otorite sahibi oldukları, çocuk evliliklerinin, birden fazla kadınla evliliğin ve sati uygulamasının yaygın olduğu görülmüştür. Manu yasaları diye adlandırılan metinlerde ilk kez yasal olarak kadının toplum ölçeğindeki kesin yeri, değerler arasında çatışmalar çıksa da tayin edilmiştir. Bu yasalar kadını sosyal olarak Ari toplumunda, Şudranın en düşük seviyesine yerleştirmiştir. Bu metinlerde ayrıca kadınların sadece eş ve anne olduklarında önemli bir yere sahip oldukları belirtilmiştir. Birçok kutsal metinde erkekler için evlenilecek kadının fiziksel özellikleri anlatılmış ve orada bahsedilen özelliklere sahip kadınlarla evlenilmesinin daha iyi olacağı ifade edilmiştir. Yine bu metinlerde anne olması hasebiyle kadınlara saygı duyulması, sürekli kontrol altında tutulmalarının gerektiği belirtilmiş ve kadınlardan kocalarına Tanrı’ya hizmet eder gibi hizmet etmeleri istenmiştir. Sonuç olarak bu bölümde kutsal metinlerde geçen kadınların sıfatlarından, niteliklerinden, rollerinden ve kadınların eşleri için yapmaları gereken işlerden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde “Kadınları Temsil Eden Büyük Tanrıçalar” başlığı yer almaktadır. Hinduizm, milyonlarca insan tarafından saygı duyulan karmaşık bir tanrıçalar yelpazesi sunmaktadır. Hint alt kıtasında tanrıçaların güçlendirici imgeleri ile kadınlar arasındaki ilişkiler, giderek artan bilimsel ilgi, karmaşık analizler ve incelikli anlayışlara yol açan bir alan olmuştur. Hinduizm’de çok sayıda tanrıça ve dişi semboller açıkça kozmogonik işlevler ve kozmolojik yapılarla ilişkilendirilerek yaratıcı gücü ve maddiliği ifade etmektedir. Aynı zamanda Hindu miti aslında kadınsılığı temsil edip kutsallaştırır ancak eşzamanlı olarak kadınları ikincil kılar ve susturur. Bu bölümde birçok tanrıça miti örneklerinin yanı sıra cinsiyete dayalı kavramlar ve semboller, kadınların tanrıçalarla ilişkisi ve tanrıçaların özellikleri ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

Bu noktada bir Tanrıça miti olarak Durga mitine atıfta bulunulabilir. “Durga Hintlilerin geleneksel kıyafeti olan kırmızı sari giymiş güzel bir kadın olarak tasvir edilir. Sarisinin kırmızı olması Parvati’nin yeniden bedenlenmiş hali olması ile

ilişkilendirilmiştir. Bir kaplan ya da aslana binen Durga, büyük bir yıkıcı güce sahip olduğunu ve üç büyük Hindu tanrısı tarafından yaratıldığını söylemiştir. Durga'nın elindeki silahların panteondaki diğer tanrıların güç ve özelliklerine atıfta bulunduğu görülebilir. Söz konusu silahlar şöyle sıralanabilir: Şiva'nın tridenti, İndra'nın yıldırım silahı, Vişnu'nun topuzu ve bir elinde de Brahma'ya ait olan lotus çiçeği bulunmaktadır. Bunların dışında diğer ellerinde kalkan, gürz, deniz kabuğu, ok ve yay tutmaktadır." Bu mitin kadınları kötülükten koruduğuna aynı zamanda ailesine sevgi ve özenle bakmasının önemine işaret ettiği düşünülmektedir. Bu nedenle Durga'nın başarılı bir şekilde modern kadınlar için bir metafor haline geldiği söylenebilir. Nitekim günümüzde Hindistan'da gazete reklamlarının ve dergi kapaklarının sıradan kadınları tıpkı Durga gibi on elle tasvir etme eğilimini başlattığı görülmektedir.

