

ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı



cumhuriyet ilahiyat dergisi



*cumhuriyet theology
journal*

25-3 Aralık / December 2021

*25-3
Aralık
December
2021*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyyat.dergisi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 25 Sayı / Issue: 3 (15 Aralık / December 2021)

Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı
Special Issue of Basic Islamic Sciences

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2021

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: December 15,
2021

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir./Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Türkiye
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

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

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

- Prof. Ömer Faruk Yavuz** ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Savaş Kocabaş** savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Murat Akyıldız** muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty, TURKEY
- Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin** zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY
- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş** miyaseyavuz@gmail.com
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, TURKEY
- Dr. Metin Güven** metinguyen1416@hotmail.com
Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Dr. Kenan Tekin** kenan.tekin@yaloiva.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY
- Dr. Hakime Reyyan Yaşar** hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY
- Dr. Meryem Berrin Bulut** mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY
- Dr. Elif Hilal Karaman** elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY
- Dr. Fatümetül Zehra Güldaş** zehra.guldass@erzincan.edu.tr
Erzincan Binali Yıldırım Univ., Faculty of Arts and Sciences, Erzincan, TURKEY
- Dr. Mehmet Çetin** mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Necati İşler** ilennecati@gmail.com
T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TURKEY
- Arş. Gör. Maruf Çakır** marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY
- Arş. Gör. Esmâ Güneş** ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Hamit Demir** hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Gülistan Aktas** gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Sena Kaplan** senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Bayram Ünce** bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Merve Yetim** merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Rukiye Göğen** rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek** ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Salime Bera Kemikli** skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Naim Yaman** nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Sema Tombul** stombul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Nurgül Akdoğan** nakdogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Ayşe Mine Akar** aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. İlknur Bahadır** ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Adil Koyuncu** adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Yakup Esenboğa yakupesenboga@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ., Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Mürteza Bedir mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Necmettin Gökler ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Ünal Kılıç ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Cemal Ağırman agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Doç. Dr. Jon Hoover Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Doç. Dr. Ahmet Çelik ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Murat Çelik mcelik@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Humanities and Social Sciences, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İsmail Çalışkan duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Alim Yıldız ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Talip Özdeş tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Ömer Kara omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
Dr. Tark Abdulecelil info@tarik.me
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
Dr. Bakt Murzarayimov murzaraim@mail.ru
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN
Prof. Dr. James Meredith Day james.day@uclouvain.be
University of Louvain, PSP, Faculty Member, Moral Department, BELGIUM

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz – Prof. Savaş Kocabaş- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhul Ağilkaya Şahin-
Dr. Metin Güven- Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyhan Yaşar- Dr. Meryem Berrin Bulut -
Dr. Elif Hilal Karaman - Dr. Fatümetül Zehra Gültaş

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 25 Sayı: 3 (15 Aralık 2021) Volume: 25 Issue: 3 (December 15, 2021)

Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı
Special Issue of Basic Islamic Sciences

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Sema Yılmaz _____ 957-959

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Kur'an'da Ehl-i Kitap'ın Temel Bazı Yanılgıları

Some Basic Fallacies of the People of the Book in the Qur'an

Yunus Akça _____ 961 - 982

Ev/ و Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meallere Aktarımı Sorunu

The Problem of Transferring the Different Meanings of Conjunction ev/ و to Turkish Meāls

Ahmet Karadağ _____ 983 - 1000

Tefsirde Tahsis: Mukātil b. Suleymān'ın Kitāb-ı Mukaddes'in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed'in Tebşiri Özelinde Yorumlaması

Takhṣīs in the Tafṣīr: Mukātil b. Sulaymān's Interpretation of Verses regarded with Falsification of Bible in the Context of's Muḥammad's Tabṣhīr

Ayşe Uuzn _____ 1001 - 1020

Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'an Tercümesine Yazdığı Muqaddime ile Lügāt-i Qur'āniye Hakkında Lāhika-i Şerife İsimli Eserinin Tahlili, Kaynaklarının Tespiti ve Terceme-i Şerife'siyle Karşılaştırılması

Analysis of Ahmed Cevdet Pasha's Preface to the Translation of The Qur'an, and His Work Named Lüghāt-i Qur'āniye Haqqında Lāhika-i Sharīfa, the Examination of Its Sources and Comparison with his Terjeme-i Sharīfa

Murat Kaya _____ 1021 - 1043

Arap Dilinde Kurbu'l-civār Uygulamasının Kur'an Âyetlerine Yansımaları

Reflections of the Application of Qurb al-Jiwār in the Arabic Language on the Verses of the Qur'an

Harun Abacı _____ 1045 - 1064

Bir İşkāl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

Naskh Belonging as a Contradiction Resolution Method

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

İçindekiler

Muhammed İsa Yüksek	1065 - 1080
Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Üzerinden Bir Değerlendirme	
<i>An Evaluation of the Thesis That Everything Exists in the Qur'ân on the Content of Turkish and Arabic Internet Platforms</i>	
Faysal Arpaguş	1081 - 1102
Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mûcizesi	
<i>The Miracle of the Qur'ân in the Pendulum of Nature-Modality</i>	
Mahmut Ayyıldız	1103 - 1122
Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı	
<i>Al-Zamakhsharî's Approach to the Verses Reported to be About 'Alî b. Abî Tâlib in the Context of Mu'tazila- Shî'a Interaction</i>	
Ersin Çelik	1123 - 1142
Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar	
<i>The References to the Battle of Badr in the Makkî Surahs in Tafsîr Al-Muqâtil</i>	
Nurdane Güler	1143 - 1162
Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler	
<i>Features Distinguishing Ya'qûb al-Hadrami Recitation from Other Recitations</i>	
Mustafa Hamurlu	1163 - 1180
20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi	
<i>The Translation Issue of Mutashâbih Expressions in the Example of Kazakh Translations Prepared in the 20th Century</i>	
Daniyar Samet	1181 - 1202
İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtażâ ez-Zebîdî'nin el-Mu'cemü'l-Muhtaş'ı	
<i>Al-Mu'jam Al-Muhtaş Of Murtağâ Al-Zabîdî As A Scientific Biographical Resource</i>	
Ahmet Eşer	1203 - 1229
Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi	
<i>The Effect of Ibn al-Şalâh on the Development of the Term of Ḥasan Ḥadîth</i>	
Fatih Gümüş	1231 - 1252
Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme	
<i>Women's Fasting During Menstruation: A Review on the Narration 'Are You Ḥarûrî?'</i>	
Rabia Zahide Temiz	1253 - 1275
Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler	
<i>The Problems in Ḥadîth Usage in Kur'an Yolu Tafsîr within the Context of Qur'ân-Sunnah Unity</i>	
Mehmet Ali Çalgan	1277 - 1298

Contents

Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl el-Abertâî'nin Nâsibî ve Ğâliblikle İtham Edilmesinin Tenkidi

The Theopolitic Tendency in the Shia Rijâl Criticism: The Criticism of the Shiite Aḥmad ibn Hilâl al-'Abertâi Accused of Nâsibî and Ghâlî

Yusuf Oktan _____ 1299 - 1318

Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

The Importance of Mustakhrâj Works in the Context of Contribution to 'Ulûm al-Ḥadîth

İsa Onay _____ 1319 - 1340

Metin Tenkidi ve Tahkîkin Önemi Bağlamında Nalından Katıra Dönüşen Bir Rivayetin Serencamı

The Importance of Text Criticism and Analysis: The Adventure of a Narrative Turning from Clog into Mule

Yusuf Acar _____ 1341 - 1358

Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği

The Role of The Practice of The Companions in Establishing The Ḥanafî Uşûl Thought: Al-Sarakhsî as a Case Study

Ahmet Numan Ünver _____ 1359 - 1379

Dövizde Forward ve Swap Sözleşmeleri: Fikhî Boyutu ve Alternatifleri

Forward and Swap Exchange Contracts: Fiqh Dimension and Alternatives

Zeynelabidin Hayat _____ 1381 - 1399

Ali Haydar Efendi'nin Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'ye Yönelttiği Tenkitler

Criticisms of Ali Haydar Efendi on Majalla al-Aḥkam al-'Adliyyah

Ahmet Çetinkaya - Seyit Mehmet Uğur _____ 1401 - 1420

Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri

The Way and the Ultimate Causes of Allowing to Some Prohibitions Because of the Necessity

Ayşegül Yılmaz _____ 1421 - 1441

Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi

Fatwâ Activity During the Last Years of The Fatwâ Office and The Exchange of the Preferred Fatwâ by the Will of the Sultan

Emine Arslan _____ 1443 - 1463

Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

Approaches of Fuqahâ to Mutawâtir Reports in Ḥadîth Narration

Fatih Orhan _____ 1465 - 1483

Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûġu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezhebe Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme

The Classification of Zaydî Fuqahâ': A Study within The Framework of The Work Named Bulûgh al-arab wa-kunûz al-dhahab fi ma'rifat al-madhhab

Eren Gündüz _____ 1485 - 1505

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 25 Issue 3
Special Issue of Basic Islamic Sciences

Dr. Sema Yılmaz
Editor

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Dear readers,

Welcome to the 25th Volume 3rd Issue - Basic Islamic Sciences Special Issue- of Cumhuriyet Theology Journal.

We are excited and happy to present you many current researches in this issue. We would like to express that we make all our efforts with a large team to carry the valuable works entrusted to us to the international arena. In our special issue we allocated to articles with the theme of Basic Islamic Sciences, 26 articles have been presented to the attention of our readers.

We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Res. Asst. Maruf Çakır, Res. Asst. Esmâ Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Kızıleniş, Res. Asst. Hamit Demir, Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Gögen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. İlknur Bahadır, Res. Asst. Adil Koyuncu, Res. Asst. Yakup Esenboğa, Res. Asst. Abdurrahman Poyraz and the editors of the language review-process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz (Arabic), Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Assoc. Prof. Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut, Dr. Elif Hilal Karaman (English), Dr. Fatümetül Zehra Gültaş (English) and and statistics editor Assoc. Prof. Murat Akyıldız.

For the next issue, which will be published on June 15, 2022 we remind acceptance dates from January 1 to February 28. We wish you convenience in your studies.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)
ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)
ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)
mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)
Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 25 Sayı 3 Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı

Değerli okurlarımız, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 25. Cilt 3. Sayısı Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı'na hoş geldiniz.

Bu sayımızda da birçok güncel araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimiz ifade etmek isteriz Temel İslam Bilimleri temalı makalelere tahsis ettiğimiz özel sayımızda 26 makale siz değerli okurlarımızın ilgisine sunulmuştur.

15 Aralık 2021 itibariyle dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

WORLDCAT (Başlangıç: 15/12/1996)
ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)
ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)
ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Bu sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Kızılenciş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Adil Koyuncu, Arş. Gör. Yakup Esenboğa, Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Öğr. Gör. Miyase Yavuz Altıntaş, Doç. Dr. Zuhâl Ağıkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin, Dr. Öğr. Gör. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut, Dr. Arş. Gör. Elif Hilal Karaman, Dr. Öğr. Üyesi Fatümetül Zehra Göl- daş'a ve İstatistik Editörümüz Doç. Dr. Murat Akyıldız'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Haziran 2022'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 1 Ocak -28 Şubat 2022 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

Dr. Sema Yılmaz
Editör

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 961- 982

Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

Some Basic Fallacies of the People of the Book in the Qur'ān

Yunus Akça

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Elazığ Milli Eğitim Müdürlüğü,
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
*PhD., Ministry of Education, Elazığ Directorate of National Education, Religious Culture and
Ethics Teacher*
Elazığ, Türkiye
akcayunus@hotmail.com orcid.org/0000-0001-7969-433X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 3 August / Ağustos 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 961-982

Cite as / Atıf: Akça, Yunus. "Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları [*Some Basic Fallacies of the People of the Book in the Qur'ān*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 961-982.
<https://doi.org/10.18505/cuid.864144>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Some Basic Fallacies of the People of the Book in the Qur'an

Abstract: The phenomenon of fallacy is directly related to the nature of the person himself and the environment in which he lives. Knowing in which situations and how people are wrong will greatly prevent them from making Fallacies. For this reason, one of the most important aims of religions is to bring their followers to the happiness in this world and the hereafter, to determine the Fallacies that people may fall into beforehand and to reveal their reasons and solutions. The religions of Judaism, Christianity and Islam are basically divinely based religions based on oneness (*tawhīd*). However, Judaism and Christianity have been distorted for various reasons and have come out of the creed of oneness. One of the main reasons for their distancing from this primary source is that they make Fallacies on many issues, insist on this and do not take the necessary studies for a realistic solution. Because it is not possible to eliminate the fallacy without identifying the causes and finding solutions. The human being in communication and interaction with the beings around him establishes connections with them and makes decisions by reaching some conclusions. Disturbances in these connections, which are based on previous knowledge and experience, may cause fallacies in humans. Since the Tanakh and the Bible are sacred texts with distortion dimensions, the connections established with these sources may lead people to false beliefs on some issues instead of saving them from their Fallacies. The biggest mistake of the People of the Book, which is also the source of others, is that they see themselves not as servants of Allah but as their sons, adopted sons and especially friends. This situation led them to the distortions that they are exempt from certain orders and prohibitions and that they will be treated with privilege on the day of reckoning, or only they can enter the Paradise or they will stay in Hell for a limited number of days. Unfortunately, one of the reasons that lead them to think like this is the statements about themselves in the holy books they distorted. However, the Qur'an has clearly revealed that their belief that they will be punished for a short time in Hell is a mistake and the truth is not as they claim. One of the most important issues of the Christian faith is the belief in the Trinity, which is the subject of constant debate both in the Christian world and in the Islamic world. Christians' excessive love for Jesus led them to the mistake of seeing Jesus as a divine being sent to save people from original sin, by not assuming him a human being. These thoughts of theirs were rejected in many verses of the Qur'an and it is emphasized that Jesus is the servant and messenger of Allah. Another important mistake of the People of the Book is claiming that they were descended from Prophet Abraham and claiming the supremacy of lineage and therefore they did not accept the invitation of the Prophet Mohammed. In our study, we have discussed some basic distortions in the light of the Qur'an, such as thinking that they are the beloved servants of Allah, ascribing deity to other than Allah, saying that Allah is not generous and that Paradise belongs to them what the people of the Book have fallen into while distorting their religion. From this point of view, first of all, we tried to determine the factors that affect Jews and Christians to fall into distortion that is to make wrong decisions that may result in disaster both worldly and otherworldly. Next, we examined how these factors, which we determined, affect the decision-making process and voluntary behaviors of people. Finally, we tried to determine the distortions that the Qur'an deals with and the solutions it offers to eliminate these distortions in terms of the People of the Book. Although the Qur'an and *tafsīr* (exegesis of the Qur'an) sources constitute the main axis of our study, we also benefited from the sources of science such as psychology, sociology and morality. Unfortunately, it is seen that the People of the Book do not accept the distortion despite all the evidences, they still continue to feel superiority and choice both in terms of material and lineage, which leads them to distortions, and they act according to their old beliefs and behaviors. In addition, the fact that some Muslims in the past and today are led to these distortions is an indicator of how important the issue is.

Keywords: Tafsīr, People of the Book, Trinity, The Bible, Mistake.

Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

Öz: Yanılgı olgusu, insanın bizzat kendi doğası ve yaşadığı çevreyle doğrudan ilişkilidir. İnsanın hangi durumlarda ve nasıl yanıldığını bilmesi onun yanılgılara düşmesine büyük ölçüde engel olacaktır. Bu nedenle dinlerin en önemli amaçlarından biri müntesiplerini dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmak, insanların içine düşebilecekleri yanılgıları önceden tespit ederek bunların sebeplerini ve çözüm yollarını ortaya koymaktır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinleri temelde tevhid esasına dayalı ilâhi kaynaklı dinlerdir. Ancak Yahudilik ve Hıristiyanlık çeşitli sebeplerden dolayı tahrif edilmiş ve tevhid akidesinden çıkmıştır. Onların bu asli kaynaktan uzaklaşmalarının temel nedenlerinden biri birçok konuda yanılgı içine düşmeleri, bunda ısrarcı olmaları ve gerçekçi bir çözüm için gerekli çalışmalarda bulunmamalarıdır. Zira yanılgının sebepleri tespit edilmeden, çözüm yolları bulunmadan ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çevresindeki varlıklarla iletişim ve etkileşim içinde olan insan bunlarla bağlantılar kurar ve birtakım sonuçlara ulaşarak kararlar verir. Önceden edinilen bilgi ve tecrübelerle dayanarak kurulan bu bağlantılarda oluşacak bozukluklar, insanda yanılgılara sebep olabilir. Tanah ve İncil tahrif boyutları olan kutsal metinler oldukları için bu kaynaklarla kurulan bağlantılar insanları yanılgılarından kurtarmak yerine bazı konularda yanlış inançlara sevk edebilmektedir. Ehl-i Kitab'ın en büyük ve diğerlerine de kaynaklık eden temel yanılgıları kendilerini Allah'ın kulları değil de oğulları, evlatlığı ve özellikle dostları olarak görmeleridir. Bu durum onları bazı emir ve yasaklardan muaf oldukları ve hesap gününde ayrıcalıklı muamele görecekları, cennete sadece kendilerinin girebileceği veya cehennemde sayılı günler kalacakları gibi yanılgılara götürmüştür. Ne yazık ki onları böyle düşünmeye sevk eden nedenlerin başında tahrif ettikleri kutsal kitaplardaki kendileriyle ilgili ifadeler gelmektedir. Hâlbuki Kur'ân, cehennemde az bir süre azap göreceklarıyla ilgili bu inançlarının bir yanılgı olduğunu, gerçeğin onların iddia ettikleri gibi olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Hıristiyan inancının en önemli meselelerinden birisi gerek Hıristiyan dünyasında gerekse İslâm âleminde sürekli tartışma konusu olan teslis inancıdır. Hıristiyanların Hz. İsa'ya olan aşırı sevgileri, onları Hz. İsa'yı bir insan olmaktan çıkarıp, insanları asli gûnahtan kurtarmak için gönderilen tanrısal bir varlık olarak görmeleri gibi bir yanılgıya sürüklemiştir. Onların bu düşünceleri Kur'ân'ın birçok âyetinde reddedilmiş ve Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğu vurgulanmıştır. Ehl-i Kitab'ın diğer önemli bir yanılgısı da Hz. İbrahim soyundan geldiklerini ileri sürerek seçilmişlik ve soy üstünlüğünü ileri sürmeleri ve bu nedenle Hz. Peygamberin davetini kabul etmemeleridir. Çalışmamızda Ehl-i Kitab'ın dinlerini tahrif ederken içine düştikleri; Allah'ın sevgili kulları olduklarını düşünme, Allah'tan başkasına ilahlık atfetme, Allah'ın cömert olmadığını ve cennetin kendilerine ait olduğunu söyleme gibi bazı temel yanılgıları Kur'ân ışığında ele aldık. Bu noktadan hareketle öncelikle Yahudi ve Hıristiyanların gerek dünya gerekse uhrevî felaketleriyle sonuçlanabilecek yanlış kararlar almasına yani yanılgıya düşmesine etki eden faktörlerin neler olduğunu belirlemeye çalıştık. Devamında belirlediğimiz bu faktörlerin insanın karar alma sürecinde ve iradi davranışlarını nasıl etkilediğini inceledik. Son olarak da Ehl-i Kitab açısından Kur'ân'ın ele aldığı yanılgıları ve bu yanılgıları ortadan kaldırmak için sunduğu çözüm yollarını tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın ana eksenini Kur'ân ve tefsir kaynakları oluştursa da psikoloji, sosyoloji ve ahlak gibi bilim dallarına ait kaynaklardan da faydalandık. Ne yazık ki Ehl-i Kitab'ın bütün delillere rağmen tahrifatı kabul etmedikleri, onları yanılgılara sürükleyen gerek maddi gerekse nesep yönüyle üstünlük ve seçilmişlik duygusunun hâlâ devam ettiği, eski inanç ve davranışları üzere hareket ettikleri görülmektedir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde bazı Müslümanların da bu yanılgılara sürüklenmesi konunun ne denli önemli olduğunun bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ehl-i Kitab, Teslis, Kitab-ı Mukaddes, Yanılgı.

Giriş

Yanılgı; “doğru gibi görünüp gerçekte yanlış olan bir sonuca yol açan mantık yürütmedir. Yanlış yürütülen bir mantıkla da doğru bir sonuca ulaşma imkânı yoktur.”¹ Aynı zamanda yanılgı, “yanlış davranış, yanlış doğru, doğruyu yanlış sanmak ve hata”² gibi anlamlara da gelir. Yanılgılar, çevremizle iletişim kurma sonucunda elde edilen bilgilerin yanlış ve hatalı olmasından veya bunların yanlış yorumlanmasından kaynaklanabilir. Özellikle dini hususlarda Kur'an ve sünnet dışındaki kaynaklardan elde edilecek bilgiler bizleri telafisi olmayan yanılgılara götürebilir.

İnsanın psikolojik zaafı, tamamen ortadan kaldırılması mümkün olmayan zaafı olduğu için kontrol altında tutulmaları gerekir. Zira bunlar karar alma sürecinde etkilidir ve yanılgılara sebep olabilmektedir. Bu zaafardan biri olan ölümsüzlük arzusu insanı dünyaya bağlayarak âhiretin unutulmasına neden olur. Özellikle Yahudilerin dünyada ebedi kalma ve ölümsüzlük arzuları onları telafi edilmeyecek yanılgılara götürmüştür. Nitekim şu ayette bu hakikate şöyle işaret edilmektedir: “*Yemin olsun ki, sen onları yaşamaya karşı insanların en düşkününü bulursun. Putperestlerden her biri de arzular ki, bin sene yaşasın. Oysa yaşatılması onu azaptan uzaklaştırmaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.*”³ Ayette de ifade edildiği gibi müşrikler, âhirete inanmadıkları için dünyaya aşırı derecede düşkünlükler ve ölümsüzlüğü isterler. Ancak Yahudilerin âhirete inanmalarına rağmen dünyaya olan bağlılıkları ve ölümsüzlük hususundaki arzuları diğer insanlardan ve müşriklerden daha fazla olduğu için kınandıklarını görmekteyiz.⁴

Mal ve evlat sevgisi de önemli bir psikolojik zaaf olup yanılgıya neden olabilmektedir. Nitekim Kârun elde ettiği mal ve evlat servetini kendisinden bilerek yanılgıya düşmüştür.⁵ İnsanı yanılgıya götüren diğer psikolojik zaaf ise cimriliktir. Yahudiler kendileri cimri oldukları halde cimriliklerini Allah'a izafe ederek yanılgı içine girmişlerdir.⁶

İnsan zaafı gereği bazen kendisine verilen nimetlerin kadrini bilmemekte ve nankörlük edebilmektedir. Hâlbuki bu nimetlere karşılık insandan istenen Allah'ı anması, O'na şükretmesi, nankörlük etmemesidir.⁷ Özellikle Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine verilen bunca nimete karşılık nankörlük ettikleri birçok âyette anlatılmaktadır.⁸ İnsanın sahip olduğu en güzel psikolojik özelliklerinden biri olan sevgi, dengeli bir şekilde tutulmadığı takdirde kişiyi helake sürükleyebilmekte ve yanlış davranışlara götürebilmektedir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerine olan aşırı sevgileri onları “*Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız*”⁹ diyecek kadar derin bir yanılgıya sevk etmiştir.

İnsanı yanılgıya götüren sadece sahip olduğu psikolojik zaafı değildir. Yaşadığı toplumun içinde bulunduğu durum da onu bu yola sürükleyebilmektedir. “Belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi”¹⁰ olan gelenek, insanları yanılgılara sevk eden en önemli sosyolojik sebeplerden biridir.

¹ Rasim Bakırcıoğlu, “Yanılgı”, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 1431.

² İsmail Parlatır v.dğr., “Yanılgı”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988), 2/2383.

³ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, trc. Hayrettin Karaman v.dğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), el-Bakara 2/96.

⁴ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, 1998), 3/609.

⁵ el-Kasas 28/78.

⁶ el-Mâide 3/64.

⁷ el-Bakara 2/152.

⁸ el-Bakara 2/61-65; Âl-i İmrân 3/181; el-Mâide 5/64.

⁹ el-Mâide 5/18.

¹⁰ Gordon Marshall, “Gelenek”, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 258.

Toplumlar, sahip oldukları normları bireylere benimseterek, onların düşünce, inanç ve davranışlarını yönlendirmek ister. Bu nedenle yeni değerler ortaya koyarak, eski yerleşik değerleri tartışmaya açmak, onları eleştirmek veya reddetmek kolay değildir. Hak dinin çağırısı ile karşılaşan toplumlarda ataların yolunu izleme ve geleneğe uyma gibi mazeretler, vahyi reddetmek için öne sürülen en büyük sebeplerden biri olarak görünmektedir.¹¹ Yahudi ve Hıristiyanların, İslâm'a karşı çıkmalarının altında yatan sebeplerden biri de sahip oldukları geleneksel yapıyı muhafaza etme gayretleridir.

İnsanların, sorgulama yapmadan toplum önderlerine güvenmesi ve itaat etmesi de büyük yanlışlara sebep olabilmektedir. Nitekim âyetlerde insanların mahşer yerine önderleri ile birlikte çağrılacakları ve birbirlerine uyma hususunda tartışacakları anlatılmaktadır.¹² Yahudi ve Hıristiyanların din adamlarına uymaları hatta onların sözlerini vahiy gibi telakki etmeleri âhirette geri dönülmez yanlışta içinde olduklarının bir göstergesidir. Ne yazık ki Müslümanlar arasında da önderlere körü körüne itaat etme gibi durumlara rastlanılmaktadır.

Sosyal, siyasal ve ekonomik sebepler de insanı yanlışlara yönlendirebilmektedir. Nitekim el-Hâris b. Osman, Hz. Peygambere gelerek şöyle demiştir: "Bizler senin söylediklerinin hak olduğuna biliyoruz, fakat sana iman etmemizi engelleyen husus, Arapların bizleri bu top-raklarımızdan (Mekke'den) çıkartacaklarından korkmamızdır. Bizim ise onlara gücümüz yetmez."¹³ Yahudi ve Hıristiyan âlimleri de sahip oldukları güçlerin ellerinden çıkmaması için halkı, Allah'ın kitabıyla yanıltmaya çalışırken aslında kendilerini yanıltmışlardır.¹⁴

İnsanları yanlışta yönelten "ölümsüzlük arzusu, mal ve evlat sevgisi, hırs, bencilik, cimrilik, nankörlük, kendini beğenme, hevâ, kibir, kıskançlık, sevgide aşırı gitme" gibi psikolojik sebepler ve "geleneklere uyma, ataların ve kötü önderlerin peşinden gitme, sosyal, siyasal ve ekonomik çıkarlar" gibi sosyal sebepler¹⁵ çalışmamızın ana konusunu teşkil etmediğinden ve makalenin hacmini arttıracığından dolayı geniş çapta bir açıklama yapılmamıştır.

İrade sahibi kılınan insan seçme özgürlüğüne sahip olduğu gibi seçimlerinin hesabını verme sorumluluğuna da sahiptir. İnsan çeşitli sebeplerle yanlışlara düşüp gerek itikâdî gerekse amelî hususlarda günaha girebilir. Hadis rivayetlerinde bu duruma düşenlerin yani çok günah işleyenlerin en hayırlısının çokça tövbe edenler olduğu da bildirilmektedir.¹⁶

"Ey kullarım! Benim koruduğum hâric hepiniz günah işleyebilirsiniz. Benden mağfîret dileyiniz sizi bağışlayayım. Sizden kim bağışlamaya gücümün yettiğini bilir, kudretimle benden mağfîret dilerse o kimseyi bağışlarım. Hidâyete erdirdiğim kimseler hâric, hepiniz dalâlettesiniz. Onun için benden hidâyet dileyiniz, sizi hidâyete erdireyim."¹⁷

İnsanın aklıyla her şeyi çözebilmesi mümkün değildir. O, kendisini aklın yanlışlarından kurtaracak tahrif edilmemiş bir vahye muhtaçtır. Peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılan bu vahiyler akla bir rehber ve insanları yanlışlardan koruyan en sağlam ilahi kaynaklardır. Çalışmamızın temel amacı Ehl-i Kitab'ın içine düştüğü yanlışların sebeplerini ve

¹¹ İbrahim Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2015), 180-181.

¹² el-İsrâ 17/71; Sebe 34/31.

¹³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. İbrahim Atfeş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye), 13/300.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 1/202; J. M. Gaudeul- R. Caspar, "Kitâb-ı Mukaddesin Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı", trc. Ali Erbaş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/ 7 (Haziran 2003), 157; el-Bakara 2/79.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanlışları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 88-169.

¹⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Zühd", 30.

¹⁷ İbn Mâce, "Zühd", 30.

çözüm yollarını âyetler ve sahih hadisler doğrultusunda incelemektir. Çünkü Kur'an ve Hz. Peygamberin sahih olan sünneti en doğru yola götüren kaynaklardır,¹⁸

Kur'an'da, insanları yanılgılara götüren bütün davranışları ve çözüm yollarını incelemek makalemizin sınırlarını fazlasıyla aşacağı için çalışmamızı Ehl-i Kitab'ın bazı temel yanılgılarıyla sınırlı tuttuk. Konuyla ilgili İbrahim Yıldız'ın, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanılgıları* isimli doktora çalışması;¹⁹ Abdurrahman Kasapoğlu'nun, *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi*;²⁰ Muhammed Fatih Kesler'in, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri*;²¹ Harun Savut'un, *Kur'an'a Göre Üstünlük Duygusunun Düşünce ve Davranışlara Etkileri*²² gibi bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.

Başlangıçta bir hidâyet olarak gönderilen Tevrat ve İncil²³ daha sonraları Kur'an'da ifade edildiği gibi "Ehl-i Kitab" tarafından tebdil,²⁴ kitmân,²⁵ lebs,²⁶ leyy²⁷ ve nisyân²⁸ gibi tahrifin farklı şekilleriyle bozulmaya çalışılmıştır. Tahrife uğrayan, bozulan bir kitabın insanları doğru yola götürmesi, yanılgılardan kurtarması ise zor görünmektedir.

1. Ehl-i Kitab'ın Allah ve O'nun katındaki konumları Hakkındaki Yanılgıları

1.1. Allah Katında Sevgili Kulları Olduklarını Düşünme Yanılgıları

Allah (cc), İsrail oğullarına verdiği kitap, peygamberlik ve hüküm nimetleriyle onları zamanlarının en üstün topluluğu haline²⁹ getirmiş ve onlar bu güçleri sayesinde en parlak dönemlerini yaşamışlar, dünya nimetlerinden diledikleri şekilde istifade etmişlerdir.³⁰ Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687-88), Allah'ın İsrailoğullarına olan cömertliğini, sevgisini ve değerini kendi zamanlarında hiçbir topluluğa vermediğini söylemektedir.³¹ Ancak onlar, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz³² gibi sözleri yerine getirmekle ve kendilerine verilen nimetlere sıkı sarılmakla sağladıkları üstünlükleri unutmışlar, kendilerini Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olarak nitelendirip üstünlüklerini buna nispet etmişlerdir. Hâlbuki bu nimetlerin devamlılığı kendilerinin zannettiği gibi Allah'a olan yakınlıklarına değil, verdikleri sözleri tutup tutmamalarına bağlı olduğunu unutmışlar ve sözlerinden dönmüşlerdir.³³

Sadece Kur'an'da değil, Yahudilerin kendi kitaplarında dahi Allah'a söz verdikleri ve sözlerini tutmadıkları takdirde cezalandırılacakları bildirilmiştir; "Put yapmayacaksınız. Oyma put ya da taş sütun dikmeyeceksiniz. Tapmak için ülkenize putları simgeleyen oyma taşlar koymayacaksınız...", "Kurallarına göre yaşar, buyruklarımı dikkatle yerine getirirse-

¹⁸ el-İsrâ 17/9; el-Hadîd 57/9; el-İsrâ 17/82; Yûnus 10/37; el-Hicr 15/9; Âl-i İmrân 3/103.

¹⁹ Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", 175-215.

²⁰ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi* (İstanbul: İzci Yayınları, 1997).

²¹ Muhammed Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015).

²² Harun Savut, "Kur'an'a Göre Üstünlük Duygusunun Düşünce ve Davranışlara Etkileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 221-248.

²³ Âl-i İmrân 3/3.

²⁴ Bkz. el-Bakara, 2/59; el-A'râf, 7/162.

²⁵ Bkz. el-Bakara, 2/42, 140, 146; Âl-i İmrân, 3/71, 187.

²⁶ Bkz. el-Bakara, 2/42; Âl-i İmrân, 3/71.

²⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/78; en-Nisâ, 4/46.

²⁸ Bkz. el-Mâide, 5/13-14.

²⁹ el-Câsiye 45/16; bk. ed-Duhân 44/32.

³⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 8/443; Hayretin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 4/695-696.

³¹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 4/186; Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi Me'âni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/123.

³² el-Bakara 2/83.

³³ el-Bakara 2/40, 83.

niz, yağmurları zamanında yağdıracam...", "Ülkenize barış sağlayacağım. Korku içinde yatmayacaksınız... Sizinle yaptığım antlaşmayı sürdürüleceğim." Ancak sözler yerine getirilmediğinde cezalandırılacakları da "Ama beni dinlemez, bütün bu buyrukları yerine getirmezseniz, cezalandırılacaksınız... antlaşmamı bozarsanız, sizi şöyle cezalandıracağım..."³⁴

Ehl-i Kitap sahip oldukları nimetlerin kendilerinde bulunan üstünlüklerden dolayı verildiği düşüncesiyle³⁵ "Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız"³⁶ diyerek Allah'a olan yakınlıklarını ve sevgilerini, babaların evlatlarına olan yakınlıkları ve sevgileri gibi görevle yanılığa düşmüşlerdir.³⁷ Yahudiler, Hz. Üzeyir'in; Hıristiyanlar da Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmiştir. Aslında onlar, Allah'ın peygamberlerinin evlatlarıyız sözüyle, Allah'ın oğulları sayılıyoruz demek istemişlerdir. Yoksa onlar doğrudan Üzeyir ve Mesih hakkında iddia edildiği gibi Allah'ın oğulları olduklarını söylememişlerdir. Râzî'ye (ö. 606/1210) göre onların böyle düşünme sebeplerinden biri kendilerine yapılan yardım ve inayetin diğer insanlara yapılandan kat kat fazla olmasıdır.³⁸ İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre âyetin nüzul sebebi şöyledir; Hz. Peygamber, Yahudilerden bir topluluğu İslâm'a davet etmiş, kabul etmedikleri takdirde Allah (cc) tarafından cezalandırılacaklarını söylemiştir. Bunun üzerine Yahudiler "Bizi ne diye korkutuyorsun? Ey Muhammed! Şüphesiz biz Allah'ın çocukları ve sevgilileriyiz." diyerek Hıristiyanların söyledikleri gibi sözler söylemişlerdir.³⁹ Muhtemelen onların kendilerini bu şekilde görmeleri ne yaparlarsa yapsınlar ceza görmeyecekleri gibi bir yanılığa sürüklemiştir.

Ehl-i kitabın, gerçekte Allah'ın sevgili kulları ve oğulları olmadığı, yanılığın içinde oldukları "Yahudiler ve Hıristiyanlar «Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz» dediler. De ki: Öyleyse günahlarınızdan dolayı size niçin azap ediyor? Doğrusu siz de O'nun yarattığı insanlardansınız. O, dilediğini bağışlar ve dilediğine azap eder..."⁴⁰ buyrulmuş ve bildirilmiştir. Eğer onların bu iddiaları doğru ise şu sorulara akıl ve mantık çerçevesinde cevap vermeleri gerekir. Sizlere niçin dünyada öldürülmek, esir alınmak, hayvana çevrilmek⁴¹ gibi aşağılayıcı durumlarla azap edilmiştir? Sizler işlediğiniz günahlar sebebiyle cehennem azabında sayılı günler⁴² süresince azap edileceğini niçin kabul etmektesiniz?⁴³ Hiçbir baba çocuğunu başka varlığın şekline dönüştürür mü? Hiçbir baba çocuğunu ateşe atarak cezalandırır mı?⁴⁴ Ancak onlar çocukların statü ve haysiyet açısından baba gibi olduklarını, babanın bazen çocuklarına kızdığını, öfkelenildiğini bazen de ondan memnun kaldığını söyleyerek pek de tutarlı olmayan bir cevapla çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır.⁴⁵ Yahudiler cehennemde çekecekleri kırk günlük cezalarını bir nevi Allah'ın kızgınlığı gibi görmüşler ve bu ceza ile kendilerinin temizlenip cennete gireceklerini, Allah (cc) tarafından kendilerine verilmiş bir söz olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶ Bu düşüncelerin temelinde kendilerini Allah'ın sevgili kulları ve oğulları oldukları inancının yatmakta olduğunu görmekteyiz.

³⁴ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 5 Temmuz 2020), Levililer 26/14-18.

³⁵ Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanılığları*, 281.

³⁶ el-Mâide 5/18.

³⁷ Abdullah b. Ebi Zemnîn el-Mâlikî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: El-Furûku'l-Hadîs, 2002), 2/18.

³⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 11/328.

³⁹ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. (Kahire: Turâsu'l-İslâm, 1955), 1/563; Kurtubî, *el-Câmi*, 6/120.

⁴⁰ el-Mâide 5/18.

⁴¹ el-Bakara 2/65; bk. el-Mâide 5/60.

⁴² el-Bakara 2/80.

⁴³ Muhammed b. Muhammed Mustafa Ebû's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts), 3/21.

⁴⁴ Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve Hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 1/437.

⁴⁵ Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî* (b.y., ts.), 1/379.

⁴⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabi, 2002), 4/40.

Başka bir âyette de onların bu sözlerinin gerçeği yansıtmadığı şöyle anlatılmıştır; “Yahudiler, “Üzeyir Allah'ın oğludur.” dediler. Hıristiyanlar ise, “İsa Mesih Allah'ın oğludur.” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar.”⁴⁷ İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre bu âyetin nüzul sebebi bir grup Yahudi'nin Hz. Peygambere gelerek “Sen, kiblemizi terk ettiğin ve Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmediğin sürece, sana nasıl uyarız?”⁴⁸ demeleridir. Yazır'a (ö. 1942) göre Hıristiyanların İsa'yı Allah'ın oğlu olarak görmelerinin sebebi, Yahudilerin *Üzeyir Allah'ın oğludur* sözünü söylemeleridir. Bu âyet nâzil olduğunda Yahudilerin bunu inkâr etmemeleri ise kabullendiklerinin bir göstergesidir. Ancak ilk zamanlarda yaygın olan bu ifade daha sonraki zamanlarda çeşitli sebeplerle kesintiye uğramıştır.⁴⁹ Yahudiler, Kur'an'daki bu ifadenin kendilerine ait olmadığını ileri sürerler. Esasen İslâmî kaynaklarda bunun bütün Yahudiler tarafından benimsenmediği, içlerinden sadece bir kişi veya grup tarafından söylendiği belirtilmektedir.⁵⁰

İlk nesil Hıristiyanlar *oğul* kelimesini hakiki manada değil, mecâzi anlamda yani Allah katında şerefli ve sevgili olduklarını ifade etmek için kullanmışlardır. Daha sonraları *Allah'ın oğlu* sözünün kapsamını genişleterek, Allah'ı ve Ruhu'l-Kudüs'ü içine alan *Baba, oğul ve Ruhu'l-Kudüs'ten* müteşekkil bu üç varlığı ilâhlıkta birleştirmişlerdir.⁵¹ Allah'a çocuk isnadında bulunmanın ne derece büyük bir günah olduğu “Onlar, “Rahmân bir çocuk edindi.” dediler. Andolsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız. Rahman'a çocuk isnat etmelerinden dolayı ne-redeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir. Hâlbuki Rahmân'a bir çocuk edinmek yakışmaz.”⁵² ifadeleriyle anlatılmıştır. Rahmân'a çocuk isnad edenlerin kapsamına Yahudilerin, Hıristiyanların ve bu sözü söyleyen Arapların girdiği söylenmekle birlikte, sadece Arapların âyetin muhatabı olduğu da ifade edilmiştir.⁵³ Beydâvî (ö. 685/1286), söylenen bu kelimenin korkunçluğuna dikkat çekerek maddî bir şekilde tasavvur edildiğinde, büyük cisimlerin dahi buna tahammül edemeyeceğini söyler. Zira bu cisimler şirkten çekinirler ve Allah'ın azametinden dolayı yok olup gitmekten korkarlar. Ehl-i Kitab-ı helak olmaktan kurtaran şey Allah'a olan yakınlıkları değil, Allah'ın kullarına olan merhametidir.⁵⁴

Ehl-i Kitab'ın söylemiş olduğu bu sözlerin asılsız ve yanılgı olduğu anlatıldıktan sonra onlardan samimiyetlerini ispat etmek için başka bir âyette ölümü temenni etmeleri istenmiştir; “Ey Yahudi akidesini benimseyenler! Bütün insanlar değil de, yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunu iddia ediyorsanız, (bunda da) samimi iseniz haydi ölümü isteyin!”⁵⁵ Ancak onlar “önceden yaptıklarından dolayı...”⁵⁶ inkârları, isyanları ve ayetlerde yaptıkları tahrifat

⁴⁷ et-Tevbe 9/30.

⁴⁸ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/28; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (el-Cevzî), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000), 2/251

⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 4/477; Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/28.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/201-205; Kurtubî, *el-Câmiu'l-ahkâm*, 8/116-117; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-Selîm*, 4/59.

⁵¹ Vehbe Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007), 10/182.

⁵² Meryem 19/88, bk. el-Kehf 18/4-5.

⁵³ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 21/566; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/155.

⁵⁴ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 4/20; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/43.

⁵⁵ el-Cum'a 62/6.

⁵⁶ el-Cum'a 62/7.

sebebiyle asla ölümü isteyemezler.⁵⁷ Hz. Peygamber'den, onların ölümü istemeleri durumunda yeryüzünde ölmedik hiçbir Yahudi'nin kalmayacağı şeklinde bir söz rivayet edilmiştir.⁵⁸

Yahudilerin kendilerini bu kadar üstün ve dokunulmaz görmelerinin önemli nedenlerinden biri de muhtemelen Tevrat'ta yer alan şu ifadelerdir; "Halklar sana kulluk etsin, uluslar boyun eğsin. Kardeşlerine egemen ol, kardeşlerin sana boyun eğsin."⁵⁹ "Yabancılar senin surlarını onaracak, kralları sana hizmet edecek... Sana kulluk etmeyen ulus ya da krallık yok olacak, Evet, o uluslar tam bir yıkıma uğrayacak. Seni ezenlerin çocukları gelip önünde eğilecekler..."⁶⁰ İncil'de bulunan şu ifadeler de Hıristiyanların düşüncelerinin temelini oluşturmuştur; "Bakın, Baba bizi o kadar çok seviyor ki, bize Tanrı'nın çocukları deniyor! Gerçekten de öyleyiz. Dünya, Baba'yı tanımadığı için bizi de tanımıyor. Sevgili kardeşlerim, daha şimdiden Tanrı'nın çocuklarıyız..."⁶¹

Ehl-i Kitab'ın kendilerini Allah'ın sevgili kulları ve oğulları gibi görme yanılgısı onları öncelikle üstünlük ve ayrıcalıklı olma algısına itmıştır. Bunun sonucunda Allah'ın emir ve yasakları hususunda duyarsızlaşmışlar, cezaya çarptırılmayacaklarını yada az bir ceza ile karşılaşacaklarını düşünerek günah işlemeye başlamışlardır. Onların bu sözlerinin gerçeği yansıtmadığı âyetlerle ortaya konularak bundan vazgeçmeleri istenmiştir. Ancak Ehl-i Kitab'ın tarihine baktığımızda bütün uyarılara rağmen yanılıklarının bir saplantı haline geldiği ve hâlâ devam ettiği görülmektedir. Ne yazık ki bazı Müslümanlar sadece iman etmekle, bazılarını da dinin bir kısım emir ve yasaklarına uyararak sorumluluklarının bittiğini düşünmektedir. Allah'ı razı ettiklerini bu nedenle de cenneti hak ettiklerini düşünen bu Müslümanların, "... *O aldatıcı (şeytan) Allah hakkında sizi aldatmasın.*"⁶² âyetini ciddi bir şekilde tefekkür etmeleri gerekmez mi?

İslamda da bazı ayetlerden hareketle bir yönüyle seçilmişlik söyleminin olduğu iddia edilmektedir. Ancak İslamda'ki seçilmişlik anlayışı, Yahudi ve Hıristiyanlıktaki seçilmişlik doktrininden tamamen farklıdır. Nitekim şu âyet bunu açıkça göstermektedir: "*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inansaydı, elbet bu, kendileri için çok iyi olurdu...*"⁶³ Buna göre hayırlı ümmet olmak belli bir nesepten gelmeyi veya geçmişte kazanılmış dini veya dünyevi bir statüyü esas almak değildir. Bilakis tümüyle iman ve iyi amel esasları üzerine inşa edilmiş dini ve ahlaki bir ölçüye göre hareket etmektir. Bizzat Kur'an'ın reddettiği Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki seçilmişlik doktrininin İslâm ümmetine uygulanması ve hoş görülmesi doğru gözükmemektedir.⁶⁴ Bu nedenle âyete dayanarak Ehl-i Kitab'ın sahip olduğu bu seçilmişlik anlayışındaki yanılgıya Müslümanların düşmemesi son derece önemlidir.

1.2. Hıristiyanların Allah'tan Başkasına İlahlık Atfetmedeki Yanılıkları

Hıristiyan inancının, Hz. İsa'nın peygamberliğinden 1. İznik konsiline (M.S. 325) kadar olan dönem ve İznik konsilinden günümüze kadar olan dönem olmak üzere başlıca iki aşama geçirdiğini söyleyebiliriz. İlk dönemde tevhid akidesi korunmuş, ancak Hz. İsa'nın göğe yük-

⁵⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/190-191; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 9/433.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 18/96.

⁵⁹ Tekvin 27/29.

⁶⁰ Yeşaya 60/10-14.

⁶¹ I. Yuhanna 3/1-2; bk. Matta 5/9; Efesliler 1/3-6; Romalılar 8/14.

⁶² el-Lokmân 31/33

⁶³ Âl-i İmrân 3/110.

⁶⁴ Salime Leyla Gürkan, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* /13 (2005), 53-60.

970 | Yunus Akça. Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

selmesinden kısa bir süre sonra bazı fırkalarda tevhid inancı terk edilmeye başlanmıştır. Tevhid inancını kaybetmeyen Ebionitler, Paul de Somsate ve Arius gibi gruplar zaman içinde varlıklarını koruyamayarak tarih sahnesinden silinmişlerdir.⁶⁵

Zamanla tevhid inancını kaybeden Hıristiyanlar, Allah'ın Mesih İsa⁶⁶ olduğunu söyleyerek yanılgıya düşmüşlerdir. Zira onlara göre İsa, yaratmakta, diriltmekte ve öldürmektedir.⁶⁷ Onlar, baba ve Ruh'u'l-Kudüs'ün İsa'da tek vücut olduğunu düşündüklerinden dolayı üçünün birleşimi anlamına gelen Mesih⁶⁸ kavramını kullanmışlardır.⁶⁹ Hıristiyanlara göre İsa, Baba ile aynı cevherden olduğu için O'na tapmak, Allah'a tapmak anlamına gelir ve İsa Mesih insan şeklinde görülen bir ilahtır.⁷⁰ Onların bu iftiralarına karşılık Allah (cc) "*Şâyet Allah, Meryemoğlu Mesih'i, onun anasını ve yeryüzünde olanların hepsini yok etmek istese, Allah'a karşı kim ne yapabilir?...*"⁷¹ sorusunu sormaktadır. Eğer İsa, Allah ise gerek kendi başına gerekse başta annesi olmak üzere sevdiklerinin başına gelebilecekleri önlemesi gerekir. Hâlbuki Allah (cc), O'nun ve annesinin canını aldığı halde onlar buna engel olamamıştır.⁷²

Hıristiyanlardan başka bir grup da Allah'ın üç ilahtan biri⁷³ olduğunu söyleyerek Tanrılık hususunda Allah'ı, İsa'yı ve Meryem'i müşterek görmüşlerdir. Yani onlardan her biri ilahdır.⁷⁴ Nitekim "*Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinmiş dedin?..*"⁷⁵ âyeti onların bu görüşte olduklarının bir göstergesidir. Aslında Hıristiyanlar teslis ile *Allah üçtür* demeyip *İlah üçtür* demektedirler ve Allah'ı bu üçün üçüncüsü saymaktadırlar. Yani üç ilahın üçünü de saymadıkça *Allah* demiş olmazlar.⁷⁶

Hıristiyanların en büyük yanılgısı Hz. İsa'yı bir insan olmaktan çıkarıp, insanları asli günahattan kurtarmak için gönderilen tanrısal bir varlık olarak görmeleri ve "... *İsâ Mesih, Allah'ın oğludur.*"⁷⁷ sözünü söyleyerek O'nu ilahlaştırmalarıdır.⁷⁸ Onlar böyle yaparak Allah (cc) yerine Hz. İsa'yı merkeze alan bir inanç doktrini ortaya koymuşlardır. Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, anadan doğma körleri iyileştirmesi ve beşikte konuşması onları bu düşünceye sevk etmiştir.⁷⁹

Hıristiyanları böyle düşünmeye sevk eden şeylerin başında muhtemelen İncillerde yer alan şu ifadelerin olduğunu görmekteyiz; "Göklerden gelen bir ses, "Sevgili Oğlum budur, O'ndan hoşnudum" dedi."⁸⁰ "Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı."⁸¹ "Çünkü Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğluna verdi."⁸² "Kötü ruhlar O'nu görünce ayaklarına kapanıyor, Sen Tanrı'nın Oğlu'sun! diye bağırıyorlardı."⁸³ "Sen, yaşayan

⁶⁵ Abdülvehâdî Vâfi, "Hıristiyan İnanıcının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin Kaynakları", trc. Hidayet Işık, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1996), 383-388.

⁶⁶ el-Mâide 5/17.

⁶⁷ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/436.

⁶⁸ Mesih sözcüğü; Aramice "Meşiha", İbranice "Maşiah", Arapça'da "Meseha", Asur dilinde "Maşahu", Grekçe'de "Hristos" olarak adlandırılmakta olup "El sürmek, elle sıvazlamak, yağ sürmek, yağla mesh etmek" anlamlarına gelmektedir. Jacques Waardenburg, "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/306.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini*, 3/295.

⁷⁰ Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 284.

⁷¹ el-Mâide 5/17.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi*, 6/119.

⁷³ el-Mâide 5/73.

⁷⁴ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l akli's-selim*, 3/66.

⁷⁵ el-Mâide 5/116.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini*, 3/435.

⁷⁷ et-Tevbe 9/30.

⁷⁸ Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanılgıları*, 298.

⁷⁹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002), 1/280-281; Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*; 2/252; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/78.

⁸⁰ Matta 3/17.

⁸¹ Yuhanna 1/18,

⁸² Yuhanna 3/16.

⁸³ Markos 3/11.

Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin."⁸⁴ Hristiyanlar, İncil'de kullanılan bu ifadelerin mecaz olarak yani bir babanın çocuklarına olan şefkati, sevgisi şeklinde olduğunu söylemişlerdir. Ancak Yazır, onların bu sözlerinde samimi olmadıklarını bir perde arkasına gizlenmeye çalıştıklarını söylemektedir. Daha sonraları bu oğulluk meselesini Allah (cc) ile bir cevherde birleşme şeklinde ele almaları⁸⁵ Yazır'ın görüşünü destekler mahiyettedir.

Hristiyan inancının en önemli meselelerinden birisi hiç şüphesiz teslis inancıdır. Bu inanç gerek Hristiyan dünyasında gerekse İslâm âleminde sürekli tartışma konusu olmuştur. Hristiyanlıktaki teslis inancına göre, Allah birdir ve İsa'nın babasıdır. Allah da babalık niteliği bulunduğu için bu baba oluş da Tanrı'dır. Allah, gönderdiği "Tanrısal Ruh" ile İsa'nın annesini gebe bırakmış ve buna "Ruhu'l-Kudüs" denmiştir. Bundan dolayı Ruh'ta ve Meryem'in doğduğu İsa'da tanrısal bir öz bulunduğu için ikisi de Tanrı'dır.⁸⁶

Teslis unsurunun ilki Baba yani Allah, sonsuz saf bir ruh olup her şeyin yaratıcısı ve sahibi olduğu için Babaya ruhta ve hakikatte tapınmak gerekir.⁸⁷ İncil'de belirtildiği gibi "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı."⁸⁸ O'na Baba ismini İsa vermiş olup O'nu görmek de imkânsızdır.⁸⁹ İsa, vaftiz olurken Ruhu'l-Kudüs güvercin şeklinde gelerek O'nun Tanrının oğlu olduğunu bildirmiştir.⁹⁰ Teslis inancının esasını oluşturan Baba, cevherinde Baba Allah, Oğul Allah ve Ruhu'l-Kudüs olarak görünse de birdir ve bölünmeyi asla kabul etmez. Teslisin ikinci unsuru olan Oğul yani İsa, Baba'nın cevherinden sayılarak hak ilah olduğu, yerde ve gökte vücut bulan her şeyin, Allah'ın oğlu olan Rab İsa vasıtasıyla yaratıldığı kabul edilmiş ve insanların kurtuluşu için gökten indiği ilan edilmiştir. Teslis inancının üçüncüsü olan Ruhu'l-Kudüs, Baba ve Oğul'dan neşet etmiştir.⁹¹

Hz. İsa'nın göstermiş olduğu olağanüstü hallerden dolayı ilk dönem Hristiyanlarda O'na karşı bir sevgi oluşmuştur. Havarilerden Petrus'un İsa'ya, "Rabbî",⁹² "Efendimiz",⁹³ "Ya Rab"⁹⁴ gibi kullanmış olduğu ifadeler ile halktan bazı kimselerin kullandıkları "Ya Rab",⁹⁵ "Öğretmenim",⁹⁶ "Efendimiz"⁹⁷ ifadeleri zaman içinde Hz. İsa'ya karşı aşırı sevgi duyulmasını sağlamış ve onları teslis gibi yanlış yanlışlara sürüklemiştir.⁹⁸ Bu nedenle onların dinlerinde aşırı gitmeleri⁹⁹ ve Allah'tan başkasını Allah'ı sever gibi sevmeleri¹⁰⁰ tenkit edilerek kınanmıştır. Ne yazık ki Ehl-i Kitab'ın dinlerinde yaptıkları bu aşırı tutumları bazı Müslümanlarda da görmek mümkündür.

Sevgi, insanın muhabbet duyduğu bir şeye yönelmesi ve ona yaklaşmak için vesileler arayarak ulaşmaya çalışmasıdır. İşte bu vesilelerden biri de Allah'ın peygamberlerine uymaktır. Nitekim âyette "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı

⁸⁴ Matta 16/16

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini*, 3/312-313.

⁸⁶ "Ruhu'l-Kudüs", *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, ed. Ercan Arıklı (İstanbul: Gelişim Yayınları, ts.), 1/272.

⁸⁷ Yuhanna 4/23-24.

⁸⁸ Yuhanna 1/18.

⁸⁹ Matta 6/9-10; Luka 11/2.

⁹⁰ Luka 3/22.

⁹¹ Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri" *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* /5, (1982), 145-147.

⁹² Markos 9/5. "Petrus İsa'ya, "Rabbî, dedi"

⁹³ Luka 9/33. "Petrus İsa'ya, "Efendimiz" dedi,"

⁹⁴ Matta 17/4. "Petrus İsa'ya, "Ya Rab" dedi,"

⁹⁵ Matta 17/ 14-15. "Bir adam İsa'ya yaklaşıp önünde diz çöktü. Ya Rab! dedi"; Luka 18:41. "Ya Rab, gözlerim görsün."

⁹⁶ Luka 9/38. "Kalabalığın içinden bir adam, "Öğretmenim" diye seslendi."

⁹⁷ Luka 8/24. " "Efendimiz, Efendimiz, öleceğiz!" dediler."

⁹⁸ Necmettin Şahinler, *Tanrı İsa'dan, Tavr-ı İsa'ya* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 99.

⁹⁹ el-Mâide, 5/77

¹⁰⁰ el-Bakara 2/165.

972 | Yunus Akça. Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

*bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*¹⁰¹ buyrulmaktadır. Ancak bu âyeti kavrayamayanlar, Muhammed kendisine itaat ve ibadeti Allah'a taat gibi tutuyor ve bize, Hıristiyanların İsa'yı sevdikleri şekilde kendisini sevmemizi emrediyor, şeklinde sözler söylemişlerdir. Onların bu sözlerinin yanlışlığını göstermek için *"De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez."*¹⁰² âyeti inmiştir. Onların yanılgılarının temel sebebi Allah (cc) için sevmekle, Allah (cc) gibi sevmek arasındaki farkı kavrayamamalarıdır. Hıristiyanlar, Hz. İsa'yı Allah için değil, Allah gibi sevdiklerinden dolayı vahiy-lere karşı duyarsız kalmışlardır. Yahudiler de Hz. Musa'ya olan tutucu bağlılıklarından dolayı hem Hz. İsa'yı hem de Hz. Muhammed'i tanımamışlardır. Onların bu sevgileri tıpkı *"...onları, (putları) Allah'ı sever gibi severler..."*¹⁰³ ifadesinde Allah'a bir ortak, bir denk sevmektir ki bu Allah'a karşı işlenmiş bir şirk ve küfürdür.¹⁰⁴

Allah (cc), Hz. Peygamberi beşer üstü görerek ondan; yerden kaynaklar fıskırtması, bahçelerin arasından ırmaklar akıtması,¹⁰⁵ gökten parçalar yağdırması, Allah'ı ve melekleri göstermesi,¹⁰⁶ altından evinin olması ve göğe çıkması¹⁰⁷ gibi olağanüstü şeyler göstermesini isteyenleri kınamış ve O'nun sadece bir beşer olduğunu, kendisine Allah (cc) katından lütuflarda bulunulduğunu bildirmiştir.¹⁰⁸ İhtiyacı olmadığı halde kendisinde bulunmayan özelliklerle övmeye çalıştığımız Allah Rasulünden gelen bir rivayete göre; "Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana Allah'ın kulu ve Rasûlü deyin!"¹⁰⁹ sözleriyle bizleri Hıristiyanların Hz. İsa'yı yüceltirken düştükleri yanılgıya düşmeme hususunda uyarmıştır. Hadisin metninde geçen *"لا تُطروني"* ifadesi beni övmeye aşırı gitmeyin anlamına geldiği gibi "Bâtıl bir övgüyle, bende olmayan şeyleri söyleyerek hakkımda yalan söylemeyin." anlamına da gelmektedir.¹¹⁰

1.3. Allah'ın Cömert Olmadığı Hususundaki Yanılgıları

Allah'ın nimetlerine karşı nankör davranıp yıllarca zillet ve mahrumiyet içinde yaşam süren Yahudiler, içinde buldukları bu aşağılık durum karşısında, geleceğe dair olan ümitlerini kaybetmişler ve Allah'ın kendilerine karşı cimrileştiği, hazinelerini kapattığı gibi bir yanılgıya düşerek "Allah'ın eli bağlıdır." ifadesini kullanmışlardır.¹¹¹ Başka bir görüşe göre onlar bu sözü, kendilerinden diyetler hususunda yardım istendiğinde söylemişlerdir.¹¹² Onların yanılgı dolu bu sözleri *"Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir..."*¹¹³ âyetiyle anlatılmaktadır. Onlar, bu sözleriyle Allah'ın vermeye ve harcamaya muktedir olmadığı söylemişlerdir.¹¹⁴ Bu ise bazen cimrilikten, bazen fakirlikten bazen de acziyetten kaynaklanır. Hâlbuki Allah (cc) için böyle bir durum söz konusu değildir.¹¹⁵

Âyette (يَدًا) kelimesi müfret olarak geldiği halde (يَدَا) kelimesi ikil olarak gelmiştir. Bu Yahudilerin sözlerini reddetmek ve Allah'ın cömertlikte sınırının olmadığını ve kesinlikle

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/32.

¹⁰³ el-Bakara, 2/165

¹⁰⁴ Yazır, *Hak Dini*, 2/427.

¹⁰⁵ el-İsrâ 17/90-91.

¹⁰⁶ el-İsrâ 17/92.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/93.

¹⁰⁸ İbrâhîm 14/11; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), "Enbiyâ", 48.

¹¹⁰ İbrahim Hakki Ünal, "Önce Kul Sonra Rasul", *Diyanet aylık dergi* /250, (Ekim 2011), 48.

¹¹¹ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/496; Karaman v.dğr., II, 242.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmiu'l-ahkâm*, 6/238.

¹¹³ el-Mâide 3/64.

¹¹⁴ Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanılgıları*, 295.

¹¹⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/394.

O'na cimrilik zafze edilemeyeceğini, nimetlerinin ve lütfunun sayısız olduğunu göstermek için söylemiştir.¹¹⁶ Hz. Peygamberin, Allah'ın cömertliğini ifade etmek için, "Şüphesiz Allah'ın sağ eli dopdoludur, harcamak onu eksiltmez. O, gece gündüz her zaman çok cömerttir ve devamlı olarak vermektedir. Onun elindeki nimetler hiçbir zaman eksilmez."¹¹⁷ dediği rivayet edilmiştir.

Yahudilerin, Allah'a karşı olan cimrilik nitelemeleri ve gösterdikleri birçok olumsuz tutumlarından dolayı uğrayacakları lânet "... Aralarına, kıyamete kadar (sürecek) düşmanlık ve kin soktuk Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa (fitneyi yandırmışlarsa) Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar; Allah ise bozguncuları sevmez."¹¹⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Günümüzde müreffeh bir hayat yaşayan Yahudilerin birlik içinde hareket ettikleri ve Müslümanlara karşı başlattıkları mücadelelerde başarıya ulaştıkları görülmektedir. Onların bu başarılarının sebebi Müslümanların parçalanmalarıdır. Onlar bunu bildiklerinden dolayı İslâm dünyasının bir araya gelmemesi için ellerinden geleni yapmaktadır. Ancak kendi aralarında birliği sağlamak ve devam ettirmek için ne yaparlarsa yapsınlar, âyette de belirtildiği gibi bozgunculuklarından dolayı mutlaka parçalanıp dağılacaklardır.¹¹⁹

Yahudilerin tamamı olmasa da birçoğunun özelliklerinden biri de dünyalık mallar konusunda cimri olmalarıdır. Onların bu özelliği âyette şöyle bildirilmiştir; "Yoksa onların mülkten bir cisimleri mi var? Öyle olsaydı insanlara zerre miktarı bir şey vermezlerdi."¹²⁰ Taberî, "zerre" kavramının anlamıyla ilgili olarak Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Süddî (ö. 127/745), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) ve Dehhak'ın (ö. 180/797) rivayetlerine değinerek bununla hurma çekirdeğinin içinde bulunan tanenin kastedildiğini nakletmiştir. Ayrıca bununla bir iz veya basit bir oyuk miktarının kastedildiği ve Allah'ın Yahudilerin cimrilik özelliklerine işaret ettiği söylenmiştir. Yahudilerin dünyanın bütün nimetlerine sahip olsalar dahi çekirdeğin üzerinde bulunan oyuğu dolduracak kadar bir şeyi insanlara vermeyecekleri bildirilmiştir.¹²¹

Yahudiler, "Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç verecek yok mu? Darlık veren de bolluk veren de Allah'tır. Sadece O'na döndürüleceksiniz."¹²² âyeti inince Allah'ı faizcilik ve ihtiyaç sahibi olmakla da itham etmişlerdir. Hâlbuki âyetin iniş sebebine baktığımızda bunun inananlar için ne kadar büyük bir nimet olduğu görülecektir. Rivayete göre Ebû'd-Dahdâh, Hz. Peygambere gelerek Allah (cc) için tasadduk ettiğimde âhrette bana fazlası verilir mi? diye sormuş ve Hz. Peygamberin de "evet" demesi üzerine bu âyet inmiştir. Başka bir rivayette ise Ebû'd-Dahdah bu âyet indikten sonra malını infak etmiştir.¹²³ Bu âyeti işiten Yahudiler'den bazıları, "Muhammed'in Rabbi muhtaçtır, fakirdir, bizler zengin olduğumuz için yardımımıza ihtiyacı vardır." derken, bazıları da âyete rağmen herhangi bir infakta bulunmamıştır. Kimileri de âyeti duyar duymaz tıpkı Ebû'd-Dahdâh gibi mallarını Allah (cc) yolunda infak etmeye başlamıştır.¹²⁴

Karz; herhangi bir şeyi daha sonra misliyle ödemek üzere alınan şeydir. Zira burada kişi sahip olduğu malından kesip vermiştir. İşte Allah (cc) da kendisi için verilen şeylerin karşılığını vereceğini ve bunda şüphe edilmemesini istemektedir.¹²⁵ Aslında burada kişinin bunu verirken daha fazlasını almak için verdiğini göz ardı etmemek gerekir. Borç vermekten kasıt

¹¹⁶ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/459; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), I, 149.

¹¹⁷ Buhârî, "Tevhid", 22.

¹¹⁸ el-Mâide 3/64.

¹¹⁹ İbrahim Hüseyin Seyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şark, 1991), 2/930.

¹²⁰ en-Nisâ 4/53.

¹²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'rRisâle, 2000), 8/472-475.

¹²² el-Bakara 2/245.

¹²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/499; Kurtubî, *el-Câmi*, 3/237.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, 3/239.