Kitap, üçüncü bölümde "Kavramlar Bağlamında Kadın" dan bahsetmektedir. Bu bölümde Hinduizm'de çokça kullanılan kavramlar ve ritüellere değinilmekte ve kadınların bu uygulamalardaki durumları anlatılmaktadır. Tören ayinleri ve ritüellerin dindar bir Hindu'nun yaşamında son derece önemli bir yer işgal ettiğini belirten yazar, ilk olarak samskaralar adı verilen ritüelleri ele almaktadır. Hinduların ana rahminden cenaze törenine kadar hayatını kutsallaştıran ritüeller olan samskaraların sayısının on altı olduğu belirtilerek bunların en önde geleninin vivaha (evlilik) samskarası olduğu anlatılmaktadır. Bu on altı samskaranın hepsinden kısaca bahseden yazar, evlilik samskarasını ayrıntılı bir şekilde kitabında işlemektedir. Yine birçok açıdan evlilik türlerinin yer aldığı kitapta bir Hindu düğününde yapılan ritüeller ayrıntılı bir şekilde kadınlar üzerinden anlatılmaktadır.

Birçok toplumda bir kadının kimliği medeni durumuna göre belirlenmektedir. Brahmanik gelenekte evlilik, erkekler için başlıca samskaralardan biri olarak kabul edilir ancak kadınlar için tek samskara budur. Kızın ebeveyninin evinden çıkarılması ve ateşin etrafında bir daire çizerek yürümesi gibi çeşitli ritüeller dini bir zorunluluk olarak görülen evlilik fikrini aktarmak için kullanılır. Hindu'lara göre evlenmeyen ve aile reisi aşamasına gelmeyen kişi dinsizdir. Yine çocuk evliliklerinin ve çeyiz uygulamasının birçok kadının ölümüne sebep olduğu, kadın infantisit ve cinsiyete bağlı çocuk düşürme olaylarının oldukça fazla olduğu belirtilmektedir. Bütün bunların yanı sıra Hindu kadınlarının eğitimi konusunda da birtakım sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Öyle ki Hindu'larda kadınlar için öngörülen eğitimin, resmi bir eğitim olmayıp sadece pratik konularla sınırlı tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda varlıklı ailelerin kızları sürelî ve nispeten daha iyi bir eğitim alırken, diğer kadınlar ev içi işlerin eğitimi ile yetinirlerdi. Bölümün ilerleyen sayfalarında aynı tekrarlarla evlilik ritüelleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Sonuç olarak bu bölümde doğum ve çocukluk başlığı altında yapılan ritüeller; devamında evlilik

ritüelleri, gelin süslemeleri, evlilik türleri, çeyiz kültürü, boşanma, eğitim ve son olarak ölüm hadisesi ve ritüelleri detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Kitabın dördüncü ve son kısmını “Kadın Yaşamının Boyutları” başlığı oluşturmaktadır. Bu bölümde karmaşık bir konu dizilimi olmakla beraber geçmiş gelenek ile günümüz Hinduizm’inde kadınları karşılaştırdığı konular dikkatleri çekmektedir. Düşük yaşam standardı, düşük okur-yazarlık oranı, ekonomik bağımlılık, temel hakların bilinmemesi, eşler arası iletişimin yetersizliği ve geleneğin sağlamlığı gibi ekonomik ve sosyolojik unsurların Hintli kadınların statüsünün iyileştirilmesinin yolundaki engellerden bazıları olduğu belirtilmektedir. Burada geçmiş bölümlerde işlenen birçok konunun tekrar anlatıldığı görülmektedir.

Hinduizm’de geleneksel olarak kadından beklenen şey çocukken anne babaya ve büyüklere, yetişkinlik döneminde ise eşine itaatkâr ve saygılı olmasıdır. Ev hayatında kocasına bir Tanrı’ya ibadet eder gibi hizmet etmek, başka erkeklerle yakınlaşmaktan kaçınmak, dini ilkelere tamamen hâkim olmak, ev işlerinde uzman olmak, kocasını memnun etmek için çabalamak kadının önemli görevleri arasında sayılmaktadır. Aile içindeki kadının fedakarlığı hem ailenin hem dini ritüellerin sürmesini sağlamaktadır. Bu bölümde genel olarak dinsel törenlerde kadının rolünden, günümüzde artık uygulanmayan Sati geleneği adı verilen kocası ölen kadının kendini öldürmesi ritüelinden, levirate olarak isimlendirilen ölen kocanın ardından kocanın erkek kardeşinin ölen kocanın karısıyla evlenmesi geleneğinden, evinde yaşayan kadının giyiminden, yemeklerden ve bir takım festivallerden son olarak da kadının ev içindeki görevlerinden, kadınların refahı için günümüze dek yürürlüğe konmuş programlardan, kadınlar hakkında istatistiksel gerçeklerden ve kadınlar hakkında çıkarılan yasalardan bahsedilmektedir.