¹²⁵ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/ 202-203.

farz olmayan sadakalar ve Allah (cc) yolunda vacip olan infaktır.¹²⁶ Allah (cc) kat kat arttırmanın ne kadar olacağı hususunu ise müphem bırakmıştır. Zira teşvik hususunda mübhem olan bir ifade, açıklanmış ifadededen daha güçlü ve tesirlidir.¹²⁷

Rivayete göre Bakara Sûresi 245. âyet indiğinde Yahudilerden bir grup, "Muhammed'in Rabbinin bizlerden borç istediğini görüyoruz, anlaşılan odur ki bizler zengin O ise fakirdir. Allah (cc) bizlere faizi yasaklamışken, kendisi bizlere faiz vermektedir." demeleri üzerine "Gerçekten Allah fakir, biz ise zenginiz diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir. Onların (bu) dediklerini, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ile birlikte yazacağız ve diyeceğiz ki: *Tadın o yakıcı azabı*"¹²⁸ âyeti inmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber, Kaynuka Yahudilerine, Hz. Hz. Ebu Bekir'le bir mektup göndererek onları İslâm'a, namaza, zekâta ve Allah için güzel bir borç vermeye davet etti. İçlerinden Finhâs b. Âzûrâ adındaki bir Yahudi'nin "Allah fakir olmalı ki, bizden ödünç istiyor." demesi üzerine Hz. Ebu Bekir, ona bir tokat atmış, olay Hz. Peygambere intikal edince de Finhâs söylediği sözü yalanlamıştır. Bunun üzerine âyet nazil olmuş ve Finhâs'ın yalancı olduğu ortaya çıkmıştır.¹²⁹

Yahudilerin söylemiş oldukları bu söz, Kur'ân ve Hz. Peygamberle alay etmek, Allah'ı inkâr etmektir. Bu nedenle onların sözü peygamberleri öldürmekle bir tutulmuş ve bunun işledikleri ilk suç olmadığı belirtilerek haksız yere peygamberlerini dahi öldürmekten çekinmeyenlerden böyle sözlerin beklenilebileceği anlatılmıştır.¹³⁰ Yahudiler bu sözlerini aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr için de kullanmışlardır. Onlara göre başkasından mal istemek fakirlik ve aciziyetin bir göstergesi olduğu için Allah'ın da kullarından infak etmelerini istemesi O'nun fakirliğini ve acizliğini gösterir. Bu nedenle Allah'ın böyle bir şeyi istemesi söz konusu olmayacağına göre Muhammed yalan söylemekte ve Allah'a iftira atmaktadır.¹³¹ Ayrıca onlar bu sözleriyle zayıf olan mü'minleri şüpheye düşürmek ve Hz. Peygamberi yalanlamak istemişlerdir.¹³²

Yahudiler, Allah'ın ikramına mazhar oldukları sürece kendilerine ikram edildiğini söylerken, dara düştüklerinde ise kendilerine ihanet edilmiş düşüncesiyle Allah'ı cimrilik, fakirlik, faizcilik ve ihtiyaç sahibi olmakla suçlayabilecek kadar derin bir yanılgı içine girmişlerdir. Onların üzerinden anlatılan bu olaya dikkat etmek gerekir. Zira günümüzde de çeşitli nedenlerden dolayı Allah (cc) bizi unuttu, artık bizi görmüyor gibi ifadeler kullanmak, kişinin imanını kaybedecek derecede tehlikelidir. Nitekim Kur'ân'da, insana ikram edildiğinde "*Rabbim bana ikram etti.*", rızıkı daraltıldığında ise "*Rabbim bana ihanet etti.*" dediği anlatılmaktadır.¹³³

Ashında Yahudilerin, Allah'ı fakirlikle suçlayarak infak etmelerine engel olan şey dünya malına olan düşkünlükleridir. Yarattığı gereği mala karşı önlenmesi zor, sevgi ve isteği olan insan,¹³⁴ malının ziyana uğramasından ve ticarete zarar etmekten korkar.¹³⁵ Oysaki Allah (cc), dünyada istediği kimseye dilediği kadar mal ve evlat verir.¹³⁶ Bazı insanlar, kendilerine verilen bu nimetlerin bir ayrıcalıktan veya üstün bir özellikten dolayı verildiğini sanarak yanılgılara düşerler.¹³⁷ İnsanın isyanına rağmen sahip olduğu mal ve evlatların artması "*Ve dediler ki: Biz malca ve evlâtça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz.*"¹³⁸ âyetinde de belirtildiği gibi doğru yolda olduğu düşüncesine sevk edebilir.

¹²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/499.

¹²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/501.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/181.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/442; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 9/445-448; Kurtubî, *el-Câmi*, 4/294.

¹³⁰ Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/52.

¹³¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 9/445-448.

¹³² Kurtubî, *el-Câmi*, 4/294.

¹³³ el-Fecr 89/15-16.

¹³⁴ el-Fecr 89/20.

¹³⁵ et-Tevbe 9/24.

¹³⁶ el-Bakara 2/212, 247; Âl-i İmrân 3/26, 27, 37; er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/6, 30; el-Kasas 28/82; er-Rûm 30/37; es-Sebe' 34/36, 39; ez-Zümer 39/52; eş-Şûrâ 42/12, 19; el-Müddessir 74/12-13.

¹³⁷ el-Kasas 28/78.

¹³⁸ es-Sebe' 34/35.

Allah (cc) hangi topluma peygamber gönderdiyse oranın zenginleri kendilerince ileri sundukları sebeplerle isyan etmiştir. O sebeplerden biri de mal ve evlatlarının çokluğuna güvenerek azap edilmeyeceklerine inanmalarıdır. Onlar malları ve çocuklarıyla iftihar etmişler ve bunu da Allah (cc) katında kendilerine değer verildiğinin, sevildiğinin ve doğru yolda olduklarının işareti ve delili saymışlardır. Onlara göre dünyada bu kadar nimet verilen kimse-lerin âhirette azaba uğratılmaları mümkün değildir.¹³⁹ Allah (cc), onlara vermiş olduğu mal ve evlatların kendileri için bir hayır olmadığını, aksine bunlar vasıtasıyla azaba yaklaştırdıklarını ve kendilerine mühlet tanıdığını¹⁴⁰ “Sanıyorlar mı ki, onlara mal ve evlatlar verirken yalnızca iyilikleri için çırpınıyoruz! Hayır, onlar için farkına varamıyorlar.”¹⁴¹ ifadesiyle anlatmıştır. Âyetten anlaşıldığına göre dünyada büyük bir nimet içinde olan ve hak yoldan sapan din mensupları o nimetleri, tâbi oldukları dinlerinden ötürü kendilerine peşin verilmiş bir hayır ve mükâfat sanırlar. Hâlbuki bu yardım, servet sırf isyanda ilerlesinler ve günahları artsın diye olmuştur.¹⁴²

Mal ve evlatlara olan düşkünlük dengeli bir şekilde tutulmadığında Müslümanları dahi etkilemekte ve onları “Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah’ı zikretmekten alıkoymasın...”¹⁴³ âyetinde buyrulduğu gibi Allah’ı anmaktan uzaklaştırabilmektedir. İnsanın sahip olduğu mal ve evlat en büyük imtihan vasıtaları olup kişinin dünya ve âhiretini perişan edebilmektedir. Nitekim peygamberlerin getirdiği tebliğle ilk önce karşı çıkanların üstünlük sebebi saydıkları mal ve evlat çokluğuna sahip olanlar olduğu unutulmamalıdır.

2. Cennet ve Cehennem Hakkındaki Yanılgıları

Yahudilerin en karmaşık konularından biri âhiret inancıdır. Çünkü Tevrat’ta ve Tanah’ta âhiretle ilgili açık ve net bilgiler yer almamaktadır. Âhiretle ilgili bilgilerin büyük kısmı Tanah sonrası yazıldığı için Yahudi mezhepleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin Sadukiler, âhiretle ilgili bilgilere Tanah’ta rastlamadıklarını ileri sürerek ölümden sonraki hayatı kabul etmemiş, ancak yorum geleneğini kabul eden Ferisiler, yeniden dirilmeye inandıkları için âhiret inancını kabul etmişlerdir.¹⁴⁴

Yahudiler; “Yahudi ve dini Yahudilik olandan başkası cennete girmeyecek.”, Hıristiyanlar da; “Hıristiyan ve dini Hıristiyanlık olandan başkası cennete girmeyecek” dedikleri¹⁴⁵ için yanılgıya düşmüşlerdir. Onların bu isteklerinin nefislerinden kaynaklanan asılsız hayaller, delili ve dayanağı olmayan kuruntular¹⁴⁶ olduğu, “Onlar, Yahudi ve Hıristiyanlardan başkası cennete girmeyecek dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: Eğer sahiden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de.”¹⁴⁷ âyetiyle ortaya konmuştur. Âyette geçen “بُرْهَانِكُمْ” burhan kelimesi, bütün şüpheleri ortadan kaldıracak ve hiçbir şekilde itirazlara yer bırakmayacak şekilde olan açık ve kesin deliller için kullanılmaktadır.¹⁴⁸ Bu nedenle onların ileri sürdükleri iddia burhan mertebesince delil getirmeyi gerektirir. Ancak onların böyle bir delili

¹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 14/305; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/521.

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 12/131.

¹⁴¹ el-Mü'minûn 23/55-56.

¹⁴² Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 23/282.

¹⁴³ el-Münâfikûn 63/9.

¹⁴⁴ Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 43/205.

¹⁴⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1988), 1/194; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/85; Salebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/259; Ahmed el-Mervezî es-Semân, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/127.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/508.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/111.

¹⁴⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/541; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dîmâşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/399.

getirmekten mahrum olmaları iddialarının da kuruntudan ibaret olduğunu göstermektedir. Zira onlar akıllarıyla değil duygularıyla hareket etmekte ve Müslümanları kıskanarak onları Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak istemektedirler. Bu âyette dolaylı olarak Müslümanların da dinî, fikrî ve bilimsel düşüncelerini savunurken, duygusal hükümlerden, taklitten kurtulmaları; görüşlerini ve inançlarını kesin deliller üzerine temellendirmeleri gerektiğine de işaret edilmiştir.¹⁴⁹

Yahudi ve Hıristiyanlardan sadece kendilerinin cennete gireceklerine dair delil istendikten sonra bunun kuruntudan ibaret olduğunu ispat etmek için onlardan ikinci bir şey olarak ölümü temenni etmeleri istenmiştir.¹⁵⁰ Bununla onlar, Allah (cc) tarafından *"Biz Allah'ın oğulları ve dostlarıyız."* ve *"Cennete ancak Yahudi olanlar ve Hıristiyanlar girecektir."* *"Sayılı günler dışında bize kat'iyen cehennem ateşi dokunmaz."* dedikleri için açık bir tartışmaya davet edilmektedir. Sizler Allah (cc) katında yüksek derecelere sahip olduğunuzu ve âhîret nimetlerinin de sadece sizlere tahsis edildiğini söylüyorsanız ve iddianızda samimi iseniz o halde ölümü isteyin ve arzu ettiğiniz nimetlere hemen kavuşun. Ancak sizler isyan içinde olduğunuz ve Hz. Muhammed'e (sav) karşı çıktığınız için, cehenneme gireceğinizi bilirsiniz ve ölümü isteyemezsiniz.¹⁵¹

Yahudilerin işledikleri suçlar sebebiyle cehennemde sayılı günler cezalandırılacakları düşüncesi *"İsrailoğulları sayılı birkaç gün müstesna, bize ateş dokunmayacaktır, dediler. De ki (onlara) Siz Allah katından bir söz mü aldınız -ki Allah sözünden caymaz-, yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"*¹⁵² âyetiyle bildirilmektedir. Bu âyetin nüzül sebebiyle ilgili olarak Hz. Peygamberin şöyle dediği ifade edilir: "Hz. Peygamber, Yahudilere: "Cehennem ehli kimlerdir? diye sorunca onlar: Bizleriz, ancak orada az bir zaman bulunacağız, bizden sonra oraya sizler gireceksiniz şeklinde cevap vermişler. Hz. Peygamber de onların bu sözlerine karşılık "Yalan söylediğinizi sizlerde bilmektesiniz ki bizler oraya girmeyeceğiz."¹⁵³ demiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ise Yahudiler Medine'de, dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğunu ve cehennemdeki cezalarının da her bin yıla mukabil yedi gün olacağını ileri sürmeleri üzerine âyet nâzil olmuştur. Ayrıca onlar cehennemdeki cezalarının buzağıya tapma süreleri olan kırk gün veya yedi gün olduğunu da söylemişlerdir.¹⁵⁴ Râzî, Yahudilerin ileri sürmüş oldukları bu iki görüşün de zayıf olduğunu ve dünyanın ömrünün yedi bin sene olması ile onların her bin yıl için yedi gün azap çekeceklerini söylemesi arasında herhangi bir ilişki kurmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Onlar, söyledikleri sözden dolayı *"Siz Allah katından bir söz mü aldınız."* buyrulardan ispata çağrılmıştır. Bu ifade nakille bilinecek bir şeydir ve buradaki ifade bir soru değil, inkâr ifadesidir. Onların bu konuda herhangi bir nakli delilleri bulunmayınca söyledikleri sözde yanılığında olduklarının bir göstergesidir.¹⁵⁵

Yahudiler, Allah'ın kitabına uymaya çağrıldıklarında yüz çevirerek gerisin geriye dönmüşlerdir.¹⁵⁶ Onların böylesine isyankâr davranışlarının sebebi *"Bize ateş, sadece sayılı günlerde dokunacaktır, demelerinin bir sonucudur. Onların vaktiyle uydurdıkları şeyler de dinleri hakkında kendilerini yanıltmıştır."*¹⁵⁷ âyetinde açıkça belirtilmiştir. Bu ve benzeri âyetler göstermektedir ki Yahudiler, başlarına gelecek olan azabı önemsememekte, hafife almakta ve

¹⁴⁹ Karama v.dğr., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/110-111.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/94-95.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/361-362.

¹⁵² el-Bakara 2/80.

¹⁵³ Buhârî, "Tib", 55, "Cizye", 7.

¹⁵⁴ Ebu'l-Hasen Ali Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), 1/383; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-e'kâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1986), 1/158; Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/82-83; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1993), 1/125.

¹⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/566-567.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/23

¹⁵⁷ Âl-i İmrân 3/24

bunun kısa süreceği yanlışlığıyla haktan yüz çevirebilmektedirler. Yahudilerin, Allah'a karşı iftiralarda bulunmaları onları yalan söylemeye ve çeşitli yanlışlıklara götürmüştür.

Tevrat'ta geçen; "Nasıl vazgeçerim senden, ey Efrayim? Nasıl teslim ederim seni, ey İsrail? Adma'ya yaptığımı nasıl sana yaparım? Kızgın öfkemi başınıza yağdırmayacağım, Efrayim'i yeniden yok etmeyeceğim. Çünkü ben insan değil, Tanrı'yım, Kutsal Olan'ım aranızda, Artık öfkeyle üzerinize varmayacağım."¹⁵⁸ gibi ifadelerin onları yanlışlığa sürüklediğini söyleyebiliriz. Ne yazık ki Yahudi oldukları için işledikleri günahlar sebebiyle cehenneme atılacakları inancı veya azaba uğrasalar bile bunun sadece sayılı günler süreceği yanlışlığı onları aldatmış, peygamberleri inkâr ve öldürme gibi daha çok günah işlemelerine neden olmuştur.¹⁵⁹

Yahudilerin büyük çoğunluğu, dünya malına olan hırslarından dolayı kazançları hususunda helal ve haram prensibine dikkat etmeyerek nasıl olsa bağışlanacağız yanlışlığıyla hareket etmişlerdir.¹⁶⁰ Yahudiler, kitaplarını öğrenmelerine rağmen hükmüne muhalefet edip haram kıldığı şeyleri de işleyerek kitaplarını tahrif etmişlerdir. Kurtubi,¹⁶¹ Yahudilerin yerilen bu davranışının ne yazık ki bizlerde de olduğunu belirterek şöyle bir rivayet nakletmektedir;

"Kur'an, bazı toplulukların gönüllerinde, elbisenin eskimesi gibi eskiyecektir. Sonra onlar onu okuduklarında bir arzu ve lezzet bulamayacaklar. Onlar, kalpleri kurt kalbi gibi oluşu halde koyun postuna bürünecekler. Yaptıkları işler ise hiçbir endişesi bulunmayan ümitten ibaret olacaktır. Onlar, zamanında yapamadıkları işler için yakında yaparım, yaptıkları kötülükler için de biz Allah'a ortak koşmuyoruz bu nedenle bağışlanarlardan olacağız." derler.¹⁶²

Yahudilerin ve Hıristiyanların cehenneme gidebileceklerini şu hadis de açıkça göstermektedir; "Cehennem Yahudi ve Hıristiyanlara yaklaştırılacak sonra da Yahudilere, Sizler kime tapardınız? diye sorulacak. Onlar, Allah'ın oğlu Üzeyir'e tapardık, diyecekler. Bunun üzerine onlara: Siz yalan söylüyorsunuz. Allah (cc) hiçbir eş, hiçbir oğul edinmiş değildir denilecek ve bu kimseler cehenneme atılacaklardır. Hıristiyanlara da aynı şey sorulduğunda onlar, Allah'ın oğlu Mesih'e tapardık diyecekler ve yalan söyledikleri beyan edildikten sonra tıpkı Yahudiler gibi cehenneme atılacaklardır."¹⁶³

3. Hz. İbrahim Hakkındaki Yanlışlıkları

Hız. İbrahim; Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlarca önder kabul edilen bir peygamberdir.¹⁶⁴ Yahudi kaynaklarında Hız. İbrahim'in adı "ulu ata" anlamında Avram (Abram)¹⁶⁵ iken daha sonraları *milletlerin babası* anlamına gelen Avraham'a (Abraham) dönüştürülmüştür.¹⁶⁶ Hız. İbrahim Kitab-ı Mukaddes'te Terah'ın oğlu, İbranilerin atası, inananların babası ve Allah'ın dostu olarak gösterilmektedir. İsrail, Hız. İbrahim'in zürriyeti olarak çağrılmakta ve Hız. İbrahim'in Allah'ı olan Yahve, Yahudilerle yapmış olduğu bir anlaşma üzerine Kenan diyarını onlara vermiştir.¹⁶⁷

¹⁵⁸ Hoşea 11/8-9.

¹⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/90; Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanlışlıkları*, 291.

¹⁶⁰ el-A'râf 7/169.

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 7/311-312.

¹⁶² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârâni (b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000), "Fedâilu'l-Kur'an", 4.

¹⁶³ Buhârî, "Tevhid", 24.

¹⁶⁴ Mehmet Soysaldı, "Kur'an Ayetleri Perspektifinde Hız. İbrahim'in Rol Model Oluşu", *Uluslararası Hız. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu* (İstanbul: Nida Akademi, 8-9-10 Kasım 2019), 1/77.

¹⁶⁵ Tekvin 11/26-31; Nehemya 9/7; 1. Tarihler 1/27.

¹⁶⁶ Ömer Faruk Harman, "Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Hız. İbrahim", *Hız. İbrahim Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997), 29/51.

¹⁶⁷ Yaratılış 11/26; Galatyalılar 3/7-9; 2. Tarihler 20/7; Mezmurlar 105/6; Çıkış 6/3-4.

Ahd-i Cedîd'te, Hz. İbrahim'in Tanrıyla yapmış olduğu ahidleri Zekeriya ve Meryem'in sözleriyle dile getirilmiş, Hz. İsa da bazı kişileri İbrahim'in kızı veya oğlu şeklinde adlandırmıştır.¹⁶⁸ Pavlus ise Hz. İbrahim'e verilen vaatlerin Hz. İsa da gerçekleştiğini söylemiştir.¹⁶⁹ Hıristiyanlar, Hz. İbrahim'i Pavlus'tan sonra bir imam model olarak kabul etmişler ve yeryüzündeki milletlerin tamamının O'nun vasıtasıyla ilahi lütfâ ulaştırıldıklarını ayrıca O'nun imanını taklit edenlerin manevî çocukları olduğunu iddia etmişlerdir. Yahudiler Hz. İbrahim'e kan bağıyla bağlı olduklarını söylerken Hıristiyanlar iman bağıyla bağlı olduklarını dile getirmiştir.¹⁷⁰

Hız İbrahim'e bu kadar önem veren Yahudi ve Hıristiyanlar, "Ey kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz. Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz?"¹⁷¹ âyetinde belirtildiği gibi cehalete kapılarak yanılgıya düşmüşlerdir.¹⁷² İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre bu âyet, "Yahudi hahamları ve Necran Hıristiyanları, Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek Hz. İbrahim'in hangi din üzerinde bulunduğunu tartışmışlar. Yahudilerin, *İbrahim ancak Yahudi*, Hıristiyanların da *İbrahim ancak Hıristiyan'dı* demeleri üzerine inmiştir.¹⁷³ Allah (cc), Hz. İbrahim'den sonra Tevrat ve İncil'in indirildiğini açıklayarak onların iddialarının bâtil olduğunu ve bu nedenle de onun Yahudi veya Hıristiyan olmasının mümkün olamayacağını açıklamıştır. Başka bir âyette de "İbrâhim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. Fakat o, hanîf bir Müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi."¹⁷⁴ buyru olarak O'nun, Allah'ı birleyen, kibleye yönelen, sünnet olan, hacceden ve kurban kesen hanîf bir kişi olduğu bildirilmiştir.¹⁷⁵ Âyette geçen *Müslümandı* ifadesini bir din olarak algılamak gerekir. Zira o zamanda İslâmiyet diye bir din yoktu. Aksi takdirde bizler de onların düşüğü yanılgıya düşmüş oluruz.¹⁷⁶

Ehl-i Kitab'ın, Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek Hz. İbrahim'in dini hakkında tartışmalarındaki ilk amaçları Allah'ın vaadini sadece Hz. İbrahim'le sınırlı tutmak, peygamberliğin yalnızca O'nun ailesine bağlamaktır. İkinci amaçları ise Peygamberimizin, Hz. İbrahim dini üzerine bulunduğu ve Hanîfliğin mirasçıları oldukları düşüncesini yalanlayarak Müslümanlar üzerinde birtakım kuşkular oluşturma amacını taşımaktaydı.¹⁷⁷

Yahudilerin ataları saydıkları Hz. İbrahim'in getirdiği birçok emri yok saydıkları veya tahrif ettikleri söylenmiştir. Örneğin onlar, Hacc için Kâbe ve Mekke'yi ziyareti bırakıp Kudüs'teki Süleyman Mabedine yönelmişler, kiblenin yönünü Kâbe'den Kudüs'e çevirmişler, oruç ibadetinin zamanını ve mahiyetini değiştirmişler, haftalık ibadet günü olan Cuma'yı terk edip Cumartesi gününe tahsis etmişlerdir. İçki, Hz. İbrahim tarafından yasak edilmesine rağmen onlar bunu helal saymışlar, mehir uygulamasını bırakarak başlık parasını getirmişler, hayırlı ve nifaslı kadınlara el sürmeyi de necis kabul etmişlerdir.¹⁷⁸

Tevrat'ta Hz. İbrahim'in anlatıldığı yerlere baktığımızda çoğunlukla O'nun hayat hikâyesine, üstün soyuna ve kahramanlıklarına temas edildiğini görürüz. Tevrat dâhil olmak üzere Yahudi kaynaklarında Hz. İbrahim'in insanlığa mesajlarından çok, soy sebebiyle Yahu-

¹⁶⁸ Luka 1/55, 73, 3/34, 13/16, 19/9.

¹⁶⁹ Galatyalılar 3/16.

¹⁷⁰ Harman, "Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Hz. İbrahim", 56.

¹⁷¹ Âl-i İmrân 3/65.

¹⁷² Yıldız, *Kur'an'a Göre İnsanların Yanılgıları*, 289.

¹⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/490; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/400; Abdurrahman b. Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/450.

¹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/67.

¹⁷⁵ Kurtûbî, *el-Câmî*, 4/109.

¹⁷⁶ Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/22.

¹⁷⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 1/411.

¹⁷⁸ Ali Osman Ateş, "Semavi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim", *Hız İbrahim Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997), 29/105; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 133.

dilere verilen üstünlükler anlatıldığı için onlar soy üstünlüğüne önem vermişler ve peygamberlerin yalnızca Hz. İbrahim soyundan gelebileceğini iddia etmişlerdir.¹⁷⁹ Hıristiyanlar da tıpkı Yahudiler gibi ataları olarak gördükleri Hz. İbrahim'in birçok uygulamasını değiştirmiş veya kaldırmışlardır. Domuz eti ve içki haram olmasına rağmen helal saymışlar, ruhban sınıfını ortaya çıkararak bunların evlenmesini yasaklamışlar, hayız, nifas ve cünüplükten dolayı alınan gusül abdestini ve sünnet uygulamasını kaldırmışlar, oruç ibadetinin zaman ve mahiyetini değiştirmişler, ibadet günü olan Cuma'yı Pazar gününe çevirmişlerdir.¹⁸⁰

Hıristiyanlar Hz. İsa'nın, Tanrı'nın yeryüzündeki son tezahürü olduğuna inanırlar.¹⁸¹ Hatta Pavlus, İbrahim'in dahi İsa tarafından kutsanacağını söylemiştir: "İbrahim, Tanrı'ya iman etti, böylece aklanmış sayıldı. Öyleyse şunu bilin ki, İbrahim'in gerçek oğulları iman edenlerdir." Kutsal Yazı, Tanrı'nın öteki ulusları imanlarına göre aklayacağını önceden göreyerek İbrahim'e; "Bütün uluslar senin aracılığıyla kutsanacak müjdesini önceden verdi. Böylece iman edenler, iman etmiş olan İbrahim'le birlikte kutsanırlar."¹⁸²

Hz. İbrahim'in dinini bu kadar tahrif eden Yahudi ve Hıristiyanların O'nun dinine sahip çıkmaya çalışmaları ve Hz. İbrahim ile Müslümanların herhangi bir bağının bulunmadığını ileri sürmeleri gerçekten şaşılacak bir durumdur. Günümüzde birçok batılı yazar bunu iddia etmiş ve kendilerince birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Snock Hurgronce, hacc ibadetine Arafat'tan dönüşün güneş ayininden geçtiğini, Houtsma, vakfenin Yahudilerden alındığını, Brockelman, ihramın Yahudilikten geçtiğini ve Makam-ı İbrahim'in bir put olduğunu, Wellhausen, Haceru'l-Esved'in put olduğunu iddia etmiştir.¹⁸³

Yahudi ve Hıristiyanların anlayışsız ve gafil oldukları "İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz."¹⁸⁴ âyetiyle bildirilmiştir. Zira Tevrat ve İncil'de Hz. İbrahim'in dini zikredilmediği halde böyle boş bir tartışmaya girmeleri kınanmıştır. Onların biraz bilgi sahibi olarak tartıştıkları hususlar ise Tevrat ve İncil'de buldukları konulardır.¹⁸⁵ Ayrıca onlar, Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in şeriatlerinin birbirlerine muhalif olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁶ Ancak âyette "İbrahim'in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir? Andolsun ki, biz onu dünyada (elçi) seçtik. Şüphesiz o, Ahirette de Salihlerdendir."¹⁸⁷ buyrulurken Yahudi ve Hıristiyanların, Hz. İbrahim'in şeriatinden yüz çevirerek kendilerinin uydurduğu bir din tahsis ettikleri anlatılmıştır.¹⁸⁸

Sonuç

Ehl-i Kitab'ı yanılığlara sürükleyen en önemli unsurun üstünlük ve seçilmişlik duygusu olduğunu söyleyebiliriz. Üstünlük duygusu insanın düşünce ve davranışlarını etkisi altına alarak sapmalara neden olabilen bir tavidir. Bu duygu yanılığlara sebep olur, hakkın kabulünü zorlaştırır, hatta imkânsız hale getirir, insanların akli melikelerini doğru bir şekilde kullanmalarına engel olur, küfür ve şirk kapılarını açar. Nitekim Yahudiler Hz. Üzeyir'i, Hıristiyanlar da Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak gördükleri için üstünlük duygusuna kapılmışlar ve Kur'an'da da ifade edildiği gibi dinlerinde değişik şekillerde tahrifata yönelmişlerdir. Ne yazık

¹⁷⁹ Fethi Ahmet Polat, "Seçkin Bir Soy İddiasının Kur'an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Bahar 2005), 101.

¹⁸⁰ Ateş, "Semavi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim", 106.

¹⁸¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-tefsir* trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 37-38.

¹⁸² Galatyalılar 3/6-9; Polat, "Seçkin Bir Soy İddiasının Kur'an Açısından Değeri", 101.

¹⁸³ Ateş, "Semavi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim", 107.

¹⁸⁴ Âl-i İmrân 3/66.

¹⁸⁵ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l akli's-selim*, 2/48.

¹⁸⁶ Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, 8/254.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/130.

¹⁸⁸ Kurtûbî, *el-Câmî*, 2/132.

980 | Yunus Akça. Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

ki bu duygu sadece Ehl-i Kitab'ı yanılgılara sürüklemekle kalmamış İslâm dünyasına da sirayet etmiştir. Kimileri imamların masumiyetini, kimileri şeyhlerinin ve tarikatlarının üstünlüklerini, kimileri de tâbi oldukları önderlerinin fazilet ve erdemlerini ileri sürerek Ehl-i Kitab'ın tavırlarına benzer bir tutum sergilemişlerdir.

Bu duygunun en önemli tezahürlerinden biri kişilerde mantıksal hataların yapılmasına neden olmasıdır. Nitekim İblis, kendisinin ateşten yaratılmasını, Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasıyla kıyasladı ve ateşi üstün görerek yanılgıya düştü. Hâlbuki ortada kıyas yapmayı geçersiz kılan kesin bir nâs olan "secde" emri vardı. İşte Yahudi ve Hıristiyanlar kendi kitaplarında son peygambere uymayı emreden nâsırlarına rağmen bu duygu onları yanıltmış ve İslâm'ı reddederek âhirette telafisi olmayan yanlışlara sürüklemiştir.

Ehl-i Kitab'ı yanılgıya sürükleyen diğer bir husus da kendilerine verilen maddî manevî nimetlerin Allah'tan geldiğini unutarak gurur vesilesi yapmaları ve yanlış yorumlamalarıdır. Nitekim Yahudiler, kendilerine önder olarak gönderilen Tâlut'u fakir, kendilerini zengin olarak gördükleri için kabul etmek istememişlerdir. Aynı şekilde Allah'ı fakirlik ve cimrilikle suçlayan yine kendileridir. Maalesef Müslümanlar arasında da bazen, kendilerine verilen nimetlerin asıl kaynağı unutulmuş şahıslara bağladıkları görülmüştür.

Hız. Peygambere karşı çıkan Ehl-i Kitab'ın en önemli argümanlarından biri de neseple-riyle övünmeleridir. Onlar Hz. İbrahim'in soyundan geldiklerini ileri sürerek övündüler ve Hz. Peygamberi küçümseyerek davetini kabul etmediler. Ehl-i Kitab'ın tarihine baktığımızda onlara ihsan edilen şeref ve nimetler nedeniyle kendilerini ayrıcalıklı görmüşler, aşırı özgüvene kapılarak kendilerini Allah'ın çocukları ve sevgili kulları olarak nitelendirmişlerdir. Yine onlar cehenneme girmeyeceklerini, girseler dahi kısa bir süre kalacaklarını söylemişlerdir. Bu üstünlük kompleksi onları Allah'ın seçkin kulları olarak görmelerini sağlamış ve yaptıkları bütün davranışların Allah (cc) tarafından affedileceği gibi bir yanılgıya götürmüştür. Bazı Müslümanlarda nasıl olsa İslâm'a girdik, yanlışımız, günahımız olsa da imanımız bizleri kurtarır ve cehennemde cezamızı çektikten sonra cennete gireriz düşüncesi onları birçok emri yerine getirmekten alıkoymuştur.

Ehl-i Kitab, doğruluğun ölçüsünü Allah'ın kelamı değil; kendileri olarak gördükleri için düşüncelerinde meydana gelen savrulmalar onları öyle yanılgılara götürmüştür ki, cennete kendi milletlerinden başkasının giremeyeceğini söylemişler ve peygamberleri dahi öldürmekten çekinmemişlerdir. Bu durum göstermektedir ki yanılgılarının peşinden gidenler, hakka karşı duyarsızlaşmışlar ve nihayetinde hakkı kabule götüren bütün duyularının, algılarının tamamen kapanmasına neden olurlar. Ne yazık ki Kur'an'ın ortaya koyduğu bütün delillere ve uyarılara rağmen Ehl-i Kitab bu yanılgılarından vazgeçmemiş ve onları şiddetle canları pahasına savunmaya devam etmiştir. Müslümanlar da kitap ehlinin düştükleri hatalara düşebilirler. Ancak Kur'an ve sünnetin hidayeti, Müslümanları bu hatalardan koruyacak mahiyettedir.

Kaynakça

- Ateş, Ali Osman. "Semavi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim". *Hz. İbrahim Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 29/105-112. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri". *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* /5, (1982), 141-156.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsr. 9 Cilt. y.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. 4 Cilt. thk. Hüseyin Selim Esed Dârâni. y.y.: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. ed. Ercan Arıklı. İstanbul: Gelişim Yayınları, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît fi't-Tefsîr*. 10 Cilt. thk. Sıdk Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Gaudeul, J. M. - Caspar, R. "Kitâb-ı Mukaddesin Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı". trc. Ali Erbaş. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/ 7 (Haziran 2003), 131-167.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* /13 (2005), 25-61.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Harman, Ö. Faruk. "Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Hz. İbrahim". *Hz. İbrahim Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal. 29/51-57. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997.
- Hâzin, Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi Meâni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atiyye, Abdurrahman. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hişâm, Abdü'l-Melik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. Kahire: Turâsu'l-İslâm, 1955.
- İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *es-Sünen*. 2 Cilt. y.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 5 Temmuz 2020. <https://www.kutsalkitap.org>
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Trc. Hayrettin Karaman v.dğr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2016.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Atfeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.
- Kutup, İbrahim Hüseyin Seyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şark, 1991.

982 | Yunus Akça. Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Temel Bazı Yanılgıları

- Mahalli, Celâlüd'din-Muhammed b. Ahmed- Suyûtî, Celâlüd'din Abdurrahman b. Ebî Bekr es- , *Tefsîru'l-Celâleyn*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâlikî, Abdullah b. Ebi Zemnîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 5 Cilt. Kahire: El-Furûku'l-Hadîs, 2002.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân. Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Polat, Fethi Ahmet. "Seçkin Bir Soy İddiasının Kur'ân Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Bahar 2005), 93-152.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Salebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Semân, Ahmed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. 3 Cilt. b.y., ts.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an Ayetleri Perspektifinde Hz. İbrahim'in Rol Model Oluşu". *Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu*. ed. Atilla Yargıcı, Mahmut Öztürk. 1/56-81. İstanbul: Nida Akademi, 8-9-10 Kasım, 2019.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Şahinler, Necmettin. *Tanrı İsâ'dan, Tavr-ı İsâ'ya*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 3. baskı, 1997.
- Ünal, İbrahim Hakkı. "Önce Kul Sonra Rasul". *Diyanet aylık dergi* /250 (Ekim 2011), 48-49.
- Parlatır İsmail v.dğr. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1988.
- Vâfi, Abdülvâhid. "Hristiyan İnançının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin Kaynakları". trc. Hidayet Işık. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1996), 383-393.
- Wardenburg, Jacques. "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2015), 175-215.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân'a Göre İnsanların Yanılgıları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1986.
- Zuhaylî, Vehbe Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 983-1000

Ev/و Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meallere Aktarımı Sorunu

The Problem of Transferring the Different Meanings of Conjunction ev/و to Turkish Meāls

Ahmet Karadağ

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Malatya, Turkey
ahmet.karadag23@inonu.edu.tr orcid.org/0000-0003-0715-1410

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 25 August / Ağustos 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 983-1000

Cite as / Atıf: Karadağ, Ahmet. Ev/و Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meallere Aktarımı Sorunu [The Problem of Transferring the Different Meanings of Conjunction ev/و to Turkish Meāls]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 983-1000.

<https://doi.org/10.18505/cuid.878995>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Problem of Transferring the Different Meanings of Conjunction *ev*/*و* to Turkish Meāls

Abstract: The words used in the languages generally have an original/basic meaning. However, these words gain new and special meanings over time apart from their basic meaning. These emerging meanings are not completely independent of the basic meaning. Because new and special meanings emerge on the axis of basic meaning. In the Qurʾān, naturally, many words are used in connotations other than their original meaning. Therefore, it is not possible to give a correct meaning to the verse without determining the meaning of the words in the verses. In this study, it was investigated whether the conjunction *ev* in the verses was translated into Turkish correctly. For this purpose, firstly, the most accurate meanings of the conjunction *ev* in the verses discussed were tried to be determined from the *vucūh and nezāir* and tafsīr books, then these meanings were compared according to meāls and translation errors were pointed out. Accurate translations are emphasized; alternative translations are also presented when necessary. The conjunction *ev* in its basic meaning in Arabic indicates that the speaker is in doubt and hesitation in sentences expressing proposition and judgment. In sentences such as orders and demands, it indicates that the addressee can choose between the options. However, this conjunction is sometimes used instead of conjunctions/prepositions such as *and, even, to, until* and *except*. In the *vucūh and nezāir* books, which are accepted as the Qurʾānic dictionary, it is agreed that the conjunction *ev* is used instead of *and* and *even* in the Qurʾān. In many tafsīrs much more meanings are given to the conjunction *ev* and it is stated that this conjunction is used instead of conjunctions such as *until, to, except*. In addition, it is stated in the some tafsīrs that conjunction *ev* adds various meanings to the expression such as elaboration, diversity, division and concealment. Where the conjunction *ev* is used in its basic meaning, translation errors were not made in the majority of the translations, except in very rare cases. Translation errors related to the conjunction *ev* mostly occurred when this conjunction was used out of its own meaning. Most of these errors are related to the words attributed to Almighty Allah by stating propositions and judgments. Because the conjunction *ev* used in these sentences indicates that the speaker is in doubt. However, this cannot be the case for Almighty Allah. Because Almighty Allah never doubts the matters He informs. Therefore, it is clear and certain that the conjunction *ev* is not used in the basic sense in such verses. It is determined that in the meāls we examined, this detail was generally not paid attention to. Although it is certain that the conjunction *ev* in these expressions attributed to Allah is not in the basic sense, it cannot always be clearly understood from the context in what sense it is used. Therefore, different opinions have been asserted in the sources on this issue. As a result, a scholar has taken the conjunction *ev* in any verse that comes in such a form to mean *and*, one to *even*, and another to *except*. The author of meāl usually prefers one of these meanings and tries to transfer it to the target language. However, it may not be possible to transfer every preferred meaning to meāl. For example, while it is possible to translate the meaning of *and* and *even* of the conjunction *ev* into Turkish, it doesn't seem possible to transfer the meaning of *ibhām*/hide from the interlocutor. Therefore, a meāl writer who prefers the meaning of *ibhām* should translate this verse adhering to the words, and explain the meaning in the additional explanation section. Because in such a case, it is not possible to transfer the meaning to Turkish only through translation. Another reason why some verses in which the conjunction *ev* is used are translated incorrectly into Turkish is the attempt to convey the forms of expression particular to Arabic through literal translation. In such cases, the correct meaning should be determined first, and then the translation should be made without depending on the words. Because the purpose of translation is to convey the meaning, not the words. This study has confirmed that the author of the translation should have knowledge of the subtleties of the source and target language, and that he should make maximum use of the works written on *vucūh and nezāir* and the sources of tafsīr. However, it is also emphasized that every information contained in these works should not be accepted as essential without being subject to criticism.

Keywords: Tafsīr, Meāl, Conjunction, Difference, Transfer.

Ev/ ^ج Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meâllere Aktarımı Sorunu

Öz: Dilde kullanılan kelimelerin genel olarak bir asıl/temel manası bulunmasının yanı sıra, bu kelimeler zamanla temel anlamının dışında yeni ve özel anlamlar kazanır. Ortaya çıkan bu anlamlar temel anlamdan bütünüyle bağımsız olmaz. Zira yeni ve özel anlamlar temel anlam ekseninde ortaya çıkar. Kur'ân'da da tabii olarak pek çok kelime kendi asıl anlamının dışında yan anlamlarda da kullanılmıştır. Bu nedenle âyetlere doğru anlam verebilmek için öncelikle âyetlerde geçen kelimelerin bağlamdaki anlamının doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada âyetlerde geçen ev bağlacının Türkçe'ye doğru çevrilip çevrilmediği araştırılmıştır. Bu amaçla ilk önce, ele alınan âyetlerde geçen ev bağlacının en doğru anlamları vücûh-nezair eserlerinden ve tefsir kitaplarından tespit edilmeye çalışılmış, ardından bu anlamlar farklı meâllere göre mukayese edilerek çeviri hatalarına dikkat çekilmiştir. İsbetli çevirilere vurgu yapılarak gerektiği durumlarda alternatif çeviriler de sunulmuştur. Arapçada temel anlamındaki ev bağlacı, yargı cümlelerinde konuşanın şüphe ve tereddütte olduğuna; talep/emir cümlelerinde ise muhatabın seçenekler arasında tercihte bulunma imkânının olduğuna delalet etmektedir. Ancak bu bağlaç bazen temel anlamından uzaklaşarak ve bel/hatta, ilâ/-e kadar, illâ/ancak ve hettâ/-e kadar gibi edat ve bağlaçlar yerine de kullanılmaktadır. Kur'ân sözlüğü olarak kabul edilen vücûh ve nezâir kitaplarında Kur'ân'da ev bağlacının ve ile bel bağlacı yerine kullanıldığı hususunda ittifak sağlanmıştır. Dilbilimsel izahların yer aldığı birçok tefsirde ise ev bağlacına çok daha geniş anlamlar takdir edilmiş ve bu bağlacın ilâ, hettâ ve illâ gibi bağlaçlar yerine de kullanılmasının yanı sıra ifadeye tafsil, çeşitlilik, taksim ve ibhâm gibi çeşitli manalar kattığı da belirtilmiştir. Ev bağlacının temel anlamında kullanıldığı yerlerde çok nadir durumlar dışında meâllerin ekseriyetinde çeviri hatası yapılmamıştır. Ev bağlacı ile ilgili çeviri hataları ekseriyetle bu bağlacın kendi anlamı dışında kullanıldığı durumlarda meydana gelmiştir. Bu hataların büyük bir kısmı da Yüce Allah'a izafe edilen ihbârî âyetler ile ilgilidir. Zira ihbârî cümlelerde kullanılan ev bağlacı konuşanın şüphe ve tereddüt içerisinde olduğuna delalet etmektedir. Ancak yüce Allah için böyle bir durum söz konusu olamaz. Zira Yüce Allah, haber verdiği konulardan asla şüphe etmez. Dolayısıyla bu gibi âyetlerde ev bağlacının temel anlamda kullanılmadığı açık ve kesindir. İncelediğimiz meâllerde ekseriyetle bu ayrıntıya dikkat edilmediği saptanmıştır. Yüce Allah'ın ihbârî bir beyanında ev bağlacının temel anlamda olmadığı kesin olmakla beraber, hangi anlamda kullanıldığı bağlamdan her zaman açık ve net olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla bu konuda kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu çerçevede ihbârî formda gelen herhangi bir âyetteki ev bağlacını bir âlim ve, biri bel, daha başkası da ibhâm anlamına almıştır. Meâl yazarı bu manalar arasından tercih ettiğini ya da bu manaların dışında karineden yola çıkarak tespit ettiği manayı meâle aktarır. Ancak tercih/takdir edilen mananın meâle aktarılması her zaman mümkün olmayabilir. Örneğin ev bağlacının ve ile bel anlamının Türkçe meâllere yansıtılması mümkün iken, ibhâm anlamının yansıtılması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ibhâm anlamını tercih eden bir meâl yazarının bu âyeti lafza bağlı kalarak çevirip kastedileni ilave açıklama kısmında izah etmesi gerekir. Zira böylesi bir durumda salt çeviri yoluyla mananın Türkçe'ye aktarılması mümkün görünmemektedir. Ev bağlacının kullanıldığı bazı âyetlerin Türkçe'ye yanlış çevrilmesinin bir nedeni de Arapçaya özgü bazı ifade tarzlarının lafza bağlı kalınarak aktarılmaya çalışılmasıdır. Böylesi durumlarda öncelikle mana doğru tespit edilmeye çalışılmalı, ardından lafza bütünüyle bağlı kalınmadan en doğru ve düzgün ifadelerle çeviri yapılmalıdır. Çünkü çeviride maksat lafızları değil manayı aktarmaktır. Bu çalışma, meâl yazarının kaynak ve hedef dilin inceliklerine vakıf olması, vücûh/nezâire dair yazılan eserlerden ve tefsir kaynaklarından azami ölçüde yararlanması gerektiğini teyid etmiştir. Ancak bu eserlerde yer alan her bilginin eleştiriye tabi tutulmadan esas kabul edilmemesi gerektiğini de vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Meâl, Bağlaç, İhtilaf, Aktarım.

Giriş

Arapça; kök sözcük sayısı, kökten sözcük türetme, eşanlamlı sözcük, ifade ve anlatım çeşitliliği vb. bakımlardan dünyanın en zengin dilleri arasında yer almaktadır. Zamirler, ism-i işaretler ve ism-i mevsûller gibi kelime grubu açısından muazzam bir çeşitliliğe sahip olan Arap dili, atıf harfleri/bağlaçlar ve bunların kullanım alanları açısından da bu özelliği haizdir.

Arapçada kelime gruplarının birbiri yerine kullanımı yaygındır. Mazi bir fiil müzari bir fiil yerine kullanıldığı gibi, bir harf-i cer başka bir harf-i cer yerine, bir atıf harfi başka bir atıf harfi yerine kullanılabilir. ¹ Bu ve buna benzer durumlar lafız birliğine rağmen mana farklılığının oluşmasına neden olmaktadır.

Bu çalışmada, Arapça bir metin olarak indirilip bu dilin kurallarını ve inceliklerini en güzel bir şekilde kullanan Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça geçen ev/أُ atıf harfi ele alınacaktır. Çalışmada ilk olarak kaynaklarda bu atıf harfine yüklenen farklı anlamların tespiti yapılacak, ardından bu anlamların meâllerde ne şekilde karşılık bulduğu araştırılacaktır. Böylece ev atıf harfinin ifadeye kattığı muhtelif anlamların Türkçeye başarılı bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira çevirilerde çoğu zaman lafızların temel anlamları esas alınıp yan/mecaz anlamları göz ardı edilmekte ve bunun neticesinde fahiş hatalar/yanlışlar meydana gelmektedir. Diğer taraftan kaynaklarda ev atıf harfine takdir edilen farklı anlamların isabetli olup olmadığı üzerinde de durulacaktır. Bununla, kaynaklarda ev atıf harfi için zikredilen her mananın meâl yansıtılmaması gerektiğine dikkat çekilecektir. ²

¹ Arapçada harflerin/edatların/bağlaçların birbiri yerine kullanımına dair bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdet Ömer Ömer (Beyrut: Muessestü'r-Risâle, 1435/2014), 361-390; Yusuf Karataş, "Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu", *Nüşa* 1/36 (2013), 109-140.

² Meâllerdeki hataların/yanlışların boyutunu ortaya koymak ve hassaten ev bağlacıyla ilgili yaygın olan hatalara dikkat çekmek maksadıyla çalışmada olabildiğince fazla meâl irdelenecektir. Pratik olduğundan dolayı da meâllere <http://www.kuranmeali.com/> adlı siteden ulaşılabilecektir. Bu sitede yer alan tercüme, sadeleştirilmiş, eski Türkçe dışındaki toplam otuz beş Türkçe meâlin her biri örnek âyetler çerçevesinde ayrı ayrı analiz edilecektir. Ayrıca meâl adlarının benzerliğinden kaynaklanabilecek muhtemel karışıklıktan dolayı çalışmada meâl isimleri yerine yazarlarının isimleri kullanılacaktır. Sitede meâller yazarlarının isimlerine göre alfabetik sıralanmış olup, çalışmada da bu sıralamaya bağlı kalınacaktır. Ancak herhangi bir meâldeki ifadeye vurgu yapmak, meâlleri isabetli olup olmama durumlarına göre sınıflandırmak gibi durumlarda ise zorunlu olarak bu sıralamaya birebir riayet edilemeyecektir. Sitede yer alan meâller şunlardır: Abdullah-Ahmet Akgül'ün *Yüce Kur'ân'ın Manası ve Mesajı*, Abdülbaki Gölpınarlı'nın (öl. 1982) *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, Abdullah Parlıyan'ın *Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Özlü Tefsir*, Ahmet Tekin'in *Tefsîrî Meâl*, Ahmet Varol'un *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Ali Bulaç'ın *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Ali Fikri Yavuz'un *Kur'ân-ı Kerîm ve İzzahlı Meâl-i Alisi*, Bahaeddin Sağlam'ın *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Bayraktar Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, Besim Atalay'ın *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, Cemal Külünkoğlu'nun *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Eski ve Yeni), Diyanet Vakfı'nın *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Edip Yüksel'in *Kur'ân Çevirisi*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Erhan Aktaş'ın *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Türkçe Çevirisi*, Hasan Basri Çantay'ın (öl. 1964) *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Hakîm*, Hayrat Neşriyat'ın *Muhtasar Meâli Kur'ân*, İlyas Yorulmaz'ın *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, İsmail Hakkı İzmirli'nin (öl. 1926) *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Kadri Çelik'in *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Mahmut Kısa'nın *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Mahmut Özdemir'in *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli*, Mehmet Okuyan'ın *Kur'ân Meâl-Tefsir*, Mehmet Türk'ün *Allah'ın Kelamı: Meâl-Tefsir*, Mustafa Çavdar'ın *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'ân*, Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâl-i Alisi*, Suat Yıldırım'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Süleymaniye Vakfı'nın *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Şaban Piriş'in *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı*, Ümit Şimşek'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Açıklamalı Türkçe Meâli* ve Yaşar Nuri Öztürk'ün (ö. 2016) *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*.

Arapçada *ev*, atif harfi olarak bilinir.³ Atif harfleri kelimeleri ve cümleleri birbirine bağlama görevi yüklenirler. Bu çalışmada *ev* atif harfinin i'râb, nasb halinde kullanımı (أَوْ), cümlede kullanım biçimleri vb. gramatik tahlillere girilmeyecek, bu harfin ifadeye kattığı mana üzerinde durulacaktır.

Ev atif harfi Arapçada şek, ibhâm, taksim, tesviye, tahyîr ve nakil gibi farklı manalara gelmektedir. Lügatlerde bu atif harfinin *ve/و*, *bel/بَلَّ*, *hettâ/حَتَّى*, *ilâ/إِلَّا*, *illâ/إِلَّا* gibi atif harfleri/harf-i cerler yerine kullanıldığı da belirtilmiştir.⁴ Kimi âlimler *ev* atif harfinin birden fazla seçenekten birinin seçiminde (tahyîr) kullanıldığını, diğer manalarının karine yoluyla çıkarıldığını belirtmişlerdir.⁵ Kimileri de bu atif harfinin ilk/gerçek görevinin ifadeye şek ve tereddüt manasını katmak olduğunu, diğer anlamlarının ise mecaz yoluyla çıkarıldığını ileri sürmüşlerdir.⁶ Ancak bu durum hemen her lafız için geçerlidir. Zira dilde kullanılan kelimelerin genel olarak bir asıl/temel manası bulunsa da bu kelimeler temel manaları dışında cümle içerisinde yeni anlam/anlamlar da kazanırlar. Şu var ki bu yeni/özel anlamlar temel anlam ekseninde ortaya çıktığından temel anlam ile sonradan kazanılan anlam arasında yakın veya uzak bir ilgi her zaman için söz konusudur.

Kur'an'da geçen harf-i cer, atif harfi ve edatların/bağlaçların çevirisiyle ilgili birçok Türkçe çalışma yapılmıştır.⁷ Nasrullah Hacımüftüoğlu tarafından yapılan bir çalışmada⁸ *ev* atif harfi de kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ancak bu çalışmamızda *ev* atif harfi çok daha geniş bir perspektiften ele alınacak ve farklı meâllerde bu atif harfinin çevirisi mukayese yöntemiyle değerlendirilecektir.

Bu kısa girişten sonra kaynaklarda *ev* atif harfinin ifadeye kattığı anlamlara ve bunların meâllerdeki yansımalarına geçilebilir:

1. Muhataba Tercih İmkânı Tanıması

Kur'an'da talebî/inşâî cümlelerde kullanılan *ev* bağlacı muhatapın sunulan seçenekler arasında muhayyer olduğunu ya da bunlardan her birinin kendisine mübah olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle ahkâm âyetlerinde geçen *ev* bağlacı ifadeye tahyîr ve ibâha anlamı katmaktadır. Dolayısıyla muhatap kendisine önerilen bu seçeneklerden herhangi birini tercih etme imkânına sahip olmakta, bunlardan birini tercih ettiğinde artık diğerlerini yapmak durumunda kalmamaktadır. Örneğin *أَوْ أَهْلِيكُمْ تُطْعَمُونَ مَا أَوْسَطَ مِنْ مَسَاكِينَ عَشْرَةَ أَطْعَامٍ فَكَفَّارَةٌ* âyetinde geçen *ev* bağlacı bu görevi icra etmektedir.

³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "ev", *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/103; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "ev", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 181; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, "ev", *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1261; Abdülğani ed-Dakr, *Mu'cemü'l-kavâidi'l-Arabiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986), 107.

⁴ Ferâhidî, "ev", 103; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "ev", *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 62; Kefevî, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, "ev", *Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 203-206; İbn Manzûr, "ev", 181; Fîrûzâbâdî, "ev", 1261.

⁵ Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 336; Kefevî, "ev", 203-206.

⁶ Kefevî, "ev", 206.

⁷ Bu çalışmalardan bazıları için bk. Gıyasettin Arslan, "Kur'an-ı Kerim'de Eyyu Edatı ve Tercümesi Problemi", *Bilimname* 15/2 (2008), 69-97; Mursel Atamov, "Kur'an-ı Kerim'de لعَلَّ - Lealle' Fiilinin Kullanılışı ve Anlamları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 77-94; Avnullah Enes Ateş, "Kur'an'da 'Mâ' Bağlacının Farklı Kullanımları ve Kur'an Yorumlarına Etkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 26-56; Murat Sarıgül, "Sık Kullanılan Edatlar Bağlamında Mehmet Akif Ersoy'un Mealinin Kur'an Tercüme Tekniklerine Katkıları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14 (2019), 156-174.

⁸ bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kur'an'ı Yorumlamada Dilin Gücü: Dil, Edebiyat ve Edatlar Bağlamında Bazı Ayetlerin Hermenötik Analizi", *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 16-22.

Yukarıdaki âyet, yeminini bozup bunun kefarecini ödemek isteyenlere seçenekler sunmaktadır. *Ev* bağlacı, aksine bir karine olmadıkça talebî cümlelerde mükellefe seçenekler arasında tercihte bulunma hakkını tanımaktadır. Bu âyette *ev* bağlacının ilk anlamı dışında bir anlam ifade etmesini gerektirecek bir durum olmadığından, yeminini bozan bir kişi bu üç seçenekten birini seçme konusunda serbesttir.

Araştırma konusu yaptığımız tüm meâllerde bu mananın doğru bir şekilde aktarıldığını görmekteyiz. Zira *ev* bağlacı ile ilgili meâl hataları, çalışmanın devamında görüleceği üzere ekseriyetle bu bağlacın kendi anlamının dışında kullanıldığı durumlarda meydana gelmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, Bahaeddin Sağlam ilgili kısmı; “(Böyle bir yemin bozmanın) keffareti, ailenize yedirdiğinizin vasatından on miskini yedirmek ve giydirmek veya bir köle azad etmektir.” şeklinde çevirerek âyette geçen ilk *ev* bağlacını *vâv/ ve* atıf harfi/bağlacı olarak değerlendirmiştir. Bunu gerektirecek bir delil ya da karine söz konusu olmadığından böyle bir meâlin isabetli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yaşar Nuri Öztürk ise bu kısmı; “Böyle bir yeminin keffâreti, ailenize yedirmekte olduğunuz orta derecesinden on yoksulu doyurmak, yahut onları giydirmek, yahut da özgürlüğüne kavuşturmaktır.” şeklinde çevirmiştir. Ancak âyette yedirilip giydirilmesi istenen farklı (miskin/yoksul); özgürlüğüne kavuşturulması istenen ise farklı kişidir (rakabe/köle). Bu nedenle Öztürk’ün çevirisinin de isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Nehiy manasında kullanılan *ev* bağlacının mübah manasında kullanılan *ev* bağlacının zıttı olduğu belirtilmiştir. Başka bir deyişle emir cümlelerinde kullanılan *ev* bağlacı tercih/mübahlık ifade ederken, nehiy cümlelerinde kullanılan *ev* bağlacı ise umumilik ifade etmektedir. *Ev* bağlacında umumilik manasının bulunmasının, nehiy manasında olan nehiyden kaynaklandığı belirtilmiştir. Zira nehiyden sonra gelen nekra kelime, umumilik ifade etmektedir. Bu nedenle de nehiy cümlelerindeki *ev* bağlacı muhataba tercih hakkı vermeme ve zikredilen bütün seçenekleri yasaklamakta, bunlardan hiçbirinin mübah olmadığını ortaya koymaktadır. Bu duruma *فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَطِعْ مِنْهُمْ إِنَّمَا أَوْ كَفُورًا* âyeti⁹ misal verilebilir. Zira nehiy formunda gelen bu âyette muhataba tercih hakkı tanınmamış; günahkâra da nanköre de itaat etmemesi gerektiği bildirilmiştir. Bu âyetteki *ev* bağlacının *vâv* atıf harfi anlamında olduğu da belirtilmiştir. Ancak cem etme/umum//birleştirme anlamının nehiyden kaynaklandığı düşüncesi daha isabetli görülmüştür.¹⁰

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının, meâl yazarlarının çoğu tarafından *ve* bağlacı olarak değerlendirildiği; ancak Türkçenin ifade biçimleri göz önünde bulundurularak farklı formlarda meâle yansıtıldığı görülmektedir. Abdullah-Ahmet Algül tarafından hazırlanan meâlde *veya* bağlacı tercih edilmiş ancak; parantez içerisinde bu kelimelerin âyetteki anlamları verilirken *ve* bağlacı tercih edilmiştir. Bir anlamda aynı anda harfî ve manevî tercüme metodu bir arada kullanılarak âyet; “Onlardan günahkâr veya nankör kimselere (*kâfir*lere ve *kötülere*) itaat etme.” şeklinde çevrilmiştir. Besim Atalay ilgili kısmı *hem... hem* bağlacını kullanılarak; “hem günahlıya, hem de kâfir olanlara baş eğme” şeklinde; Cemal Külünkoğlu, Süleymaniye Vakfı Heyeti ve Yaşar Nuri Öztürk ise...*de...de* bağlacını kullanarak; “onların günahkârlarına da nankörlerine de boyun eğme.” ifadesine yakın bir şekilde çevirmişlerdir. Ahmet Tekin, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel ve Mahmut Kısa *ve* bağlacı ile aynı işlevi gören virgül kullanmışlardır. Ancak Ahmet Tekin âyette geçen *âsimen ev kefürâ* ifadesini; “bilerek günah işlemekte ısrar edene, nanköre, azgın kâfire” şeklinde çevirerek matuf sayısını arttırmıştır. Edip Yüksel ise kelimeleri birbirine atfetmek yerine nankör kelimesini günahkârın sıfatı yaparak; “onlardan hiçbir nankör günahkâra uyma.” şeklinde çevirmiştir. Kanaatimizce bu iki çeviri şekli de sağlıklı değildir. Abdullah Parlıyan, Bahaeddin Sağlam, Diyanet İşleri Başkanlığı Heyeti (Eski ve Yeni), Erhan Aktaş, İsmail Hakkı İzmirli, Mustafa Çavdar, Suat Yıldırım, Şaban Piriş ve Ümit Şimşek ise *ev* bağlacını doğrudan *ve* bağlacı olarak meâle aktararak âyeti;

⁹ el-İnsân 76/24.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 336.

“onlardan günahkâr ve nankör olana itaat etme.” şeklinde bir ifadeyle Türkçeye çevirmişlerdir. Geriye kalan on altı meâl yazarı ise *ev* bağlacının aslî manasını tercih ederek harfî tercüme metodunu benimsemişlerdir.

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının *ve* bağlacı ya da bunun anlamdaşı olan bağlaçlarla yapılan çevirilerinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu ifade biçiminde mana daha açık olup yanlış anlaşılmalara kapı aralanmamaktadır. Bu çerçevede yukarıdaki âyetin ilgili kısmı için *onların ne günahkârına ne de nankörüne itaat et* şeklinde alternatif bir çeviri önerebiliriz. Zira bu ifade tarzı manayı da pekiştirmektedir. Kaldı ki meâllerin birçoğunda manayı pekiştirmek amacıyla *hiçbir günahkâra ve nanköre boyun eğme* kabilinden ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.

2. Konuşanın Şüphede Olduğunu Göstermesi

Ev bağlacı ihbârî cümlelerde mütekellimin konuştuğu durumdan tereddüt ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu bağlacın tereddüt, şek, şüphe vb. ifade etmesi ancak haberî cümlelerde söz konusu olabilir.¹¹ Örneğin *قَالُوا لَبِئْسَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسُئِلَ الْعَابِدِينَ* âyetindeki¹² *ev* bağlacının şüphe ifade ettiği belirtilmiştir.¹³

Yukarıdaki âyet ihbârî cümle şeklinde gelmiştir. Âyette *ev* bağlacının temel anlamının dışında kullanıldığını gösteren bir karine bulunmadığından aslî anlamına itibar etmek gerekmektedir. İncelediğimiz bütün meâller yukarıdaki âyetin ilgili kısmını; “Bir gün *veya* günün bir kısmı kadar kaldık.”, “Bir gün, *ya da* bir günden daha az bir süre kaldık.” ve “Bir gün, *yahut* günün bir kısmı kadar kaldık” gibi ifade şekillerinden biriyle çevirmişlerdir. Bu ifade şekillerinden her birinin *ev* bağlacının kaynak dildeki anlamını hedef dile isabetli bir şekilde aktardığı söylenebilir. Zira bütün meâllerde *ev* bağlacının temel anlamına itibar edilerek *veya*, *ya da*, *yahut* kelimelerinden biriyle çeviri yapılmıştır. Türkçede sözü edilen bağlaçlar da ifadeye sanı/zan, tercih/seçenek, çeşitlilik, şüphe vb. manalar kazandırmaktadırlar.¹⁴

3. Mutlak Birleştirme İfade Etmesi

Dilbilimciler, ulûmu'l-Kur'ân/vücûhu'l-Kur'ân'a dair eser telif eden müellifler ve pek çok müfessir Kur'ân'da geçen bazı *ev* bağlaçlarının mutlak cem ifade eden *ve* bağlacının yerine kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Kur'ân ilimlerinin farklı alanlarında temâyüz eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/787), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Bedreddin Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Ebu'l-Bekâ el-Kefevî gibi daha pek çok âlim, *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَعْنَةً يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى* âyetinde¹⁵ geçen *ev* bağlacını mutlak birleştirme ifade eden *vâv* atf harfî anlamına almışlardır.¹⁶

Yukarıdaki âyetin meâli incelendiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

İlyas Yorulmaz'ın; “Firavuna yumuşak bir lisanla mesajlarımı söyleyin. Belki o düşünür de, benden korkar.” şeklinde ve Şaban Piriş'in; “Ona yumuşak söz söyleyin, umulur ki öğüt alır ve korkar.” şeklindeki çevirisi dışındaki tüm meâl yazarları yukarıdaki âyette yer alan *ev* bağlacının aslî anlamına itibar ederek bu bağlacı *yahut*, *veya*, *ya da* vb. ifadelerle çevirmişlerdir. Ancak bazı meâl yazarları *ev* bağlacının temel anlamını baz alarak yaptıkları çevirideki

¹¹ bk. Cevherî, “ev”, 62; Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/209; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 334; Kefevî, “ev”, 205; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi/Nahiv* (İstanbul: İFAV, 2009), 378.

¹² el-Mü'minûn 23/113.

¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-muhîr*, 6/390; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 334.

¹⁴ bk. *Türk Dil Kurumları (TDK) Sözlükleri*, “veya”, “ya da”, “yahut” (Erişim 1 Şubat2021).

¹⁵ Tâhâ 20/44.

¹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, 253; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 215; İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 365; Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 210; Kefevî, “ev”, 206.

hatanın önüne geçmek amacıyla *en azından, hiç olmazsa* şeklinde takdirlerde bulunmuşlardır. Bu çerçevede âyetin ilgili kısmını Mahmut Kısa; “Belki bu sayede öğüt alır; yahut en azından ilâhî azaptan korkup zulüm ve haksızlık yapmaktan çekinir.”; Mustafa İslamoğlu; “Belki söz dinler ya da en azından (daha ileri gitmekten) çekinir.”; Suat Yıldırım ise; “Olur ki aklını başına alır, yahut hiç değilse biraz çekinir.” şeklinde çevirmiştir.

Kanaatimize göre mezkûr âyette geçen *ev* bağlacı, *ve* bağlacı anlamında kullanılmıştır. Âyette geçen tezekkür/düşünmek ve haşyet/korkmak kelimeleri birbirlerinin alternatifi değildir ki *ev* bağlacı temel anlamına alınabilmiş olsun. Zira talebî cümlelerde temel anlamına alınan *ev* bağlacı muhataba seçenekler arasında tercihte bulunma hakkı verir. Bu nedenle *ev* bağlacının *ve* bağlacı anlamına alındığı meâllerin isabetli, temel anlamına alındığı meâllerin isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan *hiç olmazsa* vb. takdirlerle yapılan meâllerde ise yanlış mana kısmen giderilse de çeviri tam isabetli değildir. Zira *ev* bağlacının sözlüklerde ve bilhassa Kur’ân’da *ve* bağlacı anlamında kullanıldığı sabit olmasına rağmen bu manayı tercih etmek yerine *hiç olmazsa* türünden takdirlerde bulunmak isabetli bir yöntem olmasa gerektir. Ayrıca böyle bir takdirde tezekkürün, haşyetin daha ileri bir aşaması olduğu kati bir şekilde ortaya çıkar ki, bu da kesin bir delile dayanmamaktadır.

4. İdrâb Yoluyla Mübâlağa İfade Etmesi

Kur’ân’da kimi âyetlerde geçen *ev* bağlacının *bel* atfı harfi yerine kullanıldığı; bu nedenle de idrâb ifade ettiği belirtilmiştir. İdrâb, iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi önceki hükmü iptal etme şeklindedir ki, Yüce Allah’ın beyanlarında böyle bir idrâb şeklinin olmadığı konusunda ittifak vardır. Diğeri ise önceki hükmü geçersiz kılmadan bir şeyden başka bir şeye intikal etme şeklindedir. Önceki hükmün iptali söz konusu olmasa da iki hüküm arasında farklılık bulunduğu için bazı âlimler bunu da Yüce Allah için muhal görmüşlerdir. Ancak bazı âlimler bu ifade şeklinin mecazî olup Arapçaya özgü olduğunu ve mübâlağa ifade ettiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu idrâb şeklinin Yüce Allah için muhal olmadığını savunmuşlardır.¹⁷ Bu nedenle kimi müfessirler Yüce Allah’ın ihbârî formda beyanda bulunduğu kimi âyetlerde geçen *ev* bağlacını idrâb anlamına almışlardır.¹⁸ Başvurduğumuz vücûha dair tüm eserlerde de *ev* bağlacının idrâb anlamında kullanıldığı âyetlere örnek verildiği görülmüştür. Nitekim bu kaynaklarda *فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ* âyetinde¹⁹ geçen *ev* bağlacının *bel* anlamında olduğu belirtilmiştir.²⁰

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacına, incelediğimiz meâllerde şu şekilde anlam verilmiştir: Abdullah Parlıyan, Bayraktar Bayraklı, Besim Atalay, Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı Heyeti, Ercan Aktaş, İlyas Yorulmaz, Mahmut Kısa, Mehmet Okuyan, Mehmet Türk, Mustafa Çavdar, Mustafa İslamoğlu, Süleymaniye Vakfı Heyeti ve Ümit Şimşek *ev* bağlacına Türkçede pekiştirme ifade eden *hatta*²¹ anlamını vermişlerdir. Okuyan, açıklama kısmında pek haklı olarak âyetteki ifadenin Allah’a ait olmasından dolayı *ev* bağlacına *veya* anlamının verilme-

¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/505.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehl-i sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2004), 4/246; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 8/67; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/390; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/505. Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/210; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 335.

¹⁹ en-Necm 53/9.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, 253; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 215; Askerî, *Tashîhu'l-vücûh ve'n-nezâir*, 103; Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 87; Dâmeğânî, *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 56; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, 110; Süleyman b. Salih el-Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse ve Müvâzene* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 193.

²¹ *Hatta* bağlacının Türkçede pekiştirme maksadıyla kullanıldığına dair bk. Atabay, *Sözcük Türleri*, 175-176.

mesi gerektiğini; zira mesafeden söz edilirken Yüce Allah'ın seçenekli bir ifade kullanmasından ziyade, o mesafenin daha yakın olduğu mesajının verildiğini belirtmiştir. Besim Atalay ise Türkçede kullanıldığı bağlama göre pekiştirme de ifade edebilen *de*²² bağlacını tercih ederek âyeti; "Sonra da yaklaştırılan iki yay gibi oldu, daha da yakın" şeklinde çevirmiş; Elmalılı ise; "kabe kavseyini ev edna" şeklinde Arapça lafızları latinize etmeyi tercih etmiştir. Geriye kalan diğer yirmi meâlde ise temel anlamı esas alınan *ev* bağlacı; *veya*, *yahut*²³ ve *belki* kelimelerinden biriyle çevrilmiştir.

Yukarıdaki âyet ihbârî cümle formunda gelmiştir. İhbârî cümlelerde *ev* bağlacı aslî anlamında kullanıldığında ifadeye tereddüt, şüphe vb. anlamlar katmaktadır. Yüce Allah'ın, haber vermiş olduğu bir şeyden şüphe duyması mümkün olmadığına göre bu âyetteki *ev* bağlacının temel anlamında kullanıldığı kabul edilemez. Dolayısıyla bu âyet için; "Araları iki yay aralığı kadar veya daha da yakın oldu." türünden meâllerin yanlış olduğunu; "Öyle ki, iki yay aralığı, hatta daha az bir mesafe kaldı" türünden meâllerin ise doğru olduğunu söyleyebiliriz. Elmalılı'nın Arapça kelimeleri latinize etme şeklindeki meâlinin ise anlaşılır olmamasından dolayı isabetli olduğunu söyleyemeyiz. Zira meâllerde asıl olan mananın anlaşılır kılınmasıdır.

5. Muhatap Açısından Mübhemlik İfade Etmesi

Kur'an'da *ev* bağlacının bir durum hakkında bilgi sahibi olmakla birlikte bunu dinleyenden gizlemek amacıyla kullanıldığı da belirtilmiştir. Örneğin Bedreddin ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Celaleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre *فَلَمَّا بَرَازَ الْكَوَاكِبَ أَنَّ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ لَلَّهِ وَأَنَا* âyetindeki²⁴ *ev* bağlacı bu amaca matuftur.²⁵ Tefsirlerde de kimi âyetlerde²⁶ geçen *ev* bağlacının, Yüce Allah'ın herhangi bir meseleyi muhataplardan gizlemesinin (ibhâm) işareti olarak yorumlanmıştır.²⁷ Pek çok müfessir yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının gerçek anlamda kullanılmadığını ve bu nedenle ifadeye şüphe ve tereddüt anlamı katmadığını bilhassa belirtmiştir. Tefsirlerde bu âyette geçen *ev* bağlacının hangi manada kullanıldığı konusunda ittifak edilmemekle birlikte ibhâm²⁸ anlamının da öne çıkmadığı görülmektedir.²⁹

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının gerçek anlamda olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'in, hidayet üzere olduğundan şüphe etmemesi bir yana, Yüce Allah'ın ona şüphe içeren sözlerle muhataplarına beyanda bulunmasını emretmesi mümkün değildir. Ancak âyette ibhâmdan ziyade muhatapın yanlış yolda olduğunun tariz yoluyla bildirilmesinin söz konusu olduğu kanaatindeyiz. Bir iddianın açık bir şekilde reddedilmesi yerine üstü örtülü bir şekilde reddedilmesinin daha belîğ olduğu gerekçesiyle İmâm Mâtürî'di

²² Türkçede *de* bağlacının pekiştirme amacıyla da kullanıldığına dair bk. Atabay, *Sözcük Türleri*, 152.

²³ Türkçede *yahut* bağlacı, bir düşünceden cayıldığında *daha doğrusu*, *iyisi* anlamlarında kullanılan bir söz şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durum *yahut* bağlacının Türkçede de idrâb anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ancak Türkçede ifadeyi pekiştirme anlamında özel kullanımı bulunmamaktadır. bk. *TDK*, "yahut".

²⁴ Sebe' 34/24.

²⁵ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/209; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 334.

²⁶ Bu şekilde değerlendirilen bazı âyetler: el-Bakara 2/19; Yûnus 10/24; Sâffât 37/147.

²⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/218, 5/505; Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/167.

²⁸ Yüce Allah'a isnâd edilen ihbârî beyanlarda geçen *ev* bağlacılarından bazıları ibhâm amacına matuf olarak değerlendirilebilse de bize göre Yûnus 10/46 ve el-Ahzâb 33/24 âyetlerinde olduğu üzere Yüce Allah'ın geleceğe dair beyanlardaki *ev* bağlacına ibhâm manasının takdir edilmesi daha isabetlidir. Zira meydana gelecek hadisenin bilgisine vakıf olan Yüce Allah'ın; bu bilgiyi muhataptan gizlemek maksadıyla böyle bir beyanda bulunmuş olması muhtemeldir.

²⁹ bk. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/362; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/148; Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitabu meâni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990), 484; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelbî. (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/253.

992 | Ahmet Karadağ. Ev/أء Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meâllere ...
(ö. 333/944) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirler de bu manayı tercih etmişlerdir.³⁰

Türkçe meâllerde de bu âyetteki *ev* bağlacının ifadeye tereddüt anlamı katmadığı, bilakis ifadeyi daha belîğ bir hale getirdiği şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Zira benzer ifade şekilleri dilimizde de mevcuttur. Örneğin Türkçede asıl gücün halkta olduğunu beyan etmek üzere düz cümle yerine “el mi yaman bey mi”³¹ ifadesi kullanılır. Ancak kastedilen manayı doğru bir biçimde ifade etme açısından, meâllerin ekseriyetle başarılı olmadıklarını söyleyebiliriz.

Meâller dikkatli bir şekilde incelendiğinde *ev* bağlaçlarından birinin ya da her ikisinin geçtiği kısmın yanlış çevrildiği, bu nedenle de meâllerde kullanılan ifadelerin anlaşılır olmaktan uzak olduğu görülecektir. Kanaatimizce bu âyetin doğru çevirisi için ilk önce âyette kastedilen mana doğru tespit edilmeli, ardından âyet lafza bağlı kalınmadan en uygun bir ifadeyle Türkçeye çevrilmelidir. Zira çeviride esas olan lafızların değil, mananın aktarılmasıdır. Lafza bütünüyle bağlı kalma bu âyetin doğru çevirisini mümkün kılmamaktadır. Bu âyette gruplardan birinin doğru, diğerinin ise yanlış yolda olduğu anlatılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu manayı doğru bir ifadeyle aktaran meâller şunlardır:

Cemal Külünkoğlu: “O halde ya bizden yahut sizden biri doğru yolda, (diğeri ise) açık bir sapıklık içindedir!”

İlyas Yorulmaz: “O halde söyleyin, biz mi doğru yoldayız, yoksa siz mi? Biz mi açıkça sapıklık içindeyiz, yoksa siz mi?”

Mahmut Kısa: “Ya biz müminler, ya da siz inkârcılar; ikimizden biri doğru yolda, diğeriye apaçık bir sapıklık içindedir!”

Mustafa İslamoğlu: “Şu takdirde biz ya da siz; ama mutlaka (ikimizden biri) doğru yoldaysa, diğeri de derin bir sapıklığa gömülmüş demektir.”

Süleymaniye Vakfı Heyeti: “De ki, ‘Ya biz doğru yoldayız, ya da siz. Birimiz açıkça sapıklıktadır.’”

Ümit Şimşek: “Ya biz, ya da siz-ikimizden biri doğru yolda, diğeri ise apaçık bir sapıklıktadır.”

Diğer tüm meâllerde ise her iki *ev* bağlacının bulunduğu yerde lafzî tercüme metodu tercih edildiğinden maksadı aktarmada isabet edilmemiştir. Örneğin DİB Heyeti tarafından yukarıdaki âyete; “O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!” şeklinde verilen meâl, anlamsız olup mantık hatası içermektedir. Zira âyetten zorunlu olarak iki grubun birbirlerinden farklı yollar tercih ettiği neticesine varılmaktadır. Daha açıkçası âyette, bir grubun hidâyet; diğerinin ise dalâlet yolunu seçtiği ifade edilmektedir. Ancak yukarıdaki meâl buna imkân tanımamaktadır. Zira yukarıdaki meâlden zorunlu olarak şu sonuç çıkmaktadır: Bir grup dalâlet veya hidâyet üzereyken, diğer grup ise ne hidâyet ne de dalâlet üzeredir. Çünkü bu meâlde dalâlet veya hidâyette bulunma durumu sadece bir gruba nispet edilmiştir. Asıl olan ise dalâletin bir tarafa, hidâyetin ise diğer tarafa nispet edilmesidir. Bu meâl hatası şöyle giderilebilir: “O hâlde, ya biz hidâyet üzereyiz ya da siz; ya biz apaçık bir sapıklık üzereyiz ya da siz.”³² Diğer meâller incelendiğinde hepsinde de buna benzer bir hata olduğu görülecektir.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehl-i sünne*, 4/154; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 7/267.

³¹ *TDK*, “el mi yaman bey mi yaman? el yaman!”.

³² Bu çalışmada esas itibarıyla *ev* bağlacı konu edildiğinden bağlamdan uzaklaşmamak adına diğer dil kurallarına değinilmemiştir. Bu çerçevede yukarıdaki âyetin Türkçe dil kurallarına uygun çevirisi şu şekilde olmalıdır: “O hâlde, ya biz hidâyet üzereyiz ya da siz hidâyet üzeresiniz; ya biz apaçık bir sapıklık üzereyiz ya da siz apaçık bir sapıklık üzeresiniz.”

6. İcmalden Sonra Tafsil İfade Etmesi

Kaynaklarda kimi âyetlerde geçen *ev* bağlacının tafsil işlevi gördüğü belirtilmiştir. Örneğin Süyûti'ye göre *هَذَا هُوَ نَصَارَى تَهْتَدُوا* âyetindeki³³ *ev* bağlacı³⁴ icmalden sonra tafsil ifade etmek üzere gelmiştir. Zira bu âyette sözü edilen herkes aynı sözü söylememiştir. Bazıları/Yahudiler *Yahudi olun* demişken, bazıları/Hıristiyanlar da *Hıristiyan olun* demişlerdir.³⁵ Lügavî analizlerin yapıldığı kimi tefsirlerde gerek yukarıdaki âyette gerekse benzer ifadelerin yer aldığı (el-Bakara 2/111) âyetinde geçen *ev* bağlacının tafsil maksadıyla kullanıldığına; zira Yahudilerin Yahudiliğe, Hıristiyanların da Hıristiyanlığa davet ettiklerine, bunun zıddının Ehl-i Kitap'ça caiz görülmeyip küfür addedildiğine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla âyette veciz bir üslupla³⁶ "Yahudiler 'Yahudi olun', Hıristiyanlar da 'Hıristiyan olun' dediler" buyurulmuştur.³⁷ Kimi tefsirlerde ise bu çerçevede benzer ifadeler geçmekle birlikte *ev* bağlacının tafsil anlamında kullanıldığı ayrıca zikredilmemiştir.³⁸

Âlimlerin yukarıdaki haklı ifadelerinden de anlaşıldığı üzere ne Yahudilerin Müslümanlara "Yahudi veya Hıristiyan olun" demeleri, ne de Hıristiyanların Müslümanlara "Yahudi veya Hıristiyan olun" demeleri mümkündür. Zira Ehl-i Kitap'tan her biri, kendi dinlerinin hak olduğunu iddia edip Müslümanların ancak kendi dinlerine girmekle hidayeti bulacaklarını kabul etmektedirler. Kaldı ki bu durum, yukarıdaki âyetin (el-Bakara 2/111) siyâkında *وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَنْ نَسْتَنصِرَكَ عَلَى شَيْءٍ* "Yahudiler: Hıristiyanlar doğru yolda değillerdir, dediler. Hıristiyanlar da: Yahudiler doğru yolda değillerdir, dediler."³⁹ ifadesiyle açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. İncelediğimiz meâllerin sadece ikisinde bu inceliğe dikkat edildiği görülmektedir. DİB (Yeni) meâlinde yukarıdaki âyet; "(Yahudiler) 'Yahudi olun' ve (Hıristiyanlar da) 'Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler." şeklinde, Süleymaniye Vakfı meâlinde ise; "(Bir taraf) 'Doğru yola gelmek için Yahudi olmalısınız', (diğeri) 'Hıristiyan olmalısınız' dedi." şeklinde çevrilmiştir. Diğer bütün meâllerde ise bu âyet; "Yahudi, yahut Nasrani olun da doğru yolu bulun dediler", "(Kitap ehli) 'Yahudi veya Hıristiyan olun doğru yolu bulursunuz' dediler", "Onlar: 'Yahudi ve Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız.' derler." vb. şekillerden biriyle çevrilmiştir. Dolayısıyla DİB (Yeni)⁴⁰ ve Süleymaniye Vakfı meâlinin, *ev* bağlacının Arapçadaki veciz kullanımını dikkate alıp lafza bağlı kalmadan ifadeden kastedilen

³³ el-Bakara 2/135.

³⁴ Tefsirlerde bu âyette geçen *ev* bağlacının tafsil ile birlikte *tenvî'* de ifade ettiği belirtilmiştir. bk. Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Dâru Sâdir, 1425/2004.), 1/95; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/520; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 2/70.

³⁵ Süyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 335.

³⁶ Arapçada bu veciz kullanım *leff-ü neşr* olarak isimlendirilmektedir. Bir *bedî'* sanatı olan *leff-ü neşr*de, önce iki ya da daha fazla unsur ayrı ayrı veya icmalen zikredilir (*leff*), ardından bunlardan her biri ile ilgili öğeler bir araya getirilir (*neşr*). İlk bölümde yer alan unsurların ikinci bölümde yer alan öğelerden hangisine ait olduğu açıkça belirtilmez, bunları tayin etme işi okuyucuya/dinleyiciye bırakılır. Neşr öğeleri *leff* unsurlarını tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte olur. bk. Akdemir, "Leff ü neşr", 223; Mürsel Ethem vd., *Kur'an ve Anlam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 130-143.

³⁷ Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 4/3, 89; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/520, 577; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 2/70, 135.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-te'vîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad, Mektebetü'l-Übeykân 1418/1998), 1/310; İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/197, 214; Neseфі, *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*, 1/120.

³⁹ el-Bakara 2/113.

⁴⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (Yeni) meâlinde *trnak işareti* yanlış yerde kullanıldığından *doğru yolu bulursunuz* ifadesinin yalnızca Hıristiyanlara ait olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu işaret "(Yahudiler) 'Yahudi olun' ve (Hıristiyanlar da) 'Hıristiyan olun' ki doğru yolu bulasınız dediler." şeklinde yer değişirse söz konusu problem ortadan kalkacaktır.

anlamı Türkçeye aktarmaları açısından başarılı oldukları söylenebilir. Zira Türkçede *ev* bağlacının temel anlamına karşılık gelen *veya/yahut/ya da* bağlaçlarının böyle bir işlevi bulunmamaktadır.

7. Gaye ve Sonuç İfade Etmesi

Ev bağlacının Kur'an'da gaye ve netice bildiren *hettâ* ve *ilâ* yerine⁴¹ kullanıldığı da belirtilmiştir.⁴² Bu bağlacın nefiy ve ispât arasına girdiğinde *hettâ* anlamına geldiği söylenmiştir.⁴³ Bu çerçevede *vücûh* ve *nezâir* müelliflerinden İsmail b. Ahmed el-Hîrî (ö. 430/1039), *قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَىٰ بِأَسْنٍ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ هَتَّاتًا* anlamında olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Kimi müfessirler, farklı bir kıraatten yola çıkarak bu âyetteki *ev* bağlacının *hettâ/ilâ* manasına alındığına dikkat çekmişken,⁴⁵ kimileri bunun dışında istisnâ anlamının da takdir edildiğini/edilebileceğini belirtmişlerdir.⁴⁶

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacını Abdullah-Ahmet Akgül, Besim Atalay, DİB Heyeti (Eski ve Yeni), Diyanet Vakfı Heyeti, Edip Yüksel, İsmail Hakkı İzmirli, Mehmet Türk ve Suat Yıldırım *hettâ/-e kadar/-e dek* anlamında değerlendirmiş ve ilgili kısma; “Onlar teslim/Müslüman olana kadar/dek savaşacaksınız.” kabilinden mana vermişlerdir. Ekseriyeti teşkil eden diğer meâl yazarları ise *ev* bağlacının temel anlamına itibar etmiş ve ilgili kısmı; “Ya onlarla savaşsınız ya da onlar teslim/Müslüman olurlar.” vb. ifade şekilleriyle çevirmişlerdir. Ancak bağlacın temel anlamına itibar ettiği görülen Ahmet Tekin ilgili kısma; “Epeyce bir zayıf ve rerek onlarla savaşabilirsiniz. Onlar barış isteyerek savaşız İslâm'ı da kabul etmiş olabilirler.” şeklinde çevirerek diğerlerinden farklı bir ifade biçimini tercih etmiştir.

Kanaatimize göre her iki tarafın meâli de doğrudur. Zira âyette geçen *ev* bağlacı *hettâ/-e kadar* manasına da alınsa tercih ifade etmekte ve dolayısıyla her iki ifade arasında esas itibarıyla bir fark bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle “ya onlarla savaşsınız ya da onlar teslim/Müslüman olurlar” cümlesindeki seçenek/tercih durumu, “Onlar teslim/Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşsınız” cümlesi için de geçerlidir. Ancak âyetteki bağlacı *hettâ/ilâ* anlamına almak, anlamın özünde bir değişiklik meydana getirmese de bağlacın temel anlamına itibar etmenin daha doğru bir yöntem olduğu söylenebilir.

8. Çeşitlilik İfade Etmesi

Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde haberî cümlede kullanılan *ev* bağlacının ifadeye tenvî/çeşitlilik anlamı kattığını da belirtmiş ve buna *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً* âyetini⁴⁷ örnek vermiştir. Âyette sözü edilen kişilerin kalplerindeki katlığın bazen arttığını, bazen de kalplerinin ilk kasvet haline geri döndüğünü ifade eden Zerkeşi'ye göre bu bağlaç kalplerdeki farklı halleri beyan etmek üzere getirilmiştir.⁴⁸ Süyûtî ve vücûh ile ilgili eser kaleme alan âlimler *ev* bağlacının bu anlamından söz etmemişlerdir. İfadeye çeşitlilik katma işlevine değinilmemekle birlikte lügavî tahlillerin yer aldığı çoğu tefsirde âyetteki *ev* bağlacının şek ve tereddüt ifade etmediği ya da muhataba nispetle tereddüt, *ibhâm* vb.

⁴¹ Gaye/netice bildiren *hettâ* ve *ilâ* edatları/bağlaçları arasındaki bazı farklar için bk. Karataş, “Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu”, 122.

⁴² Ferâhidî, “ev”, 103; Kefevî, “ev”, 203; İbn Manzûr, “ev”, 181; Firûzâbâdî, “ev”, 1261.

⁴³ Kefevî, “ev”, 204-205.

⁴⁴ el-Fetih 48/16.

⁴⁵ *Ev* bağlacının Âlu İmrân 3/128 ve en-Nisâ 4/15 gibi sayılı birkaç âyette gaye ve sonuç anlamında kullanıldığı ihtimaline değinilmiştir. bk. Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 3/391-392, 619.

⁴⁶ Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 87.

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/541; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/93.

⁴⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/66; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 9/713-714.

⁴⁹ el-Bakara 2/74.

⁵⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/210.

ifade ettiği özenle belirtilmiştir.⁵¹ Ebû Hayyân da zikretmiş olduğu görüşler arasında en isabetli olanın çeşitlilik olduğunu belirtmiştir. Ancak Ebû Hayyân ifadeye çeşitlilik katma durumunu Zerkeşî'den farklı olarak; "bir grubun kalbi taş gibi, bir grubun ise taştan da katı" şeklinde açıklamıştır.⁵² Benzer açıklamayı bir görüş olarak veren İbn Atıyye (ö. 541/1147) ile Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise tenvî'/çeşitlilik lafzını kullanmamış, görüşler arasında tercihte de bulunmamışlardır.⁵³

Yukarıdaki âyette geçen bağlaç, temel anlamı esas alınarak Ahmet Tekin, Diyanet Vakfı, Hasan Basri Çantay meâlinde *yahut*; Ali Fikri Yavuz, Hayrat Neşriyat, Mahmut Özdemir ve Ömer Nasuhi Bilmen meâlinde *veya*; Bahaeddin Sağlam, İsmail Hakkı İzmirli ve Yaşar Nuri Öztürk meâlinde *belki* şeklinde çevrilmiştir. Çoğunluğu oluşturan diğer bütün meâllerde ise *ev* bağlacı Türkçede mübalâğa ifade eden *hatta* bağlacıyla çevrilmiştir. Besim Atalay farklı olarak idrâb/pekiştirme anlamını *de* bağlacı ile meâle yansıtmaya çalışmış ve ilgili kısmı "yükrekiniz, taş gibi katılaştı, taştan da katı oldu" şeklinde çevirmiştir.

Yukarıdaki âyette Yüce Allah, emirleri karşısında direnen bir toplumun kalplerinin kaskatı kesildiğini haber vermektedir. Yüce Allah'ın, haber verdikleri konusunda tereddüt etmesi muhal olduğuna göre kesinlik bildirmeyen ifadelerle yapılan bütün çevirilerin hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Zira *kalpleriniz taş gibi veya/yahut/ya da daha katı oldu* şeklindeki bir ifade Türkçede kesin yargı ortaya koymaktan uzaktır. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere incelediğimiz meâllerin çoğunda bu incelik göz önünde bulundurulmuş dolayısıyla da bu açıdan isabet sağlanmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki ilgili âyette geçen *ev* bağlacının ifadeye şek, şüphe ve tereddüt anlamı katmadığı kesin olduğu halde, bu bağlacın, ifadeye Zerkeşî'nin belirttiği şekilde çeşitlilik anlamı kattığı düşüncesi kesin değildir. Zira âyetteki *ev* bağlacı tenvî' anlamına alınabildiği gibi ibhâm ve idrâb gibi anlamlara da muhtemeldir. Dolayısıyla Zerkeşî'nin *ev* bağlacına yüklemiş olduğu çeşitlilik anlamı, en azından bu âyet için ihtimalden öteye geçmemektedir ki, onun bu başlık altında ele aldığı tek âyet örneği de budur. Ayrıca müfessirlerin çoğu bu manaya işaret etmemiş, işaret edenler de bunu bir ihtimal olarak değerlendirmişlerdir.

9. İstisnâ Anlamında Kullanılması

Ev bağlacının Kur'an'da istisnâ bağlacı olan *illâ* yerine kullanıldığı da belirtilmiştir.⁵⁴ Örneğin *إِن جُنَّحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَطَّعْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَتَرَفَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ* âyetindeki⁵⁵ *ev* bağlacının *illâ* anlamında olduğu ihtimalinden söz edilmiştir.⁵⁶

İlk dönem lügavî tefsirlerde yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacı ile ilgili herhangi bir değerlendirmenin olmadığı görülmektedir.⁵⁷ Ancak daha sonraki dönemlerde müfessirler bu

⁵¹ Ahfeş, *Kitabu meâni'l-Kur'an*, 115; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, 1/156; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/75; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 1/436-437.

⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/428.

⁵³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/166; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/137-138.

⁵⁴ Sayılı birkaç âyette *ev* bağlacının *illâ* anlamında kullanıldığı zikredilmektedir. Bu âyetlerden bazıları: Âlu İmrân 3/128; Nisâ 4/15; Şûrâ 42/51. bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/184; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 3/391-392, 619-620, 9/566-567.

⁵⁵ el-Bakara 2/236.

⁵⁶ bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/132; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 335.

⁵⁷ bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/153-154; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1/76; Ahfeş, *Kitabu meâni'l-Kur'an* 1/190; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, 1/318-319.

996 | Ahmet Karadağ. Ev/أى Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meallere ...

âyetteki bağlaç hakkında farklı vecihlerden söz etmiş ve istisnâ ifade eden *illâ*yı da bu vecihlerden biri olarak zikretmişlerdir.⁵⁸ Süyûtî de *ev* bağlacının Kur'ân'daki farklı manalarını serdederken son olarak *illâ* ve *ilâ* anlamında kullanıldığını aynı başlık altında ele almış ve yukarıdaki âyeti örnek vermiştir.⁵⁹

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının temel anlamını tercih edip ilgili kısmı; “Değmemiş veya mehirlerini takdir etmemiş olduğunuz kadınları boşarsanız size bir vebal yoktur” şeklinde çeviren İsmail Hakkı İzmirli, diğer ihtimalleri ise ilave açıklama bölümünde; “Yahut değmediğiniz veya mehirlerini takdir etmediğiniz müddette; veya değmemiş veya mehirlerini takdir etmemiş iseniz; veya meğer ki, mehri takdir etmiş olasınız; veya mehri takdir edinceye kadar.” şeklinde aktarmıştır. Mahmut Kısa ise *ev* bağlacının hem temel anlamını hem de *vâv* atıf harfi anlamına geldiği görüşünü esas alarak, âyete; “Kendilerine henüz dokunmadan, yani gerdeğe girmeden veya evlilik bedeli olan mehir miktarını belirlemeden, yahut her ikisini de yapmadan hanımlarınızı boşamanız, size günah değildir.” şeklinde anlam vermiştir.

Abdullah-Ahmet Akgül, Abdullah Parlıyan, Ahmet Varol, Ali Bulaç, Bahaeddin Sağlam, Bayraktar Bayraklı, DİB Heyeti (Eski), Hayrat Neşriyat Heyeti, İlyas Yorulmaz, Mehmet Türk, Süleymaniye Vakfı Heyeti ve Şaban Piriş *ev* bağlacını *ve* bağlacı manasına alarak âyete anlam vermişlerdir. Ancak Ali Bulaç *ve* bağlacı yerine virgül kullanmayı tercih etmiştir. Çoğunluğu oluşturan diğer meâl yazarları ise *ev* bağlacının temel anlamına itibar ederek âyete mana vermişlerdir.

Kanaatimizce bu âyetin meâlinde en isabetli yöntemi İsmail Hakkı İzmirli kullanmıştır. Zira İzmirli, tercih ettiği manayı meâlde aktarmış, diğer ihtimalleri ise dipnotta belirtmiştir. Bu şekilde kendi tercihinin nihaî anlam olmadığı belirtilmiş olmaktadır. Ancak tercih etmiş olduğu görüşün delilini kısaca belirtmesi daha isabetli olacaktır.

Bize göre bu âyetteki *ev* bağlacı temel anlamında kullanılmamıştır. Zira bu bağlacın ilk/temel anlamı, mutlak cem/birleştirme ifade etmediğinden âyetteki hüküm, seçeneklerden birisinin gerçekleşmesiyle sabit olmaktadır. Diğer bir deyişle mehrin belirlenmemesi ve cinsel ilişkinin gerçekleşmemesi durumlarının her biri, başlı başına erkeği sorumluluktan kurtarmaktadır. Dolayısıyla cinsel ilişkiye girilmeden boşama gerçekleştiği durumda (örfe uygun olarak faydalandırmak/bir şeyler vermek dışında) erkeğe mali bir sorumluluk olmadığı neticesine varılmaktadır. Ancak hemen sonraki *وَإِنْ طَلَقْتُمْوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَمِصْفٌ* âyette⁶⁰ mehir belirlenip de ilişkiye girilmeden boşama gerçekleştiği durumda, belirlenen mehrin yarısının kadına verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu durumda âyetler arası tenâkuz meydana gelmiş olmaktadır. Çünkü ilk âyette cinsel ilişki olmadan boşama gerçekleştiğinde erkeğe mali sorumluluğun olmadığı, sonraki âyette ise cinsel ilişki olmadan boşama gerçekleştiğinde mehrin yarısının verilmesi gerektiği beyan edilmiş olmaktadır. Ancak *ev* bağlacı *ve* bağlacı anlamına alındığında bu problem giderilmiş olmaktadır. Zira bu durumda ilişkiye girilmemiş ve aynı zamanda mehri de belirlenmemiş kadın boşandığında erkeğe mali sorumluluk olmadığı neticesine ulaşılmaktadır. Dolayısıyla *ev* bağlacının hangi anlamda kullanıldığı âyetin bağlamından çıkarılmış olmaktadır.

10. Yaklaşırma/Yakınlık Anlamında Kullanılması

Süyûtî; bazı âlimlerin *ev* bağlacının Kur'ân'da yakınlık manasında da kullanıldığı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Bu duruma *هُوَ أَقْرَبُ أَوْ هُوَ كَلِمَةُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلِمَةُ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ* âyetini⁶¹ örnek veren Süyûtî, yakınlık manasının *ev* bağlacından kaynaklanmadığını ve dolayısıyla bu görüşün kabul görmediğini ifade etmiştir.⁶² Vücûh kitaplarında âyetteki bağlacın idrâb anlamında

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/462; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/132; Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*, 1/198; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/241; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 2/487.

⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 335-336.

⁶⁰ el-Bakara 2/237.

⁶¹ en-Nahl 16/77.

⁶² Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 335.

olduğu belirtilmiştir.⁶³ Dilbilimsel izahların yer aldığı tefsirlerin bazılarında bu âyetteki *ev* bağlacı hakkında herhangi bir açıklamada bulunulmamış,⁶⁴ bazılarında ise idrâb vb. vecihlerden söz edilmiştir.⁶⁵

Yukarıdaki âyette geçen *ev* bağlacının yakınlık anlamında olduğuna dair görüş, aşırı tevile dayanmış olup bu nedenle de reddedilmiştir. Zira yakınlık manasının âyette geçen kelimeden, hatta onun ism-i tafdîl halinden kaynaklandığı aşıkardır. İncelediğimiz meâllerin hiçbirinde âyetteki *ev* bağlacı yakınlık manasına alınmamıştır. Ne var ki, âyette geçen *ev* bağlacı Abdullah-Ahmet Akgül, İlyas Yorulmaz, Mahmut Kısa, Mehmet Okuyan ve Yaşar Nuri Öztürk hariç diğer tüm meâl yazarları tarafından temel anlamında değerlendirilirken Okuyan, âyetteki *ev* bağlacının *veya* olarak çevrilemeyeceğini açıklama bölümünde hassaten belirtmiştir. Adı geçen bu meâl yazarları âyetteki *ev* bağlacını idrâb anlamına almış ve ilgili bölümü; “Kıyametin kopması, bir göz açıp kapaması, hatta ondan daha yakındır.” örneğinde olduğu üzere Türkçeye aktararak isabetli bir çeviri yapmışlardır. Belirtildiği üzere ihbârî cümlelerde kullanılan *ev* bağlacı şek ve tereddüt ifade etmektedir. Bu nedenle Yüce Allah’a izafe edilen ifadelerde *ev* bağlacının temel anlamına alınması mümkün değildir. Zira Yüce Allah, haber verdiği bir bilgiden ve konudan tereddüt edecek değildir. Kaldı ki bu âyette geçen *ev* bağlacının idrâb anlamına geldiği kaynaklarda özellikle de belirtilmiştir. Dolayısıyla meâllerin kahir ekseriyetinde tereddüt ve şüpheli çağrıştıran *Kıyamet’in kopması, bir göz kırpması gibi veya daha az bir zamandır* tarzındaki çevirilerin isabetli olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Sık kullanılan bağlaçlardan biri olan *ev*, Kur’ân’da ekseriyetle temel/birincil anlamında kullanılmıştır. Temel anlamındaki *ev* bağlacı, yargı cümlelerinde konuşanın şüphe ve tereddütte olduğunu belirtmekte; talep/emir cümlelerinde ise muhabata seçenekler arasında tercihte bulunma imkânını vermektedir. Bu çalışmada Kur’ân’da aslî anlamında kullanılan *ev* bağlacının Türkçede şüphe, zan, tereddüt, tercih vb. durumları ifade etmek için kullanılan *veya, yahut, ya da ve belki* gibi bağlaçlarla meâllere aktarılarak ekseriyetle isabet edildiği görülmüştür. Zira *ev* bağlacının çevirisiyle ilgili hataların hemen hepsi, bu bağlacı, mecazî anlamda kullanıldığı durumlarda dahi, ilk anlamına almakta ısrar etmeye dayanmaktadır.

Başvurduğumuz vüçûh kitaplarının hepsinde ve tefsirlerin ekseriyetinde Kur’ân’da *ev* bağlacının ilk anlamının dışında *ve* ile *bel* bağlacı anlamında kullanıldığı da belirtilmiştir. Bu iki bağlaç şüphe ve tereddütün aksine kesinlik ve pekiştirme anlamı taşımaktadır. *Ev* bağlacının *ve* ile *bel* anlamında olduğu ileri sürülen âyetlerin hemen hepsi ihbârî formda olan âyetlerdir. Yüce Allah’ın, haber verdiklerinden tereddüt etmesinin mümkün olmamasından hareketle bu âyetlerde geçen *ev* bağlacının şek ve tereddüt ifade eden aslî anlamına alınamayacağı belirtilmiştir. Ancak incelediğimiz meâllerin ekseriyetinde bu ayrıntıya dikkat edilmediği saptanmıştır. Diğer taraftan aynı meâlde bazen bu duruma dikkat edildiği bazen de dikkat edilmediği tespit edilmiştir. Bu inceliğe dikkat edilen meâllerde *ev* bağlacı, Türkçede tereddüt ifade eden *veya/yahut/belki* yerine kesinlik ve pekiştirme ifade eden *ve, hatta, de* vb. bağlaçlarla çevrilmiştir.

Şunu da açık ki, Yüce Allah’ın ihbârî bir beyanında *ev* bağlacının temel anlamda olmadığı kesin olmakla beraber, hangi anlamda kullanıldığı bağlamdan her zaman net olarak anlaşılamaz. Kaldı ki bu konuda kaynaklarda ittifak da sağlanmış değildir. Nitekim ihbârî formda gelen herhangi bir âyetteki *ev* bağlacını bir âlim *ve*, biri *bel*, daha başkası da *ihâm* anlamına

⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vüçûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Azîm*, 253; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vüçûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 215; Dâmeğânî, *Islâhu’l-vüçûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 56.

⁶⁴ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/111; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/364; Ahfeş, *Kitabu meâni’l-Kur’ân* 418; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 7/271.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf* 3/457; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/90; Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, 1/556; Neseî, *Medâriku’t-tenzil ve Hakâiku’t-te’vil*, 2/225-226; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 5/504-505.

998 | Ahmet Karadağ. Ev/ ٱ Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meâllere ...

almıştır. Meâl yazarı bunlar içerisinde tercih etmiş olduğu manayı ya da bu seçeneklerin dışında karineden yola çıkarak bizatihi tespit etmiş olduğu manayı meâle aktarmak durumundadır. Ancak tercih/tespit edilen her mananın meâle aktarılması mümkün olmayabilir. Bu çerçevede *ev* bağlacının *ve* ile *be/* anlamının Türkçe meâllere yansıtılması mümkün iken *ibhâm* anlamının yansıtılması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla *ibhâm* anlamını tercih eden bir meâl yazarının bu âyeti lafza bağlı kalarak çevirip kastedileni dipnotta açıklaması elzemdir.

Ev bağlacının tafsil/tenvî ifade etmesi ise bu bağlacın kullanıldığı âyetlerde Arapçaya özgü veciz ifadeden kaynaklanmaktadır. Bu veciz ifade meâllerin tamamına yakınında harf-i tercüme metoduyla Türkçeye çevrilmiştir. Bizce böyle bir âyetin doğru çevirisi için öncelikle âyette anlatılmak istenen tespit edilmeli, daha sonra lafza bağlı kalınmadan âyete mana verilmelidir. Zira çeviride lafızlardan ziyade mananın aktarılması önemlidir. Ayrıca Türkçede *ev* bağlacının temel anlamına karşılık gelen *veya/yahut/ya da* bağlaçlarının *tafsil* işlevi bulunmamaktadır ki böyle bir çeviri metodu mümkün görünsün.

Kimi âlimler sayılı birkaç âyette geçen *ev* bağlacının *ilâ* ve *illâ* edatları/bağlaçları yerine kullanıldığını savunmuşlardır. Ancak bu görüşe vücûha dair yazılan eserlerde ve tefsirlerin ekseriyetinde yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu manaların meâllerde tercih edilmesi durumunda dipnotta bu duruma dikkat çekilmesi gerektiği kanaatindeyiz. *Ev* bağlacının *yakınlık* anlamında kullanıldığı görüşü ise, aşırı tevile dayanmakta olup tamamen ilgili âyette geçen kelimedenden mülahemdir. Dolayısıyla meâllerde zikredilmeye değer değildir.

Bu çalışma neticesinde vücûh ve nezâir ilminin önemi; vücûh eserlerine ve tefsir kitaplarına başvurmadan meâl yazılmaması gerektiği bir kez daha kanıtlanmıştır. Zira Kur'ân lafızlarının anlam sahasına hâkim olmadan yazılan bir meâlde eksik ve hataların olması kaçınılmazdır. Ancak bu kaynaklarda lafza takdir edilen her manaya da itibar edilmemelidir.

Kaynakça

- Ahfeş Evsat, Saîd b. Mes'ade el-. *Kitabu meâni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Akdemir, Hikmet. "Haber". *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. 72-90. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akdemir, Hikmet. "İnşâ". *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. 130-160. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akdemir, Hikmet. "Leff ü neşr". *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. 223. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Arslan, Gıyasettin. "Kur'an-ı Kerim'de Eyyu Edatı ve Tercümesi Problemi". *Bilimname* 15/2 (2008), 69-97.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Tashîhu'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2007.
- Atabay, Neşe. *Sözcük Türleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Atamov, Mursel. "Kur'an-ı Kerim'de 'لَعَلَّ' - Lealle' Fiilinin Kullanılışı ve Anlamları". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 77-94.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân'da 'Mâ' Bağlacının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumlarına Etkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 26-56.
- Beydâvî, Nâsruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1425/2004.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Cârim, Ali-Emin, Mustafa. *el-Belağatu'l-vâdiha*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi/Nahiv*. İstanbul: İFAV, 7. Basım, 2009.
- Dakr, Abdülğani ed-. *Mu'cemü'l-kavâidi'l-Arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed ed-. *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1403/1983.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Hacıeminoğlu, Necmettin *Türk Dilinde Edatlar. En Eski Metinlerden Zamanımıza Kadar*. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kur'an'ı Yorumlamada Dilin Gücü: Dil, Edebiyat ve Edatlar Bağlamında Bazı Ayetlerin Hermenötik Analizi". *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 7-31.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11. Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hîrî, İsmail b. Ahmed el-. *Vücûhu'l-Kur'ân*. thk. Celaleddin es-Süyûtî. Beyrut: Nâşirûn, 1432/2011.
- İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Sa'd b. Necdet Ömer Ömer. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.

- 1000 | Ahmet Karadağ. Ev/â Bağlacının İfadeye Kattığı Farklı Anlamların Türkçe Meallere ...**
Karataş, Yusuf. "Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu".
Nüsha 1/36 (2013), 109-140.
- Kar'âvî, Süleyman b. Salih. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse ve Müvâzene*. Ri-
yad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Kefevî, Eyyûb b. Musa. el-Hüseynî el-. *Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü ehl-i sünne*. thk.
Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2004.
- Mukâtîl b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Ri-
yad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*.
thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998.
- Sarıgül, Murat. "Sık Kullanılan Edatlar Bağlamında Mehmet Akif Ersoy'un Mealinin Kur'ân
Tercüme Tekniklerine Katkıları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14
(Aralık 2019), 156-174.
- Süyûtî, Celaleddin es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-
Risâle, 1429/2008.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- TDK Sözlükleri, Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. "veya". Erişim 1 Şubat 2021. [https://soz-
luk.gov.tr/](https://soz-luk.gov.tr/)
- TDK Sözlükleri, Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. "ya da". Erişim 1 Şubat 2021. [https://soz-
luk.gov.tr/](https://soz-luk.gov.tr/)
- TDK Sözlükleri, Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. "yahut". Erişim 1 Şubat 2021. [https://soz-
luk.gov.tr/](https://soz-luk.gov.tr/)
- Türkçe Kur'ân Mealleri. Erişim: 01 Haziran 2021. <http://www.kuranmeali.com/>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelbî.
Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed
Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-te'vîl ve uyûni'l-
akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad, Mektebetü'l-Übeykân 1418/1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1001-1020

**Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Süleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine
Dair Âyetleri Hz. Muhammed'in Tebşiri Özelinde Yorumlaması***

*Takhşīs in the Tafsīr: Muḳātil b. Sülaymān's Interpretation of Verses
Regarded with Falsification of Bible in the Context of's Muḳammad's Tabshīr*

Ayşe Uzun

Dr. Öğretim Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Department of Tafsīr
Ankara, Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr orcid.org/0000-0002-5359-6827

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 23 August / Ağustos 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1001-1020

Cite as / Atıf: Uzun, Ayşe. "Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Süleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed'in Tebşiri Özelinde Yorumlaması [*Takhşīs in the Tafsīr: Muḳātil b. Sülaymān's Interpretation of Verses regarded with Falsification of Bible in the Context of's Muḳammad's Tabshīr*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1001-1020.

*Bu makale, Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde (Skopje, Makedonya, 27-30 Haziran 2019) sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Tahrifin Tebşirinden Tebşirin Tahrifine Savrulma: Muḳātil b. Süleyman'ın Tefsirinde Kutsal Kitapların Tahrifi İddiası ve Hz. Muhammed'in Tebşiri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This article is the version of the unpublished paper titled "Scattering from Herald of Falsification to Falsification of Tabhsir: The Claim of Falsification of the Bible in the Commentary of Muḳātil b. Süleymān", which was presented orally at the International Congress on Social Sciences (Skopje, Macedonia, 27-30 June 2019) with the content developed and partially modified. <https://doi.org/10.18505/cuid.888132>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Takḫşis in the Tafsir: Muḳātil b. Sulaymān's Interpretation of Verses regarded with Falsification of Bible in the Context of's Muḳammad's Tabşhīr

Abstract: Muḳātil b. Sulaymān's (d. 150/767) tafsir named *al-Tafsir al-kabir*, is accepted as the first completed tafsir that has reached us from the early sources of tafsir literature. One of the issues that the mufassir, deals with emphatically by emphasizing the concealment of the Prophet's tabşhīr in the *Bible*. The Mufassir make a connection between the concealment of the Prophet's tabşhīr and the falsification of the Bible. When we examine the verses that Muḳātil commented to prove his claim related with falsification of these books, we encounter the phenomenon of takḫşis in tafsir. Takḫşis is a term used in the literature of fiḳh method, in the sense of explaining with a word, with a proof, that some of the individuals it covers are meant. Considering the content of this term, it is understood that Muḳātil's takḫşis in tafsir means limiting the meaning of words with many meanings to only one content. The main issue that prompted Muḳātil to make a takḫşis in tafsir is falsification. The issue of falsification of the *Bible* has been a subject that attracted the attention of Muslim scholars. Because in the Ḳur'ān, the distortion of the Torah is described in the following terms: *يُحرفون* "they distort", *ولا تلبسوا الحق بالباطل* "altered", *يلون السنتهم* "who twist their tongues", *يكتُمون* "they conceal", *ولا تلبسوا الحق بالباطل* "confound not truth with falsehood", *وتكنموا الحق* "conceal the truth", *يكتبون الكتاب بأيديهم* "They write the book with their hands". The Ḳur'ān's statement on this matter encouraged the criticism of the scholars about the Torah. Among the issues criticized there are; tabşhīr of Muḳammad in previous books, the origin of the Torah, inaccuracy in chronological order, stylistic differences, information errors and contradictions. Among these criticisms directed at the People of the Book, Muḳātil focuses on tabşhīr. The main source that leads him to argue that Muḳammad was heralded in previous books is the verses of the Ḳur'ān. In addition to this, it is highly probable that the geography where the mufassir lived was also influential in shaping his criticisms. Considering the Jewish population in the neighborhoods where he lived, such as Balkh and Marw, it is possible for the commentator to develop a dialogue with the Jews, and it is also possible that his criticisms will be shaped within the framework of these dialogues. Muḳātil's falsification criticism is expressed in the context of the Prophet's tabşhīr. However, the mufassir's emphasis on tabşhīr goes beyond the criticism of falsification. The mufassir always keeps the issue alive on the reader's agenda with short phrases such as *كنتم / نعت محمد / صفة محمد* "Muḳammad's subject is hidden in the Torah", *كنتم / نعت محمد / صفة محمد* "Muḳammad's qualification". As far as we can determine, there are fifty-two verses in *al-Tafsir al-kabir* that Muḳātil consider directly related to tabşhīr. He deals with the issue of distortion in thirty-eight verses. The number of verses that the mufassir associates with both distortion and tabşhīr is thirty-six. The number of verses that he does not associate with falsification but only about tabşhīr is twelve. Among them, it has been determined that Muḳātil made takḫşis in the interpretation of forty-eight verses in total. When we classify his takḫşis's, we can form a tidy framework under four main headings: in the interpretation of sila sentences, idioms and idiomatic expressions, determining the content of words, and indicates of pronoun. Since the thought of tabşhīr is one of the main motifs in the mind of the commentator, his tafsir's follow a parallel course to this motif. In the interpretation of many verses, there are examples of interpretations that will legitimize this thought and confirm this claim. As a matter of fact, in the interpretation of the expression *يلون أسنتهم بالكتاب* "While reading the Book, they bend their tongues" in the 78th verse of sūrat āl 'Imrān, it is said that Muḳammad's qualification in the Torah were deleted and other adjectives were written instead of it. In the tafsir of the 37th verse of sūrat al-Nisā', there are the expressions like this: "The concealment of Muḳammad's tabşhīr and its removal from the Torah (*يكنمان أمر محمد و محوه من التوراة*)". Muḳātil narrowed the content of the expression, which has a wide meaning area. This narrowing of the meaning is technically considered an example of takḫşis. Other examples where takḫşis made in tafsir are present in the interpretations of the phrases of guidance/aberration, right/false, belief/disbelief, verse, word, stinginess, knowledge, promise, declaration, turning away and the

book of Allah. The tafsîr's extreme loyalty to the context is accompanied by his limiting the meaning of words with broad content to a narrow content.

Keywords: Tafsîr, Muḳâtil b. Sulaymân, *al-Tafsîr al-kabîr*, Takhsîs, Tabşîr.

Tefsirde Tahsis: Muḳâtil b. Suleymân'ın *Kitâb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed'in Tebşiri Özelinde Yorumlaması

Öz: Muḳâtil b. Suleymân'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîru'l-kebir* adlı eseri, tefsir literatürünün erken dönem kaynaklarından bize ulaşan ilk tam tefsir kabul edilir. *et-Tefsîru'l-kebir*'de Kur'ân âyetlerini tefsir eden müfessirin, altını çizerek vurgulu bir şekilde ele aldığı meselelerden biri Hz. Peygamber'in tebşirinin *Kitâb-ı Muḳaddes*'te gizlenmesidir. Müfessir, *Kitâb-ı Muḳaddes*'te Hz. Peygamber'in müjdelendiğinin gizlenmesiyle bu kitapların tahrifi arasında irtibat kurar. *Kitâb-ı Muḳaddes*'in tahrifi iddiasından yola çıkan Muḳâtil b. Suleymân'ın bu iddiasını delillendirmek için tefsir ettiği âyetleri incelediğimizde tefsirde tahsis olgusuyla karşılaşırız. Tahsis fıkıh usulü literatüründe, 'âmm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında kullanılan bir terimdir. Bu terimin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda, Muḳâtil b. Suleymân'ın tefsirde tahsis yapmasının, pek çok anlama müsait lafızların anlamını sadece bir içerikle sınırlandırma anlamına geldiği anlaşılır. Muḳâtil b. Suleymân'ın tefsirde tahsis yapmaya sevk eden ana etken, tahrif konusudur. *Kitâb-ı Muḳaddes*'in tahrifi meselesi, Müslüman ilim insanlarının dikkatini çeken bir konu olagelmıştır. Zira Kur'ân'da, Tevrat'ın tahrifi *يُحَرِّفُونَ* "tahrif ediyorlar", *فَبَدَّلَ* "değiştirdi", *يَلْوُنَ أَلْسِنَتَهُمْ* "dillerini eğip büküyorlar", *يَكْتُمُونَ* "gizliyorlar", *بِالْبَاطِلِ* "hakkı batılla karıştırmayın", *وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ* "hakki batılla karıştırmayın", *يَكْتُمُونَ الْحَقَّ* "hakikati saklamayın", *يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ* "Kitap'ı elleriyle yazıyorlar" ifadeleriyle zikredilmektedir. Kur'ân'ın bu husustaki beyanı, âlimlerin Tevrat'la alakalı tenkitlerini teşvik etmiştir. Tenkit edilen hususlar arasında Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği meselesi, Tevrat'ın kökeni, kronolojik sıralamada yanlışlık, üslup farklılığı, bilgi hataları ve çelişkiler vardır. Ehl-i Kitap'a yöneltilen bu eleştirilerin arasından, Muḳâtil b. Suleymân'ın yoğunlaştığı konu tebşirdir. Onu Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği meselesini savunmaya sevk eden ana kaynak Kur'ân âyetleridir. Bunun yanı sıra müfessirin yaşadığı coğrafyanın da onun tenkitlerini şekillendirmede etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Belh ve Merv gibi onun yaşadığı muhitlerde Yahudi nüfusu hesaba katıldığında, müfessirin Yahudilerle diyalog geliştirmesi mümkün olduğu kadar, onun eleştirilerinin bu diyaloglar çerçevesinde şekillenmesi de muhtemeldir. Muḳâtil'in tahrif eleştirisi, Hz. Peygamber'in müjdelenmesi bağlamında dile getirilir. Fakat müfessirin tebşir vurgusu, tahrif eleştirisinin de ötesine geçer. Müfessir " *كُتِمَ أَمْرُ مُحَمَّدٍ* / *نَعَتُ مُحَمَّدٍ / صِفَةُ مُحَمَّدٍ* " Muhammed'in konusunun Tevrat'ta gizlenmesi", " *بِكْتِمَانِ أَمْرِ مُحَمَّدٍ* / *نَعَتِ مُحَمَّدٍ / صِفَةِ مُحَمَّدٍ* " Muhammed'in sıfatı" şeklinde kısa ibarelerle meseleyi okurun gündeminde daima canlı tutar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *et-Tefsîru'l-kebir*'de Muḳâtil b. Suleymân'ın tebşirle doğrudan alakalı bulduğu elli iki âyet vardır. Tahrif meselesini ise otuz sekiz âyette ele alır. Müfessirin hem tahrif hem de tebşirle ilişkilendirdiği âyet sayısı otuz altıdır. Onun tahrifle irtibatlandırılmayıp sadece tebşirle alakalı gördüğü âyet sayısı on ikidir. Bunların arasından toplam kırk sekiz âyetin tefsirinde Muḳâtil'in tahsis yaptığı tespit edilmiştir. Onun yaptığı tahsisleri tasnif ettiğimizde; sıla cümlelerinin, deyimlerin ve deyimsele ifadelerin tefsirinde, kelimelerin içeriğini belirlerken ve zamirin mercii konusunda yaptığı tahsisler olarak dört temel başlıkta derli toplu bir çerçeve oluşturabiliriz. Tebşir düşüncesi, müfessirin zihninde ana motiflerden biri olduğu için onun tefsirleri bu motife paralel bir seyir izler. Pek çok âyetin tefsirinde, bu düşüncüyü meşrulaştıracak ve bu iddiayı teyit edecek düzeyde yorum örnekleri bulunur. Nitekim Âl-i İmrân 78. âyette *يَلْوُنَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ* "Kitap'ı okurken dillerini eğip bükürler" ifadesinin tefsirinde, Hz. Muhammed'in Tevrat'taki sıfatlarının silinip bunun yerine başka sıfatların yazıldığı söylenirken; en-Nisâ 37. âyetin tefsirinde, "Muhammed'in tebşirinin gizlenmesi ve Tevrat'tan silinmesi (*بِكْتِمَانِ أَمْرِ مُحَمَّدٍ وَمَحْوِهِ مِنَ التَّوْرَةِ*)" ifadeleri yer alır. Yine es-Saf 8. âyette *يُرِيدُونَ* *لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ* "Ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek isterler" lafzı Yahudilerin ve Hıristiyanların Tevrat'ta ve İncil'de yer alan Hz. Muhammed'in meselesini ve onun dinini gizledikleri şeklinde tefsir edilmiştir. Oysa "Allah'ın nuru" ifadesiyle anlatılan Kur'ân'dır. Müfessirin

1004 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

seçtiği tebsir anlamı ise Kur'ân'ın içeriğinden bir kesittir. Böylece Muḳātil geniş anlam alanına sahip ifadenin muhtevasını daraltmıştır. Söz konusu anlam daraltma işi, teknik olarak tahsis örneği sayılır. Tefsirde tahsisin gerçekleştiği diğer örnekler; hidâyet/dalâlet, hak/bâtil, iman/küfür, âyet, kelime, cimrilik, ilim, vaat, beyan, yüz çevirmek ve Allah'ın kitabı ibarelerinin tefsirlerinde mevcuttur. Müfessirin bağlama aşırı sadakati geniş içeriğe sahip lafızların anlamını dar bir muhtevayla sınırlandırmasını beraberinde getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Muḳātil b. Suleymān, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Tahsis, Tebsir.

Giriş

Tefsirler, âyet yorumlarının satır aralarında yazıldıkları dönemin ilmî, kültürel, sosyal ve siyasî atmosferini okumaya imkân vermektedir. İslam düşüncesinin teşekkülü döneminde yazılıp bize ulaşan ilk tam tefsir olarak kabul edilmesi hasebiyle Muḳātil b. Suleymān'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eseri de hem yazıldığı devrin Kur'ân tasavvuru hakkında bilgi vermekte hem de kendisinden sonra telif edilen tefsirler için örnek teşkil etmektedir.¹

Bu çalışmanın konusu Muḳātil b. Suleymān'ın *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eseri özelinde tefsirde tahsistir. Mezkûr tefsirde müellifin, *Kitāb-ı Muḳaddes*'in tahrifini ve Kur'ân âyetlerini yorumlarken tahsis² yapması dikkat çekmektedir. Bu minvalde, *et-Tefsîru'l-kebîr*'de tahsis yapıldığını tespit ettiğimiz kırk sekiz âyetin tefsiri metin analizi yöntemiyle incelenecektir. Amacımız bu âyetlerin tefsirinde Muḳātil'in yaptığı tahsislerin açığa çıkartılmasıdır. Bunun için müfessirin her iki meseleye yaklaşımında bizzat kendi ifadelerinden hareket edilecektir. Onun nazarında *Kitāb-ı Muḳaddes*'te Hz. Peygamber'in tebsirinin gizlenmesi, bu kitapların tahrifi anlamına gelmektedir. Sonuç olarak tahrif iddiasından yola çıkan Muḳātil'in, Hz. Peygamber'in *Kitāb-ı Muḳaddes*'te müjdelendiğini ispat edebilmek amacıyla tefsirinde tahsis yaptığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifi Meselesi ve Muḳātil'in Bu Konuya Yaklaşımı

İslamî kaynaklarda *tahrif* kelimesi önceki kutsal kitapların metninin yahut manasının bozulması anlamında kullanılmaktadır.³ Kur'ân'da, Tevrat'ın tahrifi *يَحْرِفُونَ* "*tahrif ediyorlar*", *فَبَدَّلَ* "*değiştirdi*", *يَلُونُ السِّتْرَهُمْ* "*dillerini eğip büküyorlar*", *يَكْتُمُونَ* "*gizliyorlar*", *وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ* "*hakki batılla karıştırmayın*", *وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ* "*hakikati saklamayın*", *يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ* "*Kitap'ı elleyle yazıyorlar*" ifadeleriyle gündeme getirilmektedir.⁴

¹ Muḳātil b. Suleymān'ın kendisinden sonra yazılan tefsir kitaplarına etkisi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Onun Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerine etki etmediğini iddia edenler olduğu gibi (Mehmet Akif Koç, Adrew Rippin) aksi yönde kanaat bildiren (Ekrem b. Muhammed el-Eserî) de olmuştur. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sâlebî (427/1036) Tefsirinde Muḳātil b. Suleymān (150/767) Rivâyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 95; Anthony Hearle Johns, "Muḳātil b. Sulayman", *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman (Usa: Routledge, 2006), 429; Ekrem b. Muhammed Eserî, *el-Mu'cemü's-sağîr li-ruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (Ürdün: Dâru İbn Affân, hicrî 1425), 574; Hanan Abdülğaniy el-Muhteseb, *Muḳātil b. Suleymān ve Menhecuhû fi't-Tefsîr* (Amman: Câmîatü'l-Ülûmî'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 237-38.

² 'Amm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında fıkıh usulü terimi (Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).

³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. 'Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/305; Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021). Tarakçı'ya göre tahrif kelimesi kutsal kitapların metinlerindeki bozulma değil yorum düzeyindeki bozulma anlamına gelmektedir. Bu kelime Peygamberden sonraki asırlarda İslam düşüncesinin gelişimi sürecinde anlam değişmesine uğramıştır. Muhammet Tarakçı, "İslam Kaynaklarında İncil Tartışmaları", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, ed. Abdurrahman Küçük (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004), 259.

⁴ el-Bakara 2/42, el-Bakara 2/59, el-Bakara 2/75, el-Bakara 2/79, el-Bakara 2/89, el-Bakara 2/159, el-Bakara 2/174, Âl-i İmrân 3/71, Âl-i İmrân 3/78, en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13, el-Mâide 5/41; Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'ân'a Arzı* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 60-70; Tarakçı, "Tahrif".

İncil'i tahrifi bağlamında Kur'ân'da en-Nisa 171. ve el-Mâide 14-15. âyetlerde⁵ Hıristiyanların kendilerine vahyedilen şeyleri gizledikleri, unuttukları, kendilerine vahyedilenden farklı şeyler söyledikleri belirtilir. Bunların dışında her iki grubu içerecek şekilde Ehl-i Kitap'ın yaptığı tahrifile ilgili olarak el-Bakara 75, 79, 85. ve Âl-i İmrân 78. âyetler sıklıkla zikredilmektedir.⁶

Müslümanlar ile Yahudiler Tevrat'ın tahrife uğradığı konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte söz konusu tahrifin nicelik ve niteliği tartışmalıdır. Kur'ân Yahudilerin Tevrat'ta hangi ölçüde değişiklik yaptığı hakkında detaylı bilgi vermemektedir.⁷ Örneğin tasdik âyetleri,⁸ diğer *Kitâb-ı Muḳadde's*in bütünüyle tahrif edilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla elimizde Tevrat ve İnciller'in ne kadarının muharref ne kadarının sağlam olduğunu belirleyecek nesnel bir ölçüt yoktur. Her ne kadar Müslümanlar açısından bu iki kitabın sahihliği, Kur'ân'ın metnine ve genel söylemine mutabık olmalarıyla mukayyet görülsün⁹ de bu mutabakatı tespit edecek objektif bir kriter yoktur.

Müslüman bilim insanlarının Ehl-i Kitap'a yönelik tenkitleri daha ziyade ulûhiyyet ve nübüvvetle alakalıdır. Bilhassa Yahudilik söz konusu olduğunda eleştirilerin temel konusu Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle alakalı olmuştur.¹⁰ Zira Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği meselesi, Tevrat'ın kökeni, kronolojik sıralamada yanlışlık, üslup farklılığı, bilgi hataları, çelişkiler gibi diğer eleştiri konuları arasından en dikkat çeken boyutu olmuştur. Müslüman ulemaya göre Hz. Muhammed'in tebşiri onun nübüvvetini ispat eden yollardan biridir. Nitekim el-A'râf 157. ve es-Saf 6. âyetler onun önceki kitaplarda müjdelendiğini bildirmektedir. Onlar bu âyetlerden hareketle mevcut Tevrat ve İnciller'de Muhammed ismi bulunmadığı için bu metinlerin tahrif edildiği yargısına varmışlardır.¹¹ Kutsal kitapların kısmen tahrif edildiğini düşünen İslam âlimleri ise Hz. Muhammed ile ilgili müjdeyi İncil metinlerinde aramışlardır.¹² Bu aramaları sonucunda Yuhanna İncilindeki *parakletos* kelimesinin Kur'ân'da zikredilen müjdeye delalet ettiğini iddia etmişlerdir. Oysa Hıristiyanlara göre *parekletos* Ruhü'l-kudüs'e işaret etmektedir.¹³ Müslüman araştırmacılar reddiye sadedinde kaleme aldıkları eserlerde *Ahmed* kelimesinin ve *melekûtullah*'ın Grekçe, Süryânice ve İbrânice karşılıklarının etimolojisini yapmışlardır.¹⁴ Zaman zaman Hz. Muhammed'in kutsal kitaplarda müjdelendiği

- ⁵ Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).
- ⁶ Mustafa Sinanoğlu, "İslam Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).
- ⁷ Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 384-85, 397-99.
- ⁸ Yûnus 10/94; Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/47; Bakara 2/97-101; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/92; Yûnus 10/37; Yûsuf 12/111; el-Ahkâf 46/12 ve er-Rûm 30; 87/18-19. Âyetlerin tespiti için bk. Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl* 2 (2004), 44.
- ⁹ Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", 54.
- ¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).
- ¹¹ Tarakçı, "Tahrif; Sinanoğlu, "Hıristiyanlık". Çağdaş araştırmalarda Tevrat'ta ve İncil'de "Ahmed" anlamına gelebilecek bazı kelimeler tespit edilmiştir. Bu tespit, Yahudilerin metin tahrifi yaptığı iddiasına ters düşmektedir. bk. Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", 52.
- ¹² Casim Avcı, "Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).
- ¹³ Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021). Abbasiler döneminde yaşayan Hıristiyan ilahiyatçı Theodoros Ebû Kurre (öl. (825?), Yuhanna İncili'nin 14:16 pasajındaki parakletos'a atıfta bulunarak Hz. Muhammed'in İncil'de müjdelendiği söylemini şu iki gerekçeye dayanarak reddeder: 1. Eski Peygamberlerin Hz. Muhammed'den bahsetmeyişi 2. Hz. Muhammed'in şahsiyetinde işaretler yoluyla oluşan inancın olmayışı. bk. Zafer Duygu, *İslâm ve Hıristiyanlık Hıristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 420-424.
- ¹⁴ Mehmet Aydın, "İncil ve Salıb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).

1006 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

bilgisinin abartılı yorumları da yapılmıştır. Buna göre Hz. Muhammed sadece Tevrat ve İncil'de değil aynı zamanda Hindu, Zerdüş ve Budist kutsal kitaplarında da müjdelenmiştir.¹⁵

Muḳātil'i tebşir düşüncesini savunmaya sevk eden en temel kaynak Kur'ân âyetleridir. Ayrıca siyasi boyut olarak, Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) ile Bizans imparatoru III. Leo (öl. 122/740) arasında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Kutsal Kitap'ta haber verildiği hakkında yapılan mektuplaşmalardan¹⁶ Muḳātil'in haberdar olması muhtemeldir. Muḳātil'in tahrif yaklaşımla alakalı değinilmesi gereken önemli hususlardan biri yaşadığı coğrafyanın onun *Kitāb-ı Muḳaddes*'in tahrifine yönelik eleştirisini etkilemesi konusudur. Yaşadığı coğrafyada özellikle Belh ve Merv'de Yahudi varlığı göz önünde bulundurulursa bu durumun onun Yahudilerle irtibat kurmasına zemin hazırladığı kadar onlara yönelik eleştirisini şekillendirmiş olması imkân dâhilindedir.¹⁷

Yukarıda da belirttiğimiz gibi tahrif meselesi, Hz. Peygamber'in müjdelenmesi sadesinde zikredilmektedir. Tespitlerimize göre onun tefsirinde tebşirle doğrudan ilişkilendirilen elli iki âyet yer almaktadır.¹⁸ Bu âyetlerin surelere göre dökümü şöyledir: el-Bakara 20, Âl-i İmran 7, en-Nisâ 3, el-Mâide 7, el-En'âm 3, el-A'râf 1, el-İsrâ 1, eş-Şuâra 1, el-Ankebût 2, Muhammed 1, el-Fetih 1, el-Hadîd 1, es-Saf 2 ve el-Beyyine 1. Âyet. Bu dağılıma bakıldığında, tebşir meselesinin büyük ölçüde Medenî surelerde söz konusu edildiği görülmektedir. Kutsal Kitap'ın yani Tevrat'ın tahrifinin metin düzeyinde mi yoksa yorum düzeyinde mi gerçekleştiği sorunu, Muḳātil'in öncelikli ilgi alanına girmez. Her ne kadar Muḳātil'in Kutsal Kitap'a metin düzeyinde tahrif eleştirisi yöneltmediği iddia edilse de¹⁹ bu iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Zira müellif Âl-i İmrân 78. âyette *يلوون السننهم بالكتاب "Kitap'ı okurken dillerini eğip bükerek"*

¹⁵ Celil Kiraz, "Hz. Muhammed (Sav)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2001), 231-60.

¹⁶ Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 114-118.

¹⁷ Ömer Türker, "Muḳātil b. Suleymān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021). Alanna E. Cooper, *Negotiating Identity in the Context of Diaspora, Dispersion and Reunion: The Bukharan Jews and Jewish Peoplehood* (New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2000); Michael Zand, "Bukharan Jews", *Encyclopedia Iranica (EI)* (Erişim 28 Şubat 2021); Elkan Nathan Adler, *Jews in Many Lands* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1905); Durmuş Arık, *Buhara Yahudileri* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 23-69; Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firizkuh in Central Afghanistan", *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965), 148-149; Seda Yılmaz Vurgun, "Seyahatnamelerin Işığında Ondokuzuncu Yüzyılda Merv Şehri", *History Studies* 5/3 (2013), 243; Yasin Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'ân ve İbraniye Kur'ân Çevirileri* (Ankara: Divan Yayınları, 2016), 27. Müfessirin Yahudilerle irtibata geçmesinin, onun yaşadığı dönem ve coğrafyada hâkim olan ilim dili Arapça kanalıyla mümkün olabileceği hakkında kaynaklar için bk. Marina Rustow, "Jews and the Muslims in the Eastern Islamic World", *History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb ve Benjamin Stora (Usa: Princeton University Press, 2013); Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 19-20; Yasin Meral, "Ortaçağ Yahudileri arasında Judeo-Arabik Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 331; Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", *Milel ve Nihal* 10/1, 73; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: İmge Yayınları, 1996), 91-93; Khalü Athamina, "Emevî Hilafetinde Arap İskânı", çev. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000); Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 26.