Hinduizm hem Tanrılara hem Tanrıçalara sahip olan en büyük dinlerden biridir. Başlıca tanrıların hepsinin tanrıça karşılıkları varken, herkesi koruyan kollayan erkeğe ihtiyacı olmayan bazı tanrıçalar da bulunmaktadır. Öyle ki Hinduizm’de evrendeki enerji dahi dişil olarak tasavvur edilmektedir. Dini alanda bunlar yaşanırken sosyal hayatta son dönemlerde kadın haklarını erkeklerle eşit duruma getirme mücadelesi, dünyanın her yerinde ve her kültüründe gerçekleşmektedir. Gerek Hindistan’da gerek diğer ülkelerde, kadınların kendi yaşamları üzerinde özerkliğe sahip olmaları ve insan olarak muamele görmeleri için önlerinde uzun bir yol görülmektedir.

Nitekim Hindu dini metinlerinin, sosyal geleneklerinin ve yasalarının dikkatli bir şekilde incelenmesi gösteriyor ki, Dharma kadına yüksek bir statü vermekte, kadın ve erkeğin birlikte bir bütün oluşturduğunu mensuplarına açıklamaktadır. Yapılan çalışmalara bakıldığında Hindu kadınlarının büyüyüp gelişmesini, sosyal hayata atılmasını durduran unsurun din değil, yüzyıllar boyunca pek çok ahlaksızlığın Hindu toplumuna sızıp onları değiştirmesi olduğu düşünülmektedir. Yüzyıllardır

devam eden çeyiz, doğan kız bebeğin öldürülmesi, cinsiyet seçmeli düşükler, çocuk evlilikleri gibi gelenekler sadece dini değil Hint kültürünün bir parçası olarak görülmektedir.

Son olarak M. Hadi TEZOKUR tarafından kaleme alınan Hinduizm ve Kadın adlı kitap hakkında genel olarak bazı konuların, farklı bölümlerde yeniden anlatılarak birçok defa tekrara düştüğü söylenebilir. Yine Hinduizm hakkında bilgi sahibi olmayan bir okuyucu için zihin karışıklığına sebep olabilecek teknik terimler kullanılmış ve anlaşılması güç cümleler kurulmuştur. Bazı paragraflar arası geçişin anlam bütünlüğünü ve bağlamını bozacak şekilde keskin olması zihinlerde karışıklığa sebep olmaktadır. Kitabın sonundaki görsellerin yer aldığı ekler kısmının, konunun anlaşılması ve anlatılanların zihinde canlandırılması açısından faydalı bir bölüm olduğunu belirtebiliriz. Sonuçta yapılan araştırmalar neticesinde Hinduizm’de kadın konusunda yazılmış ilk kitap olması ve literatürdeki boşluğu doldurması hasebiyle oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür.

VEFEYÂT

OBITUARY



الدكتور ساïح جنيدى*

النشأة والتعلّم والتعليم:

ولد ساïح جنيدى عام 1948، في محافظة حمص السورية لأسرة فقيرة تعمل في الزراعة، وتنقل بين مختلف المراكز التعليمية، حيث كانت بداية تعلّمه في محراب القرآن الكريم على يد الشيخ عبد المتعال عيون السود في قرية المباركية في ريف حمص، ثم تنقل بين مدارس مدينة حمص قبل أن يغادرها إلى مدينة حلب، حيث درس أهلية التعليم في دار معلمي حلب، ليصبح معلّمًا، ومن ثم يباشر تعليم الناشئة في المناطق النائية، وكانت قرية تلحديا في ريف حلب أول محطات انطلاقته، وخلال ممارسته للتعليم التحق بجامعة بيروت العربية، فرع عين شمس، ليدرس فيها علوم العربية وآدابها، وليكون بعدها مدرّسًا ناجحًا للغة العربية، ساعده على ذلك شغفه المبكر باللغة العربية وآدابها، وكانت مكتبته تنمو مع مرور الأيام لتتخذ بالكتب الأدبية والدينية وغيرها.

وعند عودته إلى محافظته حمص مدرّسًا ساهم في إنشاء مدرسة في قرية البويضة الشرقية، وكان مدرّسًا فيها ومديرًا لها، وترك فيها بصمة لا يزال يذكرها أبناؤها من حيث جدية الإدارة والحرص على إيفاء البرامج التعليمية حقها مع النصح والإرشاد والتوعية. ثم انتقل إلى قريته تل الشور (قرى أوشر) حيث ساهم في إنشاء مدرسة فيها أيضاً وتولى إدارتها، وتابع فيها تطوير منهجيات في التعامل مع البرامج الدراسية تتناسب مع البيئة الناشئة لتحقيق أقصى الفوائد العلمية والمعرفية لأبناء قريته والقرى المحيطة بها. كما تعاون مع بعض أصدقائه في العمل على تنشئة جيل من الشباب الذين تمّ إطلاعهم في مختلف ميادين التعليم والعمل، وكان من بين هؤلاء الأصدقاء الدكتور يحيى الخطيب والأساتذة محمود الشلاف ومحمد عيد الدوش ومحمد عيد إدريس ويوسف إدريس وعبد الرزاق هلال... وغيرهم،

العمل في الشأن العام:

ترافقت مسيرته التعليمية الطويلة معلّمًا ومدرّسًا في مدارس حمص وفي معهد إعداد المدرسين فيها، وأستاذًا في كلية التربية في جامعتها، مع عمله في الشأن العام، حيث بدأ العمل السياسي في نهاية السبعينات سعيًا لتجنيب الناس ما أمكن تبعات حرب شتّى حافظ الأسد مستغلًا إكمامه قبضته على مراكز السلطة في سورية، وشبكة الأجهزة الأمنية التي طورها ومنحها صلاحيات استثنائية ضد شريحة كبيرة من الشعب السوري بحجة مواجهة الإخوان المسلمين في سورية.

* Sulaiman, İbrahim. "Saïh Cüneydi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 433-437.

ولمدة عشرين عاما تالية سعى الأستاذ سايح جنيدي جاهدا ليل نهار إلى تخفيف المعاناة بين الناس في محيطه، وإلى توحيد شملهم ورفع مستوى وعيهم، والنأي بهم عن المزالق التي سعى نظام الأسد لدفعهم إليها، ونجحت تلك المساعي نسبيا في الحيلولة دون نجاح مساعي النظام لتشتيت شمل الناس وزرع الخلافات الفكرية في صفوفهم، كل ذلك بصمت وحذر في بيئة عالية المخاطر تحقها عيون وأذان الأجهزة الأمنية التي أنشأها الأسد للحيلولة دون قيام أية مساع تهديد تغوله ومخططاته ومساغيه لفرض سلطته وجماعته على عموم البلاد وعلى غالبية مواطنيها.

واستفاد الأستاذ سايح من عمله في الشأن السياسي والعلاقات التي أقامها مع بعض شاعلي مواقع السلطة في البلاد ممن ينحدرون من ذات البيئة والمنبت الطبقي لإيفاد الكثير من أبناء محافظة حمص إلى الخارج بغرض استكمال الدراسة والتحصيل العلمي، وقد عاد الموفون هؤلاء إلى حمص يحملون شهاداتهم الدراسية ومؤهلاتهم العلمية، فكان منهم الطبيب والمهندس والمدرّس والإعلامي.... وغيرهم. كما أسهم في الوقت نفسه بالإيفاد الداخلي لأبناء حمص للدراسة في الجامعات السورية المحدودة في حينه، مما أسهم في رفع السوية العلمية والتعليمية في البيئة المحيطة به.