¹⁸ Tebşirle ilgili âyetler: el-Bakara 2/16, 2/40, 2/41, 2/42, 2/44, el-Bakara 2/76-77, 2/79, el-Bakara 2/83, 2/89, el-Bakara 2/90, 2/91, el-Bakara 2/101, el-Bakara 2/118, el-Bakara 2/121, el-Bakara 2/140, el-Bakara 2/159-160, el-Bakara 2/174-175, el-Bakara 2/209, Âl-i İmrân 2/19, Âl-i İmrân 2/71-72-73, Âl-i İmrân 3/78, Âl-i İmrân 3/81, Âl-i İmrân 3/187, en-Nisâ 4/37, en-Nisâ 4/46-47, el-Mâide 5/13-15, el-Mâide 5/41, 5/44, el-Mâide 5/64, 5/66, 5/68, el-En'âm 19-20, el-En'âm 6/91, el-A'râf 7/157, el-İsrâ 17/108, eş-Şuarâ 26/196, el-Ankebût 29/48-49, Muhammed 47/32, el-Fetih 29, el-Hadîd 57/24, es-Saf 61/6, 61/8, el-Beyyine 98/4.

¹⁹ Gordon Nickel, "Early Muslim Accusations of Tahrif: Muqatil ibn Sulayman's Commentary on Key Qur'anic Verses", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas (Leiden: Brill, 2007), 212, 222-23.

ifadesinin tefsirinde, Hz. Muhammed'in Tevrat'taki sıfatlarının silinip bunun yerine başka sıfatların yazıldığı söylenmektedir.²⁰ Aynı şekilde en-Nisâ 37. âyetin tefsirinde, "Muhammed'in tebşirinin gizlenmesi ve Tevrat'tan silinmesi (بكتمان أمر محمد و محوه من التوراة)" ifadeleri yer alır.²¹ Dolayısıyla Muḳâtil'in Tevrat'ın hem metin hem de yorum düzeyinde tahrif edildiği düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat tefsirinde çoğunlukla "كتم أمر محمد / بكتمان أمر محمد" Muhammed'in konusunun Tevrat'ta gizlenmesi", "نعت محمد / صفة محمد / Muhammed'in sıfatı"²² şeklinde kısa ibarelerle meseleyi izah ettiği için müfessirin tahrifin sadece yorum tahrifiyle ilgilendiği şeklinde bir yargı söz konusu olmuştur. Bu durum, onun tebşir konusunu öne çıkartmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar müfessir tahriften yola çıkarak tebşiri ispat etme çabasında olsa da tebşir vurgusu, tahrif meselesinin tefsirde örtük kalmasına neden olmuştur.

Müfessirin tebşir konusunu ele aldığı pasajlarda tahrif suçlamasını özellikle Kur'ân'ın nüzul aşamasına muhatap olan Medine Yahudilerine yönelttiğini söyleyebiliriz.²³ Ona göre Hz. Peygamber'in Arap kökenli olması Yahudilerin kıskançlığına sebep olmuştur. Bu kıskançlık onları Tevrat'ta peygamberin tebşirini gizlemeye sevk etmiştir. Öyleyse Muḳâtil, Tevrat'ın Medine Yahudilerine kadar tahriften uzak, sahil bir biçimde ulaştığı kanaatinde olmalıdır. Çünkü sıhhati tartışmalı bir kitaba kendi nazariyesini dayandırması çelişki olurdu. Ayrıca tahrifin diğer boyutlarıyla ilgilenmemesi de bunu desteklemektedir.²⁴

²⁰ Ebu'l-Hasan Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/178.

²¹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/229.

²² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Muḳâtil tebşire konu olan âyetleri incelerken on dört âyette yirmi üç defa "na'tu Muhammed" ve yirmi altı âyette otuz üç defa "emru Muhammed" ibarelerini kullanmıştır. Ayrıca bu bağlamda iki âyette "sıfatı Muhammed", altı âyette "b'asu Muhammed" ve "mektûben indehum fi't-Tevrat" ibareleri de kullanılmaktadır. Gordon Nickel ise Muḳâtil'in Hz. Peygamber ile alakalı ifadelerini şöyle tasnif etmiştir: emr-matter: el-Bakara 2/41, 2/42, 2/44, 2/76, 2/140, 2/174, Âl-i İmrân 3/71, 3/73, 3/78, 3/187, en-Nisâ 4/37, el-Mâide 5/15, 6/91; n'at-discription: el-Bakara 2/16, 2/42, 2/44, 2/79, Âl-i İmrân 3/70, 3/72, 3/78, en-Nisâ 4/37; sıfa-character: en-Nisâ 4/46; b'aş-sending: el-Bakara 2/41; beyân-declaration: el-Bakara 2/44, en-Nisâ 4/46. Muḳâtil'in tefsirinde "n'at" kelimesinin kullanımını inceleyen araştırmada mezkûr kelimeden hareketle müfessirin hangi dil ekolüne mensup olduğu hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. Cornelis Henricus Maria Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1993), 140. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla Muḳâtil b. Suleymân'ın tefsirinde "ismu Muhammed" şeklinde bir kullanım yoktur. Bu durum, Muḳâtil sonrası âlimlerden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin dile getirdiği gibi Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in isminin aranmaması gerektiği hususuyla alakalıdır. Ona göre Hz. Muhammed Tevrat'ta vasıflarıyla anlatılmıştır. Hz. Muhammed'in ismiyle zikredildiği kanaati avam arasında yaygındır. bk. Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, 111.

²³ Muḳâtil'in İsrailiyat bilgisi, onun *et-Tefsîru'l-kebir*'de nüzul dönemi Yahudilerini esas aldığı görülmektedir. Onun, tefsirinde kullandığı "kaleti'l-yaḥûd", "İbn Sûriya ve ashabuhu", "yaḥûdu ehli'l-Medine", "sel beni israile/yaḥûdu'l-medine", "Yaḥûd-u Kaynuka", "mine'l-lezine hâdu/el-yaḥûd", "Kavmi Tu'me Kays b. Zeyd, Kinâne b. Ebi'l-Hakîk, Ebu Râfi kulluhum Yaḥûd", "kaleti'l-Yaḥûd/Yaḥûdu'l-Medine", "mine'l-lezine hâdu/Yaḥûdu'l-Medine", "ellezine hâdu/el-yaḥûd", "Yaḥûdu'l-Medine", "Yaḥûdu'l-Hayber", "sefeleti'l-Yaḥûd", "Yaḥûd-u Kurayza", "Yaḥûd-u Yesrib", "Yaḥûd Ehl-i Kurayza", "Yaḥûdu Beni Kurayza", "Yaḥûd-u Beni'n-Nadîr", "Yaḥûdu'l-Medine", "Yaḥûdu Hayber" şeklindeki ifadeler bu hususta delil sunmaktadır. (el-Bakara 2/113, el-Bakara 2/139, el-Bakara 2/211, Âl-i İmrân 3/181, en-Nisâ 4/46, en-Nisa 4/114, el-Mâide 5/18, el-Mâide 5/41, el-Mâide 5/44, el-Enfâl 8/27, 8/55, 8/61, 8/62; el-Kehf 18/9, el-Ahzâb 33/10, el-Ahzâb 33/26, el-Haşr 59/2, el-Cuma 62/6.) Bütün bu ifade biçimleri, Muḳâtil b. Suleymân'ın tarihsel ve metinsel bağlama sadakatinin göstergesidir. Müfessirin Kur'ân âyetlerini tefsir ederken nüzul dönemini esas aldığına işaret eden bu veriler önemli olmakla birlikte onun *et-Tefsîru'l-kebir*'de Yahudileri yoğun bir şekilde tefsirine konu etmesinde yaşadığı sosyal ortamın rolü de büyüktür. Onun tefsirini kaleme alırken Medine Yahudilerine eleştirel bir tutum sergilemesinin ardında aynı çağı ve coğrafyayı paylaştığı Yahudilerin etkisinin olması mümkündür.

²⁴ Dinler tarihi araştırmacıları, Hz. Peygamber döneminde Tevrat'ın tahrifinin ancak yorum düzeyinde olabileceğini söylemektedirler. Çünkü o dönemde hem Tevrat'ın Arapça tercümesi yoktur hem de İbrance Tevrat nüshası Hz. Peygamber'den yaklaşık olarak beş asır önce son şekline ulaşmıştır. Tev-

1008 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

Muḳātil'in Tevrat'ın tahrifine yönelik eleştirisi Kur'ân âyetleri üzerine temellenmiştir. Müfessir Tevrat ve İncil'in tahrifi tartışmalarını Kur'ân'dan delillendirmek için sıkça kullanılan بحرفون "tahrif ediyorlar"²⁵, يلونون "eğip büküyorlar"²⁶, كتم-يكتمون "saklıyorlar"²⁷ ve تلبسوا "karıştırmayın"²⁸ kelimelerinin tefsirini yaparken, söz konusu tahrifin Hz. Peygamber'in tebşirinin gizlenmesi hususunda olduğunu iddia etmektedir. Tebşir bağlamında delil olarak kullanılan el-En'âm 20. âyette yer alan يَغْرِفُونَهُ كَمَا يَغْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ "Onu oğullarını tanıdıkları gibi bilirlirler" ifadesini, Hz. Muhammed'in sıfatlarını bildikleri şeklinde tefsir etmiştir.²⁹ es-Saf 6. âyette وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ "Hatırla ki, Meryem oğlu İsa: Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim, demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler." tebşir konusu müfessire göre te'vile yer vermeyecek kadar açıktır.³⁰ Nitekim müfessir bu âyetin tefsirinde Hz. İsa'dan sonra gelecek olan Ahmed ismindeki peygamberin Süryanicede *Faraklita* şeklinde adlandırıldığını ifade etmektedir.³¹

Muḳātil b. Suleymān, *Kitāb-ı Muḳaddes*'in tahrifi konusunu tefsirinde otuz sekiz âyette ele almaktadır. Tahrif meselesini değerlendirdiği âyetlerde Peygamber'in *Kitāb-ı Muḳaddes*'te müjdelendiği iddiasına yer vermektedir. Ancak onun tahrif iddiasını gündeme getirdiği âyet yorumlarında dahi tebşir meselesini ele aldığı tespit edilmiştir. Nitekim tahrif meselesini otuz sekiz âyette değerlendiren müfessirin tebşirle irtibatlandığı âyet sayısı elli ikidir. Muḳātil hem tahrif hem de tebşirle alakalı gördüğü otuz altı âyetin tefsirinde ve tahrifle ilgi kurmayı sadece tebşirle ilgili bulduğu on iki âyetin tefsirinde toplam kırk sekiz âyette tahsis yapmıştır.³² Muḳātil b. Suleymān'ın tefsirinde tahrif, tebşir ve tahsise yer verdiği kısımlar aşağıdaki şekil üzerinde görülmektedir.

rat'ın Arapçaya ilk ve en önemli tercümesi, Saadia Gaon (Yusuf Feyyûmî) tarafından X. yüzyılda yapılmıştır. bk. Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021); Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", 5.

²⁵ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/232, 287.

²⁶ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/178.

²⁷ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/45, 82, 89, 92, 208, 229.

²⁸ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/45,176.

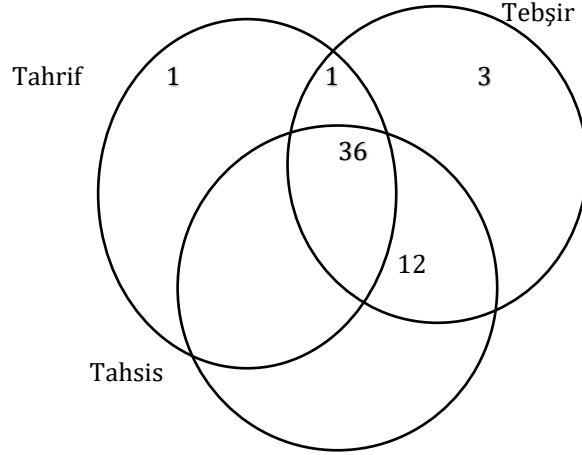
²⁹ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/340.

³⁰ es-Saf 61/6. âyette sadece İncil'de müjdelendiği zikredilirken Muḳātil 6-8. âyetlerin tefsirinde hem Tevrat hem de İncil'de Muhammed'in meselesinin ve dininin gizlendiği yorumunu yapmıştır. bk. Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 3/356.

³¹ Hz. Peygamber'in tebşirini müellifler genellikle el-Bakara 2/146, el-En'âm 6/20 ve es-Saf 61/6. âyetleriyle açıklamaktadırlar. Muḳātil ise bu üç âyet içerisinden el-En'âm ve es-Saf suresindeki âyetleri tebşirle irtibatlandırmaktadır. Ancak el-Bakara 2/146. âyette yer alan يَغْرِفُونَهُ كَمَا يَغْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ifadesini sebep-i nüzul bilgisine dayanarak Hz. Peygamber'in müjdelenmesiyle alakalı görmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla müfessire göre, bu âyette يَغْرِفُونَهُ cümlesindeki zamir Hz. Peygamber'i değil Kâbe'yi içermektedir. el-Bakara 2/146. âyetin inmesine vesile olan olay, Yahudilerin Hz. Peygamber'e Kâbe'yi tavaf etmesinin nedenini sormalarıdır. Hz. Peygamber onların sorularına cevaben, Tevrat'ta Kâbe'nin kible olduğu bilgisinin bulunduğunu söylemiştir. bk. Muḳātil b. Suleymān, *Tefsiru Muḳātil b. Suleymān*, 1/85-86; Sinanoğlu, "Hıristiyanlık", 367.

³² Tebşirle ilgili 52 âyet şunlardır: el-Bakara 2/16, 2/40, 2/41, 2/42, 2/44, el-Bakara 2/76-77, 2/79, el-Bakara 2/83, 2/89, el-Bakara 2/90-91, el-Bakara 2/101, el-Bakara 2/118, el-Bakara 2/121, el-eBakara 2/140, el-Bakara 2/159-160, el-Bakara 2/174-175, el-Bakara 2/209, Âl-i İmrân 3/19, Âl-i İmrân 3/71-72-73, Âl-i İmrân 3/78, Âl-i İmrân 3/81, Âl-i İmrân 3/187, en-Nisâ 4/37, en-Nisâ 4/46-47, el-Mâide 5/13-15, el-Mâide 5/41, 5/44, el-Mâide 5/64, 5/66, 5/68, el-En'âm 6/19-20, el-En'âm 6/91, el-A'râf 7/157, el-İsrâ 7/108, eş-Şuarâ 26/196, el-Ankebût 29/48-49, Muhammed 47/32, el-Fetieh 48/29, el-Hadîd 57/24, es-Saf 61/6, 61/8, el-Beyyine 98/4. Ayrıca müfessirin tahrif çerçevesinde yorumladığı 38 âyet şunlardır: el-Bakara 2/16, 2/40, 2/41, 2/42, el-Bakara 2/75, el-Bakara 2/83, el-Bakara 2/101, Bakara, 2/121, Bakara 2/140, Bakara 2/159, Bakara 2/174-175, Âl-i İmrân 3/19, Âl-i İmrân 3/71-72-73, Âl-i İmrân 3/78, Âl-i İmrân 3/81, Âl-i İmrân 3/187, en--Nisâ 4/37, en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13-15, el-Mâide 5/41, 5/44, el-Mâide 5/64, 5/66, 5/68, el-En'âm 6/19-20, el-En'âm 6/91,

Şekil 1: Muḳâtil b. Sulaymân'ın Tefsirinde Tahrif, Tebşir ve Tahsise Yer Verdiği Kısımların Kesişimi



2. Muḳâtil b. Sulaymân'ın Tahrif ve Tebşirle İrtibatlandığı Âyetlerde Yaptığı Tahsisle

Muḳâtil b. Sulaymân'ın tahrif üzerinden tebşir konusunu, tahrif yahut tebşir bağlamında ele almak yerine tahsisle sınırlandırarak anlatmak, müfessirin akıl yürütme biçimini gösterebilir. Bu nedenle çalışmamızda tahsisi merkeze aldık. Müfessirin tahsis yaptığını göstermek, doğal olarak tahrif ve tebşir iddialarına da işaret etmek anlamına gelir. Bunu yaparken meseleyi kolayca anlamak ve aktarabilmek için tahsis yapılan kırk sekiz âyeti aşağıdaki şekilde tasnif ettik:

1. Sıla cümlelerinin tefsirinde yaptığı tahsisler
2. Deyimlerin ve deyimsel ifadelerin tefsiri konusunda yaptığı tahsisler
3. Kelimelerin içeriğini belirlerken yaptığı tahsisler
4. Zamirin mercii konusunda yaptığı tahsisler

2.1. Sıla Cümlelerinin Tefsirinde Yaptığı Tahsisler

et-Tefsîru'l-kebîr'de âyetlerdeki tahsisin ikisi sıla cümlelerinin tefsirindedir. el-Bakara suresi 76. âyette **بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ** "Allah'ın size verdiği" ibaresinin tefsirinde "Tevrat'ta Hz. Muhammed'e dair açıklanan hususlar hakkındadır" şeklinde bir kayıtla karşılaşmaktayız. Bu-

el-A'râf 7/157, el-Ankebût 29/48, Muhammed 47/32, el-Hadîd 57/24, es-Saf 61/8, el-Beyyine 98/4. Müfessirin tahsis çerçevesinde ilgi kurduğu 48 âyet ise şunlardır: el-Bakara 2/16, 2/40, 2/41, 2/42, 2/44, el-Bakara 2/76-77, 2/79, el-eBakara 2/83, 2/89, 2/91, el-Bakara 2/101, el-Bakara, 2/121, 2/129, el-Bakara 2/140, el-eBakara 2/159-160I-, Bakara 2/174-175, Âl-i İmrân 3/19, Âl-i İmrân 3/71, 72, 73, Âl-i İmrân 3/78, Âl-i İmrân 3/81, en-Nisâ 4/37, en-Nisâ 4/46-47, el-Mâide 5/13-15, el-En'âm 6/20, el-İsrâ 17/108, eş-Şuarâ 26/196, el-Ankebût 29/48-49, Muhammed 47/32, el-Fetih 48/29, el-Hadîd 57/24, es-Saf 61/8. Burada 39 âyet yer almaktadır. Ancak bu âyetlerden dokuz tanesi iki defa farklı kategorilerde tahsis bağlamında zikredilmektedir. Dolayısıyla 39+9= 48 tane tahsis örneği ortaya çıkmaktadır. Tekrarlayan âyetler şunlardır: el-Bakara 2/4, 2/42, 2/101, 2/121, 2/159, 2/174, Âl-i İmrân 3/72, 3/78, 3/81.

rada nakledilen bilgiye göre, Yahudiler Hz. Muhammed'in Tevrat'ta zikredildiği bilgisini gizlemek üzere kendi aralarında konuşmuşlardır.³³ Râġib el-İsfahânî'ye (öl. 502/XI.yy. ilk çeyreği) göre bahsi geçen ibare, Allah'ın onlara bahsettiği her türlü ilim anlamına gelmektedir.³⁴ Aynı surenin 77. âyetinde *مَا يَسْرُونَ وَمَا يُغْلَبُونَ* "gizledikleri ve ortaya döktükleri" ibaresinde gizlenen husus ise Muḳātil'e göre Hz. Peygamber'in tebşiridir.³⁵ Dikkat edildiği üzere Muḳātil tahsisi Yahudilerin eylemlerinde özelleştirmeye gitmiş, muhatap kitlede tahsis yapmamıştır.

2.2. Deyimlerin ve Deyimsel İfadelerin Tefsiri Konusunda Yaptığı Tahsisler

Muḳātil b. Suleymān'ın "Allah'ın nurunu söndürmek, âyetleri az bir paha karşılığında satmak, batıla hakkı karıştırmak, Kitab'ı okurken dillerini eğip bükme" deyimleriyle birlikte "Kitab'ı elleriyle yazmak, Kitab'ı okumak, Kitap'ta indirileni gizlemek / Kitap'ta gizlenen şeyler, şahitliği gizlemek, ahdi tutmak, batıla uyanların şüphelenmesi" olmak üzere toplam on iki yerde tahsis yaptığını tespit ettik.

es-Saf 8. âyette *يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ* "Ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek isterler" cümlesini müfessir "Yahudiler ve Hıristiyanlar Tevrat'ta ve İncil'de yer alan Hz. Muhammed'in meselesini³⁶ ve onun dinini gizlerler" şeklinde yorumlamaktadır.³⁷ Bu te'vil aynı zamanda tahsis örneğidir. Müfessir geniş anlam alanına sahip bir ifadenin içeriğini daraltmaktadır. Onun zihninde "Allah'ın nuru" terkibi, tebşir meselesine işaret etmektedir. Fakat mezkûr terkip bağlamı içerisinde okunduğunda, bununla asıl kastedilenin Kur'an olduğu açığa çıkmaktadır. Tebşir meselesi ise Kur'an'ın muhtevasından bir kesittir. Dolayısıyla müfessir bütünün bir parçasını esas almaktadır. Buradaki terkinin Kur'an anlamına geldiğini iddia eden Taberî, es-Saf suresinin altıncı âyetinde kâfirlerin Kur'an'ın kökeniyle ilgili tartışmalarına es-Saf suresi 8. âyette cevap verildiğini söylemektedir. Onların Kur'an'ın sihir olduğu yönündeki iddiaları ve konuşmaları, ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmeye benzetilmiştir. Bu konuşmalar içerisinde tebşir konusunun olması da mümkündür. Nitekim es-Saf 6. âyette Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'i müjdelediği bilgisi yer almaktadır. Bu durumda kâfirlerin bakış açısına göre Kur'an'ın bildirdiği tebşir meselesi de dâhil olmak üzere bütün Kur'an sihirdir.³⁸

Deyimde yapılan tahsise *لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا* cümlesinde yer alan "âyetlerimi az bir paha karşılığında satmayın" cümlesi örnek gösterilebilir. Müfessire göre bu ifadeler Hz. Muhammed'in sıfatının, tebşirinin ve peygamber olarak gönderilmesinin gizlenmesini dile getirir.³⁹ el-Bakara 174. âyette *وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا* "onu az bir pahaya satıyorlar" cümlesi, Muḳātil'e göre basit dünya menfaati karşılığında Hz. Muhammed'i inkâr etmek demektir.⁴⁰ Bu ifade âyette kendinden önceki "gizlemek" eylemine atfedilmiştir. Dolayısıyla gizlenen nesneye verilen anlam, matufa verilen anlamı da etkilemektedir.

³³ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/59.

³⁴ Ebu'l-Ḳāsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal b. Râġib el-İsfahânî, *Tefsîrü Râġib el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb,1999), 1/236.

³⁵ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/59.

³⁶ Muḳātil b. Suleymān *et-Tefsîru'l-kebir*'de tebşirle irtibatlandırıldığı âyet yorumlarında, "mesele" kelimesini kullanmaktadır. Bununla Hz. Muhammed'in kutsal kitaplarda müjdelenmesini kastetmektedir. Tespitlerimize göre, tebşir kelimesi bu çerçevede kavram olarak ilk dönem tefsirlerinde kullanılmamaktadır. Tebşir kelimesinin Hz. Muhammed'in kutsal kitaplarda müjdelendiğini ifade etme amacıyla ilk kullanımı Ebû Hayyân'ın *Tefsîrü'l-Bahrü'l-Muhîr* adlı tefsirinde Araf suresi 7/157. âyetin tefsirindedir. bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahrü'l-Muhîr*, thk. 'Âdil 'Ahmed 'Abdülmursaberd & 'Ali Muhammed Ma'raz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/ 402.

³⁷ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān* 3/356.

³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-'Âmülî et-Taberî el-Baġdâdî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Ķâhire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, 2001), 22/613-14.

³⁹ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/44, 59, 208, 302. Söz konusu deyim kullanıldığı âyetler şunlardır: el-Bakara 2/41, el-Bakara 2/79, Âl-i İmrân 3/187, el-Mâide 5/44.

⁴⁰ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/93.

Muḳâtil bağlamı çok önemli bir tefsir unsuru olarak gördüğü için el-Mâide 15. âyetteki *مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ* "Kitap'tan gizlediğiniz şeyler" ifadesini; aynı surenin 13. âyetiyle uyumlu bir biçimde tefsir etmiştir.⁴¹ Bu durumda âyetteki cümlede, Kitap'ta gizlenen şey Hz. Muhammed'in tebşiridir. el-Mâide 15. âyette "Tevrat'ta saklanan şeyler" in mahiyetiyle alakalı Taberî recm yorumunu nakletmektedir.⁴² Anlaşıldığına göre Muḳâtil, metinlerin dilsel delâletlerini öteleyecek kadar bağlama önem vermektedir.⁴³

Kutsal kitapların tahrihi bağlamında zikrettiği pek çok âyette Muḳâtil sözü, asıl varmak istediği noktaya; Hz. Muhammed'in tebşiri konusuna getirmektedir. Örneğin el-Bakara 42. ve Âl-i İmran 71. âyetlerde *وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ* "hakka batıla karıştırmayın" deyimini, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Yahudiler tarafından gizlenmesi şeklinde anlamlandırmıştır.⁴⁴ Aynı ifadenin Taberî tarafından yapılan yorumunda, Muḳâtil'in yaptığı anlam daraltmasına rastlanmamaktadır. Taberî'ye göre hakın batıla karıştırılması, Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiğini kabul etmeleri buna karşın onun kendilerine peygamber gönderilmediğini iddia etmeleridir. Taberî naklettiği farklı rivâyetlerde hak ve batılın karışmasını; doğrunun ve yalanın iç içe girmesi, İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karışması şeklinde izah etmektedir. Ayrıca Taberî tefsirinde yer verdiği nakillerde hakın batıla karıştırılmasıyla kastedilenin, Tevrat'ın orijinal nüshasında elleriyle yazmak suretiyle yapılan tahrif olduğunu dile getirmektedir. Her ne kadar Taberî farklı yorum örnekleri arasında Muḳâtil'in iddiasını destekleyecek rivâyete yer verse de bu durum onu diğer anlamları nakletmekten alıkoymamıştır.⁴⁵ Dolayısıyla söz konusu ifadelerin umumî bir içeriğinin olduğunu ancak Muḳâtil'in bu içeriği göz ardı ettiğini söylemek mümkündür.

Muḳâtil'in pasaj bütünlüğü konusundaki tutumu, tahsis yaptığı âyetlerin tefsirinde dikkat çekmektedir. Kendinden önceki âyetle ilgi kurarak el-Bakara 44. âyette *تَتْلُونَ الْكِتَابِ* ifadesini 'Hz. Muhammed'in müjdelenmesinin ve sıfatının izah edildiği Kitap'ın okunması şeklinde' anlamıştır.⁴⁶ Fakat *تَتْلُونَ الْكِتَابِ* "Kitap'ı okuyorsunuz" ibaresinde yer alan "Kitap", Tevrat'ın tebşirden bahseden âyet(ler)inin bütününe yönelik bir içeriktir.⁴⁷ Benzer şekilde

⁴¹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/286-288.

⁴² Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/262.

⁴³ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/288. Muḳâtil'in tahrif kelimesine farklı anlam takdir etmesini eleştiren fakat bunun sebebini tahlil etme çabası olmayan bir çalışma için bk. Nickel, "Early Muslim Accusations of Tahrif: Muḳâtil ibn Sulayman's Commentary on Key Qur'anic Verses", 207. Öyleyse müfessir kalıp ifadeleri her zaman aynı biçimde tefsir etmemektedir. Bu yargıyı destekleyen bir başka örnek de el-Bakara 2/75. âyette geçen *وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ* cümlesinin tebşirle izah edilmemesidir. Muḳâtil'e göre bu âyette Hz. Musa dönemine ait bir olay anlatılmaktadır. Bu olayda İsrailoğulları Hz. Musa'dan Allah'ın sesini duyma talebinde bulunmuşlardır. Onların bu taleplerinden vazgeçmeleri tahrif kelimesiyle ifade edilmektedir. bk. Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/57-58) Oysa Muḳâtil sonrası sistemleşen İslami literatürde bu âyet kutsal kitabın tahrihi bağlamında ele alınmaktadır. (bk. Tarakçı, "Tahrif", 422) Müfessirin bu âyeti tahrifle ve tebşirle ilgili görmemesi, Kur'an'da Mekke Yahudileri ile İsrailoğullarına yapılan atıflar arasında ayırım gözetmesinden kaynaklanabilir. Bu tahminimizi güçlendirecek başka unsurlar da vardır. Örneğin el-Bakara 2/59 ve el-A'râf 7/162. âyetlerde *فَبَدَّلَ* ifadelerinin yorumunda da müellif Hz. Muhammed ile ilişki kurmamaktadır. Ona göre bu âyetler, İsrailoğullarının durumunu anlatmaktadır. bk. Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/51-52, 420) Dolayısıyla müellif tahrifin çeşitlerinden biri sayılan "tebdil" kelimesini Hz. Peygamber ile ilişkilendirmediği kutsal kitapların tahrihi meselesine değinmemektedir. Buradan çıkan netice, müfessirin asıl amacının modern anlamda kutsal kitap eleştirisi olmadığıdır. Nitekim onun eleştirileri Tevrat'a yöneltilen kronolojik sıralamada yanlışlık, Tevrat'ın kökeni, bilgi hataları, üslup ayrılığı, çelişkiler, anakronizm (Baki Adam, "Tevrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021) gibi hususları içermektedir.

⁴⁴ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/45, 176.

⁴⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/606-7; Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/492-93.

⁴⁶ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/45.

⁴⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/616.

1012 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

Muḳātil, Āl-i İmran 72-73. âyetlerde Hz. Peygamber'in Tevrat'ta sıfatlarıyla zikredildiğini iddia etmektedir.⁴⁸ Oysa aynı âyetleri Taberî, Hz. Peygamber'e inanmak yahut onu inkâr etmekle alakalı görmektedir.⁴⁹ Hâsılı Muḳātil'in tebşir konusundaki önkabülü, onu pek çok âyetin tefsirinde zihnindeki yargıyı destekleyecek biçimde yorum yapmaya sevk etmiştir.

Tebşirin merkeze alındığı diğer yorum örnekleri, el-Bakara 140. ve 174. âyetlerdeki *كَمْ شَهَادَةٌ* “*şahitliği gizledi*” ve *يَخْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ* “*Allah'ın kitapta bildirdiğini gizliyorlar*” ibarelerinin tefsirindedir. Muḳātil bu ibarelerde Hz. Peygamber'in müjdelendiği bilgisinin Tevrat ve İncil'de gizlendiğini söyler.⁵⁰ Ancak el-Bakara 140. âyette Fahreddin Râzî'ye göre şahitlik meselesi tebşirle değil, Tevrat ve İncil'in nüzulünden önce gönderilen İbrahim, İsmail, İshak ve Yakup peygamberlerin Yahudi mi Hristiyan mı olduğu konusundaki tartışmayla alakalıdır.⁵¹ Öte yandan Suyûtî bu âyette bahsi geçen şahitlik meselesini İslam ve Hz. Muhammed ile tefsir eder.⁵² el-Bakara 174. âyette zikredilen “gizlenen şahitlik” ise Hz. Peygamber'in tebşirine işaret edebileceği gibi Tevrat'ta ahkâmla ilgili recm, hadler ve benzeri farklı konulara da hamledilebilir.⁵³ Zikredilen farklı görüşler ibarelerin çeşitli anlamlara gelmesinin muhtemel olduğunu göstermektedir. Fakat Muḳātil'in ibarelerin muhtemel anlamlarını terk edip tek bir anlama indirgemesi, hem özneliğin onda çok baskın bir özellik olduğuna hem de tahsise olan ilgisine işaret etmektedir.

2.3. Kelimelerin İçeriğini Belirlerken Yaptığı Tahsisler

Muḳātil b. Suleymān Tevrat'ta Hz. Muhammed'in müjdelenmesi çerçevesinde yorumladığı âyetlerde hidâyet/dalâlet, hak/bâtıl, iman/küfür, âyet, kelime, cimrilik, ilim, vaat, beyan, yüz çevirmek ve Allah'ın kitabı ibarelerini izah ederken on sekiz yerde tahsis yapmıştır.

Muḳātil el-Bakara 16. âyette zikredilen *أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ* “*hidâyete karşılık dalâleti satın aldılar*” cümlesini, Hz. Peygamber'in sıfatının Tevrat'ta zikredildiğini bilen Yahudilerin, peygamberin İshak oğullarından değil de Araplardan gönderilmesiyle oluşan kısıkanlıklarından bahisle yorumlamaktadır.⁵⁴ Ona göre hidâyet, Hz. Muhammed'in peygamberliğini izhar etmek anlamına gelirken, dalâlet bu bilgiyi gizlemektir. Nitekim müfessir hidâyet ve dalâlet kelimelerini el-Bakara 175. âyette de buna benzer şekilde yorumlamıştır.⁵⁵ Burada *hidâyet*e peygamber gönderilmeden önce ona iman etmek, *dalâlet*e ise peygamber gönderildikten sonra onu inkâr etmek anlamını vermiştir. Ayrıca el-Bakara 159. âyette de *hüdâ* kelimesini Tevrat'ta Hz. Muhammed'e dair anlatılan hususlar şeklinde tefsir etmektedir.⁵⁶ Yine Muhammed 32. âyette hedy kelimesine Hz. Muhammed'in nebi olduğu bilgisinin Tevrat'ta yer alması anlamını takdir etmiştir.⁵⁷ Oysa hidâyet ve dalalet kelimeleri tefsirlerde, iman / küfür⁵⁸ mağfiret / azab⁵⁹ şeklinde genel ifadelerle izah edilmiştir. Anlaşıldığına göre müellifin bahsi

⁴⁸ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/176-77.

⁴⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/496-501.

⁵⁰ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/82, 92-93.

⁵¹ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtiḥü'l-Ġayb* (Dârü'l-Fikr, 1981), 4/97.

⁵² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr'il-Mensûr*, thk. 'Abdullah b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire, 2003), 1/730.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mîzan Yayınları, 2005), 1/314-15.

⁵⁴ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/34-35.

⁵⁵ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/93.

⁵⁶ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/89.

⁵⁷ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 3/241.

⁵⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverîdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn Tefsîrü'l-Mâverîdî*, thk. es-Seyyid 'Abdülmaksûd b. 'Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/224.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/315.

geçen kelimeleri peygamberle ilişkilendirerek yorumlaması âyetlerin bağlamına sadakatin-den kaynaklanmaktadır. Fakat görüldüğü üzere bağlama aşırı sadakat, pek çok manaya gelebilecek kelimelerin tek bir anlamla tahsis edilmesi sonucunu doğurmuştur.

et-Tefsîru'l-kebîr'de yer alan tahsis örneklerini en-Nisa 46 ve el-Mâide 13. âyetlerde geçen *يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ* "kelimeleri yerlerinden kaydırmak" ifadesinde de görmek mümkündür. Bu âyetlerde "kelime" Hz. Peygamber'in sıfatı olarak tefsir edilmektedir.⁶⁰ Fakat Arapçada "kelime / الكلم", "الكلمة"nin çoğuludur. Burada "kelime" ile kastedilen Tevrat'tır.⁶¹ Muḳâtil ise Tevrat anlamına gelen umum ifadeyi Tevrat'ta zikri geçen bir konuya hasretmiştir.

el-Hadîd 24. âyette "البخل / cimrilik" kelimesi Muḳâtil'e göre Peygamber'in nübüvvetinin gizlenmesi anlamına gelmektedir.⁶² Görüldüğü üzere müellif kelimenin akla gelen ilk anlamını vermek yerine mecaza yönelmiştir. Yine en-Nisa 37. âyetteki *الَّذِينَ يَبِخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ* "insanlara cimriliği öğütleyenler" cümlesi bütünüyle tebşire odaklı yorumlanmıştır.⁶³ Müfessire göre burada cimrilik, Hz. Peygamber'in müjdelendiği bilgisinin gizlenmesi ve bu bilginin Tevrat'tan silinmesidir. Âyetin devamında *وَيَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا لَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ* "Allah'ın kendilerine lütfettiklerini gizleyen" cümlesinde *فَضْلِهِ* kelimesi Muhammed'in sıfatı olduğu söylenmiştir.⁶⁴ Bu yorumda sorun teşkil eden nokta, pek çok manaya mütehammil "fadl" kelimesinin tek bir anlamı indirgenmesidir. Teknik ifadesiyle tahsis diye ifade edilen bu indirgeme faaliyeti, Muḳâtil'in zihninde tebşir probleminin nereye uzandığını göstermesi bakımından manidardır. Aynı âyetin İbn Abbas'a isnat edilen yorumunda cimrilik konusu, ilk akla gelen somut anlamıyla izah edilmiştir. Yahudi ileri gelenlerinin, Allah'ın verdiği rızık harcama konusunda cimrilik yaptıkları anlatılmaktadır. Ayrıca "fadl"ı takdir edilen anlam, Yahudilere Hz. Peygamber hakkında ve diğer konularda verilen bilgidir.⁶⁵

Muḳâtil'in zihninde tebşir konusu adeta Tevrat'ın nüzulünün birincil gerekçelerinden görüldüğü için müfessir pek çok âyeti tebşir eksenli tefsir etmekte bir beis görmemektedir. Nitekim müfessir, el-İsra 108. âyette *إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّي لَمَفْعُولًا* "Rabbimizin va'dinin gerçekleşmesi" ibaresindeki "va'd" kelimesinin, Tevrat'ta Hz. Peygamber'e Kur'an'ın indirileceğinin vaat edilmesi anlamına geldiğini⁶⁶ iddia etmektedir. Âl-i İmrân 81. âyette "Allah'ın peygamberlerden söz alması"nı Allah'a kulluk, risâleti kavimlerine tebliğ etmek ve insanları Hak dine çağırarak şeklinde anlamaktadır. Fakat müellif bu genel ifadeyle yetinmemekte, Tevrat'ta Hz. Muhammed'in bildirildiğini ikrar etmeyi de buna dâhil etmektedir.⁶⁷

Muḳâtil el-Bakara 42. âyetin yorumunda *hak* ve *batıl* kelimelerini tebşir zaviyesinden değerlendirmiştir. Ona göre *hak* Muhammed ile alakalı bilginin bir kısmını ikrar etmek anlamına gelirken; *batıl* onunla ilgili bilgiyi gizlemek anlamındadır.⁶⁸

Kelimede yapılan tahsise el-Bakara 41. âyette geçen "âyetlerimi" *بآياتي* ifadesi örnek gösterilebilir. Muḳâtil'e göre mezkûr ibare Tevrat'ta müjdelenen Hz. Muhammed'in nübüvveti anlamına gelmektedir.⁶⁹ Fakat Muḳâtil'in bu şekilde tek anlama irca ederek yorumladığı kelime

⁶⁰ Ebu'l-Kasim Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Haḳâiki Ğavâmi'it-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2006), 1/232, 287.

⁶¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, II, 475; Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 3/53.

⁶² Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 3/326.

⁶³ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/229.

⁶⁴ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/229.

⁶⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 7/22-25.

⁶⁶ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 2/276.

⁶⁷ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/179.

⁶⁸ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/45. Âl-i İmrân 71. âyetin tefsirinde Muḳâtil "hak" kelimesini benzer şekilde yorumlamıştır. Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/176.

⁶⁹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/ 44-45.

1014 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

Kur'ân âyetinde çoğul zikredilmektedir. Bir bakıma müfessir âyetteki çoğul ifadeyi tekile indirgemek suretiyle tahsis yapmıştır. Zira آيات “âyetler” kelimesi onun yorumunda sadece tebşire işaret etmektedir.⁷⁰

Tebşir konusu Muḳātil'in düşünce sisteminde temel bir unsur olduğu için genel ifadeleri özel bir anlamla sınırlandırmakta mahzur görmemiştir. Bu tutumuna örnek olarak onun el-Bakara 101. âyette zikredilen كِتَابِ اللَّهِ ibaresinin tefsirinde yaptığı tahsis gösterilebilir. Ona göre bu ibare, Tevrat'ta Hz. Muhammed ile ilgili zikredilen konular anlamındadır.⁷¹ Diğer müfessirler bunu Tevrat'ın bütünü ile irtibatlandırmışlardır.⁷²

Muḳātil tahsis yaptığı pek çok âyetin tefsirinde olduğu gibi Âl-i İmrân 19. âyette de bütünü ele almak yerine onun bir bölümüne odaklanmıştır. Bu nedenle âyette “علم” kelimesine, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin açıklanması anlamını vermiştir.⁷³ Fakat bu ifadenin geniş çerçevede Kur'ân'a hamledilmesi mümkündür.

Muḳātil'in tahriften hareketle tebşiri vurguladığı tahsis örnekleri bunlarla sınırlı değildir. Müfessire göre el-Bakara 83. âyetin tefsirinde تَوَلَّيْتُمْ yüz çevirdiniz' cümlesinde yüz çevirme işi, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ikrar etmemeleridir.⁷⁴ Tefsirde bağlama sadık olmasıyla öne çıkan Muḳātil yüz çevirme fiilinden önce âyette zikredilen hususları göz ardı etmiştir. Şâyet aynı âyette bahsi geçen, Allah'a kulluk, ana-babaya yakın akrabaya-yetlime-yoksula iyilik, insanlara güzel söz söylemek, zekât vermek ve namaz kılmak gibi Allah'ın İsrailoğullarından aldığı ahit konularına dikkat etseydi tek bir anlam üzerinde ısrarcı olmazdı.”

2.4. Zamirin Mercii Konusunda Yaptığı Tahsisler

Müfessir kimi zaman da zamirlerin mercii konusunda tahsise başvurmuştur. Muḳātil'in zamirleri yönlendirme konusunda yaptığı tahsisler dikkat çekecek boyuttadır. Onun on altı âyette zamirlerle alakalı tahsis yaptığı tespit edilmiştir. Örneğin el-Fetih 29. âyette مِثْلَهُمْ فِي التَّوْرَةِ “Tevrat'ta onların meselleri” ibaresinde مِثْلَهُمْ şeklinde çoğul zamir kullanılmışken âyetin yorumunda “hum / هم” “hüve / هو”ye dönüşür. Müfessir bu âyetin tefsirinde Tevrat'ta Hz. Muhammed'in sıfatının anlatıldığını iddia etmektedir.⁷⁵

Zamirlerin içeriğini müfessir tebşir düşüncesini merkeze alarak doldurmaktadır. Örneğin el-En'am 20. âyette يعرفونه “onu bilirler” cümlesinde “hu” zamirinin, Hz. Muhammed'in sıfatlarını anlattığını iddia etmektedir. Bu durumda Muḳātil'e göre çoğul bir içerik “o / tekil zamir” zamiriyle anlatılmıştır. Burada zamirle kastedilenin Hz. Muhammed olduğu unu söylemek yerine daha hususi bir alana yani onun sıfatları meselesine girmiştir. Aynı şekilde Muḳātil el-Bakara 121. âyette يتلونه “onu okurlar” cümlesinde “o” zamirinin Tevrat'ta Hz. Peygamber'in sıfatlarını anlattığını söylemektedir. Hâlbuki Muḳātil'i bu şekilde tahsis yapmaya sevk edecek bir muhassıs (tahsis delili)⁷⁶ âyette bulunmamaktadır. Aksine bu âyette “o” zamirinin Tevrat'ın genel muhtevasını anlattığına dair pek çok rivâyet vardır.⁷⁷ Müfessir el-Bakara suresi 121. âyette yer alan يُؤْمِنُونَ بِهِ “ona iman ederler” ibaresindeki zamirin peygambere râci olduğunu iddia etmektedir. Fakat âyette kitaptan bahsedilmektedir. Muḳātil kitabı gösteren

⁷⁰ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 2/521-522.

⁷¹ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/67.

⁷² Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/311-12; Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/187-88; er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-Ğayb*, 3/218.

⁷³ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/161.

⁷⁴ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/60-61.

⁷⁵ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 3/254.

⁷⁶ Tahsis delilleri munfasıl ve muttasıl tahsis delilleri olmak üzere ikiye ayrılır. Muttasıl tahsis delilleri şunlardır: 1. İstisna 2. Şart 3. Sıfat 4. Gaye 5. Bedel 6. Mefuller 7. Hal 8. Temyiz 8. Atf-ı Beyan Munfasıl tahsis delilleri ise şunlardır: 1. Duyular (his) 2. Akıl 3. Şer'î deliller Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 181-352.

⁷⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/494.

zamiri peygamberle ilişkilendirmiştir.⁷⁸ Bütün bu örnekler, Mukâtil'in muhtemel dönemsel koşulları dikkate alarak tebsiri vurgulama çabasının sonuçları gibi görünmektedir.

Muḳâtil b. Suleymân'ın tahsislerinden bir diğeri Âl-i İmrân 78. âyette *وما هو من الكتاب* "o, kitaptan değildir" cümlesindedir. Müfessire göre burada "هو" ile kastedilen, Hz. Peygamber'in Tevrat'ta zikredilen sıfatlarıdır. Fakat cümlenin genel bağlamı içinde, zamirin Tevrat'a değil de onun hususi bir meselesine hasredilmesini destekleyecek bir delil yoktur. Bilindiği üzere Arapça dil kaidelerinde cümle içerisindeki zamir, kendisine en yakın kelimeye irca edilir.⁷⁹ Fakat Muḳâtil cümlede geçen "Kitap" kelimesinin cümlede geçmeyen bir kesitine, muhtevasına odaklanmıştır. Ayrıca müfessir aynı âyetin devamında yer alan *وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ* "Bu, Allah katındandır" cümlesinde yer alan "hüve" zamirinin, Tevrat'ta Peygamber'in sıfatını silip bu sıfatın yerine yazdıkları başka sığata delalet ettiğini söylemektedir. Oysa aynı âyeti tefsir eden Taberî, Tevrat'ın tahrifiyle alakalı tebsir meselesine değinmediği gibi tahrif konusunu genel bir çerçeve içerisinde değerlendirmektedir. Taberî'ye göre Tevrat'ın tahrifiyle ilgili bütün yalan ve batıl söylemler "hüve" kapsamındadır.⁸⁰

Tahrif-tebsir konusu etrafında filolojik açıdan sorunlu diğer yorum örnekleri *et-Tefsîru'l-kebü'r*'de mevcuttur. Mesela eş-Şuarâ 196. âyette *وَإِنَّهُ لَفِي زُجْرِ الْأَوَّلِينَ* "O öncekilerin kitaplarında vardır" cümlesinin izahında, zamirin Hz. Peygamber'i gösterdiği ve Hz. Muhammed'in sıfatının Tevrat'ta bulunduğu⁸¹ dile getirilmektedir. Fakat burada metin içi bağlam ve pasaj bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, zamirin Kur'an'a işaret etmesi isabetli bir tercih olacaktır.

Muḳâtil aynı anlam alanı içerisinde olduğunu düşündüğü ve aynı pasajda yer alan âyetleri birlikte tefsir etmektedir. Bu nedenle en-Nisâ 47. âyetteki *مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ* "sizdekini doğrulamak üzere" ibaresini bir önceki âyette zikri geçen hususu göz önünde bulundurarak Hz. Muhammed'in Tevrat'ta nebi ve resul olduğu şeklinde anlamıştır.⁸² Oysa en-Nisa 47. âyette geçen *مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ* ifadesi, tefsir tarihinde dilbilimsel tefsir sahasında öne çıkmış Ebû Hayyân'ın tefsirinde tebsir gibi hususi bir konuyla değil aksine Tevrat'ın içeriğiyle⁸³ özellikle Tevrat'ın nazım ve içerik bakımından Kur'an'a muvafık kısımlarıyla ilişkilendirilmiştir.⁸⁴ Görüldüğü üzere Muḳâtil Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik eden yahut Tevrat ile benzerlik arz eden tek bir yönü olduğu noktasından hareket etmektedir. Onun bakış açısına göre "معكم" sizdeki anlamına gelen muttasıl zamir Tevrat'ın muhtevasından bir kesiti içermektedir. Bu durumda Muḳâtil Tevrat anlamına gelen ifadeyi onun içeriğinden bir hususa indirgemek suretiyle tahsis yapmaktadır.

Tebşir meselesi müfessirin zihin dünyasında temel bir problem olduğu için pek çok âyeti bu istikamette yorumlamıştır. Müfessirin bilhassa muttasıl zamirlerin bitiştiği ibarelerin tefsirinde tahsise yönelmesi dikkat çekecek boyuttadır. Örneğin *مصدق لما معكم* "onlardakini-sizdekini tasdik eden"⁸⁵ ifadelerinde müfessirin yaptığı izahlar ciddi anlamda tetkike muhtaçtır. Muḳâtil bu ifadeyi Hz. Muhammed'in ve onun Kur'an'ının⁸⁶ Tevrat'ta geçtiği ve bu

⁷⁸ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/75.

⁷⁹ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dârü'l-Mustafa, 2008), 1/600.

⁸⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/521.

⁸¹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 12/464.

⁸² Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/232.

⁸³ Ebû Hayyân Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhit*, 3/277-278.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/254-255.

⁸⁵ el-Bakara 2/89, el-Bakara 2/91, el-Bakara 2/101, Âl-i İmrân 3/81.

⁸⁶ Muḳâtil "Kur'ânü Muhammed" ifadesinde görüldüğü üzere, "Muhammed'in Kur'an'ı" şeklinde kitabı Hz. Peygamber'e izafe etmektedir. Söz konusu kullanımın 14 âyetin tefsirinde geçtiği tespit edilmiştir. Bu âyetler sırasıyla şöyledir: el-Bakara 2/89, 2/91, 2/97, 2/136, 2/208; el-Mâide 5/48, 5/59; Hüd 11/17; er-Ra'd 13/31; el-eHac 22/78; el-Kasas 28/48; el-Ankebût 29/47; Fâtır 35/31-32. Yine "Kur'ânü Muhammed" ibaresine benzer bir diğer kullanım, "Kitâbu Muhammed"dir. Bu ifadeye en-Nisâ 4/136, el-Mâide 5/16 ve el-Ahkâf 46/30. âyetlerin tefsirinde yer verilmiştir. Bu ifadelerle irtibatlı olan üçüncü bir anlatım şekli de Beyyine 98/3. âyette zikredilen "suhufu Muhammed"dir. Bu

1016 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes*'in Tahrifine...

hususların tasdik edilmesi gerektiği şeklinde anlamıştır. Bu ibarelerin tefsirinde Muḳātil, Hz. Muhammed'in Kur'an'ının ve bizatihi Hz. Peygamber'in Tevrat'ta zikredildiğini, yazılı olduğunu, onun nebi ve resul olduğunun Tevrat'ta kayıt altına alındığını söylemektedir.⁸⁷ Üstelik buna ilaveten, Yahudilerin "Tevrat'ta bulduğumuz nebinin adıyla" şeklinde dua ettiklerini iddia etmektedir.⁸⁸ Öte yandan ikinci asrın lügat ve nahiv âlimi Ferrâ (207/822) *مصداق لما معكم* ibaresini umum ifade eder biçimde Tevrat ve İncil şeklinde anlamaktadır.⁸⁹

Tebşiri ispat bağlamında zikredilen muttasıl zamirlerin bitiştiği diğer kalıp ifadeler *مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ / وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ / مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ* (*sana-onlara-size indirilen*)dir.⁹⁰ Bu ifadelerin içeriği de Hz. Peygamber'in Tevrat'ta sıfatının zikredildiği ve kendisine iman etmenin gerekliliği şeklinde tefsir edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Muḳātil bu ifadeleri yorumlarken bunları tahsis etmek için esbab-ı nüzul bilgisi ve kendi aklı dışında bir karineye dayanmamaktadır. Fakat "*Rabbinden sana indirilen*" ifadesinde muhatap zamiri kullanıldığı için bu ibarede Tevrat'ın kastedildiğini iddia etmek oldukça zordur. Zira bu âyette doğrudan muhatap kabul edilen şahıs Hz. Peygamber'dir ve ona inen kitap Kur'an'dır. Aynı kalıbın muhatap ve gaip sığıyla kullanıldığı terkiplerinde de Tevrat'ın içeriği söz konusu olmamıştır.⁹¹

Zamirle yapılan tahsis örneklerinin biri de el-Bakara suresi 129. âyettedir. Bu âyette *رَسُولًا مِنْهُمْ وَابْعَثْ فِيهِمْ* "*onların arasından elçi gönder*" cümlesi, Hz. İbrahim'in duasında kastedilen şahsın Hz. Muhammed olduğu şeklinde tefsir edilmiştir.⁹² Müfessiri bu yoruma sevk eden unsur, "*onların arasından*" ibaresinde yer alan "*onlar*" zamirini Hz. İbrahim'in oğullarından İsmail ile bir anlamda Araplarla karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Şâyet Muḳātil'in bu yorumunu tahsis kabul etmeyip bunun murat edilen mana olduğunu kabul edersek yüzleşmek zorunda olduğumuz bir açmaz ortaya çıkmaktadır. Bağlam açısından bu âyette Arap coğrafyasına gönderilecek peygamberlerin söz konusu olduğu iddia edilebilir. Bu coğrafyaya Hz. İbrahim'in soyundan gönderilen ilk peygamber İsmail'dir. Hz. İbrahim'in kendine en yakın nesil olan oğlu Hz. İsmail'in peygamberliğine dua etmesi kendisine zaman itibarıyla daha uzak olan Hz. Muhammed'e dua etmesine kıyasla akla yatkındır. Ayrıca Mâturidî bu âyette "*fihim*" ibaresini peygamberleri herhangi bir mekânla kayıt altına almadan umumi bir sahada yorumlamış, peygamberlerin kendi toplumlarına kendi dilleriyle gönderilmesi şeklinde açıklamıştır.⁹³

Muḳātil'in zamirlerin mercii konusunda yaptığı önemli bir diğer tahsis, el-Bakara 41. âyette *وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ* "*onu ilk inkâr eden siz olmayın*" cümlesindedir. Ona göre burada inkâr edilmemesi emredilen şey/kişi yani cümlelerin nesnesi Hz. Peygamber'dir dolayısıyla zamir

verilerden hareketle Muḳātil b. Suleymān'ın Kur'an'ın isimlendirilmesi noktasında bir ayırım gözetmediği söylenebilir. Bu ayırımın arka planında onun nüzul kronolojisi etkili olabilir. Bununla, Kur'an'ın nüzul sürecinde hacim ve içerik bakımından artışının farklı isimlendirmelere kapı aralayabileceğini ima etmekteyiz. Değinilmesi gereken bir diğer husus da Kur'an'ın Hz. Peygamber'e izafe edilerek kullanılması, Muḳātil'in Ehl-i Kitap'a karşı bir cevabi-naziresi mahiyetinde olabileceğidir. Zira Yahudiler İslam öncesi dönemde Araplara, İslamiyet'le birlikte ise Müslümanlara karşı Kutsal Kitap'a sahip olmakla övünmüşlerdir.

⁸⁷ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/63-64, 67, 179.

⁸⁸ Bakara 2/89, Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/ 63.

⁸⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (207 /), *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/55.

⁹⁰ Mâide 64, 66, 68. âyetlerin tefsiri için bk. Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/310-12.

⁹¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/474-489.

⁹² Muḳātil b. Suleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymān*, 1/78.

⁹³ Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/246. Tâhir b. 'Âşûr'a göre bu âyette kastedilen Hz. Muhammed'dir. Ona göre bu âyette yer alan dua bir önceki âyetteki duaya atıf olduğu için söz konusu Hz. İsmail'in soyundan olmalıdır. Âyette "*lehim*" ibaresi yerine "*fehim*" kullanımının oluşunu da Hz. Peygamber'in risâletinin evrenselliğiyle izah etmektedir. Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984), 1/ 722-23.

Hız. Peygamber'e işaret etmektedir. Fakat Taberî cümleinin başında Kur'an'ın zikredilmesi sebebiyle zamirin Kur'an'a işaret ettiğini söylemektedir.⁹⁴ Kur'an'ın muhtevasında Hız. Muhammed'e dair pek çok âyetin varlıđı⁹⁵ göz önünde bulundurulursa Muḳātil'in genel çerçeve yerine bu çerçevede yer alan konu başlıklarından birine değinmek suretiyle tahsis yaptığı anlaşılr.

Muḳātil'in tefsirde benimsediği metodun onun tahsise yönelmesindeki etkisi vardır. Kur'an tefsirinde Muḳātil'in izlediği yöntemin tarihsel bağlama sadakat olduğu araştırmacılar tarafından pek çok kez dile getirilen bir husustur.⁹⁶ Onun bağlama sadık kaldıđı⁹⁷ hatta bağlama sadık kalma pahasına âyetler arasında zoraki irtibatlar kurduđu⁹⁸ söylenmiştir. Ancak Kur'an'ı tefsir ederken bağlama fazla bağlılığın imkânı tartışmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla, müfessirin bakış açısına göre, âyetlerin bağlamını inşa etmek için rivâyet malzemesi gerekmektedir. Ancak Kur'an'ın bütün âyetleri hakkında rivâyet yoktur.⁹⁹ Ayrıca Kur'an tefsiri sadece nüzul sebebi gibi rivâyetle değil aynı zamanda kelimelerin dilbilimsel anlamlarına riâyet etmekle yapılmaktadır. Fakat tebşir bağlamında örnek verilen âyetlerin yorumunda görüldüğu üzere kelimelerin lafzî anlamlarına dikkat edilmemiştir. Lugavî çerçeveyi açmak anlamına gelen bu örnekler bağlama sadakatin her durumda işlevsel olmadığını göstermektedir. Üstelik tefsir-fıkıh usulündeki kaidelere göre ifade edecek olursak, bu yorum örnekleri umumî söyleme sahip bir âyetin anlamını sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Nitekim lafzın delalet ettiği bütün fertleri içine alacak biçimde 'âmm olarak kullanılması Kur'an diline ait özelliklerden biridir. Ancak karineler çerçevesinde umum ifadenin tahsis edilebileceği sonucuna varılabilir.

Sonuç

Tefsir tarihinin ilk tefsir örnekleri arasında sayılan *et-Tefsiru'l-kebir* adlı eser, diğer metinler gibi kaleme alındığı dönemin özelliklerini yansıtmaması bakımından önemlidir. Tefsirin, yazıldığı dönemin öne çıkan konularını ve tartışmalarını nakletmesi kayda değer bir husustur. Muḳātil'in zihni gündeminde yer tutan kutsal kitapların tahrifi konusuna yaklaşımı, metin analizi yoluyla incelendiğinde, onun tahrifin tek boyutuyla, Hız. Muhammed'in Tevrat'ta ve İncil'de müjdelenmesi meselesiyle ilgilendiği tespit edilmiştir. Muḳātil b. Suleymān tebşir gizlendiği iddiasını pek çok Kur'an âyetini tefsir ederken dile getirmektedir. Fakat o bu âyetlerden büyük bir kısımdaki ifadeleri, içeriğini daraltacak biçimde yorumlamakta, tefsir literatüründeki adıyla tahsis yapmaktadır. O otuz sekiz âyetin tefsirinde tahrif iddiasını ileri sürerken, elli iki âyetin tefsirinde de tebşir meselesine vurgu yapmaktadır. Bunlar arasından tahsise düştüğu âyet sayısı kırk sekizdir.

Kur'an'da önceki kitapların tahrifi; 'tahrif, tebdil, dilini eğip bükme, gizlemek, karıştırmak' gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Bununla beraber söz konusu tahrifin mahiyeti ve miktarı hakkında kesin bir bilgi verilmemektedir. *et-Tefsiru'l-kebir*'de bahsi geçen ifadeleri ele alan

⁹⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/602.

⁹⁵ Hız. Peygamber Kur'an muhtevasında pek çok defa zikredilmektedir. 171 defa "resul" kelimesi ve 39 defa "nebi" kelimesi Hız. Muhammed'i anlatmak üzere Kur'an'da zikredilmiştir. 25 âyette "irsâl" kalıbından fiillerle risâlet ona nispet edilmiştir. Ayrıca 13 âyette "yâ eyyühe'n-nebi", 2 âyette "yâ eyyühe'r-resül" hitabı mevcuttur. bk. Bekir Topaloğlu, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Şubat 2021).

⁹⁶ Halis Albayrak, "Mukatil b. Suleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 85.

⁹⁷ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukātil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 63.

⁹⁸ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sâlebî (427/1036) Tefsirinde Muḳātil b. Suleymān (150/767) Rivâyetleri*, 48-49.

⁹⁹ Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukātil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-*, 68.

1018 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muḳātil b. Suleymān'ın *Kitāb-ı Muḳaddes'in* Tahrifine...

Muḳātil b. Suleymān ise tahrifin mahiyetini özellikle Hz. Peygamber'in kutsal kitaplarda müjdelenmesi bağlamında değerlendirmektedir. Ancak o, tahrifi İncil'den ziyade Tevrat ekse- ninde yorumlamaktadır. Tevrat'a yönelttiği tahrif eleştirilerini Kur'an âyetleri üzerine temel- lendiren müfessir, tahriften tebşire doğru giden bir kurgu içerisinde tefsir yapmaktadır.

Tebşir meselesini daha çok Medenî sureler bağlamında vurgulayan Muḳātil, tahrif suç- lamasını Medine Yahudilerine yöneltmektedir. Muḳātil'e göre Hz. Muhammed'in Arap kökenli oluşu Yahudilerin kıskançlığına sebebiyet verdiği için onlar Tevrat'ta onun müjdelendiği bil- gisini gizlemişlerdir. Ona göre bu gizleme eylemi, metin ve yorum düzeyinde tahrife tekabül etmektedir.

et-Tefsīru'l-kebir' de sıla cümlelerinin, deyimlerin, deyimsef ifadelerin, kelimelerin tef- sirinde ve zamirlerin merciini belirleme noktasında müellifin tahsis yaptığını tespit ettik. La- fızların anlamını daraltmak anlamına gelen tahsis, tefsirde zikredilen örnekler üzerinden açık bir biçimde görülebilir. Muḳātil'in tefsirde yaptığı tahsis, muhatap kitleye yönelik bir tahsis olmayıp Yahudilerin fiillerini kapsamaktadır.

Muḳātil'e göre tebşir düşüncesi, Kur'an'ın önemli konuları arasında yer aldığı için hidâyet / dalâlet, hak / bâtil, cimrilik gibi pek çok kelimenin tefsirini o, tebşiri eksene alarak yapmıştır. Bu nedenle sık sık tahsise yönelmiştir.

Zamirlerin merciini belirleme hususunda yaptığı tahsisler de onun tefsirde umum ifa- deleri hususileştiren genel tutumunu teyit eder biçimdedir. Örneklerde de gösterdiğimiz üzere Muḳātil, genel ifadelerin dar bir kesitine odaklanmıştır. Bütün bu izahlardan hareketle, *et-Tefsīru'l-kebir* adlı tefsirde özellikle Tevrat'ın tahrifinin tebşir noktasında olduğundan yola çıkan Muḳātil'in, bu meseleyi lafızların anlamını daraltacak boyutta vurgulamasından dolayı ciddi bir tahsise yöneldiği söylenebilir. Biz bunu tahrifin tebşirinden tebşirin tahrifine sav- rulma şeklinde niteleyebiliriz. Muḳātil örneğinde de görüldüğü üzere tefsirde tahsis kimi za- man problem haline gelebilir, biz bunu bir müfessir ve bir konu üzerinden çalışmamıza konu edindik. Lakin tefsir tarihi boyunca ve bütün Kur'an konuları bağlamında tahsisin hangi so- runlara yol açtığını görmek daha ayrıntılı ve özel çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. "Mukatil b. Suleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. Mahfuz Söylemez 83-105. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 359-404.
- Adam, Baki. "Tevrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevrata>
- Adler, Elkan Nathan. *Jews in Many Lands*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1905.
- Arık, Durmuş. *Buhara Yahudileri*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Arsıntaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Athamina, Khalû. "Emevî Hilafetinde Arap İskânı". çev. Saim Yılmaz. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 203-226.
- Avcı, Casim. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#16>
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet, "Faraklit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/faraklit>
- Aydın, Mehmet, "İncil ve Salib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/incil-ve-salib>
- Cooper, Alanna E. *Negotiating Identity in the Context of Diaspora Dispersion and Reunion: The Bukharan Jews and Jewish Peoplehood*. New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2000.
- Duygu, Zafer. *İslâm ve Hristiyanlık Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf Endelûsî. *Tefsîrû'l-Bahrî'l-Muhît*. thk. 'Âdil 'Ahmed 'Abdûlmursaberd ve 'Ali Muhammed Ma'raz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Eserî, Ekrem b. Muhammed. *el-Mu'cemü's-sağîr li-rivâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî*. Ürdün: Dârü ibn Affân, h. 1425.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihi'l-Gayb*. 32 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1981.
- Ferâhîdî, Hâlib b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. 'Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Fischel, Walter J. "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firizkuh in Central Afghanistan". *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965).
- Harman, Ömer Faruk. Ahd-i Atik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahd-i-atik>
- Johns, Anthony Hearle "Muqatil b. Sulayman". *The Qur'an: An Encyclopedia*. ed. Oliver Leaman. 428-429. Usa: Routledge, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Kiraz, Celil. "Hz. Muhammed (Sav)'ın Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşirat)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 231-260.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahsis>
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sâlebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivâyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Mâtürîdî Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 14 Cilt. İstanbul: Mîzan Yayınları, 2005.
- Mâverdî el-Basrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'Uyûn Tefsîrû'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid Abdûlmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Meral, Yasin. "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı". *Milel ve Nihal* 10 (1) 2013, 71-89.
- Meral, Yasin. *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri*. Ankara: Divan Yayınları, 2016.
- Meral, Yasin. "Ortaçağ Yahudileri arasında Judeo-Arabik Kullanımı". *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. 319-332. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.
- Meral, Yasin. *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984.

1020 | Ayşe Uzun. Tefsirde Tahsis: Muqâtil b. Süleymân'ın *Kitâb-ı Muqaddes*'in Tahrifine...

- Muhteseb, Hanan Abdülğaniy. *Muqâtil b. Süleymân ve Menhecuhü fi't-Tefsir*. Amman: Câmîatü'l-Ulûmu'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Nickel, Gordon. "Early Muslim Accusations of Tahrif: Muqatil ibn Sulayman's Commentary on Key Qur'anic Verses". *The Bible in Arab Christianity*. ed. David Thomas. 207-223. Leiden: Brill, 2007.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Tefsîrü Râğîb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûni. 5 Cilt. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
- Rustow, Marina. "Jews and the Muslims in the Eastern Islamic World". *History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb ve Benjamin Stora. Usa: Princeton University Press, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslam Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hiristiyanlik#7-islam-kaynaklarina-gore-hiristiyanlik>
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/reddiye>
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîril'l-Mensûr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türki. 17 Cilt. Kâhire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Mustafa, 2008.
- Taberî el-Bagdadî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullah b. 'Abdü'l-Muhsin et-Türki. 25 Cilt. Kâhire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2001.
- Tarakçı, Muhammed. "İslam Kaynaklarında İncil Tartışmaları". *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*. Ed. Abdurrahman Küçük. 239-263. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.
- Tarakçı, Muhammed. "Tahrif maddesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahrif-kitap>
- Tarakçı, Muhammed. "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Usûl 2* (2004), 33-54.
- Topaloğlu Bekir. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#5-kuran-ve-sunnete-gore-hz-muhammed>
- Türker, Ömer. "Muqâtil b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukatil-b-suleyman>
- Ömer Türker. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukâtil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Versteegh, Cornelis Henricus Maria *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1993.
- Yılmaz Vurgun, Seda. "Seyahatnamelerin Işığında Ondokuzuncu Yüzyılda Merv Şehri". *History Studies 5/3* (2013), 241-254.
- Zand, Michael. "Bukharan Jews". *Encyclopedia Iranica*. Erişim: 28 Şubat 2021. <https://iranicaonline.org/articles/bukhara-vii>
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hağâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyuñi'l-Ekâvil fi Vücuhi't-Te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2006.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tercümesine Yazdığı *Muqaddime* ile *Lügât-i Kur'âniye Haqqında Lâhika-i Şerîfe* İsimli Eserinin Tahlili, Kaynaklarının Tespiti ve *Terceme-i Şerîfe* siyle Karşılaştırılması

Analysis of Ahmed Cevdet Pasha's Preface to the Translation of The Qur'ân, and His Work Named Lüghât-i Kur'âniye Haqqında Lâhika-i Sharîfa, the Examination of Its Sources and Comparison with his Terjeme-i Sharîfa

Murat Kaya

Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Associate Professor, İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic sciences
İstanbul, Turkey
k.murat@izu.edu.tr orcid.org/0000-0001-5544-8548

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1021-1043

Cite as / Atıf: Kaya, Murat. Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tercümesine Yazdığı *Muqaddime* ile *Lügât-i Kur'âniye Haqqında Lâhika-i Şerîfe* İsimli Eserinin Tahlili, Kaynaklarının Tespiti ve *Terceme-i Şerîfe* siyle Karşılaştırılması [Analysis of Ahmed Cevdet Pasha's Preface to the Translation of The Qur'ân, and His Work Named Lüghât-i Kur'âniye Haqqında Lâhika-i Sharîfa, the Examination of Its Sources and Comparison with his Terjeme-i Sharîfa]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1021-1043.
<https://doi.org/10.18505/cuid.986473>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Analysis of Ahmed Cevdet Pasha's Preface to the Translation of The Qur'an, and His Work Named *Lüghât-i Qur'aniye Haqqında Lâhîqa-i Sharîfa*, the Examination of Its Sources and Comparison with his *Terjeme-i Sharîfa*

Abstract: Ahmed Cevdet Pasha (d. 1312/1895) is one of the influential and prominent Ottoman scholars in history and law. Besides history and law, he also produced works on literature, sîra (the life of the Prophet) and tafsîr (the Qur'anic exegesis). In the last years of his life, Cevdet Pasha aimed to translate the Qur'an including short comments on the verses, but this work was remained limited to the sûrah al-Baqara. Correspondingly to this translation named *Terjeme-i Sharîfa*, he prepared a glossary to the Qur'an called *Lâhîqa-i Sharîfa* for expressions and terms that require detailed explanation. Hereby, this work could only include the sûrah al-Baqara. After Cevdet Pasha's death, his books passed to his daughter Ms Fâtîma 'Aliyye (d. 1936). The director of the Library of Ma'ârif, Nâcî Qâsim (d. 1963) gave a deed stipulating that he would take the first part of the *Lâhîqa-i Sharîfa* and *Terjeme-i Sharîfa* from her and return them as they are. Later on, he published only the *Muqaddima* (introduction) and *Lâhîqa-i Sharîfa* in the work named *Tercemeli Qur'an-ı Kerîm* (İstanbul: 1927). Placing the *Muqaddima* at the beginning of the book and *Lâhîqa-i Sharîfa* at the end misled some people by making them to think that the translation belongs entirely to Cevdet Pasha. Sulayman Tevfîq reprinted these two works together within his translation named *el-Beyân fî 'âyâtî'l-Qur'an* in 1928. *Terjeme-i Sharîfa* has not been published anywhere else. Emine Armağan recently found and published a notepad in which Cevdet Pasha wrote *Terjeme-i Sharîfa*, mentioned *Muqaddima* and *Lâhîqa-i Sharîfa*. In her book Emine Armağan printed the pages belonging to Cevdet Pasha as thumbnails, but she did not publish them in Latin. In this article, *Muqaddime* and *Lâhîka-i Şerîfe* are Latinized and compared to the *Terceme-i Şerîfe*. The relevant parts of the translation are given in the footnotes. This study is an attempt to determine to what extent the translation in the manuscript form corresponds to the glossary and the soundness of relating the text to the author. In addition, many errors in the Ottoman edition of the glossary were also corrected. In the *Muqaddima*, Cevdet Pasha draws attention to the necessity of God's existence, the illiteracy and the trustworthiness of his Messenger, and that the revelation is the primary source of knowledge for people. He summarizes the process of the Qur'an's revelation, notification and compilation. He briefly touches on the issues related to 'Ulûm al-Qur'an. Cevdet Pasha, who passed from here to the miracle of the Qur'an, talks about the qadim (pre-existing) nature of the divine word and teĥaddî. Cevdet Pasha emphasizes that understanding the Qur'an is possible only by knowing the Arabic language very well and without this knowledge the Qur'an cannot adequately be translated into another language. On the other hand, he also believes that the first meanings can be externally translated in order to explain the first meanings of the verses to those who do not know Arabic. Cevdet Pasha's preface is considerably concise in structure. He shortly pointed to the crucial issues in one sentence and passed to the other subjects. While writing *Terjeme-i Sharîfa*, Cevdet Pasha left the extensive explanations of the polysemous words and terms that cannot be translated literally to the tafsîr and *Lâhîqa*. Cevdet Pasha's *Lâhîqa-i Sharîfa* is entirely original and not merely a translation of any Qur'anic dictionary. He compiled the meanings of a word existing in different verses, and he was very meticulous in choosing the meanings the words. He summarized very detailed informations in the sources in a simple, concise and fluent style. The arrangement of the words was based on the abbreviated versions used in the Qur'an. In addition to the lexical meaning of the word, he sometimes mentioned the words' roots, form, singular and plural forms, ism al-fâ'il, ism al-mef'ûl, ism al-mekân, synonym/antonym, lexical aspects, the meaning and terminology it expresses in different recitations of the Qur'an (al-qirâat). He in particular highlighted if the word is one of the al-asmâ' al-ĥusnâ. He explained the changes in the meaning of a word when it is used for Allah or for humans. He shortly touched on the legal rulings. Cevdet Pasha clearly expressed in his work the most vital issues that the community should know without tiring the general reader of scientific disputes, philosophical discussions and literary analyses. Cevdet Pasha did not refer to any sources in his

work and did not mention the transmission chain of the narrations. As a result of our research, we determined that he benefited from the commentaries of al-Zamakhshari (d. 538/1144), al-Rāzī (d. 606/1210), al-Qurtūbī (d. 671/1273) and Beydāvī (d. 685/1286). We have seen that there are some similarities between the explanations of the words in the *Lâhika-i Sharifa* and the famous Qur'anic dictionaries such as al-Mufredât, Umdet al-huffâz and Beşâir. Cevdet Pasha's wide knowledge on both Arabic and Turkish languages and the fact that he wrote this work when he was at the peak of his scientific career enabled him to give a very accurate and original construe to the words of the Qur'an.

Keywords: Tafsîr, Ahmed Cevdet Pasha, *Lâhika-i Sharifa*, *Terjeme-i Sharifa*, Qur'an, Lexicon.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'an Tercümesine Yazdığı *Muqaddime* ile *Lügât-i Kur'âniye* Hakkında *Lâhika-i Şerife* İsimli Eserinin Tahlili, Kaynaklarının Tespiti ve *Terceme-i Şerife* siyle Karşılaştırılması

Öz: Ahmet Cevdet Paşa (öl. 1312/1895) tarih ve hukuk alanlarında öne çıkmakla birlikte edebiyat, siyer ve tefsirle ilgili eserler de vermiş önemli bir Osmanlı âlimidir. Hayatının sonuna doğru kısa açıklamalı bir Kur'an tercümesi yapmaya başlamış ancak bu çalışması Bakara sûresi ile sınırlı kalmıştır. *Terceme-i Şerife* adını verdiği bu çalışmasına paralel olarak daha ayrıntılı açıklamalar gerektiren kelime ve istihlamlar için *Lâhika-i Şerife* ismiyle bir Kur'an lügatçesi hazırlamıştır. Tabii olarak bu da Bakara sûresinin sonuna kadar devam edebilmiştir. Cevdet Paşa'nın vefatından sonra kitapları kızı Fatma Aliye Hanım'a (öl. 1936) intikal etmişti. Ma'ârif Kütüphanesi müdürü Nâci Kâsım (öl. 1963) *Lâhika-i Şerife* ile *Terceme-i Şerife*'nin birinci cüz'ünü ondan alarak bunları aynen iade edeceğine dair bir senet vermiş, daha sonra birinci cüz'den sadece *Muqaddime* ile *Lâhika-i Şerife*'yi *Büyük Türk Âlimi Cevdet Paşa merhûmun lügât-i Kur'âniye hakkında lâhika-i şerifesini hâvî tercemeli Kur'an-ı Kerîm* (İstanbul: 1927) adlı eserde neşretmiştir. *Muqaddime*'yi kitabın başına *Lâhika-i Şerife*'yi de sonuna koymuş olması bazı insanları yanıltmış, meâlin tamamen Cevdet Paşa'ya ait olduğunu düşüncelerine sebep olmuştur. Süleyman Tevfik bu iki eseri 1928'de *el-Beyân fî 'âyâtî'l-Kur'an* isimli tercümesiyle birlikte yeniden basmıştır. *Terceme-i Şerife* ise herhangi bir yerde basılmamıştır. Emine Armağan, yakın zamanlarda Cevdet Paşa'nın *Terceme-i Şerife*'yi yazdığı defterleri bularak neşretmiş, orada *Muqaddime* ve *Lâhika-i Şerife* den bahsetmiş, bunların sayfalarını küçük resimler hâlinde basmış ancak onları Latinize ederek yayınlamamıştır. Bu makalede *Muqaddime* ile *Lâhika-i Şerife* Latinize edilerek *Terceme-i Şerife* ile karşılaştırılmış, tercümenin ilgili kısımları dipnotlarda gösterilmiştir. Böylece yazma hâlindeki tercümenin lügatçe ile ne kadar uyumlu olduğu ve müellife nispetinin sıhhat derecesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca lügatçenin Osmanlıca neşrinde yer alan çok sayıdaki hata da tashih edilmiştir. Cevdet Paşa *Muqaddime*'de Allah'ın varlığının zorunlu, Rasûl'ünün ümmî ve emîn, insanların temel bilgi kaynağının da vahiy olduğuna dikkat çeker. Kur'an'ın nüzul, tebliğ ve metinleşme sürecini özetler. Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konulara kısa kısa temas eder. Buradan Kur'an'ın mucize oluşuna geçen Cevdet Paşa, kelâm-ı ilâhînin kadîm oluşundan ve tehadîden bahseder. Cevdet Paşa Kur'an'ı anlamak için Arap dilini çok iyi derecede bilmek gerektiğini ve onun başka bir dile hakkıyla tercüme edilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Ancak Arapça bilmeyenlere ilk manalarını sathî bir şekilde anlatmak için tercüme edilebileceği görüşündedir. Cevdet Paşa'nın *Muqaddime*'si gayet vecizdir. Önemli konuları birer cümleyle özetleyip geçmiştir. Cevdet Paşa *Terceme-i Şerife*'yi yazarken birebir tercüme edilmesi mümkün olmayan çok anlamlı kelime ve istihlamları aynen bırakmış, bunların geniş izahlarını tefsir kısmına ve *Lâhika*'ya havale etmiştir. Cevdet Paşa'nın *Lâhika-i Şerife*'si ise herhangi bir Kur'an lügatının tercümesi değil, tamamen orijinaldir. O bir kelimenin farklı âyetlerde ifade ettiği manaları bir araya getirmiş, kelimelere verdiği anlamları seçerken çok titiz davranmıştır. Kaynaklardaki uzun bilgileri sade, veciz ve akıcı bir üslupla özetlemiştir. Kelimelerin tertibinde Kur'an'da kullanılan kalıpların istihlamlanmış hâlini esas almıştır. Kelimenin lügat anlamı yanında zaman zaman hangi kökten türediğini, veznini, müfred ve cem'ini, ism-i fâ'ilini, ism-i mef'ûlünü, ism-i mekânını, mukâbilini/ziddini, lügat vecihlerini, farklı kıraatte ifade ettiği an-

1024 | Murat Kaya. Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tercümesine Yazdığı *Muqaddime...*

lamı ve istilâh manasını zikretmiştir. Esmâ-i Hüsnâ'dan ise onu özellikle belirtmiştir. Bir kelimenin Allah Teâlâ için kullanıldığında ne anlama, insanlar için kullanıldığında hangi anlama geldiğini söylemiştir. Az da olsa fikhî hükümlere temas etmiştir. Cevdet Paşa, genel okuyucuyu ilmî ihtilaflar, felsefî tartışmalar ve edebî tahlillerle yormadan halkın bilmesi gereken en lüzumlu konuları açık bir dille ifade etmiştir. Cevdet Paşa eserinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamış ve rivayetlerin senedini zikretmemiştir. Araştırmalarımız neticesinde onun Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273) ve Beydâvî'nin (öl. 685/1286) tefsirlerinden istifade ettiğini, bilhassa Râzî ve Beydâvî'yi daha çok kullandığını tespit ettik. *Lâhika-i Şerîfe*'deki kelimelerin açıklamalarıyla *el-Müfredât*, *Umdetü'l-huffâz* ve *Besâir* gibi meşhur Kur'ân lugatlarının açıklamaları arasında bir takım benzerlikler olduğunu gördük. el-Büstânî'nin (öl. 1301/1883) *Muhîti'l-muhît* (Beyrut: 1286) isimli Arapça lugatini kullandığını tespit ettik. Cevdet Paşa'nın iki dili de iyi bilmesi ve ilmî kariyerinin zirvesindeyken bu eserleri yazması, Kur'ân kelimelerine son derece isabetli ve orijinal karşılıklar vermesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ahmet Cevdet Paşa, *Lâhika-i Şerîfe*, *Terceme-i Şerîfe*, Kur'ân, Luğatçe.

Giriş

Ahmet Cevdet Paşa din, hukuk, tarih, edebiyat, mantık gibi muhtelif alanlarda kıymetli eserler vermiş bir Osmanlı âlimi ve devlet adamıdır.¹ Kur'ân'ın cem'ine dâir Arapça olarak kaleme aldığı 26 sayfalık *Hulâşatü'l-beyân fi te'lîfi'l-Kur'ân*² isimli eser öteden beri bilinmekte olup Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³ Cevdet Paşa ömrünün son zamanlarında Kur'ân'ı tercüme etmeye başlamış, kaleme aldığı mukaddimede Kur'ân-ı Kerim'de tekrar edilen ve Türkçe'ye birebir tercümesi mümkün olmayan kelimeleri açıklayan bir Kur'ân lugati hazırlamaya başladığını haber vermiştir. Buradan *Terceme-i Şerîfe*⁴ ismini verdiği eserle lugatin eş zamanlı gittiği anlaşılmalıdır. Zira tercüme Âl-i İmrân sûresinin ikinci âyetinde kaldığı gibi luğatçe de birkaç kelime dışında sadece Bakara sûresiyle sınırlı kalmıştır.⁵ Osman Nuri Ergin (öl. 1961), Osman Keskiöğlü (öl. 1989) ve Muhammed Hamîdullah (öl. 2002) luğatçeden, Niyazi Berkes (öl. 1988) de tercümeden bahsetmişlerdir.

Cevdet Paşa'nın vefatından sonra kitapları kızı Fatma Aliye Hanım'a intikal etmişti.⁶ Ma'ârif Kütüphanesi müdürü Nâci Kâsım *Lâhika-i Şerîfe* ile *Terceme-i Şerîfe*'nin birinci cüz'ünü ondan alıp bunları kendisine aynen iade edeceğine dair bir senet vermiştir.⁷ "Nâci Kâsım, birinci cüz'den sadece *Muqaddime* ile *Lâhika-i Şerîfe*'yi 1927'de İstanbul'da "*Büyük Türk Âlimi Cevdet Paşa merhûmun lügât-i Kur'âniye hakkında lâhika-i şerîfesini hâvî terceme-i Kur'ân-ı Kerîm*" adlı eserde neşretmiştir. *Muqaddime*'yi kitabın başına *Lâhika-i Şerîfe*'yi

¹ bk. Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul, 1332); İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul, 1930-1942), 1/236-239; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 4/1084-1116; M. Şakir Ülkütaşır, *Cevdet Paşa: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (1822-1895)* (Ankara, 1945); Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1946); Yusuf Halaçoğlu - Mehmet Âkif Aydın, "Cevdet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/443-450.

² Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâşatü'l-beyân fi te'lîfi'l-Kur'ân* (İstanbul: Karabet ve Kasbâr Matbaası, 1303/1886).

³ Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'ân Tarihi*, çev. Ali Osman Yüksel (İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı, 1985).

⁴ İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no: O.E. 412/1-4 (Eser kütüphaneye "Kur'ân Tercüme ve Tefsiri (2, 3, 4, 6 cüzler)" ismiyle kaydedilmiştir); Emine Armağan, *Ahmet Cevdet Paşa Tercüme-i Şerîfe ve Tefsir İlmi Açısından Değeri*, ed. Necmettin Gökçür (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 170-451.

⁵ Elde edilen yazmalarda tercümenin 1. ve 5. cüz'leri eksiktir. 1. cüz'ün Fâtiha sûresi ile Bakara'nın 1-103. âyetlerini, 5. cüz'ün de Bakara'nın 229-259. âyetlerini ihtiva ettiği anlaşılmalıdır.

⁶ Nail Bayraktar, *Atatürk Kitaplığı Belediye yazmaları, Cevdet Paşa Yazmaları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1997), 95.

⁷ Armağan, *Tercüme-i Şerîfe*, 38-39.

de sonuna koymuş olması bazı insanları yanıltmış, meâlin tamamen Cevdet Paşa'ya ait olduğu zannına sebep olmuştur. Nûri Ergin bunu "tercemenin tamamını Cevdet Paşa gibi yüksek bir şahsiyete mal ederek kitabın satışını teminden başka bir gayeye matuf olamaz"⁸ şeklinde yorumlamıştır. Bu neşirde çok sayıda matbaa hatası yapılmış olup aşağıda bunlara işaret edilecektir.

Süleyman Tevfik 1928'de *Muḳaddime'yi el-Beyân fî 'âyâtî'l-Kur'ân* isimli tercümesinin başına, *Lâhika-i Şerîfe*'yi de sonuna koyarak tekrar basmıştır.⁹ *Terceme-i Şerîfe* ise herhangi bir yerde basılmamıştır.

Emine Armağan, yakın zamanlarda Cevdet Paşa'nın *Terceme-i Şerîfe*'yi yazdığı defterleri bularak neşretmiş,¹⁰ orada mukaddime ve *Lâhika-i Şerîfe*'den bahsetmiş, bunların sayfalarını küçük resimler hâlinde basmış¹¹ ancak onları Latinize ederek yayınlamayı düşünmemiştir. Oysa hepsinin bir arada neşredilmesi, Ahmet Cevdet Paşa gibi bir âlimin düşünce ve ilim dünyamıza katkısını daha da arttırabilirdi. Bu sebeple biz de Cevdet Paşa'nın Kur'ân'la ilgili çalışmalarını tamamlama düşüncesiyle mukaddimeyle *Lâhika-i Şerîfe*'yi neşredip tahlilini yapmak istedik.

Biz bu makaleyi neşre hazırladığımız sırada Büyüyenay Yayınları bu eserleri kısmen sadeleştirerek neşretti.¹² Abdullah Tarık Ömeroğlu tarafından sadeleştirilen *Muḳaddime* ile *Lâhika-i Şerîfe*'de pek çok kelime aynen bırakılıp dipnotta anlamı verilmiştir. Yani ne tam sadeleştirme ne de aslına uygun bir neşir yapılmıştır. Çalışmada takip edilen usulle ilgili de herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Osmanlıca baskıda hatalı yazılan kelimelere çok az istisnalar hariç dokunulmamış, yanlış ifadeler aynen tekrar edildiği gibi zaman zaman bunların dipnotta lügat anlamları bile verilmiştir.¹³ Bu matbaa hatalarının anlamı bozuyor olması da hiç dikkate alınmamıştır.¹⁴ Bunun yanında eserde bazı okuma hatalarına (*iḥkâm'ı aḥkâm, şavâb'ı şevâb* yapmak gibi) ve yanlış izafetlere de rastlanmaktadır.

1. Mukaddime ve *Lâhika-i Şerîfe*'nin Tahlili

1.1. Mukaddimenin Tahlili

Cevdet Paşa mukaddimede Allah'ın varlığının zorunlu, Rasûl'ün ümmî ve emîn, insanların temel bilgi kaynağının da vahiy olduğuna dikkat çeker. Kur'ân'ın nüzul, tebliğ ve metinleşme sürecini özetler. Ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili konulara kısa kısa temas eder. Buradan Kur'ân'ın mucize oluşuna geçen Cevdet Paşa, kelâm-ı ilâhînin kadîm oluşundan ve tehaddden bahseder.

Cevdet Paşa Kur'ân'ı anlamak için Arap dilini çok iyi derecede bilmek gerektiğini ve onun başka bir dile hakkıyla tercüme edilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Ancak Arapça bilmeyenlere ilk manalarını sathî bir şekilde anlatmak için tercüme edilebileceği görüşündedir. Bu yüzden daha önce yapılan tercümelemlerin dilinin eskimesi sebebiyle kendi zamanında konuşulan İstanbul Türkçesiyle tercümeye başladığını bildirir. Tercümede takip ettiği usulü anlattıktan sonra son olarak *Lâhika-i Şerîfe* ile ilgili bilgi verir ve bunu niçin hazırladığını anlatır. Onu *Terceme-i Şerîfe*'nin sonuna ekleyeceği haberini verir.

⁸ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5/1929.

⁹ Süleyman Tevfik, *el-Beyân fî 'âyâtî'l-Kur'ân* (İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1928), 577.

¹⁰ Kitapta çok sayıda okuma hatası olduğuna işaret etmek isterim. Örnek olarak *tesliye'tin teslit* (s. 97), *hikem-i hafıyye'nin hükmü hafî, vahiy geldikçe'nin dahi güldükçe* (s. 98), *müeddî'nin müeeda* (s. 99) şeklinde okunmasını gösterebiliriz.

¹¹ Armağan, *Terceme-i Şerîfe*, 165-169.

¹² *Ahmet Cevdet Paşa Kur'an-ı Kerim'in Kısa Tarihi ve Lügatçesi Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfî'l-Kur'ân ve Lâhika-i Şerîfe*, haz. Hüseyin Bedir Demirtaş - Abdullah Tarık Ömeroğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021).

¹³ *Kur'ân-ı Kerim'in Kısa Tarihi ve Lügatçesi*, 90, 95, 100, 104.

¹⁴ *Kur'ân-ı Kerim'in Kısa Tarihi ve Lügatçesi*, 115-116, 121, 123.

Cevdet Paşa'nın mukaddimesi gayet vecizdir. Önemli konuları birer cümleyle özetleyip geçmiştir. Bununla birlikte tercüme ve tefsirde takip ettiği usulden daha tafsilatlı bahsetmesi ve istifade ettiği kaynakları zikretmesi beklenirdi.

1.2. *Lâhika-i Şerîfe*'nin Tahlili

Cevdet Paşa Terceme-i Şerîfe'yi yazarken birebir tercüme edilmesi mümkün olmayan çok anlamlı kelime ve istihlaları aynen bırakmış, bunların geniş izahlarını tefsir kısmına ve *Lâhika*'ya havale etmiştir.¹⁵

Cevdet Paşa'nın *Lâhika-i Şerîfe*'si herhangi bir Kur'ân lügatının tercümesi değil, tamamen orijinaldir. O bir kelimenin farklı âyetlerde ifade ettiği manaları bir araya getirmiştir. Kelimelere verdiği anlamları seçerken çok titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızdaki uzun bilgileri sade, veciz ve akıcı bir üslupla özetlediği görülmektedir. *Nesh, gayb, hikmet, sücûd* gibi bazı maddeleri ise uzun uzun açıklamıştır. Aynı kökten türeyen *ittikâ, takvâ* ve *müttakî* kelimelerini ayrı maddeler hâlinde açıklamayı tercih ederek aynı bilgileri kısaca tekrar ettikten sonra diğer maddelere atıfta bulunmuştur. Tercüme ve lügatçe Bakara sûresiyle sınırlı kaldığı hâlde *hudû', me'âb, m'âd, ra'fet, rif'at, ref'* gibi bu sûrede yer almayan birkaç kelimenin açıklamasına da yer vermiştir.

Kelimelerin tertibinde Kur'ân'da kullanılan kalıpların istihlaşmış hâlinin esas alındığını söyleyebiliriz. Kelimenin lügat anlamı yanında zaman zaman hangi kökten türediğini, veznini, müfred ve cem'ini, ism-i fâ'ilini, ism-i mef'ûlünü, ism-i mekânını, mukâbilini/zıddını, lügat vecihlerini, farklı kıraatte ifade ettiği anlamı ve istihlâ manasını zikreder. İhtiyaç hâsıl olduğunda kelimenin zaptını yapar, Esmâ-i Hüsnâ'dan ise onu özellikle belirtir. Bir kelimenin Allah Teâlâ için kullanıldığında ne anlama, insanlar için kullanıldığında hangi anlama geldiğini söyler. Az da olsa fikhî hükümlere temas eder. Zaman zaman bazı kelimeler hakkında "Lisânımızda... diye ta'bîr olunur"¹⁶ şeklinde Türkçe'deki yaygın kullanımları ve deyimleri vermesi esere ayrı bir zenginlik katmıştır.

Cevdet Paşa, genel okuyucuyu ilmi ihtilaflar, felsefi tartışmalar ve edebî tahlillerle yormadan halkın bilmesi gereken en lüzumlu konuları açık bir dille ifade etmiştir.

1.3. İstifade Ettiği Kaynaklar

Cevdet Paşa eserinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamış, rivayetlerin senedini zikretmemiştir. Bu sebeple onun kaynaklarını tespit etmek için uzun süre araştırmak zorunda kaldık. Sağlığında Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne vakfettiği kitapların listesini incelediğimizde Butrus b. Bûlus el-Büstânî'nin *Kitâbu Muhîti'l-muhîti* (Beyrut: 1286) isimli Arapça lügat dikkatimizi çekti. Lügatçeyi onunla mukayese ettiğimizde Cevdet Paşa'nın bu lügattan zaman zaman istifade ettiğini tespit ettik. Yine yaptığımız mukayeselerden Zemahşerî, Râzî, Kurtubî ve Beydâvî'nin tefsirlerinden istifade ettiği, bilhassa Râzî ve Beydâvî'yi daha çok kullandığı anlaşılmaktadır.

Lâhika-i Şerîfe'deki kelimelerin açıklamalarını *el-Müfredât, Umdetü'l-huffâz* ve *Besâir* gibi meşhur Kur'ân lügatlarıyla mukayese ettiğimizde benzer açıklamalara rastladık. Bazı ifadelerde ise Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (öl. 1111/1699) *Tibyân* tefsiriyle benzerlikler gördük.¹⁷

¹⁵ Örnek olarak bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Terceme-i Şerîfe*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O.E. 412/1-4, Cüz'-i Sâni, 4.

¹⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Lâhika-i Şerîfe*, s. 2.

¹⁷ bk. Ayıntâbî Mehmed Efendi, *et-Tibyân* (Bulak: Bulak Matbaası, 1279), 1/45, 52, 53, 54, 55, 63, 110, 115, 120.

1.4. Makalede İzlenen Yol

Bu çalışmada öncelikle Cevdet Paşa'nın lugatçede kelimelere verdiği manalar *Terceme-i Şerîfe*'de araştırıldı. Âyetlerin tercüme ve tefsirlerinde lugatçedeki anlamlara bolca rastlandı. Aynı kelimeye yerine göre farklı anlamların verildiği, bazı âyetlerde ise lugatçede olmayan manaların verildiği görüldü. Böylece müellifin dili kullanmadaki mahareti ve ifade zenginliği ortaya çıkarıldı.

Her maddenin dipnotuna o kelimenin Bakara sûresinde geçtiği âyetlerin numaraları verildi ve *Terceme-i Şerîfe*'de ilgili kelimeye verilen karşılık gösterildi. Ardından maddenin muhtemel kaynakları zikredildi.

Mananın düzgün olması için konulması gereken ilaveler köşeli parantez [] içine alındı.

Terceme-i Şerîfe'deki âyet numaraları 115'ten 176'ya ve 260'tan sonuna kadar bir rakam kaymıştır. Âyetlerin meâline bakarken bunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Müellifin hangi ifadeyi bırakıp hangisini tercih ettiğinin farkedilmesi için *Terceme-i Şerîfe*'den alınan yerlerde üstü çizili kelimeler de çalışmaya dâhil edildi.

Matbaa hatalarını dipnotta gösterirken matbu nüsha için M rumuzu kullanıldı.

2. Muqaddime

Nihâyet merhtebe merhâmetli ve çok merhâmet edici olan Allah'ın nâmına...

Çok şükür ol Vâcibü'l-Vücûd te'âlâ hazretlerine ki Kur'an-ı Kerim'i Nebiyy-i Ümmiyy-i Emîn olan Muhammed *'aleyhisselâm'*a inzâl etti. Ve ins ü cinne bilmediklerini öğretti.

Kur'an-ı Kerim leyle-i Qadir'de nâzil olmaya başlayıp ve 'alâ rivâyetin leyle-i Qadir'de mecmû'u Levh-i Mahfûz'dan dünya göğüne nâzil olup ba'dehû Rasûl-i Ekrem'ine müddet-i risâleti olan yirmi bu kadar sene zarfında müteferrikan cümle cümle inzâl buyurulmuştur. Şöyle ki icâb-ı vaqt ve hâle göre Cibrîl *'aleyhisselâm'* vâsıtasıyla sûre sûre ve âyet âyet nâzil olur ve Rasûl-i Ekrem tarafından ümmetine teblîğ buyurulur ve bir âyet kağıdı sûreden ise ona katılırdı.

Binâen'aleyh Kur'an-ı Kerim'in tertîb-i nüzûlü başka ve Muşhaf-ı Şerif'teki tertibi başkadır ve Medîne-i Münevvere'de nâzil olan 'âyât-ı kerimeden ba'zıları Mekke-i Mükerrreme'de nâzil olan sûrelerde mündemicedir. Qable'l-hicre nâzil olan sûrelere *Mekkiyye* ve ba'de'l-hicre nâzil olan sûrelere *Medeniyye* denilir. Ekşer meşâhif-i şerifede her sûrenin Mekkî ya Medenî olduğu bâlâsına işaret olunmuştur.

Mekke-i Mükerrreme'de ibtidâ nâzil olan *أَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* sûresidir. Ve ba'de'l-hicre Medîne-i Münevvere'de ibtidâ nâzil olan Sûre-i Bakara'dır.

Ma'lum ola ki bir aşırda kağıt şeyin revac ve iştihârı ziyâde ise ol aşırda meb'ûs olan peygamberin yedinde o nev¹⁸ mu'cizeler zâhir olagelmıştır. Meselâ Hazret-i Mûsâ *'aleyhisselâm'* aşırında nâsın sihre pek ziyade merâkı olduğundan Cenâb-ı Hâk ona mu'cize olarak 'aşâ verip onunla nice mu'cizeler gösterdi ve sihirbazların sihirlerini ibtâl eyledi. Hazret-i 'İsâ *'aleyhisselâm'* zamanında dahî tıbbın revacı ziyade olduğundan o yolda mu'cizeler gösterdi. Aşr-ı Muhammedîde dahî feşâhat ve belâgatın her şeyden ziyade revacı vardı. Ol vaqit 'Araplar içinde pek çok fuşâhâ ve bülegâ olup sihir gibi şiirler yaparlar, güzel hıtbeler okurlar ve dâima feşâhat ve belâgatla mübâhât ederlerdi. Binâen'alâzâlik kelâm-ı kadîm-i ilâhî olan Kur'an-ı Kerim lisân-ı azbû'l-beyân-ı 'Arabî üzerine belâgatın tabaka-i 'ulyâsında bir mu'cize-i bâhire olarak Muhammed *'aleyhi's-salâtü ve's-selâm'*a nâzil oldu. O dahî onunla meydân-ı belâgatta yarış eden bülegâ-yı 'Arab'a meydan okudu. Cümlesi onun en kısa bir sûresini tanzîrden 'âciz kaldı. Beşer sözü olmadığı şâbit ve 'ıyân oldu.

¹⁸ M: "او نولماز".

1028 | Murat Kaya. Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'an Tercümesine Yazdığı Muqaddime...

Kur'an-ı Kerim'in azıcık mezâyasına vâkıf olabilmek için lisân-ı 'Arab'da pek çok mahâret lâzımdır. Herkes lisân-ı 'Arab'da olan meleke ve mahâretinin derecesine göre onun zevkine varır.

Haqqıyla başka lisana tercemesi ise kâbil degildir, ancak 'Arapça bilmeyenlere satfîce me'ânî-i evveliyelerini tefhîm için muqaddemâ ba'zı zevât-ı kirâm onu lisân-ı Türkî'ye terceme etmişlerdir. Hâlbuki onların ta'bir ve ifadeleri ise lisân-ı aşra muvâfık degildir.

Binäen'aleyh iş bu abd-i kemîne Ahmed Cevdet İstanbul'da zebanzed olan ta'birât-ı Türkiyye ile Kur'an-ı Kerim'in tercemesine mübâderet eylemiştir.

Şöyle ki 'âyât-ı kerimenin me'âlen tercemeleri yazılıp şerh ve îzâh için ilavesine lüzum görülen sözler dahî şöyle (" bir kavspâreyle aşıl tercemeden faşl ve tefrîk olunacaktır.

Faqaţ Kur'an-ı Kerim'de mükerreren mezkûr olan ve 'ayniyle lisân-ı Türkîye terceme-leri kâbil olmayan lügât-i şerîfeyi beyan ve îzâh için elif-bâ tertibi üzere bir *Lâhika-i Şerîfe* tahrir ile iş bu *Terceme-i Şerîfe*'ye ilhâk kılınacaktır.

Cenâb-ı Haq muvaffak eyleye. Âmîn bi-hürmeti Seyyidi'l-Mürselîn *sallallâhu ve sel-leme 'aleyhi ve 'alâ âlihî ve sahbihî ecmâ'in*.

Ahmed Cevdet

3. Lügât-i Kur'âniye Haqqında Lâhika-i Şerîfe

3.1. Bâbu'l-Elif

İttikâ: Tâ-i müşeddede ile luğatta şakınmak ve işlâh-ı şer'de kişi kendini âhiretçe¹⁹ muzır olan şeyden şiyânet etmektir ve bunun üç derecesi vardır. Birincisi azâb-ı ebedîye dâcâr olmamak için küfürden ictinâbdır ki, avâm-ı nâs mertebesidir. İkincisi her gûnahtan ictinâbdır ki, havâş mertebesidir. Üçüncüsü her ne ki insanın sırrını Haq'tan meşğul ederse ondan tenezzühle bi'l-külliyeye Haq'a müteveccih ve mâsivâdan munkatî' olmaştır ki, eḥass-ı havâş mertebesidir.²⁰

İcâbet: Cevap vermek, kabul etmek demektir. Kulun Haq'a icâbeti tâat ve Haq'ın kula icâbeti mes'ûlünü i'tâ ve hâcetini is'âftır.²¹

İhsân: İyilik etmek ve bir nesneyi iyi ve güzel kılmak ve bir şeyi iyi ve gereği gibi bilmek ma'nâsınadır. İsm-i fâ'ili *muhsin* olup ihsan eden kimse demektir.²²

İzn: Ruhsat ma'nâsına olup emir ve irade ve kazâ ve hüküm ve lütf ve tevfiḳ ve tebşîr ve nuşret maḳâmlarında dahî isti'mâl olunur.²³

¹⁹ M: اقدمه. Bu tashihi Beyzâvî metni, *Lâhika-i Şerîfe*'deki *Takvâ* kelimesinin açıklaması ve *Terceme-i Şerîfe*'deki el-Bakara 2/179. âyetin meâlinden istifadeyle yaptık.

²⁰ el-Bakara 2/21, 24, 41, 48, 63, 103, 123: "Şakınınız... korkunuz...", 179: "...âhiretçe muzır olan şeylerden müctenib olan müttakilerden olasınız...", 183, 187, 189, 194, 196, 197, 203, 212, 223, 224, 231, 233, 237, 278, 281, 282. İttikâ kelimesinin tarif ve taksimi Beyzâvî'den alınmıştır: *Envârü't-Tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/36. bk. Râgib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418), 881; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 4/334; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ, 1393-1416), 2/115-117.

²¹ el-Bakara 2/186: "...duasını kabûl ederim (ya'ni mes'ûlünü veririm)". Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 5/266; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, 1/125; el-Muallim Butrus Büstânî, *Muhîtu'l-muhît*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/54.

²² el-Bakara 2/83, 178: "...iyilikle ona edâ eylemektir", 229. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 236.

²³ el-Bakara 2/97, 102, 213: "...emir ve lütf ile...", 221: "...lütf ve tevfiḳiyle...", 249, 251, 255. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 71; Ebû Bekir er-Râzî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hüseyin Elmalı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 482.

İrsâl: Göndermek. İsm-i fâ'ili *mürsil* ki, kesr-i sîn ile gönderen ve gönderici demektir ve feth-i sîn ile *mürsel* gönderilen ve gönderilmiş ma'nâsınadır ki *rasûl* demek olur.²⁴

İsticâbe: İcâbet ma'nâsınadır ve teslîm ve inkiyâd ma'âmında kullanılır.²⁵

İstikbâr: Taleb-i tekebbürdür ki tekebbüre delâlet eder hâline mübâşeretle hâşıl olur. Lisânımızda büyüklük ve büyüklük taşlamak diye ta'bîr olunur.²⁶

İsrâîl: Ya'kûb 'aleyhisselâm'ın lakabıdır. Onun zürriyetine Benî İsrâîl ya'ni İsrâîl oğulları denilir ki Yehûd milleti demek olur.²⁷

İlâh: Ma'bûd ya'ni tapacak şey demektir, cem'i *âlihe* gelir.²⁸

Allah: Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd Te'âlâ hazretlerinin ism-i şerîfidir.²⁹

Elif lâm mîm: Bu gibi sûrelerin ibtidâlarında vâki' olan hûrûf-i mu'âzâ'ya hâkkında müfessirîn ihtilaf ettiler. Ba'zılar dedi ki bu harflerin her biri birer âyet-i kerimeye işaretler.³⁰ Meselâ *elif* Allah Te'âlâ'nın in'âmına ve *lâm* lütfuna ve *mîm* mülküne işârettir. Ve ba'zılar dedi ki bunlar esmâ-i hüsnâdandır. Ve ba'zılar dedi ki sûrelerin isimleridir. Ve ba'zılar da hî bu harfler Cenâb-ı Hâk ile Rasûl-i Ekrem'i arasında sâirinin bilmediği rumuz ve işârettir, onların tefsiri kâbil degildir dediler. Biz da hî bu kavli tercîh ettiğimiz cihetle "Allâhu a'lem" diyerek ol hûrûf-i mu'âzâ'anın şerh ve tercemesine ta'arruz etmedik.³¹

Emr: Buyurmak ve fermân etmek ma'nâsına isti'mâl olunup cem'i 'evâmir gelir. Ve iş³² ve şîfat ve hâl ve şân ve vaç'a ve hâdisê mâ'nâlarında isti'mâl olunduğu hâlde cem'i *umûr* gelir.³³

İnzâr: Korkunç haber vererek korkutmak ma'nâsınadır. İsm-i fâ'ili *münzir* olup inzâr eden ve inzâr edici kimse demektir.³⁴

İnzâl: İndirmek.³⁵

İn'âm: Ni'met vermek, ni'met ihşân etmek ma'nâsınadır. İsm-i fâ'ili *mün'im* olup in'âm eden ve in'âm edici demektir.³⁶

İnfâk: Harc ve şarf etmek ma'nâsınadır. *Nafaqa*'dan müştaktır, *nafaqa* masraf demektir.³⁷

İhtidâ: Hidayetlenmek ve hidayeti kabûl etmek ya'ni delâlete imtişalle doğru yola gitmek ve doğru yolu bulmak ve birşeyin yolunu bulmak ma'nâlarına gelir. İsm-i fâ'ili *mühtedî* olup ihtidâ eden kimse demektir.³⁸

²⁴ el-Bakara 2/119, 151, 252.

²⁵ el-Bakara 2/186: "...da'vetimi kabul eylesinler ...buna icâbet ile bana teslîm ve inkiyâd üzere olsunlar". Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/266.

²⁶ el-Bakara 2/34, 87. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 697; İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrsâd, 1439/2018), 1/148.

²⁷ el-Bakara 2/40, 47, 83, 122, 211, 246; Âl-i İmrân 3/93. bk. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 6/43.

²⁸ el-Bakara 2/133, 163: "...ma'bûd... tapacak...", 255. Ebû Bekir er-Râzî, *Garîbi'l-Kur'ân*, 523.

²⁹ el-Fâtiha 1/1, 2; el-Bakara 2/7... 105, 106, 107... Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/12-30.

³⁰ M: اشعاره.

³¹ el-Bakara 2/1; Âl-i İmrân 3/1: "Cenâb-ı Hâk murâdı ne ise kendisi a'lemdir". Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/34-35.

³² M: ايشى.

³³ el-Bakara 2/27, 44, 67, 93, 109, 117: "irâde", 169: "ilkâ", 210: "iş", 222, 268: "sevkedir", 275. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/236.

³⁴ el-Bakara 2/6, 213. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 797-798; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 5/34.

³⁵ el-Bakara 2/4, 22, 41...

³⁶ el-Fâtiha 1/7; el-Bakara 2/40, 47, 122: "...ihşân ettiğim ni'metimi...". Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 9/175.

³⁷ el-Bakara 2/3, 195: "Allah yolunda masraf ediniz... şarf etmekte tereddüd etmeyiniz", 215, 219, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272: "...taşaduk eyleseniz", 273, 274. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 9/202.

³⁸ el-Bakara 2/16, 53, 70, 135: "Doğru yolu bulursunuz", 137, 150, 157: "hâk ve şavâbî bulanlar", 170. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 839; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 2/92.

Âyet: Hemze-i memdüde ile zâhir³⁹ ve vâzih 'alâmet ve nişâne demektir. Cenâb-ı Hakk'ın vücüd ve kudretine delâlet eden maşnû'âta dahî âyet denilir. Ve süver-i Kur'âniyenin münkasim olduğu cümlelere dahî âyet itlâk olunur ki bu cümleler fâsılalarla yekdiglerinden mütemeyyiz olurlar ya'ni şoñ kelimeleriyle birbirinden ayrılırlar. Cem'î *'âyât* gelir.⁴⁰

İmân: Lugatta ikrâr ve i'tirâf etmek ve inanmak demektir. İştîlâh-ı şer'ede tevhid-i Bârî ve nübüvvet ve ba's ve rûz-i cezâ gibi muktezâ-yı dinden olduğu yakînen ma'lum olan şeyleri taşdîk ve ikrâr etmektir ki bu vechile iman edenlere *mü'min* ve etmeyenlere *kâfir* denilir. Lisanla ikrâr edip de kalben münkir olanlara dahî *münâfik* denir.⁴¹

3.2. Bâbu'l-Bâ

Be's: Harbin şiddeti.⁴²

Be'sâ: Fakr ve fâka ve yoksulluk.⁴³

Bâğ: İmâmü'l-[müslimîne]⁴⁴ âşî olan ve hakkı olmayan şeyi taleb eden ve lezzet için tenâvül eyleyen.⁴⁵

Berk: Şimşek.⁴⁶

Beşir: Mübeşşir ve müjdeci demektir. Peygamberler nâsı cennetle tebşir ettiklerinden onlara *beşir* denilir.⁴⁷

Bi'tâne: Maḥrem-i esrâr olanlar.⁴⁸

Beyyînât: Şâhitler, âşikâr deliller, vâzih mu'cizeler demektir. Müfredi *beyyine'* dir. Bey-yine odur ki bir emr onunla mübeyyen ve muttazih⁴⁹ olur.⁵⁰

3.3. Bâbu't-Te

Tebşir: Meserretli haber vermek, müjde etmek, muḥlulamaḥ ma'nâsınadır. İsm-i fâ'ili *mübeşşir* olup müjdeci ve tebşir eden kimse demektir.⁵¹

Tahrîf: Tağyîr ve tebdil etmek ve bir şeyi bir tarafa imâle eylemek ya'ni bir cihete mâil kılmak ve lafzı deġiştirmek veyâḥud ma'nâsını tağyîr eylemek ya'ni yañılış ma'nâ vermek maḥâmlarında kullanılır.⁵²

³⁹ M: طاهر.

⁴⁰ el-Bakara 2/39, 41, 61, 73, 99, 106, 118: "...alâmet ve nişân...", 129, 145: "delil", 151, 164, 187, 211, 219, 221, 231, 242, 248, 252, 259, 266. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/74. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 101-103.

⁴¹ el-Fâtiha 1/3; el-Bakara 2/93, 108, 109, 143, 186: "...kalben beni taşdîk etsinler". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 91; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/124.

⁴² el-Bakara 2/177.

⁴³ el-Bakara 2/177: "yoksulluk", 214. Ebû Bekir er-Râzî, *Garîbi'l-Kur'ân*, 258; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/405.

⁴⁴ M: امام السنية.

⁴⁵ el-Bakara 2/173: "...başkasının yanında ol memnû' şeylerden sedd-i ramaḥ edecek miḥdârı bulunup da nefsinî ona terciḥ ve cebren onun yedinden aḥz ile onu ma'rîz-ı helâke ḳor ise... Ba'zî müfessirîn «*bâğ*»yi imâmü'l-müslimîne 'âşî... ma'nâsına ḥaml etmiştir...". bk. el-Bakara 2/90, 213. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/193; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 2/231-232; Ayıntâbî, *et-Tibyân*, 1/63.

⁴⁶ el-Bakara 2/19, 20. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/323.

⁴⁷ el-Bakara 2/119: "...cennet ile müjde edici...".

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/118; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/352.

⁴⁹ M: متصيح.

⁵⁰ el-Bakara 2/87, 92, 99, 159, 185: "...vâzih ve âşikâr âyetlerdir", 209, 211, 213, 253. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 157; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/92.

⁵¹ el-Bakara 2/213: "müjdeci". Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/357; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/59; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/341.

⁵² el-Bakara 2/75. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/560-561; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), 3/545.

Taşdîk: Gerçeklemek, birinin kelamını şıdka nisbet eylemek ya'ni gerçek [olduğunu] söylemek demektir.⁵³

Te'tavvu': Tav'an ya'ni kişi kendi ihtiyârıyla bir iş işlemektir. Ve t'âatte tekellüf eylemektir. Ve teberru' ma'nâsına gelir ki nâfile namaz kılmak ve oruç tutmak gibi vâcib olmayan t'âat ve 'ibâdeti işlemek demek olur.⁵⁴

Tafzîl: Bir kimseye sâirinden ziyâde fazl ve meziyyet verib onu sâirinin üzerine tercih eylemektir.⁵⁵

Takvâ: Hazer ma'nâsıdır. Ve işlâh-ı şer' de 'âhîretçe muzır olan şeyden hazerdir ki *ittikâ* lafzının şerhinde beyan olunduğu üzere üç derecesi vardır. Bidâyeti şirkten hazer ve nihâyeti mâsivâdan teberrîdir ve ortası her nev' gûnahtan hazerdir. Ve ba'zan havf ve haşyete takva denilir.⁵⁶

Tekebbür: Kibir getirmek ve kişi kendisini başkasından daha büyük görmek ki, fi'l-hakîka fazl ve şerefe daha büyük olsa da'if mezmumdur.⁵⁷

Tekzîb: Çok yalan söylemek, inkâr eylemek, yalana nisbet etmek ya'ni bir adama yalancı demek ma'nâlarına gelir.⁵⁸

Tenzîl: İndirmek veya bir şeyi bi't-tedric müteferrikan ve peyderpey indirmek.⁵⁹

Tevvâb: Esmâ-i hüsnâdandır, 'ukûbetten mağfiret ve rahmete ziyâde rücu' edici ve tevbe-yi kabûl edici ve tevbeye muvaffak edici demektir.⁶⁰

3.4. Bâbu'l-Cîm

Cennet: Eşcâr ve köşklere olan bağ ve bağçedir, cem'i *cinân* ve *cennât* gelir. Ve 'âhîrette mü'minler için müheyâ olan dâr-ı şevâbdır ki yedidir, ya'ni Cennetü'l-Firdevs ve Cennetü'l-Adn⁶¹ ve Cennetü'n-Na'im ve Dâru'l-Huld ve Cennetü'l-Me'vâ ve Dâru's-Selâm ve 'İl-liyyûn'dur⁶². Bu cennetlerin her birinde a'mâl-i şâlihanın derecelerine göre merâtib ve dercât-ı mütefâvite vardır. Ve hep cennetlerin tahtından ya'ni ağaçlarının ve köşklere altından latîf ırmaqlar akar.⁶³

Cünâh: Zamm-ı cîm ile günah ma'nâsıdır. Hakk-ı mazlum ya'ni bir zulm veya zarardan dolayı bir kimsenin üzerine terettüb eden hak ma'kâmında da'if isti'mâl olunur.⁶⁴

3.5. Bâbu'l-Hâ

Hac: İhram-bend olarak Ka'be'yi ve 'Arafât'ı vaqt-i mu'ayyeninde vech-i meşrûf üzere ziyâret eylemektir. İktidârı olan kimseye 'ömründe bir kere hac etmek farzdır.⁶⁵

⁵³ el-Bakara 2/41, 89, 91, 97, 101. Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 3/917.

⁵⁴ el-Bakara 2/158: "amel-i hayr", 184: "teberru". Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/139; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/115; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 3/350.

⁵⁵ el-Bakara 2/47, 122, 253. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Asrî)*, 7/124.

⁵⁶ el-Bakara 2/123, 197, 237. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/36.

⁵⁷ el-A'râf 7/13. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/366.

⁵⁸ el-Bakara 2/39, 87; el-Bürûc 85/19. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Asrî)*, 7/469.

⁵⁹ el-Bakara 2/23, 90, 97, 105, 176; el-İsrâ 17/106... *Peyderpey indirme* anlamının tenkidi için bk. el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 4/164.

⁶⁰ el-Bakara 2/37, 54, 128, 160: "...tevbeleri ziyâde kabûl ediciyim". bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/73; Ayıntâbî, *et-Tibyân*, 1/26.

⁶¹ M: جنته العدن.

⁶² M: علويه. Bu tashihî *Müfredât*'tan istifadeyle yaptık.

⁶³ el-Bakara 2/25, 35, 82, 111, 214, 221, 265: "bağçe", 266: "bağ". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 204; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/352-353.

⁶⁴ el-Bakara 2/158: "günah", 198, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 240, 282: "suç". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 207; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/137 (فَمَعْنَى: لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَيْمًا ذَكَرَ فِي الْقُرْآنِ: لَا مِثْلَ لِأَحَدٍ عَلَيْهِ بِمُطَابِقَةِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ).

⁶⁵ el-Bakara 2/158, 189, 196, 197. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 218; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/136.

1032 | Murat Kaya. Ahmet Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tercümesine Yazdığı *Muqaddime...*

Hikmet: 'İlim ve 'akıl ve 'ilmi tahkik ile 'ameli ihkâm ve 'adl ve fikh ve fehm ve din ile 'amel⁶⁶ ve tâat-i Bârî ve tefekkür fi emrillâh ve vera' ve takva ve nübüvvet ve şerî'at ve sünnet ma'nâlarına gelir. Ve Kur'ân ve İncil'e itlâk olunur. Ve mevâ'ız-ı Kur'ân ve bir emrin şavâb ve sedâdı ve bir şeyin serd sebebi ve bir şeyi ma'halline koymak ve kişinin kavlı ve fi'li⁶⁷ sünnete muvâfık olmak ve bi-ğadri'l-imbân hakâyıki nefsü'l-emrde olduğu vech üzere bilmek ve insan kendiyeye nâfi' muzır olan şeyleri bilmek ma'nâlarında kullanılır. Ve ba'zılar şifât-ı ilâhiyeden olan hikmeti⁶⁸, eşyâyı künhüyle bilmek ve gâyet ihkâm ve itkân⁶⁹ üzere icâd eylemek ve insanın evşâfından⁷⁰ olan hikmeti, mevcûdâtı bilmek ve 'amel-i hayr işlemek diye ta'rîf etmişlerdir.⁷¹ Ve ba'zıları hikmet kavlı ve 'amelde işâbet eylemektir derler.⁷²

Hakîm: Kavlı ve fi'linde işâbet eden ve nefsini hevâ ve hevesten men' ve 'ilmiyle 'amel eyleyen ve eşyânın⁷³ hakâyıkına ve esrâr ve esbâbına vâkıf ve fehîm ve 'âkil ve 'âlim olan.⁷⁴

Halîm: Kudreti var iken affeden ve yavaş ve mülâyim olan ve Cenâb-ı Hak'ka vaşif olarak cezayı te'hîr eder, azâbı ta'cîl etmez ma'nâsını ifade eyler.⁷⁵

Hamd: Bir zâtı ef'âl-i cemîlesinden ya'ni güzel işlerinden dolayı medh ve şenâ etmek ya'ni övmektir. Zıddı *kadh* ve *zem'*dir.⁷⁶

Hamîd: Esmâ-i hüsnâdandır, ziyâde ma'hmûd ve memdûh ma'nâsınadır ki şifât-ı hamîdenin ekmelini câmi' demek olur. Yâhud ziyâde hamd eden ve hamd edici ma'nâsınadır ki kullarının a'mâlini kabûl edip ma'a ziyâdet⁷⁷ ecr ve cezâ verir demek olur.⁷⁷

Hayy: Diri ma'nâsınadır ki ölü ve cemâd degildir demektir. Ve esmâ-i hüsnâdandır ki dâima diri ve ölmek ihtimâlinden berî olan Vâcibü'l-Vücûd demek olur.⁷⁸

3.6. Bâbu'l-Hâ

Huşû: Şûrî ve ma'nevî tezellül ya'ni huşûr-i kalble ve gözle ve sesle tevâzu' demektir.⁷⁹

Hudû: Sükût ve inkiyâd ve tevâzu' ve serfürû eylemektir.⁸⁰

3.7. Bâbu'z-Zâl

⁶⁶ M: عملی.

⁶⁷ M: فعل.

⁶⁸ M: حکمت.

⁶⁹ M: اتفاق.

⁷⁰ M: اوصافه.

⁷¹ Bu ikili taksim *Müfredât*'ta aynen yer alır (249).

⁷² el-Bakara 2/129: "şerî'at", 151, 231, 251, 269. bk. el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/440-443; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/487-492.

⁷³ M: دستانك.

⁷⁴ el-Bakara 2/32, 129: "...her şeyi hakkıyla bilip ona göre yaparsın...", 209, 220: "Hakîm'dir (muktezâ-yı hikmet üzere hükmeyley...", 228, 240, 260. bk. Ebû Bekir el-Enbârî, *ez-Zêhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/109-110.

⁷⁵ el-Bakara 2/225: "Halîm'dir (Ciddî yeminlerinizden tolayı müstahîk olduğunuz cezâyı tevbe ve istiğfârınıza terabbuş⁷⁵ ta'cîl etmedi. Her işte azâbı ta'cîl etmez...", 235, 263. bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 4/455; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/268.

⁷⁶ -Fâtiha 1/2; el-Bakara 2/30. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 256.

⁷⁷ el-Bakara 2/267: "Hamîd'dir (infâkınızı kabûl ile şevâbını verir". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 256; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/451.

⁷⁸ el-Bakara 2/255. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 269; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/512-513.

⁷⁹ el-Bakara 2/45; el-İsrâ 17/109. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 283; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/504; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 3/118.

⁸⁰ eş-Şu'arâ 26/4; el-Ahzâb 33/32. bk. el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/509; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/550.

Zikr: Bir şeyi unutmayıp hâtırdâ tutmak ve derhâtır etmek, hâtıra getirmek demektir. *Nisyân* ve *ğaflet*'in mukâbilidir. Ve yâd eylemek ya'ni aınmak ma'nâsına gelir ki mukâbili *sükûtur*.⁸¹

3.8. Bâbu'r-Râ

Ra'fet: Pek esirgemek, ziyade merhâmet eylemek.⁸²

Ra'ûf: Şâhib-i ra'fet olan ve ziyade merhâmet eden.⁸³

Rab: Fi'l-aşl mürebbî ya'ni terbiye edici ve besleyici ma'nâsındır. Ve cümle ma'hlûkâtı besleyip terbiye eden ve cümlesinin mâliki olan Cenâb-ı Perverdigâr Te'âlâ hazretlerinin esmâ-i hüsnâsındandır. Ve birinin şâhibi ve mâliki ve müstahikki ve seyyidi ve efendisi olan kimseye da'î onun rabbi diye ta'bîr olunur. Amma böyle birşeye muzâf olunmaksızın yalnız "Rab" lafzı Allah Te'âlâ hazretlerinden başkasına 'ıtlâk olunmaz.⁸⁴

Racîm: Ma'rûd, sürgün, rahmetten dûr ve mehcûr ve mel'ûn demektir. Şeytan cennetten sürgün ve dergâh-ı ilâhîden ma'rûd ve mele-i a'lâdan mehcûr ve taraf-ı ilâhîden mel'ûn olmakla "racîm" diye tavşîf olunur.⁸⁵

Rahm, rahmet, merhâmet: Esirgemek ve rikkat ve şefkat ma'nâsındır. Cenâb-ı Hâkk'a vaşîf oldukça 'inâyeti olan, lütf ve ihsân ma'nâsındır.⁸⁶

Rahmân: Lütf ve ihsânı gâyet büyük olan zât ya'ni nihâyet mertebede fazl ve ihsân olan ve bi-lâ 'ivâz lütf ve ihsân eden mün'im-i hâkîki demektir ki Allah Te'âlâ hazretlerine mahşûş olan esmâ-i hüsnâdandır. Çünkü Cenâb-ı Hâk mücerred cûd ve kereminden bu 'âlemi yarattı ve halka vücûd ve hayat bahşetti ve ba'de'l-mevt yine diriltecektir. O'ndan başkası böyle büyük lütf ve ihsânlarâ kâdir degildir ve lütf ve ihsân denebilecek şeye kâdir olanlar da'î bunu mahzâ cûd ve keremlerinden istemezler belki dünyevî ya uhrevî bir gâraz ve 'ivâz için yaparlar. Hâlbuki bu kudretleri da'î Allah Te'âlâ hazretlerinin onlara bahş eylemiş olduğu bir fazl ve ihsândır. Binâen'aleyh Allah Te'âlâ hazretlerinden başkasına "Rahmân" denilmez.⁸⁷

Rahîm: Ziyâde merhâmet ve her türlü ihsân ve 'inâyet edici ve esirgeyici demektir. Ve esmâ-i hüsnâdandır ki Cenâb-ı Hâk yarattığı ma'hlûkâtı dâima dünyada merzûk ve muhâtarât-tan maşûn ederek onlara be'â ihsân eder. Büyük küçük her türlü ni'meti O'ndan recâ ve niyâz etmelidir. 'âhirette da'î mü'minleri müebbeden merzûk edecektir. Merhâmet ve ihsânı çok olan kişiye da'î "rahîm" denilir.

Ba'zı 'ulemâ indinde Rahmân dünyada⁸⁸ kâffe-i nâsa ve Rahîm 'âhirette yalnız mü'minlere rahmet edici demektir.⁸⁹

Rasûl: Taraf-ı ilâhîden meb'ûş insan yâhud melektir.⁹⁰

⁸¹ el-Bakara 2/40, 47, 63, 114, 122: "...derhâtır ediniz", 152, 198, 200: "yâd ettiğiniz...", 203, 231, 235, 239. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 328-329.

⁸² en-Nûr 24/2. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 373; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşri)*, 4/29.

⁸³ el-Bakara 2/143: "...pek merhâmetli...", 207. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 373; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/55.

⁸⁴ el-Fâtiha 1/2; el-Bakara 2/5, 21, 26... el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 336; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/28.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/36; el-Hıcr 15/17, 34; en-Nahl 16/98; Sâd 38/77; et-Tekvîr 81/25. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 345-346; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/577; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/71; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 3/211.

⁸⁶ el-Bakara 2/64, 105, 157, 178, 218, 286: "...lütf ve ihsân eyle". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 347; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/53.

⁸⁷ el-Fâtiha 2/1, 3; el-Bakara 2/163: "...ni'metlerin usûl ve fîrû'unu ve küllî ve cüz'isini veren O'dur...". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 347; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/80.

⁸⁸ M: رب ده.

⁸⁹ el-Fâtiha 2/1, 3; el-Bakara 2/37, 54, 128, 143, 160, 163, 173, 182, 192, 199, 218: "Çok ihsân edicidir", 226. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 347-348; Ayıntâbî, *et-Tibyân*, 1/2.

⁹⁰ el-Bakara 2/87, 98, 101... el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 353.

Ra'd: Gök gürlemek.⁹¹

Ref: Yuğarı kaldırmak ve yüce kılmak ve bir şeyi yerinden kaldırıp taşımak, yaklaştırmak.⁹²

Rifat: Yüce[lik], ululuk.

Reff: Yüce ve yüksek ve şerif ve ulu.⁹³

Rikkat: Rahım ve şefkat ki kalb yufkalığından neş'et eden mihribânlıktır.⁹⁴

3.9. Bâbu'z-Ze

Zelle: Ayak sürçüp kaymak, haşâ etmek.⁹⁵

3.10. Bâbu's-Sîn

Sibt: Kesr-i sîn ile hafîd, torun ma'nâsınadır ve 'Arab'da "kabîle" kullanıldığı gibi Benî İsrâîl'de dağî ânîñ yerinde *sibt* lafzı isti'mâl olunur. Cem'î *esbât* gelir. Nitekim *esbât-ı Benî İsrâîl* denilir ki Benî İsrâîl'in on iki kabîlesi ya'ni on iki bölüğü demektir.⁹⁶

Sücd: Secde demektir ki aşl-ı luğat-i 'arabîde serfûrû eylemek ve inhinâ ile ya'ni egierek tezellül ve tevâzu' etmektir. Evâilde beyne'n-nâs tevâzu' için bu mu'amele câri idi ve hâlâ ba'zî aqvâmde câridir. Zuhûr-i İslâm'da bu mu'amele terkolunarak selâm vermek onun yerine kâim olmuştur. Ve işlâh-ı şer' de secde 'ibâdet kaşdıyla alnını yere koymaktır. Bu ise ancak Allah Te'âlâ hazretlerine olur. O'ndan başkasına bu vechile secde şirktir. Faqat eğer 'ulemânın re'iyine göre 'ibâdet kaşdıyla olmayıp da mücerred tezellül ve ta'zîm vechile alnını yere koymak aşr-ı sa'âdete kadar mubâh imiş. Yûsuf 'aleyhisselam'a kardeşlerinin⁹⁷ secde etmeleri dağî bu vechileydi ki haqîkat-i hâlde secdeleri Cenâb-ı Haqq'a olup ancak onu kıble ittihâz etmişlerdi. Bu da Ka'be'ye teveccüh kabîlindendir. Ma'amâfih meleklerin Âdem'e sücûdu ma'nâ-yı lügavîye maşruf olarak ona ta'zîm için serfûrû etmekten kinâyeye olmağ dağî muhtemeldir.⁹⁸

Sefih: Feth-i sîn kesr-i fâ ile kaçık ya'ni 'aklı hafif ve re'yi za'if olan ve vakûr olmayan kimesne demektir. Câhil ve nâdân olan kimseye dağî 'ıtlâk olunur. Cem'î *süfehâ* gelir. İşlâh-ı fuqahâda *sefih* müsrif ma'nâsına olup ahmağ ve şaşkın olan kimesne dağî sefih addolunur.⁹⁹

Semf: Esmâ-i hüsnâdandır. Ziyade işitici, lâyıkıyla işitici, tamamıyla işitici, her şeyi işitici, her şeye haqqıyla muttâlî demektir.¹⁰⁰

3.11. Bâbu's-Şîn

Şefkat: Acımağ, şakınmağ, merhamet etmek.¹⁰¹

⁹¹ el-Bakara 2/19. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 357; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 4/127.

⁹² el-Bakara 2/63, 93, 127, 253. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 360-361; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/103-104.

⁹³ Gâfir 40/15. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 4/147.

⁹⁴ et-Tûr 52/3. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 361; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/93.

⁹⁵ el-Bakara 2/36, 209: "...sürçerseniz". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 381-382.

⁹⁶ el-Bakara 2/136, 140: "...Ya'kûb ve torunları...". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 394; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/179.

⁹⁷ M: السلام ملكارى. Bu tashihi Beydâvî'den istifade ile yaptık (*Envârü't-Tenzîl*, 1/70-71).

⁹⁸ el-Bakara 2/34, 58, 125. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 396-397.

⁹⁹ el-Bakara 2/13, 130: "...kendini bilmeyenler (...derk ve tefekkür etmeyen farfâralardır 'akılsızlardır", 142: "...aklı hafif olanlar...", 282. el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/204; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 4/811.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/127, 137: "...çok işiticidir...", 181, 224, 227, 244, 256.

¹⁰¹ el-Kehf 18/49; el-Ahzâb 33/72; el-Mücâdile 58/13. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 458-459.