وعلى المستوى الخدمي ساهم الأستاذ سايح في وقت مبكر في تأسيس العديد من البلديات (المجالس المحلية) في مناطق متعددة من ريف حمص لتقوم بأعمال البنية التحتية في مختلف المناطق.

وترافق ذلك مع تأسيس جمعيات خاصة بالأعمال الزراعية بشقيها النباتي والحيواني، والمساهمة في إنشاء وحدات الإرشاد الزراعي ومستوصفات للخدمات الطبية.

كل ذلك دون التوقف عن التحضير والتهيئة لبناء المزيد من المدارس بمختلف المستويات التعليمية في مختلف أنحاء ريف محافظته حمص بما يشمله ذلك الريف من تنوع في الشرائح الاجتماعية والديانات والطوائف، فيما كانت عيون الأجهزة الأمنية التي اعتادت على زرع الفرقة والانقسامات بين مكونات الشعب السوري، ترقب بعين الشك والريبة نشاطات الأستاذ سايح وفاعليته ومتابعته والنتائج التي تعكسها هذه النشاطات على الوعي العام والتآلف الاجتماعي.

النشاط الاجتماعي:

عمل الأستاذ سايح على إصلاح ذات البين في الخلافات التي كانت تقع بين الأفراد والعائلات والجماعات في حمص ومحيطها، وكان ساعياً دائما للصلح والتوافق والعمل على فض النزاعات التي كانت تقع بين العائلات وبين العشائر مستعيناً في ذلك بالوجهاء من الأعيان وشيوخ العشائر ورجال الدين، وقد اشتهر الأستاذ سايح في هذا العمل بالحكمة والعدل وتغليب العقل والمنطق، وكان يرى فيه من عايشه مشروع بلد لا مشروع عائلة أو جماعة، وقد لمس أهله فيه ذلك وزرع هذه التربية في أولاده وجواره وأصحابه، كما ساهم في تعزيز موقف رجال الدين في المجتمع والدولة وعالج كثيراً من المشاكل التي كانت تؤرقهم وتشكل هاجساً لهم، ودافع عنهم في كافة المحافل، ودعم دورهم في الأطر الاجتماعية والتربوية والتعليمية. وقد شجع الأستاذ سايح دائما الوسطية والاعتدال والابتعاد عن التطرف والغلو والتكفير.

سايح جنيدي فلاحاً

ومن الجدير بالذكر أنه في نهاية الستينيات من القرن الماضي تم تكليف سايح جنيدي بالإشراف على توزيع الأراضي بموجب القانون الشهير بالإصلاح الزراعي، وشمل هذا التكليف عدة مناطق في قرى حمص (شمسين، الدبية، النقيرة، تل الشور) فقام الدكتور سايح بتوزيع الأراضي وفق المعايير المتبعة، واستثنى عائلته بالكامل من التوزيع، وعلل ذلك أنه من كان منكم يريد أرضاً فعليه أن يشتريها. وتحقيقاً لقناعته وعلاقته بالأرض قام بشراء قطعة صغيرة من الأرض استطاع أن يحولها خلال عام واحد من أرض شبه صالحة للزراعة إلى أرض مفعمة بالخير، فكانت علاقته بالأرض علاقة مميزة، فهي الوطن، ويرى لزاماً عليه أن يحولها إلى جنة على الأرض، وفي غضون سنوات قليلة تم له ذلك.

أما على المستوى العام فقد ساهم الدكتور سايج جنيدي بمشروع الحزام الأخضر الذي استفادت منه عشرات القرى في المنطقة الشرقية من محافظة حمص، والتي تحولت إلى روبة خضراء غنية بأشجار اللوز والزيتون بعد أن كانت أراضي قاحلة يكاد أصحابها لا يزرعونها إلا الشعير في مواسم المطر.

وفي هذا المستوى ساهم الدكتور سايج جنيدي من خلال تواجد ابن قريته الدكتور المهندس محمود الكردي وزيراً للزراعة في سوريا بإنشاء مديرية عامة للنخيل في حمص، وكذلك مؤسسة لإكثار البذار، ومؤسسة للأعلاف، في محاولة لرفع المستوى الزراعي وتطوير الأداء.