Sükr: Mün'imi in'âmı mu'âbilinde lisanla şenâ eylemek yâhud sâir a'zâ ile ona ta'zîm ve ihtiram etmektir. *Zıddı küfrân-ı ni'mettir.*¹⁰²

Şâkir: Esmâ-i hüsnâdan olup kullarının tâatleri üzerine mükâfat edici ve şevâb verici demektir.¹⁰³

3.12. Bâbu's-Şâd

Şafh: Yüz çevirmek ve terketmek ve mücrimin 'itâbını terkeylemek ya'ni tevbîh ve tekrirden vazgeçmek.¹⁰⁴

3.13. Bâbu'd-Zâd

Zâll: Lâm-ı müşeddede ile zâlâlette kalan ve şapık olan kimesne demektir. *Zâlâlet*'ten müştahtır. *Zâlâlet* ise yol azıtmak, yol şapıtmak, yolu şaşırma ma'nâsındır.¹⁰⁵

Zarrâ': Maraz ve hastalık.¹⁰⁶

3.14. Bâbu't-Şâ

Şâgüt: Şeytan ve put ve ilâh-ı bâtil ve nâs igvâ eden ve kâhin ma'külesi pîşvâ-yı zâlâlet olanlar demektir. Müfred ve cem' ma'kâmında isti'mâl olunur.¹⁰⁷

Şûr: Şağ demektir. Façat münbit olan şağda isti'mâl olunur. Nebatî olmayan çıplak şağa şûr denilmez. Ve meşhur Cebel-i Mûsâ'dır ki Mûsâ *'aleyhisselam* onda Cenâb-ı Hâk'la söylemiştir. Sîna şahrasına müşrif bir cebel-i mübarek olup Şûr-i Sînâ ve Şûr-i Sînîn denilir. Ve Şam ikliminde Mescid-i Akşâ'nın cânib-i yemîninde vâki' bir şağa dahî Şûr-i Sînâ derler.¹⁰⁸

Şayyib: Şer'in yâhud tab'-ı selîmin hoşgördüğü şey demek olarak ba'zan helâl ma'kâmında kullanılır. Ve lezîz ve tâhir ve pâk ve pâkize ve hasen ma'nâlarına gelir ki *habîs* mu'âbilidir.¹⁰⁹

3.15. Bâbu'z-Zâ

Zulüm: Aşl-ı lügatta bir şeyi ma'hâllinin gayriye koymaktır. "Her kim ki kurdu çoban ederse zulmeder" deyû darb-ı meşel olunur.¹¹⁰ Ve 'urf-i şer'de müstahîk olmayan ve menfa'at-i meşrû'a ve def'-i mazarrat bulunmayan ızrârdır.¹¹¹

¹⁰² el-Bakara 2/52, 56, 152, 158, 172, 185, 243. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 461-462; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/334-335, 338.

¹⁰³ el-Bakara 2/258: "Şüphesiz Allah onun şevâbını vericidir". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 462; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/284.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/109: "...onların 'ikâb ve 'itâbindan vazgeçiniz, fi'len ve kavlen mukâbele etmeyiniz". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 486; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/421-422.

¹⁰⁵ el-Fâtiha 1/7; el-Bakara 2/16, 26, 108: "şapar", 175, 198, 282: "unutur". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 509-513.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/177, 214: "hastalık". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 504; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/468.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/256, 257. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 521; Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî, *Kitâbü't-tercümân an garîbi'l-Kur'ân*, thk. Halit Zavalısız (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 16-17; Ayıntâbî, *et-Tibyân*, 1/110.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/63, 93. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 528; Yemânî, *Kitâbü't-tercümân*, 202.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/57, 168: "Şer'in ve tab'-ı selîmin hoşgördüğü şeyler...", 172: "lezîzlerinden", 267: "iyilerinden". el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/429-431; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3/531-532.

¹¹⁰ Büstânî, *Muhîtu'l-muhît* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1987), 566. Cevdet Paşa'nın kütüphanesinde bu lügatin Beyrut 1286 baskısı mevcuttur, bahsettiği darb-ı meseli bu kaynaktan almış olması kuvvetle muhtemeldir.

¹¹¹ el-Bakara 2/35, 51, 54, 57, 59, 92, 95, 114, 124, 140, 145, 150: "...mükâbere ve 'inâd üzre olanlar", 165: "şirki irtikâbla zulmedenler...", 193, 229, 231, 246, 254, 258, 270, 272, 279: "Ziyâde aḥz ile zulmetmez...", 281. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 537.

3.16. Bâbu'l-'Ayn**'Âdî:** Tecâvüz eden.¹¹²**'İtâb:** Tekdîr ve tevbiğ eylemek.¹¹³**'Azâb-ı elîm:** Elemli ya'ni gâyet şiddetli azâb demek olur.¹¹⁴

'Arş: Sakf demektir ve çadır ve sâyebân¹¹⁵ ve saz ma'külesinden yapılan gölgelik ve kulübe ve şalac ve köşk ve tabut ma'nalarına gelir. Ve padişahın taht ve serîrine dahî 'arş denilir. Ve 'uluv ve rif'at ve mecd ve şân ma'nâsında isti'mal olunur. Kuş yuvasına da 'arşu't-tâir denir. Ve 'Arşu'r-Raḥmân bir cirm-i 'azîm u 'âlidir ki miqdâr-ı cesâmetini ancak Allah Te'âlâ hazretleri bilir. Nitekim Kürsî hakkında mervî olan bir hadis-i şerifte *'Yedi kat gökler ve yerler Kürsî'ye nisbetle ancak bir ovada bir halka gibidir. 'Arş'ın Kürsî'ye nisbetle fazlı dahî ovanın halkaya nisbetle olan fazlı gibidir'*¹¹⁶ diye buyurulmuştur. Ve 'inde'l-hukemâ 'Arş, Felek-i Aṭlas'tır ki¹¹⁷ mecd ve cihât-ı 'uluv olan Felek-i A'zam'dır, kâffe-i mevcûdâtı muhîttir.¹¹⁸

'Azîz: Kâdir ve gâlib.¹¹⁹**'İşyân:** Tâatten çıkmak, emre muhâlefet etmek, 'âşî olmak demektir.¹²⁰

'Afv: *Sehv* vezninde mahvetmek ve mücrimin 'ikâb ve cezâsını terkeylemek ya'ni mücâzâtından vazgeçmek.¹²¹

'Afûv: *Adûv* vezninde afvı çok ve günahları çok afv edici.¹²²**'İkâb:** 'Azâb eylemek, işkenceyle mücâzât etmek.¹²³

'Alîm: Esmâ-i ḥüsnâdandır. Her şeyi künh ve ḥaḳîkati üzere bilici, lâyıkiyla bilici, çok bilici ma'nâsındadır ve bilgiç demektir.¹²⁴

'Umre: Hacda olduğu gibi ihram-bend olarak vech-i ma'lûm üzere Ka'be'yi ziyaret eylemekdir ki a'mâl-i haccın ekşeri bunda dahî ifâ olunur. Faḳaṭ Arafât'ta¹²⁵ ve Müzdelife'de vukûf yoktur. Ve sünnet-i müekkedde olup vaḳt-i mu'ayyeni dahî yoktur. Şu kadar ki ramazân-ı şerifte icrâsı mendubdur. Ve hacca mahşûş olan yevm-i 'Arefe ile onu velyeden eyyâm ve leyle-i 'iydiyyede icrâ olunmaz.¹²⁶

¹¹² el-Bakara 2/61, 65, 173: "...memnû' şeylerden sedd-i ramaḳ miqdârıyla iktifâ etmeyip de hadd-i zarûretten ziyâde yerse... ba'zî müfessirin «'âdî'yi kaṭ'-ı ṭarîḳ ile ebnâ-yı sebîle müte'addî ve müte-câviz ma'nâsına ḥaml etmiştir...", 178, 190, 194, 229, 231. Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 5/193; Kurtubî, *el-Câmi*; 2/231-232.

¹¹³ en-Nahl 16/84; er-Rûm 30/57; Fussilet 41/24; el-Câsiye 45/35.

¹¹⁴ el-Bakara 2/10, 104: "pek şiddetli", 174, 178.

¹¹⁵ M: سايبان.

¹¹⁶ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Belbân*, thk. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/77.

¹¹⁷ Semîn el-Halebî ve Fîrûzâbâdî bu görüşü kabul etmezler (*Umdetü'l-huffâz*, 3/51; *Besâir*, 4/42).

¹¹⁸ el-A'râf 7/54, 137; et-Tevbe 9/129; Yûnus 10/3... Krş. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 558-559; Yemânî, *Kitâbü't-Tercümân*, 17, 86, 143.

¹¹⁹ el-Bakara 2/129: "galebe ve ḳudret şâhibi", 209, 220, 228, 240, 260.

¹²⁰ el-Bakara 2/61, 93. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît*, 608.

¹²¹ el-Bakara 2/52, 109: "...onların 'ikâb ve 'itâbindan vazgeçiniz...", 178, 187, 237, 286". Büstânî, *Muhîtu'l-muhît*, 615-616.

¹²² en-Nisâ 4/43, 99, 149; el-Hac 22/60... Büstânî, *Muhîtu'l-muhît*, 616.

¹²³ el-Bakara 2/196, 211. Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 6/240-241.

¹²⁴ el-Bakara 2/29, 32, 95, 115: "...ḳullarının meşâliḥini lâyıkiyla bilicidir...", 127, 137, 158, 181, 215, 224, 227, 231, 244, 246, 247, 256, 261: "Her şeyi künh ü ḥaḳîkatiyle bilicidir", 268, 273, 282, 283. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 581; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/113.

¹²⁵ M: عرفة.

¹²⁶ el-Bakara 2/158: "...umre uşûlü üzere ziyaret eylerse", 196. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 586; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/123.

3.17. Bâbu'l-Ğayn

Ğufrân: Mağfiret, cürm örtmek ki lisan-ı Türkî'de yarlıgamağ ta'bîr olunur.¹²⁷

Ğaffâr, Ğafûr: Esmâ-i ħüsnâdandır, kıllarını yarlıgayıcı ya'ni günahlarını çok setredici ve setreden demektir.¹²⁸

Ğayb: Ğâib ve nâbedîd ve belirsiz olan ya'ni gözden nihân ve ħiss-i insânîden ħafî ve mestur olup bedîhiyyât-ı 'aqliyeden daĥî olmayan şeydir.¹²⁹ Gözle görülen ve sâir ħavâs¹³⁰ ile ħissolunan şeyler müşâhed ve maĥsûs olmağla onlara ğayb denilmediğî¹³¹ gibi *küll cüz'ünden büyüktür ve dâire murabba' degildir, gece gündüz degildir, bir üç degildir, bir üç olamaz* gibi bedîhiyyât-ı 'aqliyeden olan kazıyyelere daĥî ğayb denilmez. Zira bunlar bi'l-bedâhe ma'lumdur.

Ğayb iki kıysımdır.

Kısm-ı evvel: Hiç delili olmayan ğaybdır ki 'ilmi Cenâb-ı Ĥağğ'a maĥşûstur. **وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ** âyet-i kerimesinde¹³³ olan ğaybdan murad budur. Bu daĥî iki nev'dir.

Nev'-i evvel: Ğayb-ı mutlakdır ki ancak ħaraf-ı ilâhîden ħaber verilmekle ma'lum olup diğere vechile kimsenin ma'lumu olamaz. Nitekim vağt-ı kıyâmet gibi ki herkesin meçhûldür ve ancak vağy-i ilâhî ile ma'lum olmuştur.

Nev'-i sâni: Ğayb-ı izâfîdir ki ba'zı nâsın ma'lumu olduğı ħâlde diğere ba'zılarına göre ğayb, meçhûldür. Nitekim bir belde yağmur yağar iken ol belde ahâlisinin meşhûdu olur amma diğere belde ahâlisine göre ğayb ve meçhûldür.

Kısm-ı sâni: Vücûduna delil-i 'aklı yâĥud naklî olan ğaybdır. Cenâb-ı Ĥağğ'ın zât ve şifâti ve ahvâl-i 'âĥiret gibi ki mücerred ġarâib maşnû'âta nazâr ve istidlal ile Cenâb-ı Ĥağğ'ın vücûdu 'aklen sâbit olur. Ahvâl-i 'âĥiretin ħağâyıkı 'ağilla bilinmez ancak delil-i nakl ile ma'lum olur. Allah Te'âlâ ħazretleri ħâzırdir, O'na ġâib [demek] câiz degildir fağat ħalğdan ħafî ve nihân olmağla ğayb denilir. **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ** âyet-i kerimesinde¹³⁴ olan ğaybdan murâd kısm-ı sâni'dir ve ba'zılar murâd Cenâb-ı Ĥağğ'dır derler.¹³⁵

3.18. Bâbu'l-Kef

Kitâb: Mektûb gibi yazılır şâhîfeye denir ve yazılmış, yazılan ve yazılacak olan ma'nâlarında kıllanılır. Çünkü *kitab* fi'l-aşl yazıyla sözlere birbirine zâm etmek ma'nâsına olup ba'dehû böyle yazıyla birbirine zammolunan sözlere daĥî *kitâb* 'ıtlâğ olunmuştur. Ve yalnız ibarece birbirine zammolunan sözlere daĥî *kitâb* denilmiştir ki yazılacak sözlere demek olur. Nitekim Ĥur'ân-ı Kerîm henüz yazılmamış olduğı ħâlde daĥî *kitâb* denilirdi. İştilâh-ı fuğahâda *kitâb*, şerâyi' ve ahğâmı mutağammın olandır. Allah Teâlâ ħazretleri ħarafından yeryüzüne Cibrîl-i Emîn vâsıtasıyla kitaplar nâzil olmuştur. Ancak bunlardan dördüne ya'ni Tevrat ve

¹²⁷ el-Bakara 2/58, 175, 199, 221, 263, 268, 284, 285, 286: "...uyubumuzu setreyle". Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşri)*, 6/433-435.

¹²⁸ el-Bakara 2/173: "...mağfiret ve merĥameti çokdur", 182, 192, 199, 218, 225, 226, 235; Tâ-hâ 20/82... Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşri)*, 6/435.

¹²⁹ Bu cümle *Müfredât* (616-617) ile *Umdetü'l-huffâza* (3/185) birebir uymaktadır.

¹³⁰ M: حواسی.

¹³¹ M: ذنبلدی.

¹³² M: لا یعلم.

¹³³ el-En'âm 6/59.

¹³⁴ el-Bakara 2/3.

¹³⁵ el-Bakara 2/3, 33. Ğayb'ın bu taksimi Ebü'l-Bekâ'nın (öl. 1095/1684) taksimiyle birebir örtüşmektedir: *el-Külliyyât*; thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419), 667-668; ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/38-39; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/273-274; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, 1/38; Ayıntâbî, *et-Tibyân*, 1/14.

Zebûr ve İncil ve Kur'an'a kitâb denilmek üzere 'urf ve işlâh olup sâirine *şuhuf*ta'bir olunur ki şahifeler demektir.¹³⁶

Kürsî: İskemle gibi üstüne oturlan şeyler ve 'ulemânın va'z için oturdukları şey ve mülûkun üzerine oturduğu taht demektir ve mülk ve saltanat ma'nâsında kullanılır ve 'alâ rivâyetin seb'a semâvâtla 'Arş-ı 'Alâ arasında bir cirm-i 'azîmdir ki lisân-ı hükemâda ona felek-i şâmin ve felek-i şevâbit ve felekü'l-bürûc denilir.¹³⁷ 'Arş lafzının tercemesine bak.¹³⁸

3.19. Bâbu'l-Mîm

Me'âb: Mercî ve me'vâ.¹³⁹

Müttaqî: İttikâ ile muttaşif olan kimsedir ki ma'nâ-yı lügâvîsi şakınan ve perhizkâr olan kimse demek olur. Ma'nâ-yı şer'îsi dahî 'âhîrette muzır olan şeylerden şakınan kimse demek olup *ittikâ* ve *taqvâ* kelimelerinin şerhlerinde beyân olunduğu üzere üç derecesi vardır. Birincisi azâb-ı ebedîye dâ'ir olmamak için küfürden ictinâb eden kimse demektir ki mü'min demek olur. İkincisi her günahattan ictinâb eden kimse demektir ki ehl-i taqvâ denilir. Üçüncüsü bi'l-küllîye Hakk'a müteveccih ve mâsivâdan munka'at olan kimsedir.¹⁴⁰

Meşâbe: Dönüp dolaşıp gelecek yer ya'ni nâsın ba'de't-teferruk mükerrenen toplandıkları ma'haldir ki meşveretgâh ve umûr yeri denilir. Ve ma'hall-i şevâb ma'nâsına gelir.¹⁴¹ Ka'be'ye *meşâbe* 'itlâk olunur, çünkü her sene huccâc orada toplanır, hem de şevab yeridir ki züvvârı müşâb olur.¹⁴²

Meşel: Fethateyn¹⁴³ ile büyük şânı olan şîfat ve hâlet-i garîbe, vaq'a-i acîbe.¹⁴⁴

Mescid-i Harâm: Beytullah'ın harem-i şerîfi ya'ni Ka'be-i Mükerrreme'yi hâvî olan câmi'-i a'zamdır.¹⁴⁵

Miskîn: Bir nesneye mâlik olmayan fakîr.¹⁴⁶

Müslim: Mu'tî ve münkâd olan ve özünü ihlâş¹⁴⁷ ya'ni sırrını Hakk'a hâliş kılan kimse ki muvâhhid demek olur.¹⁴⁸

Maşîr: Şayrûret, olmak ya'ni fakirken ganî ve kötüyken iyi olmak gibi rücû ve tehavvül ma'nâsını muta'zammin olarak olmak demektir. Ve ism-i mekân olarak ma'hall-i şayrûret ma'nâsına gelir. Ve 'urfta şuların akip vardığı mevzie maşîr denilir.¹⁴⁹

¹³⁶ el-Bakara 2/2, 44, 53... Bu maddede yer alan bilgiler *el-Müfredât*'tan (699-702) özetlenmiş gibidir.

¹³⁷ Bu görüşün tenkidi için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/913.

¹³⁸ el-Bakara 2/255. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 706; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 4/342.

¹³⁹ Âl-i İmrân 3/14; er-Ra'd 13/29, 36... bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 97; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1/137; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 1/253.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/2, 66, 177, 180, 194, 241. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1/36.

¹⁴¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 180; Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 2/6.

¹⁴² el-Bakara 2/125: "...Ka'be'yi nâsa mecma' ve mercî ve emniyet yeri kıldık..."

¹⁴³ فحتين.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/17, 26, 171: "Ve kâfirlerin hâli olanların hâli... kimsenin hâline hâli gibidir", 214, 261: "...hâl ve şânı...", 264, 265. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 758-760; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 4/481-484.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/144, 149, 150, 191, 196, 217.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/83, 177, 184, 215: "...bir nesneye mâlik olmayan fakîrler...". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 417; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/244.

¹⁴⁷ Doğrusu "özünü hâliş kılan" şeklinde olmalıdır.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/112: "...kendini Allah'a hâliş kılar...", 128, 131: "...Müslim olmak ve sırrını Hakk'a hâliş kılmak tevhd-i Bârî'den kinâyedir ki 'lâ ilâhe illallah' demekle hâsil olur", 132, 133: "...kavil ve fî'il ve niyette özümüzü O'na hâliş kılmışız yahud O'na münkâdız", 136. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 423-424; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/218.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/126: "O ne kötü yerdir"; 285: "Ve ba'de'l-mevt 'avdet sanadır". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 498-499.

Ma'rûf: 'Aklen ya şer'ân ya 'urfen¹⁵⁰ müstahsen olan şeydir. Mu'âbili fetih-i kefi ile *münkerdir*.¹⁵¹ *Kadr-i ma'rûf*, 'urfen ma'lûm ve 'adl ve inşâfa ma'krun olan miqdâr demektir.¹⁵²

Mevlâ: Seyyid, mâlik, efendi, yardımcı, mütevellî-î¹⁵³ umûr.¹⁵⁴

Meyt, [Meyyit]: Yâ-i sâkine ile ölü demektir, cem'i *emvât* gelir. Yâ-i müşeddede ile ölücü ve ölecek ve ölmeye şâlih olan demektir, cem'i *meyyitûn* gelir.¹⁵⁵

Mikât: Bir iş için ta'yîn olunan vakt ve vakti mu'ayyen olan va'ddir. Huccâcın ihrâm kuşandıkları mahallere dahî mikâtü'l-hac denilir, cem'i *mevâkît* gelir.¹⁵⁶

Mî'âd: Va'd etmek ve va'dleşmek ve zamân-ı va'd ve mekân-ı va'd ma'nâlarıdır.¹⁵⁷

3.20. Bâbu'n-Nûn

Nebî: Taraf-ı ilâhîden haber veren insan ya'ni peygamber demektir.¹⁵⁸

Nezîr: Münzir ya'ni korkunç haber getiren kimsedir. Meşelâ asker bir mahalde mukîm iken onu başmak üzere düşmanın gelmekte olduğunu haber veren kimseye *nezîr* denir. Peygamberler nâsi azâb-ı 'âhîretle korkuttukları için onlara dahî *nezîr* denilir.¹⁵⁹

Nesh: Luğatta bir şeyi izâle ve ref ve tebdil ve nakl ve tahvildir. İştîlâh-ı şer' de bir delil-i şer'iden [soñra] onun hükmüne münâfi diğeri bir delil-i şer'î vârid olmaştır ki bizim 'ilmimize nazaran evvelkinin hükmünü ref ve izâledir.¹⁶⁰ Ammâ 'ilm-i ilâhîye göre mahzâ hükmi-evvel[in] intihâ-yı müddetini beyan ve ifadedir.¹⁶¹ Nitekim şer'at-i 'İseviyye ile şer'at-i Müseviyye ve şer'at-i Muhammediyye ile şer'at-i 'İseviyye nesh olunmuştur. İlm-i ilâhîde ise şer'at-i Müseviyye ile şer'at-ı 'İseviyye'nin müddetleri mu'ayyen ve ma'hduttur. Kezâlik âyât-ı Kur'âniye'den ba'zıları diğeri ba'zılarını nesh etmiştir.

Âyât-ı kerîmede nesh üç kısımdır:

Kısım-ı evvel: Bir âyetin yalnız hükmü mensûh olmaştır. İşte Kur'an-ı Kerîm'de ma'rûf olan nesh budur. Bu şûrette nâsih ve mensûh olan âyetler Muşhaf-ı Şerîf'te münderic olarak ikisi dahî tilâvet olunur fakat mensûhla 'amel olunmaz. Bu kısımda neshin ma'nâsı, muahhar olan âyetle, mu'addem olan âyetten müstefâd olan hükmün müddeti muntehî olduğunu beyandır. Nitekim *عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَاتَيْنِ* an âyet-i kerimesi¹⁶² mu'tezâsınca bir müslimin on kâfire çayanması meşrû' iken,

¹⁵⁰ M: عرقا.

¹⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 561; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/61.

¹⁵² el-Bakara 2/178, 180, 228: "...şer'an ve 'âdeten münker olmayan vechile...", 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 263.

¹⁵³ M: "مولى". Bu tashihi "Velî" maddesinden istifadeyle yaptık.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/286: "...seyyidimizsin... yardımcımızsin...". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 885; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/281.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/28, 173, 258. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 781-782; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 4/123-124.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/189: "...mu'amelâta ve şavm ve hac gibi 'ibâdâta 'alâmet olmak üzere mu'ayyen olan vakitlerdir..."; el-A'râf 7/142. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 879.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân 3/9... krş. el-Bakara 2/51, 235. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 875-876; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/237.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/61, 91, 136, 177, 213, 2/246, 247, 248. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 789; el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 4/135.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/6, 119: "...cehennem ile korku verici...", 213. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 797-798; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/34.

¹⁶⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 801; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/44.

¹⁶¹ Büstânî, *Muhîtu'l-muhît (Aşrî)*, 9/111.

¹⁶² el-Enfâl 8/65.

Velî: Dost ve yardımcı ve bir kimsenin işine mütevellî ve nâzır ve müdür-i umûru demektir.¹⁷⁷

Hidâyet: Doğru yola götürmek ve doğru yolu göstermek, fâ'ideli yola irşâd eylemek ve lütfen delâlet etmek ma'nâsına gelir.¹⁷⁸

Hedy: Hâ'nın fetihle ve dâl'in sükûnuyla Harem-i Şerîf'e gönderilen kurbandır.¹⁷⁹

Sonuç

Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatının sonuna doğru kaleme aldığı kısmî Kur'ân tercümesi, buna yazdığı mukaddime ve Kur'ân lughatçesi, ilmî ve edebî değeri hâiz kıymetli eserlerdir. Aslı kaynaklardan alınan güvenilir bilgiler akıcı ve sade bir üslupla o zaman konuşulan İstanbul Türkçesine aktarılmıştır. Halk için hazırlanan bu eserlerde istifade edilen kaynaklara atf yapılmadığı gibi ağır ilmî tartışmalara da girilmemiştir. Araştırmalarımız neticesinde görebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî, Râzî, Kurtubî ve Beydâvî'nin tefsirleri, el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı, el-Halebî'nin *Umdetü'l-huffâz*'ı, Firûzâbâdî'nin *Besâiru zevi't-temyîz*'i ve Büstânî'nin *Muhîti'l-muhîti* gibi ana kaynaklardan istifade edilmiştir. *Lâhika-i Şerife* ile *Terceme-i Şerife*'yi Cevdet Paşa'nın ilmî hayatının kemâl noktasında yazılan iki mühim eser olarak görmek mümkündür. Cevdet Paşa ömrü boyunca elde ettiği ilmî ve edebî birikimi bu eserlerinde anlaşılır ve özlü bir üslûbla aktarmayı başarmıştır. Bu çalışmalar Ahmet Cevdet Paşa'nın sadece tarihçi ve hukukçu kimliği ile değil, Kur'ân ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla da tanınması gereken bir şahsiyet olduğunu göstermiştir. Bu eserlerin tefsir alanında çalışan akademisyenlere üslup ve yöntem açısından yol gösterici olacağını ümit ediyorum.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/107, 120: "...dost ve yardımcı...", 257, 282. bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 885; Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/281.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/2, 5, 16... 272: "...doğru yola götürmek...". bk. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 835.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/196: "...Harem-i Şerîf'e gönderilecek kurbanlık hayvanlardan...". el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 839.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Hulâşatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*. İstanbul: Karabet ve Kasbâr Matbaası, 1303.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Muhtasar Kur'an Tarihi*. çev. Ali Osman Yüksel. İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, 1985.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Terceme-i Şerîfe*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O.E. 412/1-4.
- Ahmet Cevdet Paşa Kur'an-ı Kerim'in Kısa Tarihi ve Lügatçesi Hulâşatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân ve Lâhika-i Şerîfe*. haz. Hüseyin Bedir Demirtaş - Abdullah Tarık Ömeroğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Armağan, Emine. *Ahmet Cevdet Paşa Tercüme-i Şerife ve Tefsir İlmi Açısından Değeri*. ed. Necmettin Gökçür. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2017.
- Âsım Efendi. *Kâmus Tercemesi*. 4 Cilt. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- Ayıntâbî Mehmed Efendi, Muhammed b. Hamza. *et-Tibyân*. 2 Cilt. Bulak: Bulak Matbaası, 1279.
- Bayraktar, Nail. *Atatürk Kitaplığı Belediye yazmaları, Cevdet Paşa Yazmaları*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Büstânî, el-Muallim Butrus. *Muhtâtu'l-muhtâ -Kâmûsun aşriyyun mu'tavvelün li'l-lugati'l-'arabiyye-*. thk. Muhammed Osman. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Büstânî, el-Muallim Butrus. *Muhtâtu'l-muhtâ -Kâmûsun mu'tavvel li'l-lugati'l-'arabiyye-*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1987.
- Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî. *ez-Zehir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- Ebû Bekir er-Râzî. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Fatma Aliye. *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: y.y., 1332.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1393-1416.
- Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Âkif. "Cevdet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/443-450.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Mehmed Said Mutlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Saḥîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Belbân*. thk. Şu'ayb Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439/2018.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul, 1930.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-muṣṭalahâti ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419.
- Keskioğlu, Osman. *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1953.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384.

Murat Kaya. Analysis of Ahmed Cevdet Pasha's Preface to the Translation of The... | 1043

- Mardin, Ebül'ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1946.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Semîn el-Halebî. *Umdetü'l-ḥuffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Ülkütaşır, M. Şakir. *Cevdet Paşa: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (1822-1895)*. Ankara: 1945.
- Yemânî, Abdülbâkî b. Abdülmecîd. *Kitâbü't-Tercümân an ğarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Halit Zavalısız. İstanbul: İFAV Yayınları., 2007.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiki ğavâmızı't-Tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1045-1064

Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine Yansımaları

Reflections of the Application of Qurb al-Jiwâr in the Arabic Language on the Verses of the Qur'ân

Harun Abacı

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences Department of Tafsir
Denizli, Turkey
harunabaci@pau.edu.tr orcid.org/0000-0003-2259-5722

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 7 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 Dcember / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1045-1064

Cite as / Atıf: Abacı, Harun. "Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine Yansımaları [*Reflections of the Application of Qurb al-Jiwâr in the Arabic Language on the Verses of the Qur'ân*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1045-1064.

<https://doi.org/10.18505/cuid.980165>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

of the Qur'ân

Abstract: According to the majority of linguists, case markers at the end of a declinable word, which could be of vowel, letter or elision type, are indicators of meaning. In other words according to the general acceptance, the i'râb signs at the end of words help one to understand the function of a given word in a sentence. Knowing the functions of the words of a sentence in turn enables the sentence to be understood correctly. Although there are those who say that i'râb signs at the end of the words do not have anything to do with the function of words in a sentence, and that they only function to facilitate the transition between words, this view was not accepted by the majority. For this reason, this article examines the i'râb-meaning within the scope of the prevailing attitude of naḥw scholars and Quranic exegetes. The majority of linguists accept that i'râb is an indicator of meaning. For this reason, explanations of i'râb, which are frequently used in Quranic commentaries, are aimed at understanding the sentences in the verses more accurately. The fact that Abū al-Aswad al-Du'alīput vowel marks on certain words of the Quran was to facilitate the correct reading of the Quran and prevent a wrong vowel mark from causing any misunderstanding. Therefore, the close relationship between i'râb and meaning is clearly emphasized in naḥw books. Although it is stated as a general rule that i'râb is key in deciphering the meaning, there are cases where this general rule does not hold. This happens when there is a discrepancy between an i'râb sign at the end of a given word and its meaning. Such situations are considered by naḥw scholars as qurb al-jiwâr. According to this exception, a word does not take the i'râb indicator appropriate to its position in sentence and instead takes the same i'râb indicator of the previous word so as to be in harmony with it. The purpose of this is to prevent any disruption to the phonetic flow of the sentence rather than to function as an indicator of meaning. In fact, this phonetic harmony is not only limited to the i'râb at the end of words. In order to ensure harmony within a word, changes can be made in morphology of the word in question. This stems from the importance Arabs attach to the harmony of both intra-word and inter-word vowels, despite its contradiction to the rules of morphology and syntax. As a matter of fact, this kind of reading provides a sense of cohesion in terms of both ease of pronunciation and correspondence. In this article, I claim that the i'râb signs is not always a sign that reveals the meanings in the verses of the Qur'ân. In the light of this view, some of the verses of the Qur'ân comprise case endings that are contrary to the meaning for the sake of phonetic harmony, just as is the case in the current usage in Arabic language. This situation shows that besides the literary arts related to meaning, those which are related to phonetic arts also constitute important literary aspects of the Qur'ân. The approaches of the Qur'anic commentators towards the verses in which this feature, which is expressed as qurb al-jiwâr in Naḥw, is found differ from each other. On the basis of these different approaches, the relevant narrations, syntax school, etc. that the commentators have generally considered matters are included. In fact, given that they lead to no confusion, irregularities contrary to the established grammar rules are tolerated. For this reason, qurb al-jiwâr is used in the absence of ambiguity even though it is contrary to i'râb al-naḥwī. Unlike the Basran Grammarians, who regard qurb al-jiwâr as a mere use, the Kufan Grammarians made the issue a regular grammar rule and used it as the basis for the jussiveness of apodosis of conditional clauses. Although qurb al-jiwâr is accepted as a usage both in the Arabic language and the Quran by the majority of grammarians, there are differences of opinion in terms of the place of its use. While there is no clarity on this subject among the early grammarians, according to the general of late naḥw scholars, the issue of qurb al-jiwâr is reserved for noun-adjective, corroborating-corroborated and connective explanation. However, it is controversial whether or not the qurb al-jiwâr can be used in connectives. While in the early periods when controversies arose for the first time, qurb al-jiwâr was generally unacceptable, in later periods it started to become more widely accepted. Extrapolating a theoretical framework for the issue based on primary classical sources on Naḥw constitutes a core methodology used in this work. According to the theoretical framework thus put forward, the dis-

cussions about the verses that are the subject of the i'rāb of vicinity in the primary tafsīr sources from the first period to the present have been examined from an analysis-semantic perspective.

Keywords: Tafsīr, Meaning, Mujawarah, Qurb al-Jiwār, I'rāb.

Arap Dilinde Kurbu'l-civār Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine Yansımaları

Öz: Mu'reb kelimelerin sonlarındaki hareke, harf ve hazif türündeki i'rāb göstergeleri dilcilerin çoğunluğuna göre anlamın karinesidir. Bir başka deyişle kelime sonlarında bulunan i'rāb göstergeleri genel kabule göre, o kelimenin cümle içindeki konumunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Kelimenin cümle içindeki konumların bilinmesi ise cümlenin doğru biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır. Her ne kadar kelime sonlarındaki i'rāb göstergelerinin kelimelerin cümle içindeki konumuyla bir ilgisi olmayıp sadece kelimeler arası geçişi kolaylaştırmak amacıyla matuf olduğunu söyleyenler olsa da çoğunluk tarafından bu görüş kabul görmemiştir. Bu nedenle makalede nahiv âlimleriyle müfessirlerdeki hâkim tavır çerçevesinde i'rāb-anlam incelemesi yapılmıştır. Dilcilerin çoğunluğu i'rābın anlamın bir göstergesi olduğunu kabul ederler. Bu nedenle tefsirlerde sıkça yer alan i'rāb açıklamaları âyetlerdeki cümlelerin daha doğru anlaşılması amacıyla yöneliktir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Kur'ân'ın belli başlı kelimelerine hareketler koyması da Kur'ân'ın doğru biçimde okunup yanlış hareketin yanlış anlama yol açmasına engel olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle i'rāb-anlam arasındaki sıkı ilişki nahiv kitaplarında açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Her ne kadar i'rābın anlamın bir anahtarı olduğu belirtilse de bu durumun her zaman geçerli olmadığı görülmektedir. Çünkü bazen kelime sonlarındaki i'rāb göstergeleri ile anlam arasında bir uyumsuzluk görülmektedir. Böyle durumlar nahivciler tarafından kurbu'l-civār olarak değerlendirilmektedir. Buna göre bir kelime cümle içindeki konumuna göre i'rāb göstergesi almayıp kendinden önceki kelimeyle uyum içinde olması için aynı i'rāb göstergesi almaktadır. Bunun amacı ise anlamdan ziyade cümlenin fonetik akışının bozulmamasıdır. Bu fonetik uyum sadece kelime sonlarındaki i'rāb göstergesiyle sınırlı da değildir. Bir kelimenin kendi içindeki uyumunun sağlanması adına söz konusu kelimenin sarf yapısında da değişiklik yapılabilir. Bu durum sarf ve nahiv kuralına aykırılığına rağmen Arapların hem kelime içi hem de kelimeler arası hareketlerinin uyumuna önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu tarz bir okuyuş hem telaffuz kolaylığı hem de muhatap açısından bir insicam hissi sağlamaktadır. İşte bu makale Kur'ân âyetlerinde i'rāb göstergelerinin her zaman anlamı ortaya koyan bir karine olmadığı iddiasını taşımaktadır. Bu iddianın temel gerekçesi Arap kelâmındaki mevcut kullanımında olduğu gibi Kur'ân âyetlerinde fonetik uyum için anlama aykırı i'rāb göstergelerinin bulunmasıdır. Bu durum edebî özellikler açısından anlama ilişkin edebî sanatlar yanında fonetiğe ilişkin sanatların da Kur'ân'ın önemli hususlarından biri olduğunu göstermektedir. Nahivde kurbu'l-civār diye ifade edilen bu özelliğin bulunduğu âyetler konusunda müfessirlerin yaklaşımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu farklı yaklaşımların temelinde müfessirlerin dikkate aldıkları ilgili rivâyetler, nahiv ekolü vb. hususlar yer almaktadır. Anlam karışıklığı olmaması durumunda yerleşik nahiv kuralına aykırı durumların kullanımına müsamahalı yaklaşılmaktadır. Bu nedenle i'rāb-ı nahvîye aykırı olduğu halde anlam belirsizliği olmaması durumunda kurbu'l-civār kullanılmaktadır. Kurbu'l-civârı salt bir kullanım kabul edip şâz gören Basralı nahivcilerin aksine Kûfeli nahivciler ise meseleyi kıyâsî bir nahiv kuralı haline getirip şart edatların cevap cümlelerinin meczûmluğunu buna bina etmişlerdir. Hem Arap dilinde hem de Kur'ân âyetlerinde kurbu'l-civār nahivcilerin çoğunluğu tarafından bir kullanım olarak kabul görse de kullanım yeri açısından görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Erken dönem nahivciler arasında bu konuya dair bir netlik bulunmazken geç dönem nahivcilerin geneline göre kurbu'l-civār meselesi sıfat-mevsûf, te'kit-müekked minh ve atf-ı beyan konularına mahsustur. Ancak kurbu'l-civârın atıfta olup olamayacağı meselesi ise tartışmalıdır. Tartışmaların ortaya çıktığı ilk dönemlerde atıfta kurbu'l-civār genellikle kabul görmezken sonraki dönemlerde daha yaygın bir şekilde kabul görmeye başlamıştır. Bu makalede metot olarak

klasik temel nahiv kaynaklarından yararlanılarak konunun teorik çerçevesi ortaya konulmuştur. Ortaya konulan teorik çerçeveye göre ilk dönemden günümüze kadar belli başlı öne çıkan tefsir kaynaklarında kurbu'l-civâra konu olan âyetler hakkındaki tartışmalar analitik bakış açısıyla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Anlam, Mucâveret, Kurbu'l-civâr, İ'râb.

Giriş

Kelime sonlarında bulunan i'râb göstergeleri genel kabule göre, o kelimenin cümle içindeki konumunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Kelimenin cümle içindeki konumlarının bilinmesi ise cümlelerin doğru biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır. Her ne kadar kelime sonlarındaki i'râb göstergelerinin kelimelerin cümle içindeki konumuyla bir ilgisi olmayıp sadece kelimeler arası geçişi kolaylaştırmak amacıyla mâtuf olduğunu söyleyenler olsa da çoğunluk tarafından bu görüş kabul görmemiştir. Bu nedenle makalede nahiv âlimleriyle müfessirlerdeki hâkim tavır çerçevesinde i'râb-anlam incelemesi yapılmıştır. Dilcilerin çoğunluğu i'râbın anlamın bir göstergesi olduğunu kabul eder. Bu nedenle tefsirlerde sıkça yer alan i'râb açıklamaları âyetlerdeki cümlelerin daha doğru anlaşılması amacıyla yöneliktir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) Kur'ân'ın belli başlı kelimelerine hareketler koymasına da Kur'ân'ın doğru biçimde okunup yanlış hareketin yanlış anlama yol açmasına engel olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle i'râb-anlam arasındaki sıkı ilişki nahiv kitaplarında açık bir şekilde vurgulanmaktadır.¹

Hal böyle olmakla birlikte i'râbın anlamın bir anahtarı olduğu belirtilse de bu durumun her zaman geçerli olmadığı görülmektedir. Çünkü bazen kelime sonlarındaki i'râb göstergeleri ile anlam arasında bir uyumsuzluk olur. Böyle durumlar nahivciler tarafından *kurbu'l-civâr* olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bir kelime cümle içindeki konumuna göre i'râb göstergesi almayıp kendinden önceki kelimeyle fonetik yönden uyum içinde olması için aynı i'râb göstergesine sahip olmaktadır. Bunun amacı ise anlamdan ziyade cümlelerin fonetik akışının bozulmamasıdır. Bu fonetik uyum sadece kelime sonlarındaki i'râbla sınırlı da değildir. Bir kelimenin kendi içindeki uyumunun sağlanması adına söz konusu kelimenin sarfî yapısında da değişiklik yapılabilmektedir. Örneğin *أَمْرٌ* kelimesindeki *ر*/râ harfi, son harfin hareketine göre değişmektedir. Hâlbuki i'râb sadece son harfte olur. Ancak fonetik uyum için sondan önceki harf de i'râb hareketine uyum sağlamak üzere değişmektedir. Buna göre söz konusu kelime merfû durumda *أَمْرٌ* şeklinde olurken mansûb durumda *أَمْرًا* ve mecrûr durumda *أَمْرًا* şeklinde olmaktadır. *مُنْخَدِرٌ* kelimesinde de buna benzer bir durum vardır. Bu kelime asıl itibarıyla infi'âl babından ism-i fâil olup *dağ yamacı* anlamındadır. Kelimenin aslî yazılış ve okunuş yapısı da yukarıdaki şekildedir. Ancak Araplar bazen kelimenin ilk harfindeki zammeye uyumlu olsun diye diğer harflerin hareketini de zammeye dönüştürerek *مُنْخَدِرٌ* şeklinde okumaktadır.² Bu durum sarf ve nahiv kuralına aykırılığına rağmen Arapların hem kelime içi hem de kelimeler arası hareketlerinin uyumuna önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu tarz bir okuyuş hem telaffuz kolaylığı hem de muhatap açısından bir insicam hissi sağlamaktadır.

Nahivciler her ne kadar anlam karışıklığı olmadığı durumlarda kurbu'l-civâr yapılabileceğini söyleseler de bazen böyle yerlerde anlam belirsizliği ve ihtilafı kaçınılmaz olabilmektedir. Bu makalede kurbu'l-civârın kavramsal çerçevesi ele alındıktan sonra konuya örnek teşkil eden âyetler, ilgili olduğu konu başlıkları altında incelenip belli başlı nahiv âlimleri ve müfessirlerin ilgili âyetler hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Çalışmanın amacı, kurbu'l-civârın anlam-i'râb uyumsuzluğundaki yerinin ve âyetlerdeki anlam-yorum ihtilafına yol açma durumunun ortaya konulmasıdır.

¹ Örneğin bk. Ebü'l-Feth Ösmân b. Cinnî el-Mevşîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Haşâîş* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 1/35.

² Ebû Bişr 'Amr b. Ösmân Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 4/146.

Kurbu'l-civâr meselesi nahiv kitaplarında genellikle diğer konular arasında dağınık bir şekilde ele alınmaktadır. Bu meselenin ilgili âyetler bağlamında müstakil olarak kaleme alındığı bir çalışma tespit edilememiştir. Kurbu'l-civâr günümüzde müstakil olarak birkaç çalışmaya konu olmuştur.³ Ancak bu çalışmalar daha çok nahiv kitaplarındaki bilgilerin derlenmesinden ibaret olup müfessirlerin konuya dair tartışmaları derinlemesine tahlil edilmemiştir.

Bu makalenin söz konusu çalışmalardan temel iki farkı bulunmaktadır:

a) Söz konusu çalışmalarda nahivcilerin ihtilafları zikredilmekle yetinilmiştir. Bu makalede ise konu hakkındaki farklı görüşler birbirleriyle mukayese edilmiştir. Söz konusu farklı görüşleri doğuran nedenler tespit edilmeye çalışılmıştır.

b) Önceki çalışmalarda konu sadece teorik düzeyde tartışılmış, âyetlerin anlamına et-kisi üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmada ise konu sadece nahivciler açısından ele alınmamış, müfessirlerin konuya bakış açıları ve âyetlerin anlamına ne şekilde yansıtıkları detaylı bir şekilde tartışılmıştır.

Sonuç itibarıyla şimdiye kadar yeterince üzerinde durulmamış olan bu konu Kur'ân'da i'râb-anlam ilişkisi bağlamında ele alınarak literatüre katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

1. Kurbu'l-civâr Kavramı

Kurbu'l-civâr terkindeki kurb kelimesi *yakınlık*, civâr ise *çevre/komşu* anlamında-dır. Terkip kavramsal olarak kelimenin cümle içinde nahvî konuma göre i'râb almayı ken-dinden önceki lafzın i'râbına tabi olmasını ifade eder. Bir başka deyişle lafzın nahvî i'râba ay-kırı olarak yakın komşusuna uyum sağlamasıdır. Dolayısıyla bu kavram lafızların fonetik uyu-muyla ilgili olup anlamdan bağımsızdır.⁴

2. Kurbu'l-civâr Kavramının Tarihsel Gelişimi

Kurbu'l-civâr terkihi klasik dönemde genellikle bu şekliyle ifade edildiği gibi *'ale'l-civâr ve mücâveret* şeklinde de tabir edilmektedir. Bu tabirlerin yanı sıra bazı medrese çev-relerinde *Cerre civâr*, *Cerru'l-civâr* gibi tabirler de kullanılmaktadır.⁵

'Ale'l-civâr tabiri ilk defa Halîl b. Ahmed'e (öl. 175/791) nispet edilen *el-Cümel fi'n-nahv* adlı eserde zikredilmektedir. Ancak bu eserin Halîl b. Ahmed'e âit olmayıp Ebû Bekir b. Şükayr'a (öl. 316/928) ait *el-Muhallâ* olduğu ortaya konulduğundan⁶ kavramın daha erken bir dönemde başka bir eserde bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. Bu eser dışında konuya dair ilk açıklamaların Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ında bulunduğu görülmektedir. O, anlama aykırı olarak kendinden önceki en yakın kelimeyi dikkate alarak kelimenin hareketlenmesinin Arap dilinde bir kullanım olduğunu belirtir. O, bu konuyu *قُرْبُ الْجَوَارِ / çevre yakınlığı* olarak ifade etmektedir. Sîbeveyhi buna Arapların *هَذَا جُرٌّ ضَيْبٌ خَرِبٌ* *Bu, bozulmuş bir keler yuvasıdır* sözünü örnek verir.⁷ Bu örnekte *خَرِبٌ* kelimesi, *جُرٌّ* kelimesinin sıfatıdır.⁸ Sıfatın merfû harekesine tabi olarak *خَرِبٌ* kelimesinin de merfû olması gerektiği halde kendinden önceki mecrû olan kelimenin harekesini almıştır. Ancak böyle bir kullanım Sîbeveyhi'ye

³ Örneğin bk. Fehmî Hasan Nemir, *Zâhîretü'l-mücâveret fi'd-dirâsâti'n-nahviyye ve mevâkı'uhâ fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1985); Zeyyân Ahmed Hâc İbrâhîm, "el-Mücâveret fi'l-lügati'l-'Arabiyye", *Mecelletü Mecmâ'u'l-lügati'l-'Arabiyye* 61 (1987); Bâsû Balâvâgâvu, "el-Cerru 'ale'l-mücâveret", *Jurnal Adabiyah* 16/2 (2016), 100-112.

⁴ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 1/67.

⁵ Şemseddin Ahmed b. İsmâil Molla Gürânî, *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdîsi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İḥyai't-Türâşi'l-'Arabi, 2008), 1/28.

⁶ Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hasen Ebû Bekir b. Şükayr, *el-Muhallâ vücûhu'n-naşb*, nşr. Fâiz Fâris (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987), 7-8 Muhakkikin Önsözü.

⁷ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 1/67.

⁸ el-Ḥasen b. Abdillâh Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, nşr. Ahmed Hasan Mehdelî ve Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/345.

1050 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

göre tercih edilmez. Aksine ona göre **خرب** kelimesinin, mevsûfu olan **جحر** kelimesine tâbî olarak merfû gelmesi evlâdır. Çünkü kelimenin anlama göre merfû olarak harekelenmesi Araplarda daha yaygın ve daha fasihtir. Üstelik yerleşik nahiv kurallarına uygun olan söyleyiş budur. Sadece bazı Araplar bu kelimeyi nahiv kuralına aykırı olarak mecrûr okumaktadır. Mecrûr okuyuş **خرب** kelimesinin sanki **ضرب** kelimesinin sıfatı olduğu izlenimini verir. Hâlbuki bu durumda i'râb ile anlam arasında uyumsuzluk olur. Çünkü cümlemin ifade ettiği anlama göre; bozuk olan şey keler değil, yuvasıdır. Ancak cümlede bir anlam karışıklığı (iltibâs) durumu olmadığından Araplar, yaygın kullanımdaki i'râb uygulamasını değil, ses uyumunu önceleme suretiyle kelimeyi harekeleme yoluna gitmişlerdir.⁹

Sîbeveyhi her ne kadar anlama göre merfû i'râbı tercihe şayan görse de kurbu'l-civârı da nahvî bir kullanım olarak görmektedir. Ancak o, Halîl b. Ahmed'in böyle bir kullanımı hatalı gördüğünü söyler. Sîbeveyhi'nin naklettiğine göre Halîl b. Ahmed iki kelime müfred-tesniye-cemi ve müzekker-müennes konusunda birbirleriyle uyumlu olduğunda Arapların hatalı telaffuz etmelerinin mümkün olduğunu belirtir. Ancak iki kelime arasında müfred-tesniye-cemi ve müzekker-müennes yönünden uyumsuzluk olduğunda ise cümleyi doğru telaffuz ettiklerini belirtir. Örneğin bu cümle **هَذَا جَحْرًا ضَرْبًا خَرِبَانٍ** *Bunlar, kelerin iki bozuk yuvasıdır* şeklinde olunca i'râb-ı nahvîye uygun bir şekilde telaffuz olmaktadır. Çünkü bu cümlede sıfat olarak bulunan **خَرِبَانٍ** kelimesinde genel kurala aykırı olarak bitişiğindeki **ضَرْبًا** kelimesiyle değil, mevsûf olarak yer alan **جَحْرًا** kelimesiyle uyum gözetilmiştir. Burada **خَرِبَانٍ** kelimesi tesniye olan **جَحْرَانٍ** kelimesinin sıfatı olup tesniyelikte ona uymuştur. Müfred ve tesniyelik farklı olunca **خَرِبَانٍ** kelimesini kendinden önceki **ضَرْبًا** kelimesinin i'râb harekesine uyumlu kılmak mümkün olmamaktadır. Çünkü müfredin mecrûr halinde i'râb harekesi kesre iken tesniyenin mecrûr halinde i'râb harekesi **ي/yâ'**dir. Yani eğer kurbu'l-civâr yapılsaydı **هَذَا جَحْرًا ضَرْبًا خَرِبَانٍ** olacaktı ki bu durum iki kelimenin sonunda i'râb kesresi uyumu olmayacaktı. Bu nedenle Araplar böyle bir durumda cümleyi anlama uygun olarak i'râblandırırılar. Sîbeveyhi ise kurbu'l-civâra konu olan iki kelime müfred-tesniye-cemi ve müzekkerlik-müenneslik yönünden birbirleriyle uyumlu olmasa bile kurbu'l-civâr kullanımının bulunduğunu belirtir. O, bu konuda şu şiiri delil gösterir:

كأن نسج العنكبوت المزمّل *Sanki örümceğin örülü ağı...*

Bu şiirde kurbu'l-civâra konu olan **العنكبوت** ve **المزمّل** kelimelerinden **العنكبوت** kelimesi müennes iken **المزمّل** kelimesi ise sıfatı olduğu **نسج** kelimesinin müzekkerliğine tâbî olarak müzekker gelmiştir.¹⁰ Dolayısıyla kurbu'l-civâra söz konusu olan her iki kelime müzekkerlik ve müenneslik açısından birbirleriyle uyumsuzdur. Sonuç olarak Halîl b. Ahmed iki kelimenin tüm yönlerden birbirlerine uyumlu olması durumunda Arapların kurbu'l-civâr hatası yapabildiklerini söyler. Buna mukabil Sîbeveyhi ise her durumda kurbu'l-civârın görülebileceğini belirtir.¹¹

Sîbeveyhi bu meselede sonraki dönem âlimlerine iki açıdan etki etmiştir:

Birincisi: Mesele hakkında zikrettiği kurbu'l-civâr (**الجوار فرب**) ifadesi, terim olarak sonraki kaynaklarda aynı şekilde kullanılmış ya da bu ifadeye yakın olarak 'ale'l-civâr (**الجوار على**), bi'l-civâr (**بالجوار**) veya el-mücâveret (**المجاورة**) şeklinde tabir edilmiştir.

İkincisi: Sîbeveyhi'nin zikrettiği **جحر ضرب خرب** ifadesi bu konunun anlatılmasında sonraki âlimlerce hep başvurulan bir örnek olmuştur. Nitekim İbn Akîl (öl. 769/1367) bu örneğin konuya dair simge anlamında bir alem/özel isim olduğunu açık bir şekilde ifade eder.¹²

Sîbeveyhi'den sonra Basra dil mektebinin ikinci otoritesi kabul edilen Müberred¹³ (öl. 286/900) ise Sîbeveyhi'nin kullandığı ifadeye yer vermeksizin sadece aynı örneği zikreder. O, bu örnek çerçevesinde bazı Arapların i'râb konusunda anlama aykırı olarak lafız uyumunu

⁹ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 1/67.

¹⁰ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 1/436-437.

¹¹ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 1/436-437.

¹² Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân İbn 'Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, nşr. Muhammed Kâmil Berekât (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1400), 2/403.

¹³ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2020).

dikkate aldığını belirtir. Müberred bunun dışında konu hakkında daha fazla bir açıklamada bulunmaz.¹⁴ Müberred'in hem anlama aykırılığı vurgulaması hem de bazı Araplar diyerek örneği zikretmesi kurbu'l-civârın yaygın bir kullanım olmadığı konusunda Sibeveyhi gibi düşündüğüne işaret etmektedir.

Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına şerh yazan Ebû Saîd es-Sîrâfî (öl. 368/979) ise ilgili örneği Basralı nahivcilerin dil kuralına uygun bir şekilde te'vil ettiklerini belirtir. Bu te'vile göre هذا حسن الوجه هذا جحر ضرب الجحر takdirindedir. Bu durumda ضرب الجحر ifadesi, حسن الوجه tabiriyle benzerlik arz eder.¹⁵ Bu takdire göre ضرب الجحر kelimesi, ضرب kelimesinin na't-ı hakikîsi (صفة جرت على غير من هي له) değil, na't-ı sebebîsidir (صفة جرت على من هي له). Na't-ı hakikî ile na't-ı sebebî arasındaki temel fark şudur: Na't-ı hakikîde sıfat her yönden mevsûfa tabi olurken na't-ı sebebîde ise sıfat, sadece i'râb yönünden mevsûfa tabi olur. Örneğin مَرَرْتُ بِنِسَاءِ عَلِيٍّ أَبُوهُنَّ Babaları âlim olan kadınlara rastladım cümlesinde عَلِيٍّ kelimesi sadece i'râb yönünden mevsûfa tabi olmuş müzekkerlik-müenneslik, müfret-tesniye ve cemî yönlerinde ise tabi olmamıştır. Dolayısıyla anlam yönünden عَلِيٍّ kelimesini nitelemektedir. İşte bunun gibi ضرب الجحر kelimesi, içinde barındırdığı zamirin الجحر'a ait olmasıyla ضرب الجحر te'vilinde kabul edilerek sadece i'râb yönünden mevsûfa tâbî kılınmış ancak anlam açısından جحر kelimesinin sıfatı olmuştur. Sîrâfî bazı nahivcilerin cümleyi bu şekilde te'vil etmeleriyle bu kullanımın nahiv kuralına aykırı olmadığını ortaya koyma amacı taşıdıklarına işaret etmektedir. Ancak Sîrâfî'nin bu değerlendirme biçimini kabul edip etmediği tam anlaşılama-maktadır. Nitekim o, bunu bazı nahivcilere isnâd edilen bir iddia olarak nitelemiştir.

İbn Cinnî (öl. 392/1002) ise Sîrâfî'nin bazı nahivcilere isnâd ettiği bu te'vili aynen benimseyip bunun nahiv kuralına uygun olduğunu savunmaya çalışmıştır. İbn Cinnî, Sîrâfî'nin izahını daha da açmıştır. Ona göre ضرب الجحر kelimesi, muzâfun ileyhi hazfedilmiş olup aslı ضرب الجحر şeklindedir. Bu terkipte muzâfun ileyhi olan ضرب الجحر kelimesi hazfedilip yerine zamir ikame edilmiştir. Bu zamir, ait olduğu ضرب الجحر kelimesinin merfû olması nedeniyle sıfat-ı müşebbehe olan ضرب الجحر kelimesinin altında müstetir olmuştur. Ayrıca ضرب الجحر terkipteki muzâf, fâiline ifade olmuştur. Dolayısıyla ضرب الجحر kelimesi muzâfun ileyhi olduğu için lafzan mecrûr olsa da fâil olması nedeniyle mahallen merfûdur. Buna göre muzâfun ileyhi hazfedilince ضرب الجحر kelimesi, aslı konum olan merfû müstetir zamir durumuna geçmiştir. Sonuç olarak ضرب الجحر kelimesi lafzî açıdan ضرب الجحر kelimesinin sıfatı olsa da anlam itibarıyla hazfedilen muzâfun ileyhın takdiri yoluyla ضرب الجحر'un sıfatıdır. İbn Cinnî'nin bu meselede en önemli temellendirmesi muzâfun ileyhın hazfidir. Ona göre dil hatasından korunmuş Kur'ân'da bile birçok âyette muzâfun ileyhın hafzî bulunuyorsa Arap dilinde böyle bir şeyin olması evleviyetle mümkündür. İbn Cinnî bu konuda kurbu'l-civâr anlayışı yerine muzâfun ileyhın hazfını esas aldığı için ilgili örneği şâz¹⁶ kabul etmeyip kıyâsî olduğunu göstermiştir. Çünkü ona göre kelâmın te'vil yoluyla da olsa kıyâsî olduğunu söylemek şâz olduğunu söylemekten evladır.¹⁷ Sonuç itibarıyla Sîrâfî'nin sözünü ettiği nahivciler ile İbn Cinnî bu meseleyi esas itibarıyla na't-ı sebebî türünde görmektedir.

Bu meselenin takdiri anlam yönü dikkate alınarak na't-ı sebebî türünde görülmesi veya zâhiri esas alınarak kurbu'l-civâr özelinde nahvî bir mesele kabul edilmesinde Basra ve Kûfe ekolüne mensup dâimîcilerin nahiv anlayışları etkilidir. Çünkü dilde kıyası temel ilke olarak

¹⁴ Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî Müberred, *el-Muktezab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/73.

¹⁵ Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/328.

¹⁶ Şâz üç kısma ayrılır: a) Kıyasa ve kullanıma aykırı olan: Örneğin مَدَد fiili aynı cinsten iki harfin hareketli bir şekilde yanyana gelemeyeceği kuralına aykırıdır. Ayrıca Arap dilinde böyle bir kullanım bulunmamaktadır. b) Kullanıma aykırı olup kıyasa aykırı olmayan: Örneğin; وَوَدَّ ve وَوَدَّر mâzi fiillerinde kurala aykırı bir durum söz konusu değildir, ancak Arap dilinde bu fiillerin mâzi kullanımı yoktur. Bu fiillerin mâzi dışında muzâri ve emir gibi kullanımları bulunmaktadır. c) Kıyasa aykırı olup kullanıma aykırı olmayan: Örneğin; يَأْتِي fiilinin ayne'l-fiili ve lame'l-fiili boğaz harflerinden biri olmadığı halde üçüncü baktan olması kurala aykırıdır. Çünkü bir fiilin üçüncü baktan olması için orta ya da son harfinin boğaz harfi olması gerekir. bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 277-278.

¹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/193.

1052 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

benimseyip nâdir kullanımları şâz kabul eden Basra ekolüne bağlı dilcilerin mücâvere uygulamasını nahiv kurallarına göre te'vil etme çabası içine girdikleri görülür. Ancak Kûfe mezhebini benimseyen nahivciler ise bu meseleyi müstakil bir nahiv kuralı olarak kabul etmektedir. Öyle ki Ebü'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî'nin (öl. 577/1181) aktardığına göre Kûfeli âlimler bu meselenin çerçevesini daha da genişletmişlerdir. Nitekim Kûfeli âlimlere göre şart cümlelerinin cevab cümleleri Basralıların çoğunluğunun kanaatinin aksine, şart edatı tarafından meczûm olmayıp kurbu'l-civâr yoluyla meczûm olmaktadır. Çünkü Kûfi âlimlere göre şart edatı zayıf bir âmil olup iki ögede amel etmesi mümkün olmaz. Bu nedenle şart edatı sadece şart cümlesinde amel eder. Şartın cevabı ise şart cümlesine tâbiyyet yoluyla meczûm olur.¹⁸ Enbârî, Kûfeli âlimlerin cevap cümlesinin i'râbını *meccûm 'ale'l-civâr* şeklinde ifade ettiklerini belirtir. Görüldüğü gibi kurbu'l-civâr Kûfeli âlimlerde şâz bir mesele olarak görülmeyip kıyâsî bir konuma yükseltilmiştir. Kûfeli âlimler cevap cümlesinin kurbu'l-civâr ile meczûmluğu konusunda *وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبِينِ "...başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı topraklarınıza kadar yıkayın."*¹⁹ âyetindeki *وَأَرْجُلِكُمْ* kelimesinin kurbu'l-civâr ile mecrûr olmasını ve bu çerçevedeki kıraatı delil gösterirler.²⁰ Bu konuda delil gösterdikleri diğer bir örnek ise *لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الْمَشْرِكِينَ* "Ehl-i Kitaptan kâfir olanlar ve müşrikler..."²¹ âyetindeki *الْمَشْرِكِينَ* kelimesinin anlam itibarıyla merfû olan *الَّذِينَ* ism-i mevsûluna mâtuf iken lafzî itibarla kendinden hemen önceki *أَهْلِ الْكِتَابِ* kelimesine uyum sağlayarak kurbu'l-civâr ile mecrûr olmaktadır. Onlar bu âyetler dışında birçok şiiri de buna delil göstererek konuya kıyas açısından yaklaştıklarını ortaya koymuşlardır.²² Enbârî bu konudaki tavrını Basralılardan yana koyarak kurbu'l-civâr meselesini şâz kabul edip meseleyle ilgili şâz kullanımlara kıyas yapılamayacağını açık bir şekilde belirtmiştir.²³

İbn Madâ (öl. 592/1196) ise özellikle İbn Cinnî'nin ismini ve konu hakkındaki görüşlerini aktararak ona karşı eleştirilerde bulunur. İbn Madâ, İbn Cinnî'nin izafette hazfin yaygınlığına dayanarak kurbu'l-civâr meselesini te'vil yoluyla nahiv kuralına uygun hale getirme çabasını tenkit eder. Çünkü izafette hazfin mümkün olması için söz konusu ifadenin ve hazfin muhatap tarafından bilinir olması gerekir. Bir başka deyişle *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ "Köye (köy halkına) sor"*²⁴ örneğinde olduğu gibi ifadede kastedilen anlamın ve hazfin muhatap tarafından kolayca anlaşılır olması gerekir. İbn Cinnî'nin söz ettiği kurbu'l-civâr örneklerinde ise izafetteki hazif hemen anlaşılır değildir. Dolayısıyla İbn Madâ, İbn Cinnî'nin zorlama te'villere kalkıştığını ileri sürer. İbn Madâ Zâhirî mezhebi fakihlerinden olması nedeniyle bu mezhebin bakış açısının etkisiyle ancak zâhir olan haziflerin kabul edilebileceğini, bunun dışında zâhir olmayan haziflerle te'vil yoluna gidilemeyeceğini savunur. İbn Madâ bu meseleye Kûfeliler gibi yaklaşmış herhangi bir hazif te'vili yapmaksızın kendine özgü bir olgu olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koyar.²⁵ Her ne kadar İbn Madâ sonuç itibarıyla Kûfelilerle aynı görüşü paylaşsa da metodolojik olarak onlardan ayrılır. Nitekim Kûfeliler nâdir kullanımları da kıyas kabul etme metoduyla konuya yaklaşırken İbn Madâ ise zâhiri esas alıp te'vilden kaçınma metoduyla konuya yaklaşmaktadır. Ayrıca Kûfeli âlimler söz konusu meseleyi hem kullanım hem de kural olarak kabul ederken İbn Madâ ise sadece kullanım olarak benimsemektedir.

İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ve İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360) gibi sonraki nahivcilerin çoğunluğu Sîbeveyhi'nin izinden giderek bu meselenin Arapların nâdir de olsa bir kullanımı olup üzerine kıyas yürütülemeyeceğini

¹⁸ Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ḥilâf*, 2/493; Ukberî, *el-Lübâb*, 2/51.

¹⁹ el-Mâide 5/6.

²⁰ Ebû Bekr Aḥmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, nşr. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), 242; Ebü'l-Ḥayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-krâ'ati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/254.

²¹ el-Beyyine 98/1.

²² Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ḥilâf*, 2/493-497.

²³ Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ḥilâf*, 2/503.

²⁴ Yusuf 12/82.

²⁵ Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Kâsım İbn Maḍâ' Ebü Ca fer) Aḥmed b. Abderraḥmân, *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nühât*, nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1979), 76-78.

kabul eder.²⁶ Buna göre İbn Mâlik'ten itibaren nahivciler İbn Cinnî ve söz konusu Basralı nahivcilerin kabul ettiğinin aksine, kurbu'l-civâr meselesini te'vil yoluyla na't-ı sebebî kabul edip yaygın nahiv kuralına uygun hale getirmeye çalışmamışlardır. Ayrıca onlar, Kûfeliler gibi meseleyi nahiv kuralı haline getirip cezm eden şart edatlarının cevap cümlelerini kurbu'l-civâr ile meczûm olmasını kabul ederek çerçeveyi genişletmemişlerdir. Aksine İbn Mâlik ile birlikte Selef âlimlerinin görüşlerine dönüş gerçekleşip Sîbeveyhi'nin çizgisi yerleşik hale getirilmiştir.

Müteahhir dönemde kurbu'l-civâr, nâdir bir kullanım olarak kabul görse de söz konusu uygulamanın kullanım yeri tartışma konusu yapılmaya başlanmıştır. Sîbeveyhi'nin zikrettiği meşhur örnek her ne kadar kurbu'l-civâr meselesinin sıfat-mevsûf arasındaki ilişkiye ait olduğu izlenimi verse de o, konunun bununla sınırlı olup olmadığına dair bir şey söylememiştir. Ancak İbn Mâlik'e göre bu kullanım sıfat-mevsûf ve te'kit-müekked minh ilişkisiyle sınırlıdır. Ona göre bunun dışındaki yerlerde bu uygulamaya başvurulamaz.²⁷ Nitekim Esterâbâdî (öl. 688/1289'dan sonra), kurbu'l-civârın atıfta söz konusu olamayacağını açık bir şekilde belirterek İbn Mâlik'in söz konusu görüşünün geç dönem nahivcilerinin çoğunluğu tarafından kabul edildiğine işaret eder.²⁸ İbn Mâlik her ne kadar *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinde kurbu'l-civârın atıfta olamayacağına işaret etse de bir diğer eseri olan *Şerhu'l-'Umde* adlı eserinde ise bunun atıfta caiz olduğunu açık bir şekilde belirtir. Dahası bunu hem söz konusu abdest âyetiyle hem de şiirle delillendirir.²⁹ Bu durum İbn Mâlik'in atıfta kurbu'l-civârın caiz olup olmadığı konusunda tereddütler yaşadığını göstermektedir. Ebû Hayyân da aynı şekilde kurbu'l-civâr meselesinin nâdir bir kullanım olup Arapların kullandığı çerçevenin dışına çıkılmamasını vurgulamaktadır. Ebû Hayyân'a göre bu kullanım Araplarda sadece sıfat ve te'kitte başvurulmuştur. Bu nedenle kurbu'l-civâr sadece bu iki yerde kullanılıp başka yerlerde kullanılamaz. Ebû Hayyân özellikle bazı nahivcilerin bu meseleyi atıfta da mümkün gördüklerini zikrederek onları eleştirmektedir.³⁰ Görüldüğü üzere geç dönem nahivciler arasında kurbu'l-civâr meselesinin özellikle atıfta mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu minvalde nahivcilerin çoğunluğu, Arapların kullanımında olmadığı gerekçesiyle atıfta kurbu'l-civârı kabul etmemektedir.

İbn Hişâm önceki nahivcilere göre daha esnek bir tavır göstererek kurbu'l-civârı atıfta tamamen reddetmeyip sadece güzel görmediğini ifade eder. Atıfta bu meseleyi güzel görmeme gerekçesi olarak atıf harfinin iki kelimenin birbirleriyle olan yakınlığına engel bir unsur oluşturmasını zikreder. Bir başka deyişle iki kelime arasına giren atıf harfi, kelimelerin komşuluğunu engellemektedir. Bu nedenle İbn Hişâm abdest âyeti çerçevesindeki tartışmalara işaret ederek atıfta kurbu'l-civârı güzel görmediği için bunun Kur'ân'da bulunduğu görüşünü kabul etmez. Onun atıfta yapılan bu uygulamayı Kur'ân'da hoş karşılamamakla birlikte kesin bir dille reddetmemesi diğer metinlerde bunu mümkün gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Nitekim İbn Hişâm atf-ı beyanda da buna başvurulmasını Kur'ân dışındaki metinlerde mümkün görür. Çünkü ona göre atf-ı beyan, sıfat ve te'kit gibidir. Böylece o, sıfat ve te'kide kıyasla atf-ı beyanı da kurbu'l-civâr kapsamına dahil eder. Buna karşın, bedel de atf-ı beyana çok yakın olmasına rağmen o, bedeli bu kapsama dahil etmez. Çünkü onun açıklamalarına göre bedel, başka bir cümlenin unsurudur. Şöyle ki bedel, âmilin tekrarı hükmünde olduğu için, bedel olan kelime takdiren gizli bir âmilin mâmulü durumundadır. Öyle olunca bedel, bedel yapıldığı kelimedenden kopmuş hükmündedir, yani atf-ı beyan ve te'kidin aksine önceki kelimeyle bağlantısı güçlü değildir. Sonuç itibarıyla İbn Hişâm kurbu'l-civâr meselesini

²⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerhu't-Teshîl*, nşr. Abdurrahmân es-Seyyid - Muḥammed el-Mahtûn (Kahire: Dâru Hicr, 1990), 2/52, 3/308; İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 2/982, 3/1167.

²⁷ İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerhu't-Teshîl*, 3/308-310.

²⁸ Necmü'l-eimme Raḍıyyüddîn Muḥammed b. el-Hasen Raḍî el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, nşr. M. Nûr el-Ḥasan v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 4/254.

²⁹ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerhu'l-'Umde*, nşr. Adnan Abdurrahmân ed-Dûrî (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977), 638-640.

³⁰ Ebû Hayyân, *İrtisâf*, 1998, 4/1913.

1054 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

şâz olarak benimser. Çünkü İbn Hişâm, te'vil yoluyla nahiv kuralına uygun hale getirmeye çalışan Sîrâfî ve İbn Cinnî'yi eleştirir. İbn Hişâm'a göre Sîrâfî ve İbn Cinnî'nin meseleyi na't-ı sebebî türünde görmeleri kurbu'l-civâr olgusunu reddetmek anlamına gelmektedir. İbn Hişâm ise bu meselenin reddedilmesinin mümkün olmadığını, az da olsa Arap kullanımında bulunduğuna için kendine özgü haliyle kabul edilmesini savunmaktadır.³¹

Sonuç itibarıyla İbn Hişâm kendinden önceki nahivciler gibi³² atıfta kurbu'l-civârın Kur'ân'da bulunmasını kabul etmez. Ancak Bahâeddin İbn 'Akîl (öl. 769/1367) bazı nahivcilerle göre bunun Kur'ân'da caiz olduğunu söyler. İbn 'Akîl bu nahivcilerin kimler olduğunu belirtmez.³³ Ebû Hayyân'ın öğrencisi Nâzirü'l-Ceyş (öl. 778/1376) bu konuda hocasından farklı düşünerek abdest âyetinin *بِرْءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ* "baş ve ayakları"³⁴ şeklindeki mecrûr mütevâtir kıraatını delil göstererek atıfta kurbu'l-civârın caiz olduğunu söyler. Ayrıca ona göre atıf harfi, İbn Hişâm'ın iddia ettiği gibi kelimelerin komşuluğuna engel olan bir fâsıla değildir. Çünkü bir şeyin fâsıla sayılması için zorunlu bir fonksiyon icra etmemesi gerekir. Hâlbuki atıf harfi mâtuf ve mâtuf aleyhi birbirine bağlamak için zorunlu bir edat olduğu için iki kelimeyi birbirinden uzaklaştırıcı bir nitelikte olmayıp tıpkı sıfat ve atf-ı beyan gibi öncekine sıkı sıkıya bağlayan bir fonksiyona sahiptir.³⁵ Buna göre Nâzirü'l-Ceyş'in söz konusu kıraat vechini Arapların kullanımına öncelmesi, kıraatlarla ihticâca önem verme konusunda İbn Hişâm'ı da geçtiğini göstermektedir. Çünkü İbn Hişâm konuyla ilgili bu âyeti delil olarak kabul etmez. Dolayısıyla İbn Hişâm'dan sonra Kur'ân'ın Arap şiiir ve nesire önceliği gitgide daha da kuvvet kazanmaya başlamıştır. Bu durum nahiv kurallarının değişimini de etkilemektedir. Bu minvalde atıfta kurbu'l-civâr hiç caiz görülmezken zamanla caiz görülmeye başlanmıştır. Öyle ki; daha geç dönem nahiv âlimlerinden Sabbân (öl. 1206/1792) sadece söz konusu âyetin kıraatına dayanarak kurbu'l-civârı atıfta caiz görmektedir.³⁶

3. Kurbu'l-civâr Konusunun Tartışıldığı Âyetler

Bu başlık altında kurbu'l-civârın söz konusu edildiği âyetler üzerindeki tartışmalar ele alınıp müfessirlerin yaklaşımları incelenmiştir. Kurbu'l-civârın âyetlerin anlam ve yorum farklılığına etkileri konusunda müfessirlerin tartışmaları ortaya konulmuştur. Bir başka deyişle benimsenen anlam ve yorumlara göre âyetteki ilgili kısmın kurbu'l-civâr olup olmadığı konusunda müfessirler arasındaki fikir ayrılıklarının sebepleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

³¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, nşr. Abdülânî ed-Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1982), 427-430; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve bellî's-şadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire, 1383), 286-287; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muḡni'l-lebîb*, 897.

³² Makalede daha önce de verilen örneklerden anlaşılacağı üzere bu durum İbn Hişâm'dan önceki tüm nahivciler için geçerli değildir. Çünkü Enbârî'nin aktardığına göre Kûfeliler atıfta kurbu'l-civârı kabul eder ve bu konuda abdest âyetindeki mecrûr kıraatı delil gösterdikleri gibi *لَمْ يَكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ* "Ehl-i Kitaptan ve müşriklerden kâfir olanlar ..." (el-Beyyine 98/1) âyetini de delil gösterirler. Onlara göre bu âyette *الْمُشْرِكِينَ* kelimesi, anlam itibarıyla merfû olan *الَّذِينَ* ism-i mevsûluna mâtuf iken kurbu'l-civâr ile, *أَهْلِ الْكِتَابِ* ifadesine mâtuf olmuştur. Buna göre âyetin anlamı; "Ehl-i Kitaptan kâfirler ve müşrikler..." şeklindedir. Ancak Basralılar başta olmak üzere müfessirlerin geneli bu âyette kurbu'l-civârı kabul etmemiştir. Dolayısıyla *الْمُشْرِكِينَ* kelimesinin *أَهْلِ الْكِتَابِ* ifadesine mâtuf olması i'râb-ı nahvîdir. İki i'râb anlayışı arasındaki anlam farkı şudur: Kurbu'l-civârı kabul edenlere göre kâfir ve müşrik iki ayrı grup iken i'râb-ı nahvî görüşünü benimseyen çoğunluğa göre ise müşrik, kâfir sınıfının bir alt grubudur. Bir başka deyişle söz konusu âyette kâfirlerin ehl-i kitap ve müşrik diye iki gruptan oluştuğu ifade edilmektedir. bk. Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf*, 2/498-499; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1986), 2/53.

³³ İbn 'Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, 2/405.

³⁴ el-Mâide 5/6.

³⁵ Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdû'l-kavâ'id*, 1/80, 7/3321.

³⁶ Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî Şabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/135.

Âyetler kurbu'l-civârın söz konusu olduğu nahvî konularına göre tasnif edilerek alt başlıklar halinde ele alınmıştır.

3.1. Sıfat-mevsûf

İ'râb-ı civârîyi kabul eden nahivciler tarafından meselenin en yaygın görüldüğü nahvî konunun sıfat-mevsûf olduğuna yukarıda değinilmişti. Ancak konuya ilişkin âyetlerde kurbu'l-civâr olup olmadığı tartışmalıdır.

“وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ” *Ben sizin için o günün kuşatıcı azabından korkuyorum.*³⁷ âyetinde Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ve Taberî'ye göre مُحِيط kelimesi, lafız itibariyle يَوْم kelimesinin sıfatı olsa da anlam itibariyle عَذَاب'ın sıfatıdır. Dolayısıyla âyette i'râb-anlam birbirine zıttır.³⁸ Nitekim Âlûsî, âyette kurbu'l-civârın mümkün olduğunu belirtir.³⁹ Ancak Zemahşerî'ye göre مُحِيط kelimesi, يَوْم kelimesinin sıfatıdır. Çünkü ona göre günün kuşatıcılığı azabın kuşatıcılığından daha mübâlağalı bir anlam ifade eder.⁴⁰ Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre âyette kurbu'l-civâr olmayıp i'râb ile anlam birbirleriyle uyumludur. Hakikî anlam açısından bakıldığında aslında Zemahşerî'ye göre de مُحِيط kelimesi عَذَاب'ın sıfatıdır. Ancak ona göre mecaz-ı aklî sanatı yoluyla zamanın, olayları içine alması nedeniyle kuşatıcılık özelliği azaba isnâd edilmeyip güne isnâd edilmiştir. Dolayısıyla hakikî isnâd, kuşatıcılık vasfının azaba isnâd edilmesidir. Nitekim İbn Atıyye açık bir şekilde مُحِيط kelimesinin hakikatte عَذَاب'ın sıfatı olduğu halde mecazen يَوْم'e isnâd edildiğini belirtir.⁴¹ Ancak mecaz, hakikatten daha etkili bir anlatım olduğu için Zemahşerî mecazlı kullanımı tercih etmiştir. Sonuç itibariyle âyette hakikî anlamı kabul edenlere göre kurbu'l-civâr söz konusu iken mecazî anlamı kabul edenlere göre i'râb-ı nahvî vardır. Söz konusu âyetteki kurbu'l-civâr tartışması “وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ” *Ben sizin için o günün kuşatıcı azabından korkuyorum.*⁴² âyeti hakkında da geçerlidir. Nitekim bu âyette de أَلِيم kelimesi hakikî isnâd açısından azaba ait iken mecazî isnâd açısından güne aittir. Buna göre Ferrâ el-Begavî (öl. 516/1122) ve Beyzâvî bu âyette kurbu'l-civâr olduğunu savunurlar.⁴³ Dolayısıyla hakikat ve mecaz anlayışına göre âyette kurbu'l-civâr ya da i'râb-ı nahvî söz konusudur.⁴⁴

3.2. Atf

Kurbu'l-civârın atıfta olup olamayacağı meselesi nahivciler arasında en tartışmalı konuların başında gelmektedir. Müfessirlerin konu hakkındaki yaklaşımları da nahivcilerin ihtilaflarıyla bağlantılıdır. Bu başlık altında atıfta kurbu'l-civâra konu edilen âyetler ve tartışmalar ele alınmıştır.

³⁷ Hûd 11/84.

³⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-'Arabî, 1423), 2/294; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru Hicr, 2001), 15/445.

³⁹ Ebü's-Şenâ Şihâbüddîn Maḥmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, nşr. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 6/311.

⁴⁰ Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/417.

⁴¹ Ebü Muhammed Abdülḥâk b. Gâlib el-Endelüsî İbn 'Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/199.

⁴² Hûd 11/26.

⁴³ el-Ḥüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ Beğavî, *Mé âlimu't-tenzil* (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1417), 7/2/23; Nâşîrüddîn Ebü Şa'îd Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâşî'l-'Arabî, ts.), 2/117.

⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/236.

3.2.1. Ayakların Meshedilmesi

Abdest konusuyla ilgili *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* "Ey iman edenler! Namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayın. Başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı topuklarınıza kadar yıkayın."⁴⁵ âyetinde "أَرْجُلُ" "ayaklar" kelimesi *فَاغْسِلُوا* fiilinin mefulü olan "وُجُوهٌ" "yüzler" kelimesine atfedilmiştir. Bu âyette her ne kadar *أَرْجُلُ* kelimesi *mesh etme* anlamındaki *امْسَحُوا* fiilinden sonra gelse de bu fiilin mefulü değildir. Çünkü bu fiilin mefulü olan *بِرُءُوسِكُمْ* kelimesi harf-i cerle mecrûr olmuştur. Dolayısıyla ona atfedilen kelimenin de mecrûr olması gerekir. Hâlbuki *أَرْجُلُ* kelimesinin fetha hareketi, *yıkama* anlamındaki *فَاغْسِلُوا* fiilinin mefulüne atfedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla i'râb bu âyette anlamı belirleyici bir role sahiptir. Bir başka deyişle âyette i'râb-anlam uyumu bulunmaktadır. Ancak mütevâtir bir kıraate göre *أَرْجُلَكُمْ* "ayaklar" kelimesi yukarıdaki şekilde mansûb değil *أَرْجُلِكُمْ* şeklinde mecrûr olarak da gelmiştir.⁴⁶ Ancak âyetin bu kısmının i'râbı ve anlamı konusunda birçok görüş farklılığı bulunmaktadır.

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Hz. Ali'ye dayandırdığı bir rivayete göre âyetin ifade ettiği hüküm ile sünnetteki uygulamanın farklı olduğunu söylemektedir. Çünkü âyetin zâhirî ifadesi ayakların mesh edilmesini ifade etse de Hz. Peygamberin uygulamasında ayakların yıkandığı görülmektedir. Dolayısıyla Ferrâ burada mecrûr kıraat ile sünnetten istinbât edilen hüküm arasında zâhiren bir uyumsuzluk olduğunu düşünmektedir.⁴⁷ Ferrâ âyette kurbu'l-civâr olduğunu açık bir şekilde ifade etmez. Ancak Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?]) ise kurbu'l-civâra işaret edecek şekilde kelimenin lafzî olarak önceki kelimenin mecrûrluğuna tâbî olduğunu ancak anlam itibariyle ise yıkamaya tabi olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dahası Ahfeş bunun, yukarıda kurbu'l-civâr konusunda Sîbeveyhi'nin zikrettiği ve daha sonra konuya dair alem haline gelen *هَذَا جُحْرٌ ضَبَّ خَرِبٍ* örneğindeki gibi olduğunu belirtmektedir. Ahfeş âyetin mansûb kıraatının tercihe şayan olduğunu söyler. Ancak mecrûr kıraate göre âyet sünnetteki mevcut uygulamaya aykırı olduğundan o, bunun kıraat ilmindeki itbâ türünden olduğunu belirtir. Dolayısıyla mecrûr kıraat ona göre *yıkama* hükmünü ifade eder. Ahfeş her ne kadar İbn Abbas'tan ayakların meshedilmesinin yeterli olduğuna dair bir rivayetin mevcudiyetinden söz etse de yaygın bilinen durumun ayakları yıkama şeklinde olduğunu kabul eder.⁴⁸ Sonuç olarak Ahfeş de Ferrâ gibi hadisler ve Hz. Peygamberin uygulamasını dikkate alarak i'râb ile anlamın birbirine aykırılığına işaret eder. Böylece anlaşılmaktadır ki âyetin anlamı, i'râb yoluyla tespit edilmeyip sünnetin belirlediği anlama göre izahı yapılmaktadır. Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824 [?]) ise daha açık bir şekilde bunun kurbu'l-civâr olduğunu belirtir. O da bu konuda Ahfeş ve Ferrâ gibi âyette kurbu'l-civârı belirleyici kârîne olarak sünneti zikreder.⁴⁹ Ancak Zeccâc (öl. 311/923) Kur'ân'da kurbu'l-civârın olamayacağını savunarak mecrûr kıraate göre okunan âyetin i'râbının mesh anlamı ifade ettiğini belirtir. Ancak o, sünnette mesh olmadığı için âyetteki meshin yıkama şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular.⁵⁰ Zeccâc Kur'ân'da neden kurbu'l-civâr olamayacağını belirtmez. Belki o, kurbu'l-civâr meselesinin nâdir bir kullanım olup Kur'ân'da asıl kullanım varken nâdir kullanımların bulunmasını doğru görmemiş olabilir.

Sonuç itibariyle ilk dönem dilci müfessirlerin çoğunluğunun âyette kurbu'l-civârın imkânı konusunda hem fikir oldukları görülmektedir.

⁴⁵ el-Mâide 5/6.

⁴⁶ Nitekim yedi mütevâtir kıraat imamından İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Âsım'ın Şu be râvisi ve meşhur kıraat imamlarından Halef ve Ebû Ca fer'ın kıraatı bu şekildedir. bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 242; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âtî'l-âşr*, 2/254.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necati vd. (Mısır: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 1/302.

⁴⁸ Ebû'l-Ḥasen Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/277.

⁴⁹ Ebû 'Ubeyde et-Teymî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/155.

⁵⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/153.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ise bazı âlimlerin mecrûr kıraatten ayaklara meshedilme hükmünü çıkardıklarını belirtir. O, bu görüşü destekleyici olarak sahâbeden İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve birçok tâbiînden söz konusu kıraatin ayakları mesh anlamını ifade ettiğine dair nakiller zikreder. Taberî bu kıraatin diğer kıraatle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre burada mesh ile kastedilen elle ovalanmasıdır. Çünkü ona göre âyette ayakları sadece suya sokmakla yetinilmemesi gerektiğine vurgu için mesh kelimesi zikredilmiştir. Böylece ayaklar konusunda mesh ifadesi ovalayarak yıkamak anlamındadır. Bir başka deyişle mesh kelimesi hem yıkama hem de meshi içine alan bir lafızdır. Ancak Taberî ilginç bir şekilde kurbu'l-civâr görüşüne değinmez.⁵¹ Bu durum Taberî'nin âyette kurbu'l-civâr olduğunu ihtimal dâhilinde görmediği şeklinde anlaşılabilir.

Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Cessâs (öl. 370/981) söz konusu mecrûr kıraatte kurbu'l-civârı mümkün görür. Ayrıca onlar, Hz. Peygamberin uygulamasında olmadığı için mecrûr kıraatten mestler üzerine meshetme hükmünün çıkarılmasını doğru bulmazlar.⁵²

Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1154) ise İmâmiyye mezhebinin mecrûr kıraatten ayaklar üzerine meshin farz olduğu hükmünü çıkardıklarını belirtir. Dolayısıyla Tabersî ve onun gibi diğer Şîî müfessirlere göre mecrûr kıraatte kurbu'l-civâr bulunmayıp, söz konusu i'râb ayaklara mesh anlamını ifade etmektedir. Bir başka deyişle âyette i'râb-anlam uyumu vardır. Tabersî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre mansûb kıraate rağmen sadece mecrûr kıraate göre ayaklara mesh hükmünün çıkarılmasında ehl-i beyten gelen rivayetler etkili olmaktadır. Ona göre bu rivayetler doğrultusunda hem mecrûr hem de mansûb kıraatin açık ifadesi, mesh hükmünün farz olduğunu gerektirir. Şöyle ki; hem mecrûr hem mansûb kıraatte *ayaklar, başlar* kelimesine atfedilmiştir. Mecrûr kıraatte söz konusu kelime, *كِبْرُ غُوسٍ* kelimesinin lafzan mecrûrluğuna atfedilmişken mansûb kıraatte ise *كِبْرُ غُوسٍ* kelimesinin mahalline atfedilmiştir. Çünkü *كِبْرُ غُوسٍ* kelimesi her ne kadar harf-i cer almış olsa da mahallen fiilin mefulü bihi olmak üzere mansûbtur. Dolayısıyla bâ harf-i ceri gelmemiş olsaydı kelime lafzan mansup olacaktı. Buna göre mansûb kıraatte *كِبْرُ غُوسٍ* kelimesi asıl itibariyle mansûb halde olan *كِبْرُ غُوسٍ* kelimesine atfedilmiştir.⁵³ Görüldüğü üzere Tabersî dilin imkânlarını zorlayarak her iki kıraatin kendi mezhebini desteklediğini ortaya koymaya çalışır.

Zemahşerî (öl. 538/1144) ve İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) kurbu'l-civârdan hiç söz etmemektedir.⁵⁴ Ancak Şerefüddîn et-Tîbî'ye (öl. 743/1343) göre Zemahşerî burada kurbu'l-civâr görüşünü İmâ etmektedir.⁵⁵ Nitekim Zemahşerî aşağıda zikredileceği üzere Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) ait bir kıraatte mecrûr okunan et-Tevbe sûresi 3. âyetteki atıfta kurbu'l-civâr görüşünü zikreder. Bu durum Zemahşerî'nin atıfta kurbu'l-civârı imkân dâhilinde gördüğüne işaret eder. Ancak abdest âyetinde kurbu'l-civârdan söz etmemesi bu konuda çekingen bir tavra sahip olduğunu göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273), Ebû Hayyân, Nizâmeddin en-Nisâbûrî (öl. 730/1329 [?]) ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi bir kısım müfessirler mecrûr kıraatte ileri sürülen kurbu'l-civâr görüşünü zayıf bulur ve eleştirir.⁵⁶ Râzî ve Âlûsî'ye göre kurbu'l-civâr dilsel bir hatadır ve sadece şiiir

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/194-211.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerikandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4/169; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/433.

⁵³ Ebû Alî Emînüddîn el-Fa'zî b. el-Hasan Tabersî, *Mecmâ'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005), 3/235.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/611; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 2/163.

⁵⁵ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'ir-reyh (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)* (Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 5/292.

⁵⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihü'l-gayb)* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâşî'l-Arabî, 1420), 11/305; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 6/94; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Baħrû'l-muħfiť* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 4/192; Nizâmeddin en-Nisâbûrî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furķân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 2/557; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/246.

1058 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

zaruretinde olabilir. Ayrıca kurbu'l-civârda anlam karışıklığı olmama koşulu aranır. Âyette kurbu'l-civâr olduğu kabul edildiğinde ayakların yıkanması ya da mesh edilmesi şeklinde bir anlam karışıklığına yol açma durumu söz konusudur. Buna göre Râzî ve Âlûsî, sadece şiirle sınırlı olsa bile, kurbu'l-civârı mümkün görürler. Ancak bunu geç dönem dilcilerin çoğunluğu gibi atıfta caiz görmezler. Dolayısıyla kurbu'l-civârın Kur'ân'da varlığı sıfat-mevsûf ve te'kit-müekked minh ilişkisiyle sınırlı olarak kabul edilse bile söz konusu âyette atıf olduğu için burada olması mümkün olmaz.⁵⁷ Ebû Hayyân ise kurbu'l-civârı sadece sıfatla mümkün görür. Bu nedenle âyetteki mâtufta ileri sürülen kurbu'l-civârı, dilde kullanımı olmadığı gerekçesiyle reddeder.⁵⁸

Kādî Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ve Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) gibi diğer müfessirler ise mecrûr kıraattaki kurbu'l-civâr görüşünü kabul ederler.⁵⁹ Kâsımî'ye göre müfessirlerin çoğunluğu atıfta kurbu'l-civârı benimsemektedir. Ona göre atıfta kurbu'l-civâr Arap kelâmında oldukça yaygındır. Dolayısıyla bunun Kur'ân'da olması Arap diline aykırı değildir. Dahası o, atıfta kurbu'l-civâra dair şiirlerden de birçok örnek getirir. Yukarıda belirtildiği üzere Râzî ve Âlûsî'ye göre âyette anlam karışıklığı söz konusu olduğu için kurbu'l-civâr imkânından söz edilmez. Ancak Kâsımî âyette ayakların topuklarla sınırlandırıldığını ifade ederek bu görüşe cevap vermiştir. Çünkü mesh yıkamak gibi olmadığı için bir sınıra ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla âyette bir sınır bildirilerek bunun mesh olmayıp yıkama anlamında olduğu netlik kazanmakta ve böylece bir anlam karışıklığı bulunmamaktadır. Kâsımî'nin bu konuda en önemli katkısı sadece kurbu'l-civâr meselesini delillendirmek değil, geçmişteki müfessirlerden farklı olarak kurbu'l-civâr ile anlam arasında ilişki kurmasıdır. Zira Kâsımî'den önceki müfessirler kurbu'l-civârın anlama aykırı olduğunu savunurlar. Kâsımî'ye göre ise bu tür i'râbta ayaklar her ne kadar asıl anlam itibarıyla yıkama anlamına mâtuf olsa bile zâhirde meshe atfedilerek ayakların yıkanmasında suyun israf edilmemesi gerektiğine işaret edilmektedir. Bir başka deyişle kurbu'l-civâr, ayakların mesh etmek gibi hafif yıkanması anlamını ifade etmektedir. Zira ayakların yıkanmasında genellikle çok fazla suyun kullanılması söz konusu olmaktadır.⁶⁰ Görüldüğü üzere Kâsımî âyetteki kurbu'l-civâra yöneltilen tüm itirazlara cevap vererek kendi görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Sonuç olarak müfessirlerin çoğunluğuna göre abdest âyetinde mansûb ve mecrûr şeklindeki her iki kıraat ayakların yıkanması anlamını ifade eder. Onlara göre mansûb kıraat ayakların yıkanmasını açık bir şekilde ifade eder. Mecrûr kıraat ise mansûb kıraatten ziyade sünnetteki uygulamaya göre te'vil edilmektedir. Zira her iki kıraat mütevâtir olduğu için hüküm ifade etme konusunda eşittir. Dolayısıyla sünnetin Kur'ân'ın anlamını belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Mecrûr kıraattaki meshetme Taberî gibi bazı müfessirlere göre ovmak, bazılarına göre ise hafif yıkama şeklinde te'vil edilmektedir. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Mesh kelimesi aynı anda başa ilişkin *mesh etmek* anlamında değerlendirilirken ayaklara ilişkin *ovmak* ya da *hafif yıkamak* şeklinde ikinci bir anlam ile yorumlanmaktadır. Hâlbuki tek bir kullanımda kelimenin aynı anda iki anlamı ifade etmesi tartışmalıdır. Ayrıca Kâsımî'nin belirttiği gibi mecrûr kıraatte anlam karışıklığı bulunmamaktadır. Anlam karışıklığının üç yolla bertaraf edildiğini söylemek mümkündür. Bunlar; sünnetteki uygulama, mansûb kıraat ve ayaklarda sınırın belirtilmesidir. Her üç unsur, kurbu'l-civârdaki anlam karmaşasını engellemektedir. Bununla birlikte Şiânın İmâmiyye koluna göre ise mecrûr kıraat, Ehl-i beyt imamların görüşleri dikkate alınarak ayakları mesh etme anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla onlara göre i'râb-anlam uyumlu olup bu uyumu belirleyici olan Ehl-i beyt rivayetleridir.

⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihü'l-ğayb)*, 11/305; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/246.

⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 4/192.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/117; Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn İbn Keşîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 3/53; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aklî's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/11; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsımî, *Me'hâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418), 4/71.

⁶⁰ Kâsımî, *Me'hâsinü't-te'vîl*, 4/71-72.

Dilbilim açısından bakıldığında yukarıda değinildiği üzere ilk dönem nahiv eserlerinin çoğunluğunda bir olgu olarak kurbu'l-civâr kabul edilmektedir. Ancak kurbu'l-civârın nerelede olup olamayacağına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Özellikle atıfta kurbu'l-civârın caiz olup olmaması meselesi ilk dönem dilciler tarafından tartışma konusu yapılmamıştır. Bu durum tefsirlere de yansımıştır. Buna göre ilk dönem dilci müfessirlerin geneli mecrûr kıraatte kurbu'l-civârı kabul ederler. Bir başka deyişle onlar atıfta kurbu'l-civârı mümkün görürler. Ancak geç dönem nahiv eserlerinin çoğunluğunda kurbu'l-civârın atıfta caiz olmadığının savunulması tefsirlere de yansımıştır. Bu çerçevede İbn Atıyye, Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân, Nisâbü'rî ve Âlûsî gibi müfessirlerin önemli bir kısmı söz konusu mecrûr kıraatin tefsirinde kurbu'l-civâr meselesine ya hiç yer vermemişler ya da açık bir şekilde kurbu'l-civâr görüşünü eleştirmişlerdir. Bununla birlikte Ferrâ, Ahfeş ve Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824 [?]) gibi ilk dönem dilci müfessirlerin yolunu takip eden Mâtürîdî, Cessâs, Beyzâvî, İbn Kesîr, Ebussuûd ve Kâsımî gibi birçok müfessir ise mecrûr kıraatte kurbu'l-civâr görüşünü mümkün görmüşlerdir. Bu durum Kur'ân'da atf konusunda kurbu'l-civâr meselesinin ne derece tartışmalı ve ihtilafli olduğunu göstermektedir. Her iki taraf kendi görüşünü destekleyecek birçok delil ortaya koyduğundan karşı tarafı kesin bir şekilde ilzam etme imkânına sahip olamamıştır. Sonuç olarak söz konusu âyette kurbu'l-civâr meselesinin imkânından söz etmek mümkündür.

3.2.2. Zalimlerin Rahmetten Uzak Oluşları

Atıfta kurbu'l-civâra *“O, dilediği kimseyi rahmetine sokar. Zalimlere ise elem dolu bir azap hazırlamıştır.”*⁶¹ âyeti de örnek verilmektedir. Nitekim Ma'mer b. Müsennâ âyette kurbu'l-civâr olduğunu söyleyerek i'râb ile anlamın birbirine zıt olduğunu ortaya koymaktadır.⁶² Bu görüşe göre الظالمين kelimesi, kendinden hemen önceki رَحْمَتِهِ kelimesinin i'râbına lafzan tâbî olmuştur. Ancak müfessirlerin geneli bu âyette iştigal olduğunu belirterek الظالمين kelimesinin gizli bir fiilin mefulü bihi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁶³ Dolayısıyla Ma'mer b. Müsennâ'nın kurbu'l-civâr görüşü kabul görmemiştir. Çünkü bu âyette iştigal şeklinde bir i'râb izahı kurbu'l-civârdan daha açık görülmektedir.

3.2.3. Cennetteki Nimetler ve Huriler

Kurbu'l-civâr *يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مَخْلُودُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكُلْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يَصُدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَنْتَحِرُونَ مِنْهَا بَنَاتٌ مِمَّا يَنْتَحِرُونَ وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَخُورٍ عَيْنٍ وَخُورٍ عَيْنٍ* *“Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar. Onlar için iri gözlü huriler de vardır.”*⁶⁴ âyetinin bir kıraatinde de söz konusudur. Âyetteki *وَخُورٍ عَيْنٍ* ifadesini mütevâtir kıraat imamlarından Hamza, Kisaî ve Ebû Ca'fer mecrûr okumaktadır.⁶⁵ Bu kıraatte *وَخُورٍ* kelimesi, kendinden önceki *لَحْمٍ* kelimesine ya da *بِأَكْوَابٍ* kelimesine atfedilmiştir. Ancak bu durumda anlam ile i'râb arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkar. Çünkü bu i'râba göre cennetteki hizmetçiler, iri gözlü hurileri de bir yiyecek-içecek gibi dolaştıracağı anlamına gelir. Dolayısıyla insanın, yiyecek-içecek gibi cümlelerin başındaki *يَطُوفُ* fiiline taalluk etmesi anlam açısından uygun değildir. Böyle bir anlam aykırılığı nedeniyle Ferrâ, Mâtürîdî, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219), Beyzâvî, Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) gibi birçok müfessir bu kıraatte kurbu'l-civâr olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁶ Ancak Ebû Hayyân'a göre hurilerin *يَطُوفُ* fiiline taalluk etmesinde anlam uyumsuzluğu bulunmamaktadır. Bu nedenle ona göre

⁶¹ el-İnsân 76/31.

⁶² Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/155, 2/280.

⁶³ Örneğin bk. Ahfeş el-Evsat, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 85; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/676.

⁶⁴ el-Vâkı â 56/17-22.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 622; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, 2/383.

⁶⁶ Ferrâ; *Me'ânî'l-Kur'ân*, 3/123-124; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/471; Ebû'l-Bekâ' Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn 'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbî'l-Kur'ân*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: İşâ el-Babi el-Halebî, 1972), 1/422; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/117; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn*, 4/212.

1060 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

burada kurbu'l-civâr değil, i'râb-ı nahvî bulunmaktadır.⁶⁷ Atıfta kurbu'l-civârı kabul etmeyen Zeccâc, İbn Atıyye, Kurtubî, Nisâbü'rî ve Âlûsî gibi müfessirler ise bu kıraatı farklı şekilde i'râblandırarak anlam-i'râb uyumuna dikkat çekmişlerdir. Nitekim Zeccâc, İbn Atıyye ve Nisâbü'rî gibi bazı müfessirlere göre mecrûr olan وَخُور kelimesi *nimetlendirilmek* anlamındaki hazfedilmiş وَيَتَعَمَّون fiiline taalluk eder ya da وَيَطُوف fiili bu anlamı tazammun eder.⁶⁸ Böylece mâtuf olan huriler ve mâtuf aleyhe konu olan içecek ve yiyecekler nimet türünden sayılmaktadır. Buna göre insan ve diğer şeylerin nimet cinsinde müşterek olmasında bir çelişki bulunmaz. Kurtubî ve Âlûsî gibi diğer müfessirlere göre ise bir fiil takdirine gerek olmaksızın وَخُور kelimesi, 12. âyette bulunan فِي جَنَاتٍ kelimesine mâtuftur.⁶⁹ Bu anlama göre, müminlerin cennetlerde ve hurilerde bulunacağı ifade edilmektedir. Ancak هِجَاهİ harf-i ceri cennetler için hakikî zarf anlamında iken huriler için mecazî bir zarftır. Çünkü cennet bahçelerinin içinde bulunmak mümkün iken hurilerin yanında bulunulur. Görüldüğü üzere kurbu'l-civârdan kaçınan müfessirler tekellüflü i'râb vecihlerine sığınmaktadırlar.

3.2.4. Allah ve Rasûlünün Müşriklerden Uzak Olması

Hz. Ömer döneminde bir bedevî et-Tevbe sûresinin 3. âyetini أَنَّا اللَّهُ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta وَرَسُولِهِ kelimesi merfû olması gerekirken, mecrûr olmuştur. Mecrûr olan kıraat ise zâhirde Allah'ın, Rasûlünden uzak olduğu anlamını ifade etmektedir. Bu durum Hz. Ömer'e bildirilmiş o da Arap dilinin inceliklerinin öğrenilmesi tavsiyesinde bulunmuştu. Ancak Ebû İshâk es-Sa'lebî (öl. 427/1035) söz konusu okuyuşun Hasan-ı Basrî'ye ait bir kıraat olduğunu belirtir. Sa'lebî'ye göre Hasan-ı Basrî'nin bu kıraatinde وَرَسُولِهِ kelimesindeki vav kase m anlamındadır.⁷⁰ Buna göre âyetin anlamı; *"Rasûlüne yemin olsun ki Allah müşriklerden uzaktır."* Ancak kase m şeklinde i'râbı zayıf gören Zemahşerî'ye göre ise وَرَسُولِهِ kelimesinde kurbu'l-civâr vardır.⁷¹ Buna göre وَرَسُولِهِ kelimesi, kendinden önceki الْمُشْرِكِينَ'nin i'râbına tabi olmuştur. Çünkü burada anlam karışıklığı durumu söz konusu değildir. Nitekim Allah'ın kendi elçisinden uzak olması düşünülemez. Dolayısıyla bir iltibâs olmadığından kurbu'l-civâr mümkün görünmektedir.

3.3. Bedel

Bedel konumunda kurbu'l-civârın nahivciler tarafından kabul görmediğine yukarıda değinilmişti. Ancak Ma'mer b. Müsennâ aşağıdaki âyetin i'râbında nahivcilerden farklı bir görüşe sahiptir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ *"Sana haram ayda savaşıma hakkında soruyorlar."*⁷² âyetindeki قِتَالٍ kelimesi müfessirlerin çoğunluğuna göre الشَّهْرِ kelimesinden bedeldir. Ma'mer b. Müsennâ ise bu kelimenin kurbu'l-civâr ile mecrûr olduğunu söyler. Çünkü ona göre فِيهِ kelimesindeki zamir الشَّهْرِ الْحَرَامِ ifadesine racidir.⁷³ Bu durumda قِتَالٍ kelimesinin öncekinden bedel olması uygun görünmemektedir. Çünkü mübdel minh فِيهِ'deki zamirde tekrar etmiş gibidir. Bu nedenle قِتَالٍ kendisinden sonra tekrar eden bir kelimeye bedel olması anlamsız görünmektedir. Dolayısıyla o, müfessirlerin çoğunluğunun benimsediği bedel görüşünü uygun bulmaz.

⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 10/80.

⁶⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/111; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, 5/242; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reġâ'ibü'l-furkân*, 6/240.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/204; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/138.

⁷⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 5/11. Hasan-ı Basrî'nin kıraatına dair geniş bilgi için bk. Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraatî ve Kur'an Tefsirine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 386.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/245.

⁷² el-Bakara 2/217.

⁷³ Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/72.

Ma'mer b. Müsennâ'nın bu görüşü kendisinden sonra birçok müfessir tarafından hatalı bulunarak eleştirilmiştir.⁷⁴ Ebû Hayyân ise bu görüşü hatalı bulmakla birlikte te'vil ederek görüşün yanlış anlaşılabilir olabileceği üzerinde de durur. Nitekim Ebû Hayyân'a göre Ma'mer b. Müsennâ'nın bu ifadeyle aslında *قتال* kelimesinin kendinden önceki kelimeye tâbî olduğunu kastetmiştir. Dolayısıyla *قتال* kelimesi, önceki kelimededen bedeldir. Bu durumda Ma'mer b. Müsennâ, müfessirlerin çoğunluğu ile aynı şeyi söylemek istemiştir, ancak bunu kapalı bir şekilde ifade etmiştir. Böyle bir te'vile göre Ma'mer b. Müsennâ hatalı bir i'râb yapmamıştır. Ancak bu, Ma'mer b. Müsennâ lehine Ebû Hayyân tarafından bir savunma gibidir. Nitekim Ma'mer b. Müsennâ'nın bu görüşü Ebû Hayyân'dan sonra gelen müfessirler tarafından eleştiriye konu olmaya devam etmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte Ma'mer b. Müsennâ bu âyette kurbu'l-civâr görüşünde *قتال* kelimesi hakkında aktarılan merfû şeklindeki şâz bir kıraatı dikkate almış olabilir. Şöyle ki; söz konusu kıraate göre *قتال* kelimesi, kendisinden sonraki *فيه* ifadesiyle bir cümle olmaktadır. Bu cümlede *قتال* mübtedâ olup, *فيه* haberdir. *قتال* kelimesi nekre olduğu halde mübtedâ olmasının cevazı konusunda ise başında mukadder bir istifhâm hemzesi takdir edilebileceği ileri sürülmektedir. İstifhâm hemzesi nekreye tahsislik kazandırdığı için kelimenin mübtedâ olmasına imkân vermektedir. Böylece *فيه* takdirinde olan cümle, *الشُّهُرُ الْحَرَامُ* dan bedel olup mahallen mecrûrdur.⁷⁶ Buna göre âyetin anlamı; "Sana haram ayda savaşın yapıp yapılamayacağını soruyorlar?" şeklinde olur. Ancak bu durumda da cümlenin müfret kelimedenden bedel durumu söz konusu olduğu için nahiv açısından zorlama bir te'vil gibi görünmektedir. Sonuç itibarıyla söz konusu âyette kurbu'l-civâr görüşü müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir.

Sonuç

Arap kelâmında ve Kur'ân âyetlerinde genellikle i'râb-anlam uyumu bulunmaktadır. Ancak bazen i'râb-anlam uyumunun olmadığı görülmüştür. Kurbu'l-civâr diye adlandırılan bu uyumsuzluğun temel amacı fonetik uyumun sağlanmasıdır. Böyle bir fonetik uyumun sağlanması için anlam ötelenmiş ve i'râb, anlama aykırı bir şekilde tezahür etmiştir. Sonuç olarak Arap dilinde hem kelime içi hem de kelimeler arası hareketlerin uyumu bazen anlamdan daha önemli olmaktadır. Ancak bu durum bazı âyetlerde anlam ihtilafına yol açmıştır.

Sibeveyhi ile birlikte birçok nahivci kurbu'l-civârın Arap dilinde bir kullanım olduğunu kabul ederler. Onlara göre kurbu'l-civâr, bir nahiv kuralı olmayıp nâdir kullanımdır ve anlama aykırı olduğu için tercih edilmez. Bir başka deyişle kurbu'l-civâr kıyâsî değil, isti'mâlî bir şâzdır. Bununla birlikte kurbu'l-civâr nahiv açısından hatalı görülmez. Nitekim anlam karışıklığı olmaması durumunda yerleşik nahiv kuralına aykırı durumların kullanımına müsamahalı yaklaşılmaktadır. Bu nedenle i'râb-ı nahvîye aykırı olduğu halde anlam belirsizliği olmaması durumunda kurbu'l-civâr kullanılmaktadır. Kurbu'l-civârı salt bir kullanım kabul edip şâz gören Basralı nahivcilerin aksine Kûfeli nahivciler ise meseleyi kıyâsî bir nahiv kuralı haline getirmiştir.

Hem Arap dilinde hem de Kur'ân âyetlerinde kurbu'l-civâr meselesi nahivcilerin çoğunluğu tarafından kullanım olarak kabul görse de kullanım yeri açısından görüş ayrılıklarına sahiptir. Erken dönem nahivciler arasında bu konuya dair bir netlik bulunmazken geç dönem nahivcilerin geneline göre kurbu'l-civâr meselesi sıfat-mevsûf, te'kit-müekked minh ve atf-ı beyan konularına mahsustur. Ancak kurbu'l-civârın atıfta olup olamayacağı meselesi ise tartışmalıdır. Tartışmaların ortaya çıktığı ilk dönemlerde atıfta kurbu'l-civâr genellikle kabul görmezken sonraki dönemlerde daha yaygın bir şekilde kabul görmeye başlamıştır. Sonuç itibarıyla kurbu'l-civâr olgusunun Kur'ân'da varlığı bazı nahvî konulara mahsus olarak benimsenen bir görüştür.

⁷⁴ Örneğin bk. İbn 'Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 1/290; 'Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, 1/174.

⁷⁵ Örneğin bk. Semîn el-Ḥalebî, *ed-Dürrü'l-maşûn*, 2/389.

⁷⁶ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 2/383.

1062 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

Kurbu'l-civâr olgusunun ilk dönemlerde anlama tamamen aykırı olduğu kabul edilmesine karşın geç dönemde bazı müfessirler tarafından anlamla ilişkilendirme çabaları görülmüştür. Bununla birlikte kurbu'l-civârı kabul etmeyen müfessirler her dönemde varlığını devam ettirmiştir. Onların kurbu'l-civârı kabul etmeyişlerinin arka planında Kur'ân'ı nâdir kullanımdan koruma eğilimleri ve söz konusu âyetleri anlama farklılığı gibi nedenler yer almaktadır.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî*. nşr. Ali Abdülbârî 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Balâvâgâvu, Bâsû. "el-Cerru 'ale'l-mücâvere". *Jurnal Adabiyah* 16/2 (2016), 100-112.
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, 1417.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü Şa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâşî'l-'Arabî, ts.
- Ceşşâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kiraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muberred>
- Ebü Bekir b. Şükrayr, Ahmed b. Hasan. *el-Muḥallâ vüçûhu'n-naşb*. nşr. Fâiz Fâris. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi't-Teshil*. nşr. Hasan Hidâvî. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-ḍarab min lisâni'l-'Arab*. nşr. Receb Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Ebü Sa'îd es-Sirâfî, el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. nşr. Ahmed Hasan Mehdeli ve Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Ebüsüûd Efendî, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâşî'l-'Arabî, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2003.
- Ferrâ', Ebü Zekerıyyâ Yahyâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- İbn 'Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Ḥaşâiş*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârif*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire, 11. Basım, 1383.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Süzûri'z-zeheb*. nşr. Abdülğani ed-Dakr. Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehîde, 1982.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İbn Maḍâ', Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Kâsım, Ebü Ca'fer) Ahmed b. Abdurrahmân. *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuḥât*. nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.
- İbn Mâlik et-Ṭâî, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-'Umde*. nşr. Adnan Abdurrahmân ed-Dürî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977.
- İbn Mâlik et-Ṭâî, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshil*. nşr. Abdurrahmân es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1990.
- İbn Mâlik et-Ṭâî, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım., 1980.
- İbn 'Akîl, Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân. *el-Müsâ'id 'alâ Teshili'l-fevâ'id*. nşr. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbrâhîm, Zeyyân Ahmed Hâc. "el-Mücâvere fi'l-lügati'l-'Arabıyye". *Mecelletü Mecma'u'l-lügati'l-'Arabıyye* 61 (1987).
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

1064 | Harun Abacı. Arap Dilinde Kurbu'l-civâr Uygulamasının Kur'ân Âyetlerine ...

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdîsi'l-Buḥârî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423.
- Müberred, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muḳteḏab*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nâzirü'l-Ceyş, Muḥammed b. Yûsuf. *Temhîdü'l-kavâ'id bi-şerḫi teshîli'l-fevâ'id*. nşr. Ali Muḥammed Fâḫir vd. 11 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1428.
- Nemir, Fehmî Hasan. *Zâhîretü'l-mücâvere fi'd-dirâsâti'n-naḫviyye ve mevâki'uhâ fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- Nizâmeddin en-Nisâbü'rî. *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Rağî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Rağıyyüddîn Muhammed b. el-Ḥasen. *Şerḫü's-Sâfiye*. nşr. M. Nûr el-Ḥasan v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975.
- Râzî, Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtiḫü'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Şabbân, Ebû'l-'İrfân Muḥammed b. Alî. *Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Üşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Şa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Semîn el-Ḥalebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Oşmân. *Kitâbu Sîbeveyhi*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Baskı., 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru Hicr, 2001.
- Ṭabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Ḥasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 2005.
- Ṭîbî, Ebû Muḥammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh. *Fütûḫü'l-ğayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'ir-reyḫ (Şerḫü/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câizetü't-Dubây'î'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- 'Ukberî, Ebû'l-Beḳâ' Muḫibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin. *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. nşr. Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1995.
- 'Ukberî, Ebû'l-Beḳâ' Muḫibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. nşr. Ali Muḥammed el-Bicâvî. Kahire: İsâ el-Babi el-Halebî, 1972.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḫşerî, Cârullah Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed Ömer. *el-Keşşâf 'an ḫaḳâ'iki ğavâmiżi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım., 1407.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1065-1080

Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

Naskh Belonging as a Contradiction Resolution Method

Muhammed İsa Yüksek

Doç. Dr, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Istanbul Univ, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul / Turkey
muhammedisa1@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9521-7007

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 3 Pages / Sayfa: 1065-1080

Cite as / Atıf: Yüksek, Muhammed İsa. "Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti [Naskh Belonging as a Contradiction Resolution Method]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1065-1080.

<https://doi.org/10.18505/cuid.960641>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Naskh Belonging as a Contradiction Resolution Method

Abstract: Mushkil al-Qur'ân is a science of the Qur'ân in which the verses that are considered contradictory at first glance and what ways/methods are used in reconciling them. From the point of view of a commentator or even a believer, the *ishkal* (contradiction) cannot be attributed to the Qur'ân proper, and the supposed contradictions between verses do not appear in the Qur'ân but the mind of the subject. Therefore, in this science, it can be seen that both the recognition of contradictions and the elimination of contradictions are related to the interpretive context of the tafsîr methodology. This science has emerged on a dynamic ground and has a characteristic feature that determines the interpreter's ability to interpret. The aspect of the Mushkil al-Qur'ân that distinguishes it from other Qur'ânic Sciences relates to the practical dimension of the tafsîr rather than general determinations and statistical information about the Qur'ân. For this reason, the scope of the Mushkil al-Qur'ân may change depending on the time, culture, perspective of the commentator, knowledge, and school preferences. The fact that disciplines define the concept of *mushkil* in different ways, and the change in the scope of the subject in the independent works written in the early period and the Qur'ânic Sciences literature written after al-Zarkashî requires a terminological-chronological-methodological analysis of the nature and content of the Mushkil al-Qur'ân scholarship. With its pre-Zarkashî structure, Mushkil al-Qur'ân science differs from its structure that emerged in the later period, both in terms of its target audience and its content. If we look at the works of names such as Ibn Qutaybah, it becomes clear that this science is mandated to cater to the religionless. However, especially with the scope and methods in which it has been dealt with in the recent period, the Mushkil al-Qur'ân is based on the internal dynamics of the shari'a sciences. Therefore, it can be said that al-Zarkashî defined the science of Mushkil al-Qur'ân, which had a comprehensive content in the early period, with a different name and a narrowing of its content as a field fed by the internal dynamics of the tafsîr, and that this science acquired a unified form after al-Suyûtî. This process brought about some changes in the subject matter and content of the science of the Mushkil al-Qur'ân. For the Mushkil al-Qur'ân, which in the early days had the purpose of answering the doubts and objections of the deniers of the Qur'ân, developed after al-Zarkashî into a field mainly concerned with removing the difficulties of understanding. Within this framework, the methods and classifications presented in this science with the structure defined by al-Zarkashî are the products of the effort to make sense of the Word of God. The systematization of this effort to make sense under the umbrella of shâri' sciences in a terminological and theoretical framework opens the science of Mushkil al-Qur'ân to the fields of kalam and fiqh/method. In the works written on Mushkil al-Qur'ân and in the literature on fiqh, the reasons for the contradictions between the verses and the ways to eliminate them are given. What these ways depend on the context in which the contradiction is dealt with. Those who treat the contradiction in a way that includes the ambiguities in the words while eliminating these ambiguities resort to other pieces of evidence such as narratives, style of expression/context, truth metaphor, reason, analogy, and custom. In case of an apparent contradiction, methods like *cem'* (gathering), preference, naskh, renunciation are used. Despite the differences in the school's preferences as to which of these methods was used first in the classical period, there is almost a consensus as to the ways followed in eliminating contradictions between verses. In the modern period, some scholars claim that one of these methods, abrogation, is directly related to the Mushkil al-Qur'ân, and they explain that naskh is applied when the contradictions between the verses cannot be interpreted. This assertion, made in modern times, that *naskh* is a method that scholars resort to when they cannot remove the impression of contradictions between verses, is closely related to the definition, essence, and content of the Mushkil al-Qur'ân. In this context, it is crucial where the ways/methods used to follow the nature-content pendulum while eliminating the counterparts of the terms and the impressions of contradiction. This is because the acceptance of naskh as a contradiction solution stems from the fact that it is one of the ways to prove that there is no contradiction in the Qur'ân from the perspective of fiqh,

and naskh means that two contradictory provisions were valid at different times. The contradiction arises when it is claimed that these two provisions are valid at the same time.

Keywords: Tafsir, Mushkil, Qur'anic Sciences, Mushkil al-Qur'an, Naskh.

Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidietti

Öz: Müşkilü'l-Kur'an, kendisinde ilk bakışta aralarında çelişki olduğu düşünölen âyetlerden ve bu âyetler uzlaştırılırken hangi yolların/yöntemlerin uygulanacağından bahsedilen bir Kur'an ilmidir. Bir müfessir hatta bir mümin açısından *ışkâlin* hakiki anlamda Kur'an'a izafesi mümkün değildir ve âyetler arasında olduğu düşünölen işkâller/çelişkiler Kur'an'da değil, öznenin vehminde zuhur etmektedir. Dolayısıyla bu ilimde hem çelişki tespitinin hem de çelişkinin giderilmesinin tefsir metodolojisinin yorumcu bağlamı ile ilişkili olduğu, bu ilmin oldukça dinamik bir zeminde varlık kazandığı ve müfessirin yorum yetisini belirleyen karakteristik bir özelliğe sahip olduğu görülür. Müşkilü'l-Kur'an'ın diğer Kur'an ilimlerinden ayrılan yönü, onun Kur'an'la ilgili genel tespit ve istatistiksel bilgilerden öte tefsirin pratik boyutuyla alakalı olmasıdır. Bu sebeple müşkilü'l-Kur'an'ın kapsamı zamana, kültüre, yorumcunun bakış açısına, bilgi birikimine ve ekol tercihlerine göre değişme potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte disiplinlerin *müşkil* kavramını farklı şekillerde tanımlıyor olması ve erken dönemde kaleme alınan müstakil eserler ile Zerkeşî sonrasında yazılan ulümü'l-Kur'an literatüründe konunun kapsamıyla ilgili görölen değişiklik, müşkilü'l-Kur'an ilminin mahiyeti ve muhtevası ile ilgili terminolojik-kronolojik-metodolojik bir analiz yapmayı gerektirmektedir. Zerkeşî öncesindeki yapıyla müşkilü'l-Kur'an ilmi içeriği kadar hedef kitleyle de sonraki süreçte ortaya çıkan yapıdan ayrılmaktadır. İbn Kuteybe gibi isimlerin eserlerine bakıldığında bu ilmin mühlidlere cevap verme gibi bir misyonunun olduğu da görülür. Hâlbuki özellikle yakın dönemde ele alındığı kapsam ve yöntemlerle müşkilü'l-Kur'an şer'î ilimlerin iç dinamiklerinden hareket etmektedir. Dolayısıyla Zerkeşî'nin, erken dönemde kapsamlı bir içeriğe sahip olan müşkilü'l-Kur'an ilmini, farklı bir isimle ve muhtevasını daraltarak tefsirin iç dinamiklerinden beslenen bir alan olarak tanımladığı, Süyûtî sonrasında ise bu ilmin standart bir form kazandığı söylenebilir. Bu süreç müşkilü'l-Kur'an ilminin konusu ve muhtevası ile ilgili bazı değişimleri beraberinde getirmiştir. Zira erken dönemde inkârcıların Kur'an hakkındaki şüphe ve itirazlarına cevap verme gibi bir amacı da olan müşkilü'l-Kur'an, Zerkeşî sonrasında daha çok anlaşılma güçlüklerinin giderilmesini konu edinen bir alana evrilmiştir. Bu çerçevede Zerkeşî'nin tanımladığı yapıyla bu ilimde ortaya konulan yöntem ve tasnifler kelamullahı anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu anlamlandırma çabasının terminolojik ve teorik çerçevede şer'î ilimler şemsiyesi altında sistematize olması, müşkilü'l-Kur'an ilmini kelam ve fıkıh/usul alanlarına açar. Müşkilü'l-Kur'an konusunda kaleme alınan eserlerde ve fıkıh usulü literatüründe, âyetler arasında söz konusu olan çelişki vehimlerinin sebeplerinden ve bunları giderme yollarından bahsedilmiştir. Bu yolların neler olduğu işkâlin hangi kapsamda ele alındığına göre değişir. İşkâli lafızlardaki kapalılıkları da içerisinde barındıracak şekilde ele alanlar, bu kapalılıkları giderirken rivâyetler, siyak/bağlam, hakikat-mecaz, akıl, kıyas, örf gibi çok farklı delillere başvururlar. Zahirî çelişki durumunda ise cem', tercih, nesih, terk gibi yöntemler kullanılır. Klasik dönemde bu yöntemlerden hangisinin önce uygulanacağı hususunda ekollerin tercihlerindeki farklılıklara rağmen âyetler arasındaki işkâl izlenimleri giderilirken izlenen yollarla ilgili neredeyse ittifak vardır. Modern dönemde ise bazı araştırmacılar, bu yöntemlerden biri olan neshin doğrudan müşkilü'l-Kur'an'la alakalı olduğunu iddia etmekte ve literatürde neshe, âyetler arasındaki çelişkiler yorumlanamadığında başvurduğunu belirtmektedirler. *Neshin*, âlimlerin âyetler arasındaki çelişki izlenimlerini gidere-mediklerinde başvurdukları bir yöntem olduğuna dair modern dönemde ortaya atılan bu iddia müşkilü'l-Kur'an'ın tanımı, mahiyeti ve muhtevası ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda kavramların karşılıkları ve çelişki izlenimleri giderilirken kullanılan yolların/metotların mahiyet-muhteva sarkacında nereye denk düştükleri hayati öneme sahiptir. Zira neshin bir işkâl çözüm yolu olarak kabul edilmesi fıkıh perspektifi açısından onun Kur'an'da teâruzun bulunmadığını kanıtlayan yollardan biri olmasından kaynaklanır ve nesih, birbiriyle çelişen iki

farklı hükmün farklı zamanlarda geçerli olduğu anlamına gelir. Çelişki ise bu iki hükmün aynı zamanda geçerli olduğu savunulduğunda ortaya çıkar.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkil, Ulûmü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Nesih.

Giriş

Müşkilü'l-Kur'ân'ın doğrudan tefsir pratiğiyle ilişkili olması, onu diğer Kur'ân ilimleri içerisinde ayrı bir yere konumlandırır.¹ Nitekim, bir müfessir hatta bir mümin açısından *is-kâln* hakiki anlamda Kur'ân'a izafesi mümkün değildir ve âyetler arasında olduğu düşünülen işkâller/çelişkiler Kur'ân'da değil, öznenin vehminde zuhur etmektedir. Dolayısıyla bu ilimde-dilbilimsel temelli olan çelişki vehimleri ayrıca değerlendirilecek olursa- hem çelişki tespiti-nin hem de çelişkinin giderilmesinin yorumcu bağlamıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan müşkilü'l-Kur'ân'ın dinamik ve değişime açık olan bir saha olduğu göze çarpar.

Kur'ân'da çelişik olduğu zannedilen âyetlerin değişkenliği, klasik kelim ve fıkıh ekollerinin doktrinlerini temellendirdikleri bir zeminde dikkat çekici yorumlara kapı aralar. Hatta bu açıdan çelişki, âyetler arasındaki çelişkiden ekolün öncülleri ile âyetler arasındaki çelişkiye doğru kayma gösterir. Erken dönem müelliflerinden Hâris el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) Kur'ân'ın anlaşılmasında yöntem konusuna dair hayli önemli bilgiler kaydettiği *Fehmü'l-Kur'ân*'ında Allah'ın (cc) esma ve sıfatlarında birbiri ile çelişik olduğu düşünülen kullanımları "Kendisinde neshin mümkün olduğu ve olmadığı ifadeler" başlığı altında Ehl-i sünnet'in prensipleri çerçevesinde te'vil ederken sergilediği performans etkileyicidir ve bu hususa örnek teşkil eder. Muhâsibî bu satırlarda irade, sem', basar, büyük günah işleyen kimsenin durumu gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini delil gösterdikleri âyetleri yorumlayarak çürütür ve her ne kadar ilk bakışta genel manalar ifade ettiği düşünülse de bu âyetlerin özel bazı durum ve şahıslarla ilgili olabildiklerini söyler.² Ona göre, bu âyetler arasında nesih veya zıtlık ilişkisi olduğu düşünülebilir, ancak durum hiç de böyle değildir.³

Muhâsibî haber formunda gelen ve çelişik olduğu zannedilen ifadeleri cem' ederken bir yandan Mu'tezile'nin prensiplerini çürütür diğer yandan da kendi itikadî öncüllerini temellendirir. Oldukça erken döneme ait olan bu örnek, İslâm düşünce geleneğinin her döneminde/evresinde uygulanmış gibidir. Her müfessir ilgili âyetleri çözümlerken kendi ekol tercihlerini, bilgi birikimini, kültürünü ve örfünü asıl kabul etmiştir. Bu bağlamda işkâli kendi usulünün/fıkıhının prensiplerine uygun bir bakış açısıyla gidermiş veya kendi usulü/fıkıhı ile çeliştiği düşünüleceğinden ilgili âyeti yorumlama gereği hissetmiştir. İlimlerin tedvin süreçleri ve sistematik yapıları açısından oldukça anlaşılır ve tabii olan bu durum, çelişik olduğu düşünülen âyetlerin cem'inde takip edilen yöntemlerin hangi sahalara/ilimlere uzandığına, yani aidietlerine dair bize bir kanaat sunar.

Klasik dönemde uygulanma önceliğindeki farklılıklara rağmen âyetler arasındaki işkâl izlenimleri giderilirken izlenen yollarla ilgili neredeyse ittifak vardır. Modern dönemde ise bazı araştırmacılar, bu yöntemlerden biri olan neshin doğrudan müşkilü'l-Kur'ân'la alakalı olduğunu iddia etmekte ve literatürde neshe, âyetler arasındaki çelişkiler yorumlanamadığında başvurulduğunu belirtmektedirler. Örneğin, müşkilü'l-Kur'ân konusunda doktora tezi

¹ Bununla, müşkilü'l-Kur'ân'ın teorik bir çerçevesinin bulunmadığını ve tefsir pratiğiyle ilişkili olan yegâne ilmin müşkilü'l-Kur'ân olduğunu kastetmiyoruz. Sebeb-i nüzul ve Mekki-Medenî gibi bazı ilimlerin de nassların anlaşılması hususunda önemli bilgiler sunduğu ve bu açıdan tefsir pratiğiyle yakından ilişkili olduğu ortadadır. Ne var ki, bu ilimler kaynakları açısından rivayetlere dayanır ve fıkıh ilminde teorize edilir. Müşkilü'l-Kur'ân ise âyetlerin anlamları incelenirken karşılaşılan güçlük- lere ve çelişki zannına dayalı olarak ortaya çıkan ve bu bağlamda kuramsallaştırılan bir ilimdir. Bununla birlikte Kur'ân ilimlerinin önemli bir kısmı Kur'ân'ın inş keyfiyetine, dil, muhteva ve şekil özelliklerine dair içeriksel ve istatistiksel bilgiler sunar. Nüzûlü'l-Kur'ân, vahy, i'câzü'l-Kur'ân, esmâü'l-Kur'ân, tertîbü'l-ây, addü'l-âyve's-süver gibi ilimler bunlara örnek verilebilir.

² Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1982), 372.

³ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 347.

hazırlayan Süleyman Pak işkâli giderme yöntemlerini incelediği satırlarda neshin âyetler arasında telif imkânı kalmadığında başvurulan bir yöntem olduğundan bahsetmiş, ancak konunun uygulamada farklılık arz ettiğini belirtmiştir. Pak, mensuh âyetlerin sayısı ile ilgili farklılıkları gündeme getirmiş, bunun yanında kiminin mensuh dediğini diğerinin muhkem addettiğini; dolayısıyla aralarında nesih ilişkisi kurulan âyetlerin telif edilebileceğini söyleyerek neshin hem teoride hem de pratikte tartışmalı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Pak'a göre neshin bir çözüm metodu olarak uygulanma imkânı yoktur; zira nesih sadece açık bir çelişkinin olduğu durumlarda işletiliyor ise âyetler için böyle bir durum zaten söz konusu olamaz.⁴ Pak tezinin üçüncü bölümünde neshe ayrı bir başlık açmış, bu yöntemi adeta kolaycılık olarak tasvir etmiş, bunun temelinde İslâmî tefekkürden uzaklaşmanın, akli yorumlara ve araştırmalara başvurmanın yattığını belirtmiştir. Yazar'a göre, nesih müstakil olarak değil de müşkilü'l-Kur'ân'ın içerisinde ele alınmalıdır. Nesih kesin bir çelişki demektir; Kur'ân'da çelişki olmadığını kabul ediyorsak nesihten de bahsedemeyiz.⁵ Muhsin Demirci de Allah'ın eski bir hükmü yenisiyle yürürlükten kaldırmasını ifade eden neshin, müfessirlerin ve fakihlerin çelişkili görülen âyetleri uzlaştıramadıklarında başvurdukları bir yöntem olduğunu söylemektedir. Demirci'ye göre nesih aslında müşkillerin çözümü için ortaya atılmış bir yöntemdir. Âlimler çelişkili ifadeleri yorumlamak suretiyle uzlaştıramayınca bu âyetlerden birini mensuh, diğerini ise nâsîh kabul etmek suretiyle çelişkiyi bertaraf etmeye çalışmışlardır. Halbuki bu âyetleri te'vil yoluyla uzlaştırmak mümkündür.⁶

Neshin müstakil bir ilim ve teori değil, bir işkâl giderme metodu; daha doğrusu işkâl giderilemediğinde kendisine ihtiyaç duyulan bir çözümsüzlük itirafı olduğu iddiası, hem tefsir hem de fıkıh alanları açısından problemlidir. Müşkilü'l-Kur'ân ilminin yapısı, tarihsel süreçte geçirdiği başkalaşım ve modern dönemde çelişki çözüm metodları ile alakalı söz konusu iddialar bu başlıkla lisansüstü ve makale düzeyinde yapılan birçok kıymetli çalışmaya rağmen⁷

⁴ Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 168.

⁵ Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 326-328.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV, 2012), 141-142.

⁷ Modern dönemde gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında müşkilü'l-Kur'ân ilminin akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Bu çalışmaların bir kısmında müşkilü'l-Kur'ân konusu bir bütün olarak ele alınırken, diğer kısmında ise konu belirli bir müellif ve eser bağlamında incelenmiştir. Müşkilü'l-Kur'ân konusunu araştıran genel içerikli çalışmaların konuya -teorik bir bakış açısı kazandırmaktan çok- bir Kur'ân ilmi olarak yaklaştıkları görülmektedir. Bir müellif veya eser ile kayıtlanan çalışmalarda ise müşkilü'l-Kur'ân'a konu olup ilgili eserlerde ele alınan âyetler irdelenmiştir. Bu eserlerde müşkilü'l-Kur'ân üzerinden bir müellif, eser veya dönemin Kur'ân tasavvuru ve özneliği ile ilgili tespitlerin yapılmadığı belirtilmelidir.