ورغم هيمنة الحكم العسكري والأمني إلا أنه لم يأل جهداً في محاولاته الحثيثة لرفع الظلم عن أصحاب الأراضي الذين استولى الجيش عليها وحولها لمنافع شخصية.

الأستاذ سايج "أبو أسامة" الأب المرّبي:

اشتهر الأستاذ سايج اجتماعياً بلقب "أبو أسامة"، وكان أسامة ابنه البكر، أعقبه سبعة أولاد يقولون فيه:

((كان الأب والصدّيق والرفيق الذي شاركنا الفرح والحزن والهم والفرح، جعل منهجه في تربيّتنا الكلمة الحسنة والرحمة قولاً وعملاً دون أن ينعنه ذلك من بيان أوجه الحق والحلال والحرام والخطأ والصواب، زرع فينا المحبة والخلق والقيم وعلّمنا التمسك بالدين الحنيف، كان يرى في أبنائه أملاً بدأ العمل عليه وسيتابعون تحقيقه بإذن الله.

مع بداية تعلمنا القراءة ومن ثم اتقانها بدأ تحقيق أسباب المعرفة عند أبنائه، فأطلعنا على ميثولوجيا الأمم من عرب وفرنس ويونان وهند، ثم انتقل بنا لدراسة تاريخنا من خلال بعض الكتّاب مثل أحمد أمين فأطلعنا على فجر الإسلام وضحاها وظهره وعصره، وكان رفيقاً حتى في القراءة فكان يشاركنا في التحليل والاستنتاج والاستنباط، يومها طلب منه أحد أبنائه كتاب مغرب الإسلام، حينها ابتسم بثقة وقال: الإسلام ليس له مغيب يا بني .

عهدنا في أبنائنا الحزم والهدوء وسعة الصدر وكرم الأخلاق. كان معلماً لنا حتى في صمته الذي كان له بريق أعلى شأنًا من نياشين الكلام، وإن تحدث كان مقتضياً وجزاماً،

ومما تعلمناه منه الوقوف على المبدأ قولاً وفعلاً، فكان دائماً ما يردد على مسامعنا قول الشاعر

قف دون رأيك في الحياة مجاهداً *** إن الحياة عقيدةٌ وجهادٌ

إلا أنه كان دائماً ما يحضنا على سلامة المبدأ وأحقّيته بعيداً عن التزمت، فكان يشجعنا على أن نعود عن الخطأ ونعتذر عنه، ويعتبر ذلك من موجبات الفضائل وحُسن الشيم. وقد حرص كلّ الحرص على تأمين كلّ ما نحتاجه في التحصيل العلمي، فكان معظمنا معلمين نسير على دربه ونقتدي بسلوكه)).

العدالة طبع فيه:

اتّسم الأستاذ سايج بصفة العدالة في كل شؤون حياته وأعماله وتصرفاته، وفي علاقته لمحيطه مع اختلاف سعة الدوائر المحيطة به، فقد كان عادلاً في علاقته مع إخوته ويؤثرهم على نفسه، وكان عادلاً في توزيع محبته وعطائه لأولاده ولا يفاضل بينهم بما يملك، وكان عادلاً مع أقاربه وجيرانه وفي علاقته بمرؤوسيه في عمله، وقد جعله ذلك حكماً مقبولاً في الخلافات التي كانت تقع بين الأفراد والجماعات مهما بلغ عددها وبلغت قوتها ونفوذها، وماكانت القوة والنفوذ التي يمتنع بها أحد الأطراف المتنازعة لتحول بينه وبين أن ينصف في حكمه، رغم أنه كان يؤثر الصلح على الحكم، ويمنح مساعي الإصلاح الكثير من وقته وجهده.

ومما يُشهد له أنه لم يستغل يوماً علاقاته ومعارفه في القضاء ودور المحاكم للتأثير على مجرى قضية معينة أو التأثير في قناعات القضاة، بما في ذلك القضايا المتولدة عن نزاعات كان يسعى للإصلاح فيها اجتماعياً، وكان يرى أن جهود الإصلاح تساعد القضاء في ملمة أطراف النزاع وتحقيق العدالة في الحكم مع حفظ الحقوق الشخصية.

وفي ذلك يقول القاضي مصطفى القاسم الذي شهد نشاطاته وجهوده: "لقد عرفنا المرحوم ساïح الجنيدى أخصاً وصديقاً وأستاذاً وقُدوة في مكارم الأخلاق والأدب، عرفناه مسؤولاً ومواطناً عادياً، كان يحترم جميع من حوله ويعطف على الضعفاء، ويناصرهم في استيفاء حقوقهم والدفاع عن مظلّمهم وحل خلافاتهم والتغلب على مشكلاتهم، ويبدل في سبيل ذلك كل جهد، ويسهر في سبيل تحقيق النتائج اللبالي الطوال المتواليّة، ولم يكن يألو جهداً أو يدخر سعياً أو يعدم وسيلة أو تواصلاً. ولكنه كان إذا وصل إلى نزاع معروض على القضاء اكتفى بالإصلاح خارج مجالس القضاء دون التدخل في سير القضية أمام المحاكم، معوّلاً على أن نجاحه في الإصلاح سوف يساعد في تنازل الأطراف أمام القضاء عن حقوقهم الشخصية التي وصلوا إليها أو تنازلوا عنها صلحاً وفاقاً، وبالتالي يبقى للقضاء متابعة القضية بحياد ونزاهة لناحية الحق العام إن كان له وجه، سيّما وأن الصلح كان ينهي معظم القضايا التي كانت لتستمر وتتفاقم في ردهات المحاكم لولا جهود الإصلاح".

العودة إلى مقاعد الدراسة:

وفي منتصف تسعينات القرن الماضي تابع الأستاذ ساïح مسيرته التعلّمية من جديد إذ التحق بقسم الأدبيّات في جامعة حمص ليفوز بشهادة دبلوم الدراسات العليا في عام 1996، ثم نال درجة الماجستير بدرجة امتياز من ذات الجامعة في عام 2001، وتابع دراسته في جامعة حمص حتى نال درجة الدكتوراه بدرجة امتياز عام 2005م.

والتحق بالتدريس من جديد ولكن بمرتبة مّدرس جامعي في كلية التربية في جامعة مدينته حمص حتى عام 2011، حيث قامت الثورة السورية في الخامس عشر من شهر آذار ضد منظومة الفساد والاستبداد التي تجاوزت جميع الحدود في ظلّها وبطشها، وفرضت هذه المنظومة على السوريين المشاركة في قمع الثورة، وإلا فسوف يعتون مشاركين فيها، وإنّ الامتناع عن مساندتها في حربها على الشعب السوري سببا كافيا لأجهزتها الأمنية وميليشياتها لاعتقال وتعذيب وقتل الممتنع.

وكان موقف الدكتور ساïح صريحا وواضحا وموجبا للمشاركة في الثورة على نظام الاستبداد والفساد باعتبار ذلك الطريق الوحيد لتحقيق الحرية والكرامة للشعب السوري، وقام الدكتور ساïح بتشجيع أبنائه ومعارفه على المشاركة في الثورة، كما شارك في بعض الفعاليات الاجتماعية التي تحضّ على النشاط الثوري لأجل الكرامة وليس لأجل الخبز، وطالب الجميع بالمشاركة في الثورة، ولكن خوف أبنائه عليه، وقد تقدموا صفوف العمل الثوري، من المخاطر الكبيرة التي باتت تهدد حريته وحياته، ومطالبتهم له بالخروج إلى منطقة آمنة، كل ذلك اضطره إلى مغادرة موطنه سورية متجها إلى لبنان أولاً، ليستقر به المقام لاحقا في تركيا.

ومنذ عام 2012 أقام في مدينة اسطنبول، حيث قام متطوعا دون مقابل بتعليم اللغة العربية لبعض الراغبين في تعلّمها بشكل إفرادي وفي بعض حلقات العلم، واستمر على ذلك حتى انتقله إلى ولاية ريزا في منتصف عام 2013، حيث انضمّ إلى جامعة رجب طيب أردوغان، كلية الإلهيات، وفيها قام بتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها.

الدكتور ساïح جنيدى في عين صديق

يقول زميله وصديقه المقرب إبراهيم السليمان الذي رافقه طول مدة إقامته في ريزا:

قد تكون شهادتي بأخي الدكتور ساïح جنيدى مجروحة، ولكن عندما تُجمَعُ كلمتهُ جميع من عرّفه من رُملاء وجيران ومعارف على تميّزه بالتواضع والهدوء والأتزان ودمائة الأخلاق، تظننّ نفسي إلى صدق ما أقول.

قضينا معاً ثماني سنوات لم نفترق يوماً، لم يؤثّر بي شخص كما أثر بي أبو أسامة، كنّا السوريين الوحيديين هنا، كان الصديق الصدوق والساحبّ الوفيّ والزميل المخلص، ملأ عليّ حياتي؛ فعوّضني عن إخوة وأقارب وجيران فارقتهم، وكان لأولادي الجدّ والعم والخال، فكم ساعدني في تنشئتهم وتوجيههم، إذ جذبهم بحسن صحبته وتواضعه، فكان يصلّ بهم بالنصح والإرشاد إلى مالم أستطع الوصول إليه والبوح به.

لقد رأيت من إثاره ما لم يتصور أحد وجوده في زماننا، فكان يُقدّم التفكير بالآخرين على التفكير بشؤونه الخاصة، فينبّه لكل واجب ويسرّع بالقيام به، وما رأيته يتفرد بخير أو مكرمة، ولا يقدم نفسه على زميل أو صديق أو رفيق صغيراً كان أو كبيراً، في مختلف المجالات المعنوية والمادية. فكم وكم أخرجنا بتواضعه وحسن معاملته (فكان إصراره وقسمه يغلب محاولتنا المتكررة لثنيه عما يفعل: فتراه لا يدخل مكانا حتى يقدمنا قبله، ولا يجلس حتى نجلس، وإن كنا في جمع قمتنا في الكلام، وإذا زرناه يجلس متحفزا ويخدمنا بنفسه، وهذا ديدنه حتى مع طلابه في المعاهد الخاصة الذين رفض رفضاً قاطعاً أن يتقاضى أي أجر على تعليمهم العربية. ومثل تلك المآثر كثير).

وما شغله شأن خاصّ عما تعيشه بلادنا، فكان يُتابع أدقّ التفاصيل، ويكتب كلّ ما من شأنه نصرة أهلنا المظلومين. وما بهّره الجمال الذي يحيط بنا في ريزا الساحرة؛ فما هو إلا بعض جمال يسكنه، فارق أغلاه في تراب وطنه، فكان يصوغه جواهر في كتابه (كلمات بيضاء على شاطئ البحر الأسود) ذرف دموعاً أكثر من مداد كلماته، رغم أمل لم يخب يوماً بعودة ميمونة ليقبل تراب أرض ما فتى ذكرها نغماً على لسانه يشدو به حتى آخر أنفاسه.

جلسنا كثيراً ومشينا كثيراً، قرأنا وتسامرنا وتحاورنا، خططنا وحلمنا وتمنينا. ولكنّ إرادة الله فوق كل إرادة، فقد دهمه مرضٌ لا يُطاق جابهه بصبرٍ وعزيمة خمس سنين، حتى آخر جملة قالها لي تتردد في سمعي: لا تحزن يا أخي فانا بخير.

اعذرني يا أخي أبا أسامة لأنني لا أجيد التحدث عنك، وما اكتسبته منك من أدب وفصاحة وبلاغة تأبى الحضور. فالكلمات تخذلني والتعبير يخونني وأنا أكتب عنك، فأنا متأكد أنك لو قرأت ما كتبت لقلت: ما هذا إبراهيم الذي أعرفه، نعم أنت على الحق يا صاحبي، ولكنك لا تعلم أنّ بعضاً مني قد مات برحيلك. ولكنني لن أخذلك، فقد وعيتُ خلاصة ما تُريد، وأعلنت للجميع: أنك فارقتنا ويدك تشدّ على أيدينا، وفي عينيك ألف حكاية، ووصية تقول: لا تيأسوا... أكملوا المسير.