Arap âleminde Abdullah b. Hamed el-Mansur'un *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri Modern dönemde müşkilü'l-Kur'ân konusunda yapılmış en kapsamlı çalışma olarak gösterilebilir. Ancak yazar çalışmasında müşkilü'l-Kur'ân'ı metodolojik boyutta anlam-yorum düzleminde ele almaz. Yasir Ahmed Ali eş-Şimâlî'nin *Mühimü'l-ihtilaf ve't-Tenakuz* isimli yüksek lisans tezinin giriş bölümünde işkâl sebepleri açan nedenler ve bunları giderme yolları ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Tezinde, âyetler arasındaki çelişki vehminin art niyet veya cehaletten kaynaklandığı savından hareket eden Yasir Ahmed'in çeşitli başlıklarda tasnif ettiği âyetleri uzlaştırdığı görülmektedir. Teorik boyutta derinlikli analizlerin yapılmadığı bu tezin yapısı klasik müşkilü'l-Kur'ân literatürüne oldukça yakındır. Halid b. Abdullah b. Ömer'in *Def'u ihâmî't-teâruz 'ani'l-âyât el-vâride fi'l-îmân bi'r-rusuli ve'l-kader* başlıklı tezi kelam alanında yapılmış bir çalışmadır. Tezin konusu peygamberlere ve kadere iman ile alakalı olup aralarında çelişki olduğu zannedilen âyetlerle sınırlandırılmıştır. Çalışmada öncelikle her âyet grubuyla ilgili çelişki izlenimi doğuran hususlara işaret edilmesi mezhebî ön kabüllerin sebep olduğu çelişki izlenimlerinin belirlenmesinde istifadeye uygundur. Muhammed İd el-Kürdî'nin yazdığı "el-Muqarane beyne'l-müşkil ve'l-müteşâbih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm" adlı makale müşkil ve müteşâbih kavramları arasındaki farkı konu edinmektedir. Bu bakımda makalenin müşkilü'l-Kur'ân literatüründeki kapsam problemini incelediği söylenebilir. Ancak bu çalışma daha çok her iki kavramın semantik tahlillerine, terim anlamlarına, müşkil ve müteşâbihin Kur'ân'da bulunma hikmetlerine yoğunlaşmakta, müşkilü'l-Kur'ân ilmine dair tenakuz ya da anlam kapalılığı noktasında kuramsal bir çözüm önerisi getirmemektedir.

1070 | Muhammed İsa Yüksek. Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

konunun terminolojik-metodolojik düzeyde mahiyet-muhteva açısından analiz edilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda makalede, âyetler arasındaki işkâli giderme yollarının bu ilme konu olan ifadelerin formel yapıları ve konularıyla (ilgili oldukları ilimler) ilişkili olduğu, müfessirin bu yolları veya yöntemleri kullanırken ait olduğu ekollerin öncülleri ile hareket ettiği hipotezinden hareketle, müşkilü'l-Kur'ân ilmi çerçevesinde mahiyet-muhteva sorgulaması yapılacaktır. Âyetler arasındaki çelişki vehimlerinin giderilebildiği durumlarda neshe ihtiyaç kalmayacağı iddiasının hareket noktası kabul edildiği bu çalışmada, dolaylı olarak *Teâruzun giderilmesinde başvurulacak yollardan birisi olan nesih, cem' imkânı kalmadığında ve âyetlerin arası aklen izah edilemediğinde başvurulacak bir yöntem midir?, Müşkilü'l-Kur'ân bağlamında nesih, bir yöntem mi, yoksa tespit midir?, Âyetlerin arasını uzlaştırmak kendisinden faydalandığımız klasik literatür ve müfessirler gerçekten bu âyetlerin arasını uzlaştırmaktan aciz mi kalmışlardır?* gibi sorulara da cevap aranacaktır.

Çalışmanın hipotezi, çelişkinin giderilmesinde kullanılan yöntemler/yollar ile işkâle konu olan âyetlerin ilgileri arasında doğrudan bir ilişki kurduğundan, bu yargının doğrulanması/yanlışlanması için müşkilü'l-Kur'ân ilminin muhtevasını netleştirmek önem arz etmektedir. Bu çerçevede makalede müşkilü'l-Kur'ân olarak tanımlanan sahanın ve literatürün erken dönemdeki kavramsal çerçevesi ile geç dönemdeki yapısı arasındaki kaymaların ve değişimlerin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu yüzden çalışmanın ilk başlığı altında tarihsel süreç ve kurucu metinler ışığında terminolojik-yapısal analizler yer alacaktır. İkinci başlıkta, tercih edilen kavramsal çerçevesiyle müşkilü'l-Kur'ân'ın mahiyetini belirleyen öncüller ve muhteva tasnifleri ele alınacak, üçüncü başlıkta ise işkâlin giderilmesinde başvurulacak yolların muhtevaya tekabül yetleri sorgulanacaktır. Makalede, daha önce yapılan çalışmalar da dikkate alınarak müşkilü'l-Kur'ân ilmi, genel yapısı ve çerçevesi itibarıyla değil, muhtevası ve bu muhtevanın diğer ilimlerin çözüm metodlarıyla ilişkisi açısından mevzu edilecektir. Dolayısıyla çalışmada neshin varlığı-yokluğu, mantıksal kurgusu, neshin bir yöntem olup olmadığı ve neshte öznellik gibi konular tartışılmayacak; neshe bir problematik olarak yaklaşılmayacaktır. Ayrıca müşkilü'l-Kur'ân'a dair neredeyse kalıplaşmış örnekler, mukaddem bilgiler kabul edildiğinden bu çalışmada yer almayacaktır.

1. Müşkilü'l-Kur'ân İlminin Kavramsal Çerçevesi

Müşkilü'l-Kur'ân, aralarında çelişki olduğu zannedilen âyetlerin incelendiği ve çözüme kavuşturulduğu Kur'ân ilmi olarak tanımlanabilir. Bu alanın kendine ait bir literatürü de bulunmaktadır. Bu alan ve literatürde ele alınan âyetlerin örneklerini İbn Abbas'a sorulan

Ülkemizde müşkilü'l-Kur'ân konusunu çalışan Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân* isimli doktora tezinin birinci bölümünde fıkıh usulü çerçevesinde lafızların delaletleri ile ilgili meseleleri ele almış, açıklığı-kapalılığı-kapsamı bakımından lafızların tasniflerine yer vermiştir. İkinci bölümde literal düzeyde işkâle sebep olan hususlarla ilgili kapsamlı bir inceleme yapan Pak'ın son bölümde işkâli giderme yollarından neshin tutarlılığına ve geçerliliğine yoğunlaştığı görülmektedir. Mehmet Halil Çelik ise *Müşkilü'l-Kur'ân'ı Yeniden Değerlendirmek* isimli eserinde Kur'ân'da müşkil âyetlerin varlığı iddiasının, Kur'ân'ın otantikliğini problem eden ideolojik yaklaşımlardan kaynaklandığını dillendirerek Kur'ân için işkâlin imkânını sorgulamaktadır. Osman Şahin'in *Kur'ân'daki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları* isimli yüksek lisans tezi *müşkil* kavramını fıkıh usulünde kullanıldığı bağlamı ile ele alması açısından oldukça önemlidir.

Yakup Çiçek'in "Müşkilü'l-Kur'ân", Muhammed Aydın'ın "Kur'ân Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi" ve Adem Yerinde'nin "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat" isimli makaleleri müşkilü'l-Kur'ân ilmini daha çok bir ulumü'l-Kur'ân konusu olarak inceleyen çalışmalardır. Süleyman Pak'ın "Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi" isimli makalesinde ise çelişki izlenimlerinin giderilmesinde kelimeler, fıkıh ve tefsir disiplinlerinin takip ettiği yöntemler incelenmiştir. Murat Sülün'ün "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân" isimli makalesinde işkâli Kur'ân'dan kaynaklanan sebepler ve muhataptan kaynaklanan sebepler olmak üzere ikiye ayırması konu açısından önemli bir kazanımdır.

bazı sorulara kadar götürmek mümkündür.⁸ Müşkilü'l-Kur'ân'ın diğer Kur'ân ilimlerinden ayrılan yönü, onun Kur'ân'la ilgili genel tespit ve istatistiksel bilgilerden öte tefsirin pratik boyutuyla alakalı olmasıdır. Müşkilü'l-Kur'ân dinamik bir yapıya sahip olduğundan bu ilmin kapsamı zamana, kültüre, yorumcunun bakış açısına, bilgi birikimine ve ekol tercihlerine göre değişme potansiyeline sahiptir.

Kur'ân'da her muhatap için yan yana koyulduğunda ilk bakışta çelişki izlenimi doğuran, dolayısıyla izah edilmesi gereken bazı âyetler bulunmaktadır. Örneğin zahiren yeryüzünün önce yaratıldığını belirten âyetler⁹ ile gökyüzünün önce yaratıldığını ifade eden âyetler¹⁰ her Kur'ân muhatabı için cem' edilmesi gereken bir hüviyet arz etmektedir. Farklı dönemlerde yaşamış birçok müfessirin hemfikir olduğu bu gruptaki âyetler arasındaki çelişki zannı, dilbilimsel özellikleri kavramada ve ifade biçimlerini anlamada ortaya çıkmaktadır. Yani, daha çok dil temellidir. Ancak bazı âyetler de vardır ki bunların arasında çelişki veya izah edilmesi gereken bir durum olduğunu düşünen öznedir. Başka bir deyişle, bu âyetlerin aralarında çelişki olduğunun zannedilmesinde yorumcu bağlamı da önemli bir etkidir. Zira bir âyet ile diğer âyetin arasındaki çelişki vehmi bazen bir âyetin yorumu ile diğer âyetin yorumu arasındaki çelişki izleniminden kaynaklanmaktadır. Örneğin *teaddüd-ü zıvcât* gibi konularda klasik dönem Arap kültürü ve modern dönem yaklaşımları için farklı bakış açılarından söz etmek mümkündür. Bu âyetlerin literal anlamları belirli zaman dilimleri ve kültürler açısından bir problem teşkil etmezken bazı müellifler, ilgili âyetlerin -kadın-erkek eşitliğinin Kur'ânî temelleri açısından- te'vil edilmesini gerekli görebilirler. *Teaddüd-ü zevcât* konusunun Kur'ân'ın *insan hakları ve kadın-erkek eşitliği* noktasındaki temel prensiplerini ortaya koyan âyetleri ile çelişki arz ettiği ve Kur'ân'ın bütüncül yaklaşımına uygun olmadığı söylenildiğinde ise meselenin bizzat müşkilü'l-Kur'ân sahasına intikal ettiği görülmektedir. Yine Mu'tezile-Ehl-isünnet arasındaki ihtilaf noktalarında âyetler arasında giderilmeye çalışılan çelişki ihtimallerinin başlangıçta mezhebî kabullerle çelişen manalara dair olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân metin yapısından kaynaklanan sebeplerin yanında sübjektif etkilerin de âyetler arasında çelişki vehmini doğurabileceği dikkate alındığında, müşkilü'l-Kur'ân ilminin içeriğinin genişlemeye/değişime elverişli olduğu ve tefsir/te'vil metodolojisine katkı sunan metodik bir yapısının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Müşkilü'l-Kur'ân'ın kapsamı ile ilgili bu değişkenlik bir taraftan çelişkinin tespitindeki öznelliğe bağlıken diğer taraftan *müşkil*/kavramına yüklenen anlamlar da bu hususta önemli bir etkidir. Nitekim her ne kadar geç dönemde müşkilü'l-Kur'ân, sadece aralarında çelişki olduğu zannedilen âyetleri analiz eden ilim olarak tanımlansa da süreç içerisinde *müşkil* kavramını, manası az bilinen lafızları ve müteşâbih âyetleri kapsayacak şekilde ele alan müellifler bulunmaktadır. Bu alanın ilk müstakil eserlerinden birini telif eden İbn Kuteybe (öl. 276/889) *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*'ında *müşkil* kavramını müteşâbih âyetleri ve anlaşılması hususunda zorluk görülen lafız ve âyetleri içerisine alacak şekilde kullanmaktadır. İbn Kuteybe *müteşâbih* kavramını analiz ettiği satırlarda *teşâbühü* "manaları farklı olan iki lafzın zahiren birbirine benzemesi" olarak tarif etmekte, el-Bakara sûresi 25. âyette iman edip salih amel işleyenlerin cennete kendilerine ikram edilenleri görünce söyleyecekleri "*Bu daha önce bize verilen rızaktır.*" ifadesinde geçen *müteşâbih*'in "görünüşleri aynı, tatları farklı" anlamına geldiğini belirtmektedir. İbn Kuteybe'ye göre, *müteşâbih* kavramı daha sonra genişlemiş ve her türlü kapallığı içerisine alan bir anlam alanına sahip olmuştur. Dolayısıyla bu kavram, sadece aralarında benzerlik ilişkisi sebebiyle *teşâbühün* söz konusu olduğu kelime ve ifadelerle sınırlı değildir. Hurûf-i mukattaa bunun en bariz örneklerindedir. Sûre başlarında bulunan bu harflerin müteşâbih olması başka bir ifadeye benzerliğinden değil, manasının kapallığından

⁸ Bu tanım Süyûti ve sonrasındaki dönemde kaleme alınan kaynakların tercih ettiği bir tanımdır. Erken dönemde müşkilü'l-Kur'ân'a dair kaleme alınan müstakil eserlerde muhteva çok daha geniştir. Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 475.

⁹ el-Fussilet 49/9-12.

¹⁰ en-Nâziât 79/27-33.

1072 | Muhammed İsa Yüksek. Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

kaynaklanmaktadır. İbn Kuteybe'nin burada *müteşâbih* kavramı ile *müşkil* kavramını, kullanımları açısından birbirine benzetmesi önemlidir. O'na göre *müteşâbih* kavramında olduğu gibi *müşkil* kavramının kullanımında da bir alan genişlemesi söz konusudur. Nitekim kök anlamı itibarıyla *müşkil*, başka bir şeyin suretine (şekli) benzeyene verilen bir isimdir. Ancak bu kelime manası kapalı olan her lafza-ifadeye kullanılmıştır. Bu anlamı itibarıyla *müşkilde* söz konusu olan anlaşılma güçlüğünün benzerlik ilişkisinden kaynaklanması zorunlu değildir.¹¹ Bu noktada Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) de aynı hususa vurgu yapması dikkat çeker. Râzî'ye göre, birbirine benzer ifadelerin *müteşâbih* olarak isimlendirilme sebepleri, insanın bu ifadelerin arasında temyiz etmekten aciz kalmasıdır. Bu husus (sebeb-müsebbep ilişkisi) dikkate alınarak insanın manasını tam olarak idrak edemediği her ifadeye *müteşâbih* denilmiştir. *Müşkil* kavramının kullanımında da aynı durum göze çarpar. *Müşkil*, başka bir lafzın/ifadenin formuna benzeyen (dehale fi şekli gayrihî fe eşbehehû ve şâbehehû) kelimeler için kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte bu isimlendirmeye sebep olan husus gözetilerek anlamı kapalı olan her lafza da *müşkil* denilmiştir.¹²

Müşkil kavramıyla ilgili yapılan bu tespitlerin müşkilü'l-Kur'ân ilminin kapsamına dair farklı kabullerle yakından ilişkisi vardır. Zira mecaz, lügavi kapalılık, müteşâbih gibi konuları müşkilü'l-Kur'ân ilminin kapsamında değerlendiren âlimler, *müşkil* kavramını genişleyen anlamıyla ele almaktadırlar. Dinler'in tespitlerine göre müşkilü'l-Kur'ân tabirini âyetler arasında olduğu zannedilen çelişki anlamında kullanan ilk müellif Celâleddin es-Süyûtî'dir (öl. 911/1505).¹³ Süyûtî *et-Taḥbîr*'inde bu ilmi ulümü'l-Kur'ân literatürüne kazandırmanın kendisi olduğunu söylemekte, *müteşâbih* ile *müşkil* arasında da net bir ayrıma gitmektedir. Süyûtî'ye göre *müteşâbih*, manası ve kendisinden kast edilen anlaşılmayan, *müşkil* ise araları uzlaştırıldığı (cem') manası anlaşılabilir ifadeleri karşılar. Zira müşkil ifadelerde Allah'ın kelamı için düşünölemeyecek zahiri bir çelişki söz konusudur. Bu zahiri çelişki giderildiğinde âyetlerin muradı vuzuha kavuşur.¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*'da ise bu ilim için "fi Müşkilihî ve mûhimi'l-iḥtilâf vet-tenâkuz" başlığını atmış, bununla kastının âyetler arasında çelişki izlenimi doğuran hususlar olduğunu belirtmiştir.¹⁵ İbn Akîle (öl. 1150/1737) bu konuda Süyûtî'ye itiraz etmekte, *müşkil* ile âyetler arasındaki çelişki vehimlerini inceleyen bu ilmin farklı olduğunun altını çizmektedir.¹⁶ İbn Akîle'nin *müşkil* kavramını tenâkuz vehmi doğuran ifadelerden ayırması Hanefî olmasından kaynaklanmalıdır. Zira *müşkil*, lafızları kapalılıkları açısından taksim eden Hanefîlerin usulünde yer alan bir kategoridir. Bu usulcülere göre *müşkil*, *nassın* karşıtıdır ve benzerlerinden ancak kendisi ile ayırt edildiği delil olmaksızın muradı bilinmeyen lafız demektir.¹⁷ İbn Akîle de *müşkil*, duyana kapalı gelen ve ancak başka bir delil ile anlamı bilenen lafız olarak tanımlamaktadır.¹⁸

Esasında aralarında çelişki izlenimi söz konusu olan âyetlerle ilgili spesifik bir alan tanımlaması ve daraltmasını yapan Bedreddin ez-Zerkeşî'dir (öl. 794/1392). Zerkeşî, *el-Burhân*'ında otuz beşinci nev'i âyetler arasında çelişki izlenimi doğuran hususlara ayırmış¹⁹ ve bu başlık altında İbn Kuteybe, en-Nîsâbü'rî (öl. 553/1158) ve İzzeddin b. Abdüsselâm (öl.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü't-Türâs, 1973), 102.

¹² Fahreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 7/181.

¹³ Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 319.

¹⁴ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Taḥbîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 95.

¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulümü'l-Kur'ân*, 475.

¹⁶ İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fi 'ulümü'l-Kur'ân* (İmârât: Câmi'atü's-Şârika, 2006), 5/196.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü's-Seraḥsî* (Beyrut: Dârü'l-Hütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/168.

¹⁸ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân*, 5/134.

¹⁹ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulümü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: MektebetüDâri't-Türâs, 1984), 2/45.

660/1262) gibi müelliflerin eserlerinde bir alt başlığı teşkil eden bu konuyu²⁰ hususi bir Kur'ân ilmi olarak ele almıştır. Süyûtî ise Zerkeşî'nin tanımladığı bu spesifik alanı *et-Taḥbîr*'de "Müşkil", *el-İtkân*'da "Müşkil(ühü) ve Mühimü'l-ihtilâf ve't-Tenâkuz" olarak isimlendirmiştir. Süyûtî'nin kendisinden sonraki dönemi gözle görülür bir şekilde etkilediği ve *el-İtkân*'la birlikte ulûmü'l-Kur'ân'ın büyük ölçüde standart bir muhtevaya sahip olduğu dikkate alınır, müşkilü'l-Kur'ân'ın kapsamıyla ilgili belirleyici dokunuşların Süyûtî ve öncesine tekabül ettiği anlaşılacaktır.

Hanefî usulcüler ile mütekellim ûnusulcüler tarafından lafızların açıklık-kapalılık açısından farklı şekillerde tasnif edilmesinin konuyu ilgilendiren tarafları bulunmaktadır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere *müşkil*, Hanefî usulcülerin dörtlü tasnifinde ayrı bir kategoriye teşkil etmektedir. Şafîî-mütekellimûn usulcüler ise kapalı lafızları mücmel başlığı altında ele alırlar²¹ ve genel kabule göre *müşkile* bu tasnifte ayrı bir madde açmazlar. Dolayısıyla kelamcı usulcülere göre -Hanefî usulcülerin tanımladığı şekliyle- *müşkil*, her türlü kapalılığı içerisinde barındıran *mücmel* kavramına dahildir. *Mücmel* kategorisindeki bu kavramların ortak noktaları kapalılıklarıdır ve kelamcı usulcüler tarafından birbirlerinin yerine kullanıldığına rastlanabilmektedir.²² İbn Kuteybe ve Râzî gibi Zerkeşî'nin de *müşkil müteşâbihle* ilişkilendirmesi buna örnek teşkil eder.²³ Dolayısıyla müşkilü'l-Kur'ân'ın kapalılık paydasında garîb lafızları, mücmel ifadeleri, teâruz izlenimi doğuran âyetleri ve müteşâbih anlamları içerisinde barındıran bir başlık olarak kullanılması en azından kelamcı usulcülerin istihlâhlarına uygundur. Bununla birlikte Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında -örneğin- İbn Kuteybe'nin eserinde ele aldığı mezkur konuları ayrı birer Kur'ân ilmi olarak tanımlarken hassas davranması ve çelişkili olduğu zannedilen âyetleri ele aldığı başlıkta *müşkil* kavramını kullanmaması dikkat çeker. Zira aynı zamanda bir usulcü olan Zerkeşî bu şekilde, *müşkil* kavramını daraltmaktan veya Hanefî usulcülerinin kullanımından farklı bir şekilde tanımlamaktan kaçınmıştır. Süyûtî'nin *et-Taḥbîr*'inde "Bu ilim benim ulûmü'l-Kur'ân'a kazandırdığım ilimlerden biridir." demesi, bu eseri kaleme alırken Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ından haberdar olmadığını düşündürmektedir. Bunun yanında bu ifade Süyûtî'nin kavramsal olarak *müşkil* bu bağlamda kullanan ilk kişinin kendisi olduğunu da gösterir. Nitekim o, burada *müşkil* ile *müteşâbihle* karşılıklı olarak tanımlayarak bu iki kavram arasındaki farkı netleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca Süyûtî, *el-İtkân*'da aynı konuyu *el-Burhân*'daki muhteva ve örneklerle ele almış, başlığı (*et-Taḥbîr*'de başlık "Müşkil" şeklindedir.) Zerkeşî'nin başlığını dikkate alarak tadil etmiş, ancak *müşkil* kavramına burada da yer vermekten geri durmamıştır.²⁴ Zerkeşî'nin başlığı usul ekollerinin kullanımları açısından herhangi bir sorun teşkil etmezken Süyûtî'nin bu ilmin ismiyle ilgili yaptığı dokunuş, Hanefî usulü açısından en azından kavramsal düzeyde bir karışıklığa neden olmuştur. Hanefî olan İbn Akîle'nin itirazı da bu yönden değerlendirilebilir.²⁵

Müşkil kavramının ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki ve müstakil eserlerdeki kullanımına yönelttiğimiz bu panoramik bakış, müşkilü'l-Kur'ân ilminin muhtevasını teşkil eden unsurların, bu ilmin kimlik tanımına göre değiştiğini göstermektedir. İşkâlin giderilmesi için kullanılan yollar ve yöntemler ise muhtevaya göre şekillenmektedir.

²⁰ Mahmud b. Ebü'l-Hasan b. el-Huseyn en-Nisâbüri, *Bâhirü'l-Burhân fi me'ânî müşkilü'l-Kur'ân*, thk. Saâd bintü Sâlih (Mekke; Câmiaatü Ümmi'l-Kurâ, 1997); Ebü Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselam b. Ebü'l-Kâsım Süleimî İbn Abdüsselam, *el-Fevâ'id fi müşkilü'l-Kur'ân*, thk. SeyyidRıdvân Ali en-Nedevî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1967).

²¹ Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emir el-Hac, *et-Taḥrîr ve't-Taḥbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/161-162.

²² Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 194-195.

²³ Zerkeşî, *el-Bâhrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), 2/69.

²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*'da Müşkilü'l-Kur'ân konusunu ele alırken "Bu ilim benim ulûmü'l-Kur'ân'a kazandırdığım ilimlerden biridir." ifadesine yer vermez.

²⁵ Ayrıca bk. Abdullah b. Ahmed el-Mansûr, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dârü İbni'l-Cevzî, 1426), 67.

2. Mahiyeti ve Muhtevası Açısından Müşkilü'l-Kur'ân'ın Kapsamı

Zerkeşî, erken dönemde kapsamlı bir içeriğe sahip olan müşkilü'l-Kur'ân ilmini, farklı bir isimle ve muhtevasını daraltarak tefsirin iç dinamiklerinden beslenen bir alan olarak tanımlamış, Süyûtî sonrasında ise bu ilim standart bir form kazanmıştır. Bu süreç müşkilü'l-Kur'ân ilminin konusu ve muhtevası ile ilgili bazı değişimleri beraberinde getirmiştir. Zira erken dönemde inkarcıların Kur'ân hakkındaki şüphe ve itirazlarına cevap verme gibi bir amacı da olan müşkilü'l-Kur'ân, Zerkeşî sonrasında daha çok anlaşılma güçlüklerinin giderilmesini konu edinen bir alana evrilmiştir.

Kur'ân'da çelişki bulunduğu dair iddialara verilen cevaplar ile çelişik olduğu zannedilen âyetlerle ilgili yapılan te'villerin farklı taraflara yöneldiği, farklı saiklerden ve öncüllerden hareket ettiği görülür. Nitekim vahyin insan ürünü olduğu, Kur'ân'ın akılla ve bilimsellikte çeliştiği, Kur'ân'ın tarihselliği, sembolizm, lahn iddiaları, kıraatların karilerin kişisel tercihi olarak görülmesi gibi hususlar çerçevesinde gündeme taşınacak konuların -Zerkeşî sonrasında yapıyla- bir Kur'ân ilmi olan müşkilü'l-Kur'ân kapsamında ele alınamayacağı söylenebilir.²⁶ Çünkü bu konular çoğunlukla gayr-i İslâmî saiklerle tartışılmakta, vahyin ve Kur'ân'ın mahiyeti ile alakalı çelişki iddialar taşımaktadır. Bu iddiaları ortaya atanlar Kur'ân'ın çelişkilerini (!) gün yüzüne çıkarma veya tartışma eğilimindedirler. Bir Kur'ân ilmi olan müşkilü'l-Kur'ân ise Kur'ân'ın mahiyetine dair çok temel bir prensipten hareket etmektedir: "Allah kelâmında çelişki söz konusu olamaz."

Şu hâlde Kur'ân'da çelişkinin bulunduğu/bulanmadığı ile alakalı tartışmaların bir tarafı gayr-i İslâmî unsurlardır ve bu tartışmalar Zerkeşî sonrası dönemde ele alındığı kapsamlı müşkilü'l-Kur'ân ilminin dışında kalmaktadır. En azından Zerkeşî sonrası dönemde bu ilmin hedef kitlesinin müslümanlar olduğu, tefsirin dinamiklerinden hareket ettiği ve kelâm ilminin mesâilini önerme değil, müsellemler olarak ele aldığı söylenebilir. Zira Kur'ân'da ilk bakışta aralarında çelişki olduğu düşünülen âyetleri inceleyen müşkilü'l-Kur'ân ilmi, bu âyetleri anlamlandırma ve yorumlama çabasının bir ürünüdür. Hedef kitlesi ise Kur'ân'ı inkâr değil, anlama eğiliminde olanlardır. Modern dönemde kaleme alınan bazı ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında müsteşriklere cevaplar sadedinde yeni başlıkların atılmış olması da ulûmü'l-Kur'ân'ın sistematik bir yapı kazandıktan sonra tefsire bilgi sunan bir muhtevaya sahip olmasından ve bu sebeple gayr-i İslâmî unsurların modern dönemde ortaya attıkları şüphelere/sorulara cevap arama ihtiyacından kaynaklandığı düşünülebilir.

İster Zerkeşî öncesi dönem için isterse Zerkeşî sonrası dönem için ele alalım, müşkilü'l-Kur'ân'ın çelişmezlik prensibi onun mahiyeti ile ilişkilidir. Ne var ki erken dönemde müşkilü'l-Kur'ân literatüründe bu prensibin ispat edildiği, başka bir deyişle Kur'ân'da çelişkinin olmadığı kanıtlandığı görülür. Bu bağlamda daha çok haber cümleleri konu edilir. Râgîb el-İsfahânî'nin konuyu sadece haber formunda gelen cümlelerle sınırlı tutması ve neshi bu konudan ayrı bir başlık altında ele alması, onun eserinde takip ettiği yöntemle/tasnifle son derece uyumludur ve bahsettiğimiz bu bağlamla ilişkilidir. Zira İsfahânî, eserinde Kur'ân'ın beyan keyfiyeti, üslubu ve Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki engeller gibi konuları mahiyet açısından ele alır; eşine ender rastlanılan bir kurgu ve analiz gücüyle işler. Kur'ân'da yer alan ifadelerin çelişmezliği onun kelâmullah olmasından kaynaklanır. Allah çelişik ifadeler kullanmaz. Hakiki anlamda çelişki ise haber formunda gelen cümlelerde söz konusu olur. Zira birbirini nakzeden cümlelerden birinin doğru olması, diğerinin yalan kabul edilmesini gerektirir. Allah için bunun muhal olduğu ise açıktır.

Kâfiyeci bu yaklaşımı Hanefî usulü ile yan yana getirirken bir yandan Mâtürfî'nin tefsir-te'vil ayrımından hareket eder diğer yandan da Kur'ân'ın mahiyetini öne çıkaran kavramsal bir çerçeve kurgular. Kâfiyeci'ye göre, Kur'ân kelâmullah olması açısından diğer sözlerden ayrılır. Diğer sözlerde delalet vaz'a bağlyken Kur'ân söz konusu olduğunda delalet iradeye

²⁶ Murat Sülün, "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, 2002, 336.

tabidir. Daha açık bir ifadeyle, diğer sözlerde mana dile mahkumdur: Vaz'ı bilen muhatap dil vasıtasıyla kelamı ve mütekellimi sorgulayabilir, sınayabilir, sözü yeniden inşa edebilir. Zira mütekellimin söyledikleriyle hakikati gizlemesi, şaka yapıyor olması, yalan söylemesi mümkündür. Dolayısıyla mana, muhatapın dil ortacında teşekkül eden kavrayışında zuhur eder. Sözü anlamak ise mütekellimi bütün bağlamsal unsurlarıyla çözümlemeyi gerektirir. Bu husus diğer taraftan, anlama ulaşımda mütekellimin değil, muhatapın etkin olduğunu gösterir. Bu sebeple mütekellimin manayı ulaştırabilmek için sözünü dil kurallarına uygun bir şekilde kurgulaması, muhatapını dikkate alması gerekir. Artık söz muhatapın, tarihin ve bağlamın bir ürünüdür. Yereldir. Kur'ân ise beyan olarak indirilmiştir: Onun mütekellimi şaka yapmaz, yalan konuşmaz, çelişkili ifadeler kullanmaz. Allah mühmel ifadeler (anlamsız) kurmayacağından Kur'ân'da yer alan her söz Allah'ın kendisinden murad ettiği anlama delalet eder. Bu delaleti diğer sözlerde olduğu gibi muhatap üzerinden okumak büyük bir yanlış olacaktır. Bu açıdan müteşâbih âyetler kat'î olarak Allah'ın muradına delalet ederler. Kâfiyecî'nin kelâmullahın mahiyeti ile ilgili çizdiği bu teorik çerçevede sadece muhkem-müteşâbih ve teâruz konularını ele alması son derece anlamlıdır. Zira bu kurgu, kelâmullahın mahiyetini dikkate alır. Kur'ân'da mühmel veya çelişkili ifadelerin olmaması da onun mahiyeti ile ilgilidir.²⁷

Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili kabul edilen bu çelişmezlik ilkesi, Kur'ân tanımlanırken kullanılan ilk kayıt olan kelâmullah'ın taşıdığı tartışmasız bir öncüdür. Bu çelişmezlik ilkesinin Kur'ân'a tatbik keyfiyeti sorgulandığında konu mahiyetten muhtevaya doğru kayar. Nitekim Kur'ân'da ilk bakışta çelişkili olduğu düşünülen ifadeler formel olarak genel itibarıyla haber ve inşa olmak üzere iki farklı yapıdadır ve çelişki bu iki ifade biçimi açısından başka anlamlar taşır. Haber cümlelerinde çelişki vehmi, söz konusu iki ifade biçiminin farklı açılardan analiz edilmesi ve teâruz zannını doğuran etkenlerin giderilmesi ile çözümlenir. Eğer bu cümleler itikatla ilgili ise müfessir, müntesibi olduğu kelam ekolünün tercihlerini asıl kabul ederek âyetleri te'vil eder. Hüküm cümlelerindeki çelişki izlenimlerinin giderilmesi ise fıkıh ve usul ilimlerinin mesâil ve kavâidine ihtiyaç duyar. Bu ifadelerdeki teâruzun giderilmesinde de aynı şekilde müfessirin fıkhi mezhebinin kabulleri belirleyicidir. Dolayısıyla müfessirin âyetler arasındaki işkâlleri giderirken kullandığı yöntemleri/yolları söz konusu âyetlerin ilgi alanlarında (örneğin kelam veya fıkıh) vaz' edilmiş terminoloji ve metotlar/yollar belirler.

3. Çelişki Vehminin Giderilmesinde Yöntem Sorunu

Müşkilü'l-Kur'ân konusunda kaleme alınan eserlerde ve fıkıh usulü literatüründe âyetler arasında söz konusu olan çelişki vehminin sebepleri ve bunları giderme yollarından bahsedilmiştir. Bu yolların neler olduğu işkâlin hangi kapsamda ele alındığına göre değişir. İşkâli lafızlardaki kapalılıkları da içerisinde barındıracak şekilde ele alanlar, bu kapalılıkları giderirken rivâyetler, siyak, hakikat-mecaz, akıl, kıyas, istikrâ, örf gibi çok farklı delillere başvururlar. Zahirî çelişki durumunda ise cem', tercih, nesih, terk gibi yöntemler kullanılır. Bu yöntemlerden hangisinin önce uygulanacağı hususunda ekollerin farklı tercihleri söz konusudur. Hanefîler teâruzunu giderirken sırasıyla nesih, tercih, cem' ve terk yöntemlerini, Şâfiîler ise sırasıyla cem', tercih, nesih ve terk yöntemlerini uyguladılar. Cem' metodunun altında da tahsis, takyid, haml, te'vil gibi metotlar yer alır.²⁸

Genel olarak verdiğimiz bu bilgiler, âyetler arasındaki çelişki vehminin giderilmesinde uygulanacak yöntemlerin/yolların aidiyetlerini tespit edebilmek için öncelikle bu âyetlerin formel yapılarına ve konularına odaklanmamız gerektiğini ortaya koyar. Nitekim yargı ifade

²⁷ Muhammed İsa Yüksek, Mahmut Ayyıldız, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usulünün Temelleri* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2020), 165-168.

²⁸ Vehbe Zuhaylî, *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 2/1176-1184; Muhammed Ebû Zehra, *Uşûlü'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 184-185; Mansûr, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 335-408; Osman Şahin, "Kur'ân-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları" (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 114-118.

1076 | Muhammed İsa Yüksek. Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

eden cümleler ile inşâî ifadelerin teâruz açısından durumları farklıdır. Yargı ifade eden cümleler, doğru veya yalan olarak nitelenmesi mümkün olan bilgiler taşır. Dolayısıyla bu cümleler arasındaki çelişki, mütekellime yalan isnadını gerektirir. Mütekellim aynı anda hem “Ahmet dün buraya geldi.” hem de “Ahmet dün buraya gelmedi.” gibi iki cümle kuruyorsa bu yargılardan birinin ilk bakışta hakikate muhalif olduğu düşünülür. Yargı ifade eden cümlelerde çelişki, kizb/yalancılık problemini doğurduğundan Kur’ân’da haber formunda gelen cümlelerde olduğu zannedilen çelişkilerin çözümlenmesi başlangıçta mütekellimin/Allah’ın (cc) ve kelâmın/Kur’ân’ın mahiyetine ilişir. Daha açık bir ifadeyle bu konuda Kur’ân’ın mahiyetine ilişkin kabuller/öncüller çelişkinin hususiyetine ve çelişkiyi giderme yöntemlerine takaddüm eder. Sıradan bir sözde söz konusu çelişkinin zannî veya hakiki olması mümkünken kelâmallah için bu çelişkinin hakiki olma ihtimali yoktur.

Câmiü’l-tesfîr isimli eserinin mukaddimesinde ifadeler arasındaki zıtlık ve çelişkililiğin hangi durumlarda söz konusu olacağına dair ayrı bir fasıl açan Râgıb el-İsfahânî haber cümlelerinde olduğu düşünülen teâruzu ele alırken meseleye bu pencereden bakmaktadır. Ayrıca İsfahânî’nin burada müşkilü’l-Kur’ân ilminin muhatap kitlesine dair yukarıda yaptığımız ayrımı anımsatan ifadeleri de dikkat çeker. Ona göre gayr-i İslâmî unsurların tek bir haberde biri olumlu diğeri olumsuz iki yargının çelişki olacağını, bunlardan birinin doğru diğeri yalan addedilmesi gerektiğini ve Kur’ân’da bu şekilde birçok âyetin bulunduğunu öne sürerek yeterli donanıma sahip olmayan müminleri şüpheye düşürmeleri söz konusu olabilir. Doğrusu, gerekli ilimlerin bilinmediği ve akli analizlerin yapılmadığı durumlarda birçok ifadenin birbirine zıt anlamlar taşıdığı vehmine kapılmak mümkündür. Nitekim Kur’ân’da yan yana getirildiğinde çelişki izlenimi doğuran âyetler mevcuttur. İsfahânî bu âyetlerin her birinin teker teker ele alınıp analiz edilmesine gerek bırakmayan önemli bir prensibin altını çizerek devam eder. Biri olumlu diğeri olumsuz iki yargı cümlesinin (haber) birbiri ile çelişik olabilmesi için bunların haber, haberin konusu (muhber an), haberin iliştiği öğeler; zaman, mekân, hakikat ve mecaz unsurlarının hepsinde aynı olmaları gerekir. Eğer bu unsurların birinde farklılaşırlarsa bu iki haberin çelişik addedilmesi söz konusu olmaz. Örneğin, “Zeyd mâliktir.” ve “Zeyd mâlik değildir.” şeklindeki iki haber cümlesinde Zeyd’ler veya mâlik ile kastedilen manalar farklı ise²⁹ yahut birinci mâlik anlık (hâl), ikinci mâlik potansiyel bir durumu (Zeyd’in ileride mâlik olma durumu) ifade ediyorsa bu iki cümlenin çeliştiği söylenebilir. Aynı şekilde iki cümle farklı mekânlara (Zeyd’in Şam’da mülk sahibi olduğu-Bağdat’ta mülk sahibi olmadığı) veya zaman dilimlerine ait yargılar bildiriyorsa da ortada bir zıtlık-çelişki yoktur. Birbirine zıt iki sığara sahip olan şeyler sıfatları açısından iki farklı bakış açısıyla farklı yargılara konu olabilir. Örneğin bir merkez etrafında dönen çarkın veya değirmenin dönen parçaları itibariyle hareketli, bütünü itibariyle merkezden uzaklaşmaması dikkate alınarak hareketsiz olarak tavsif edilmeleri mümkündür. Yine iman, şükür ve tevekkül gibi bir mebdei ve gayesi olan olgularla alakalı birbirleriyle çelişir gibi görünen haberlerde aslında çelişkinin olmadığına dikkat edilmelidir. Bu sebeple mebdei dikkate alınarak kelime-i şahadet getiren kimsenin mümin olduğunu söylemek ile hedefi dikkate alınarak -hadisi şerifte de belirtildiği üzere- zina yapanın mümin iken zina yapmayacağı belirtmek çelişki doğurmaz.³⁰

Dikkat edilecek olursa İsfahânî’nin yargı cümlelerinde hakiki çelişkinin hangi durumda ortaya çıkacağına dair yaptığı bu tespitler aynı zamanda bu cümleler arasındaki zannî çelişkilerin hangi açılardan analiz edilmesi gerektiğini ve bunların giderilmesi için hangi yollara başvurulması gerektiğini de söyler. Buradaki teâruz vehmi anlamı tespit etmenin önünde bir engeldir. Teâruzun bertaraf edilmesi ise ifadelerin çapraz olarak yüklendiği çocaklanımlılığı, anlam derinliğini ve belâğî nükteleri muhataba açar. Haberler arasındaki zannî çelişkinin zaman kriteri ölçeğinde çözüme kavuşturulmasını nesihle karıştırmamak gerekir. Çünkü burada zaman, yargının kendisindeki bir değişimi, yani mütekellimin yargısındaki zamana bağlı

²⁹ Zira ism-i fâil kalıbında olan bu kelime, m-l-k kökünün farklı anlamlardaki masterlarından türetilmiş olabilir.

³⁰ Ebü’l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmi’i’t-tesfîr ma’a tefsîri’l-Fâtiha ve metâli’i’l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü’d-Da’ve, 1984), 68-71.

farklılaşmayı değil, yargının konusundaki zamansal kaydı gösterir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, haberler arasındaki zannî çelişkinin zaman kriteri ile çözümlenmesi -örneğin- mütekellimin önce Zeyd'in mâlik olduğunu (aynı zaman, mekân ve şartlarda) bir zaman sonra Zeyd'in mâlik olmadığını söylediği tespit edilerek çözümlenmez. Zaman kriteri Zeyd'in sahipliğinde söz konusu olan zamansal değişikliği (eğer varsa) saptamaya yarayan bir ölçüt-tür.

İnşâî ifadeler ise yargı bildirmedeğinden bu ifadelerde çelişki ihtimali epistemolojik problemleri beraberinde getirir. Zira bir kimse vaz' ettiği hükmü başka bir delille çelişen bir delil üzerine bina ettiyse bu, onun çelişkiden uzak bir delil ortaya koyma noktasındaki acziyetini gösterir. Bu acziyet ise cehli, yani bilgi problemini doğurur.³¹

Kâfiyeci eserinin kavâid bölümünde³² çelişkiyi inşâî ifadeler çerçevesinde ele alarak teâruzu giderme yollarını nesih ve cem' olmak üzere ikiye ayırır. Kâfiyeci'ye göre cem' üç şekilde gerçekleşir. Bunlardan birincisi delil, yani naslar arasında söz konusu olan çelişkinin çözümüdür (cem'). Muhkem ve müteşâbih gruplarında olduğu gibi nasların kuvvet bakımından birbirine eşit olmaması söz konusu teâruzu ortadan kaldırır. İkincisi, hükümlerle ilgilidir. İki nassın hükmünün tek bir mahalle ilgili olmadığı anlaşıldığında bu teâruz da çözümlenmiş olur. Gamûs yemini (yalan yere kasten yapılan yemin) bu maddeye örnek olarak verilebilir. Kur'ân'da gamûs yemini herhangi bir yaptırımın uygulanıp uygulanmayacağı ile ilgili vehmi bir çelişki doğuran iki âyet bulunmaktadır. Bunlardan biri Bakara sûresi 225. âyet, diğeri ise Mâide sûresi 89. âyettir. Bakara sûresinde Allah (cc) kullarını kasıtlı olmayan (yemîn-i lağv) yeminlerden sorumlu tutmayacağını, ancak kalplerin yöneldiği yeminlerden sorumlu tutacağını belirtmektedir. Mâide sûresinde ise Allah'ın kullarını kasıtlı olmayan (yemîn-i lağv) yeminlerden değil, şartlarına uygun yapılan yeminlerden sorumlu tutacağı belirtilmektedir. Gamûs yemini hem kalbin kendisine yöneldiği bir yemindir hem de -Hanefilere göre- gayri mün'akiddir; yani şartlarını sağlayan bir yemin değildir. Bu durumda gamûs yemini birinci âyete göre yaptırma tabi tutulan, ikinci âyete göre yaptırım gerektirmeyen bir yemin olacaktır. Kâfiyeci bu çelişkinin hükmün mahalli çözümlendiğinde ortadan kalkacağını belirtir. Bakara sûresindeki yaptırım (müâheze) mutlaktır ve ahirete hamledilir. Mâide sûresindeki yaptırım ise kefarete gerektiren dünyevî bir cezadır.³³ Kâfiyeci'ye göre cem'in üçüncü şekli ise hükmün bağlantılı olduğu durum ve zamana dairdir. Eğer birbiriyle çelişik gibi görünen iki hükmün farklı durum ve zamanlara ilişkin olduğu tespit edilirse teâruz giderilmiş olur. Örneğin Bakara sûresi 222. âyette kadınların regl hallerinden bahsedilmekte; bu dönemde erkeklerin temizleninceye kadar onlara yaklaşması yasaklanmaktadır. Âyette "temizleninceye kadar" manasını ifade eden يطهرن fiilinin şeddeli ve şeddesiz iki kıraatı bulunmaktadır. Bunlardan şeddeli kıraat gusûl abdestine, şeddesiz kıraat ise temizlenmeye, yani kanın kesilmesine delalet eder. Bu durumda söz konusu yasağın kalkması ile ilgili çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Kâfiyeci, Hanefî fıkhına uygun olarak bu teâruzu şöyle çözümler: Regl döneminin on gün sürmesi tam bir temizliğe işaret eder. Zira on günlük süre tamamlandığında aynı halin yeniden görülmesi söz konusu değildir. On günlük sürenin doldurulmadığı durumlarda ise reglin yeniden başlaması mümkün olabilir. Bunun için regl döneminin on gün dolmadan sona erdiği durumlarda ilişkiden önce gusûl abdesti gereklidir; yani şeddeli kıraat bu durum ve zamana hamledilir. On günlük süre doldurulduğunda ise şeddesiz kıraat dikkate

³¹ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teyssir fi kavâ'id 'ilmi't-tefsîr*, thk. Nasır b. Muhammed Matrûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1990), 229.

³² Kâfiyeci'nin, eserini istihlâlar ve kavâid olmak üzere iki temel bölüme ayırdığı görülür. İstihlâlar bölümü mahiyet, kavâid bölümü yöntembilimle ilgilidir. Bu açıdan teâruzun kavâid bölümünde fıkıh perspektifiyle ele alınması ayrıca dikkate değerdir.

³³ Kâfiyeci'nin eserinde bu cem'e bağlı olarak gamûs yeminin hem lağv olduğu hem de olmadığı şeklinde ortaya çıkan teâruzu da ayrıca çözümlendiği görülür.

1078 | Muhammed İsa Yüksek. Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti

alınarak kanın kesilmesi yeterli görülür. Kâfiyeci'ye göre bu yollardan biriyle cem' edilemeyen teâruz ise neshe konu olur.³⁴

Tefsiri felsefi boyutlarıyla ele alan bu iki ismin teâruzun boyutları ve çözümüyle alakalı kısmen farklılaşması konuya bakış açılarından kaynaklanır. İsfahânî eserininin merkezine Kur'ân'ın beyan keyfiyetini konumlandığından teâruzunu haber cümleleri ölçeğinde ele alır ve neshi bağımsız bir başlıkta inceler. Kâfiyeci ise Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili hususları Hanefî usulüne eklemeyerek metodolojiye konu eder. Bu yaklaşımıyla, konuyu fıkıh perspektifi içerisinde ele alır. Şu halde kavramsal çerçeve analiz edilirken görüldüğü üzere teâruz giderilirken kullanılan yöntemler de aralarında çelişki olduğu düşünülen âyetlerin konusu ve ilgileri ile yakından bağlantılıdır.

Neshin bir işkâl çözüm yolu olarak kabul edilmesi fıkıh perspektifi açısından onun Kur'ân'da teâruzun bulunmadığını kanıtlayan yollardan biri olmasından kaynaklanır. Zira neshin birbirleriyle çelişen iki farklı hükmün farklı zamanlarda geçerli olduğu anlamına gelir. Çelişki ise bu iki hükmün aynı zamanda geçerli olduğu savunulduğunda ortaya çıkar. Kâfiyeci'nin işkâlin diğer yöntemlerle/yollarla çözümlenemediği durumlarda bu âyetler arasında neshin ilişkisinden bahsedileceğini söylemesi, te'vil (cem') imkânları tükendiğinde başvurulacak bir kaçış söylemi olarak algılanmamalıdır. Zira bu perspektife göre neshin işkâl bağlamında vaz' edilmiş bir teori değildir ve bir yöntemden öte, tespittir. Her ne kadar terminolojik çerçevesi, şartları ve çeşitleri itibarıyla ekoller arasında farklılıklar varsa da neshin, fıkıh ilmi açısından nakli bir ilimdir. Konuyu sabite (nakil) üzerinden okuyacak olursak işkâlin giderilmesinde yöntem, neshin dışındaki alana konumlanır. Fıkıh ekollerinin bazılarında teâruzun giderilmesinde neshin ilk sırada yer alması veya bu yöntemlerin bir kısmından önce kullanılmasının sebebi de bu olmalıdır.

Bu durumda, Kur'ân'da çelişki bulunmadığı öncülünden hareket eden müşkilü'l-Kur'ân ilminin aralarında teâruz olduğu düşünülen âyetlere dair çözüm yollarının/yöntemlerinin özellikle fıkıh perspektifi dikkate alındığında muhteva tespitlerine evrildiğini söylemek yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu yöntemler arasında yapılan hiyerarşik sıralama, Kur'ân'ın muhtevası ile ilgili yapılan tasnife denk düşer. Bu, neshinle belirli âyetlerin hükümsüz bırakıldığı değil, rivayetlerde nâsîh-mensuh olduğu bildirilen âyetlerin işkâl giderme yollarından neshin ile eşleştirilmesi anlamına gelir. Usul ilminin karakteristik yapısı açısından bu husus son derece anlaşılır bir mahiyet arz eder. Zira usul, dini bütünlüğü içerisinde ele alarak, gerekli kavramsal-teorik zemini inşa eder, tasnifler yapar ve yeni şart ve durumlara uyarlanacak kurallar bütününe ihdas eder.

Sonuç

Her ne kadar Kur'ân'da birçok kimsenin dilbilimsel açıdan ilk bakışta aralarında çelişki olduğunu düşünebileceği âyetler bulunsa da *ışkâl*/kavramı kalamullahı değil, yorumcuya aittir. Yani, âyetler arasında olduğu düşünülen çelişkiler kendinde değil, öznenin zihninde ortaya çıkmaktadır. Zerkeşî'nin bu ilmi tanımlarken *müşkil* yerine çelişki izlenimi doğuran (mühim veya mâ yühimû) ifadesini tercih etmesi bu açıdan oldukça anlamlıdır.

Âyetler arasındaki zannî çelişkiler giderilirken kullanılan yöntemlerden önce bu ilmin kapsamı belirlenmeli ve kavramsal kargaşalar bertaraf edilmelidir. Zira müşkilü'l-Kur'ân'ın kapsamı net bir şekilde çizilmeden yöntemi konuşmak mümkün olmayacaktır. Bu kargaşadan kurtulmak için Zerkeşî'nin tanımladığı çerçeve kabul edilebilir. Gerçi bu durumda da Zerkeşî'nin tahdit ettiği çerçeveyi onun isimlendirmede olduğu şekilde "müşkilü'l-Kur'ân" olarak tanımlama gibi bir yanlışlığa düşülecektir. Ancak Süyûtî'nin alandaki etkisi dikkate alınarak bir karışıklığa sebep olmama amacıyla "müşkilü'l-Kur'ân" başlığının kullanılmasında bir beis olmasa gerektir.

³⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr*; 230-235. Cem' yönteminin uygulanmadığı teâruz ihtimali de kendi içerisinde bir takım detaylar içerir. Zira bu durumda nasların hangisinin önce hangisinin sonra indiğine dair bir bilgiye ulaşılamadığı durumlar da olabilir. Kâfiyeci eserinde bu hususlara da değinir.

Zerkeşî öncesindeki yapısıyla müşkilü'l-Kur'ân ilmi içeriği kadar hedef kitlesiyle de sonraki süreçte ortaya çıkan yapısından ayrılmaktadır. İbn Kuteybe gibi isimlerin eserlerine bakıldığında bu ilmin mühlidlere cevap verme gibi bir misyonunun olduğu da görülür. Halbuki özellikle yakın dönemde ele alındığı kapsam ve yöntemlerle müşkilü'l-Kur'ân şer'î ilimlerin iç dinamiklerinden hareket etmektedir. Dolayısıyla Zerkeşî'nin tanımladığı yapısıyla bu ilimde ortaya konulan yöntem ve tasnifler kelimullahı anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu anlamlandırma çabasının terminolojik ve teorik çerçevede şer'î ilimler şemsiyesi altında sistematize olması müşkilü'l-Kur'ân ilmini kelim ve fıkıh/usul alanlarına açar.

Kelâmullahta teâruzun bulunmaması, Kur'ân'ın mahiyetiyle alakalı bir öncüdür. Teâruz vehmine konu olan âyetlerin hangi yöntemlerle çözüme kavuşturulacağı ise muhteva ile ilgili tespitler yapmayı gerekli kılar. Bu âyetlerin arasında hem haber hem de inşâ formunda gelen âyetler bulunmaktadır. Bir işkâl çözüm yolu/metodu olarak nesih, aralarında çelişki olduğu düşünülen ahkâm âyetlerinden nesih rivâyetlerine konu olanlarla ilişkilidir.

Müşkilü'l-Kur'ân ilminde cem' ihtimali kalmadığında başvuru bir işkâl giderme yolu/yöntemi olarak neshe yer verilmesi, iddia edildiği gibi araları uzlaştırmadığında yeni mensuh âyetler tespit etmeyi gerektirecek keyfi bir tutuma kapı aralamaz. Nesih, aralarında teâruz olduğu zannedilen âyetleri yorumlayamayan, işin içinden çıkamayan âlimlerin bir kaçış yolu olarak başvurdukları bir yöntem de değildir. Böyle bir iddia bilimsellikten uzaktır. Haber formunda gelen cümlelerdeki zannî çelişkilerin giderilmesi noktasında müfessirlerin gösterdiği performansın gözden geçirilmesi bu hususun anlaşılması için yeterli olacaktır. Dolayısıyla neshi sadece müşkilü'l-Kur'ân ölçeğinde ele almak, bu âyetler bir şekilde yorumlanabildiğine göre neshin bir işkâl çözümlene yöntemi olamayacağını söylemek, realiteden uzaklaşmak olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu yöntem ile teâruz vehmi ortadan kaldırılan âyetler, zaten nesih teorisi çerçevesinde ele alınan âyetlerdir. Nesih aklî değil, naklî bir ilimdir. Yani akıl nesih tespiti yapmaz, ancak mensuh olduğu aktarılan rivâyetleri ve âyetleri kritik eder. Başka bir deyişle, mezhepler arasında teorik çerçevede farklı terminolojik kabullerin olması, rivâyetlerin farklılaşması, ilk dönem kullanımlarındaki genişlik gibi hususlar Kur'ân'ın ihtiva ettiği mensuh âyetlerle ilgili farklı tespitlere; dolayısıyla analitik çabalara kapı aralayabilir. Ayrıca fıkıh perspektifi açısından nesih, âyetler arasında hakiki çelişkinin olduğuna hükmetmek değil, bu âyetlerin hükümlerinin farklı zaman dilimleri için geçerli olduğunu tespit ederek çelişkinin bulunmadığını ortaya koymaktır. Zira aynı şeyin yasaklanması ve serbest bırakılması bu iki nassın aynı zaman diliminde geçerli olduğu zannedildiğinde muhatap nezdinde bir çelişki ortaya çıkarır. Dolayısıyla klasik literatürde müşkilü'l-Kur'ân bağlamında neshin bir yöntem olarak ele alınması işkâlî kabul etmek değil, çözümlenememesine gelir.

Kaynakça

- Aydın, Muhammed. "Kur'an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 119-136.
- Çelik, Mehmet Halil. *Müşkilü'l-Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek*. Ankara: Beyan Yayınları, 2016.
- Çiçek, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'an". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1989-1992), 79-112.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'an". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.
- Ebü Zehra, Muhammed. *Uşûlü'l-fıkḥ*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Halid b. Abdullah, b. Ömer. *Def'u ihâmi't-teâruz 'ani'l-âyâti'l-vâride fi'l-îmân bi'r-rusuli ve'l-ḳader*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1408.
- İbn Akîle, el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi' ulûmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. İmârât: Câmiatü's-Şârîka, 2006.
- İbn Emir el-Hac, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîl-ü müşkili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü't-türâs, 1973.
- İltaş, Davut. *Fıkḥ Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *Muḳaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiḥa ve meṭâli'i'l-Baḳara*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984.
- İzzeddin b. Abdüsselam, Ebü Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselam b. Ebü'l-Kâsım Süleimî. *el-Fevâ'id fi müşkili'l-Kur'an*. thk. Seyyid Rıdvân Ali en-Nedevî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1967.
- Kafiyeci, Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teyfîr fi ḳavâ'id ilmi't-tefâsîr*. thk. Nasır b. Muhammed Matrûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1990.
- Kürdî, Muhammed İd. "el-Muḳarane beyne'l-müşkil ve'l-müteşâbih fi'l-ḳur'âni'l-Kerîm" *Mecelletü Câmi'ati's-Şârîka li'l-ulumi's-ser'iyye ve'l-insaniyye*, 3 (2006): 97-130.
- Mansur, Abdullah b. Hamed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426.
- Muhâsibî, Ebü Abdullah el-Hâris b. Esed. *el-el-Aḳl ve fehmü'l-Kur'an*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Nisâbü'rî, Mahmud b. Ebü'l-Hasan b. el-Huseyn. *Bâhirü'l-Burhân fi me'âni müşkili'l-Kur'an*. thk. Saâd bintü Sâlih. Mekke: Câmi'atü'Ümmi'l-Kurâ, 1997.
- Pak, Süleyman. "Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi" *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 16 (2013), 112-128.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Râzî, Fahrreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen. *Mefâtiḥu'l-ḡayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Seraḥsî, EbüBekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Uşûlü's-Seraḥsî* thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sülün, Murat. "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, 3 (2002): 329-346.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi' ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 2008.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Taḥbîr fi' ilmi't-tefâsîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- Şahin, Osman. *Kur'an'daki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996.
- Şimâli, Yasir Ahmed Ali. *Mühimü'l-İhtilaf ve't-Tenakuz*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408.
- Yerinde, Adem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren MüşkilÂyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- Yüksek, Muhammed İsa-Ayyıldız, Mahmut. *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usulünün Temelleri*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2020.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkḥ*. thk. Ömer Süleyman el-Eşkar. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi' ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- Zuhaylî, Vehbe. *Uşûlü'l-fıkḥi'l-İslâmi*. 2 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Üzerinden Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Thesis That Everything Exists in the Qur'an on the Content of Turkish and Arabic Internet Platforms

Faysal Arpaguş

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Reading the Qur'an and Qirā'āt Science
Tokat, Turkey
faysal.arpagus@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-9607-0078

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1081-1102

Cite as / Atıf: Arpaguş, Faysal. "Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Hakkında Bir Değerlendirme [*An Evaluation of the Thesis That Everything Exists in the Qur'an on the Content of Turkish and Arabic Internet Platforms*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1081-1102.

<https://doi.org/10.18505/cuid.960627>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

An Evaluation of the Thesis That Everything Exists in the Qur'an on the Content of Turkish and Arabic Internet Platforms

Abstract: In the verse of Sūrah al-An'ām 6/38, "Nothing has we omitted from the Book" as it is stated in the 59th verse of the same sūrah, "Anything fresh or dry (green or withered) but is (inscribed) in a record clear (to those who can read)." has been commanded. In the verses of the an-Naḥl 16/44 and 89, it is stated that it was revealed to the Prophet to explain to people *everything* that was revealed to them. In this meaning, there are other verses in the Qur'an. Based on these and similar verses, according to some, the Qur'an; it is a general source of information that anyone who has lost his camel's bridle as an allusion to all knowledge, all knowledge of those before him and those who will come until the Day of Judgment, can find it in the Qur'an. On the contrary, according to some, it is useless to look for everything in the Qur'an, which was sent for the guidance of man, happiness in this world and the hereafter, and it is necessary to look for things in line with his goals. From this point of view, the article focuses on the content of the thesis that there is knowledge of everything in the Qur'an, in Turkish and Arabic websites, and it is tried to understand how the Qur'an is portrayed as a source of information on these platforms. While doing this, a search was made on Google, one of today's popular and easy access to information platforms, by typing 'Is there everything in the Qur'an'. And the content in the first five rows, written and visual, was transferred to the study without falling into repetition. Among these, an evaluation was made based on the most read internet sites and it was seen that the general opinion was that there is everything in the Qur'an. Content creators have often answered the question of how such a thing is possible, by analogy, in which all the information of a tree is stored in a kernel, a large bale of cotton takes up very little space when compressed, or -in an easy-to-understand analogy for today's people- huge amounts of memory cards are stored in tiny memory cards explained by compressing information. As proof of this, *History in the Qur'an*, *Technology in the Qur'an*, *Astronomy in the Qur'an* and *Mathematics in the Qur'an*, are just a few of the titles in this content. Again, according to those who think this way, it is another way of explaining the subject that the Qur'an is *secret* and only *those who have deepened in science and have certain competence* can discover that secret when the time comes. On the other hand, there are also some who say that there is no knowledge of everything in the Qur'an, even if it is a little. Despite the verses stating that nothing is missing in the book and that everything wet and dry is in the book, it is important how those who hold this view explain the subject. For example, the concept of *kitāb* is one of the words that have a wujūhāt (different meanings) when the whole of the Qur'an is taken into account. Because, in various places in the Qur'an, this word is used in the meaning of the *Qur'an*, the *lawh-i mahfūz*, the *written/obligatory* and *the book of deeds*. In addition, even if the Qur'an is meant, it has been stated that the wording here is common, not in the meaning that the knowledge of everything is in the Qur'an, but in the sense that the things about guidance or in line with the goals of the Qur'an can be found in it. As a matter of fact, there are other examples of this in the Qur'an. Considering the context, there is no explicit or implicit presumption in the relevant verses that the Qur'an is meant by the *kitāb-i mubīn* (a revealed book). Therefore, the first period commentators and later commentators understood this expression not as the Qur'an, but as the *lawh-i mahfūz*. Interestingly, some of the content producers of the website were able to claim that although the commentators expressed their views in writing or orally, the Qur'an was meant by the *kitāb-i mubīn*, and the preference for the *lawh-i mahfūz* needed explanation. As a result, it is understood that those who claim to have all the information in the Qur'an actually understand the verses in question literally. If the Qur'an has everything, it is the necessary consequence of this proposition that the Qur'an will suffice for us without the need for anything else. In our opinion, it is an important contradiction that among those whose views are given, that they leave the method aside on this issue, even though they emphasize reason and method. This makes it very difficult to obtain healthy information about the epistemic value of the Qur'an from the internet,

which is a popular source of information, and to clarify the mind of ordinary people on this subject.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Information Source, About All Thing Fresh or Dry (Green or Withered), The Conception of the Qur'an on Internet Platforms.

Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Üzerinden Bir Değerlendirme

Öz: el-En'âm sûresi 6/38. âyette *"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."* buyurulduğu gibi aynı sûrenin 59. âyetinde *"Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitapta yazılmıştır."* buyurulmaktadır. en-Nahl 16/44 ve 89. âyetlerde de kitabın Hz. Peygamber'e, insanlara kendilerine indirilen *her şeyi* açıklamak için indirildiği ifade edilmektedir. Bu manada Kur'an'da daha başka âyetler de vardır. Bu ve benzeri âyetlerden hareketle kimilerine göre Kur'an; kendinden evvelkilerin ve kıyamete kadar gelecek olan sonrakilerin her türlü bilgisini, bütün ilimleri ve hatta bir kinaye ifadesi olarak devesinin yularını kaybeden kimsenin onu bile Kur'an'da bulabileceği külli bir bilgi kaynağıdır. Bunun aksine kimilerine göre ise insanın hidâyeti, dünya ve ahiret mutluluğu için gönderilmiş olan Kur'an'da her şeyi aramak abestir ve onda onun hedefleri doğrultusundaki şeyleri aramak gerekir. Buradan hareketle makalede *Kur'an'da her şeyin bilgisinin bulunduğu tezinin* Türkçe ve Arapça internet sitelerindeki içeriğine odaklanılmış, söz konusu platformlarda Kur'an'ın nasıl bir bilgi kaynağı olarak resmedildiği, anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu yapılırken günümüzün popüler ve bilgiye kolay erişim platformlarından Google'a *Kur'an'da her şey var mı* yazılarak arama yapılmış, tekrara düşmeden, yazılı ve görsel, ilk beş sıradaki içerik, çalışmaya aktarılmıştır. Bunlar içerisinde en çok okunan internet sitelerinden hareketle bir değerlendirme yapılmış ve genel kanaatin Kur'an'da her şeyin bulunduğu yönünde olduğu görülmüştür. İçerik üreticileri, böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğu sorusuna genellikle benzetme yoluyla cevap vermiş, bunu, bir ağacın bütün bilgilerinin bir çekirdekte saklı olduğu, yüklü miktardaki pamuk balyasının sıkıştırıldığına hacimce çok az yer kapladığı veya günümüz insanının kolay anlayacağı bir benzetmeyle küçücük hafıza kartlarına çok büyük miktardaki bilgilerin sıkıştırılabilmesiyle açıklamışlardır. Bunu ispat sadedinde yer verdikleri *Kur'an'da Tarih, Kur'an'da Teknoloji, Kur'an'da Astronomi ve Kur'an'da Matematik*, bu içeriklerdeki başlıklardan sadece bir kaçıdır. Yine bu düşüncedekilere göre Kur'an'ın *sırlı* olduğu ve ancak *ilimde derinleşmiş, belli yetkinlikteki kimselerin* vakti geldiğinde o sırrı keşfedebileceği de konuyu açıklamamanın bir başka izah şekli olmuştur. Buna mukabil, az da olsa Kur'an'da her şeyin bilgisinin olamayacağını dile getirenler de vardır. Kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı, yaş ve kuru ne varsa hepsinin *kitâb-ı mübîn*'de olduğunu belirten âyetlere rağmen bu görüştekilerin konuyu nasıl izah ettiği önemlidir. Örneğin; *kitâb* kavramı, Kur'an'ın bütünü dikkate alındığında vücûhâtı olan kelimelerdendir. Çünkü Kur'an'ın muhtelif yerlerinde bu kelime, *Kur'an, levh-i mahfûz, yazılmış/farz kılınmış ve amel defteri* anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca -Kur'an kastedilmiş olsa bile- buradaki lafzın umum sığasıyla gelmesi, her şeyin bilgisinin Kur'an'da olduğu anlamında değil, hidâyet konusunda veya Kur'an'ın hedefleri doğrultusundaki şeylerin onda bulunabileceği anlamında kelâm-ı örfî olduğu belirtilmiştir. Nitekim Kur'an'da bunun başka örnekleri de vardır. Bağlam dikkate alındığında ilgili âyetlerde, kitâb-ı mübînden kastın Kur'an olduğuna dair sarahaten veya zımnen herhangi bir karine bulunmamaktadır. Bu yüzden ilk dönem müfessirler ve daha sonraki tefsir otoriteleri, bu ifadeyi Kur'an değil, levh-i mahfûz olarak anlamışlardır. İlginçtir ki site içerik üreticilerinden bazıları, müfessirlerin bu görüşlerini, yazılı veya sözlü ifade etmiş olsalar bile yine de kitâb-ı mübînden kastın Kur'an olduğunu, levh-i mahfûz tercihininse izaha muhtaç bulunduğunu iddia edebilmişlerdir. Sonuç olarak Kur'an'da bütün bilgilerin bulunduğunu iddia edenlerin aslında söz konusu âyetleri lafzi olarak anladıkları anlaşılmaktadır. Şayet Kur'an'da her şey varsa başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın Kur'an'ın bize yeteceği, bu önermenin zorunlu sonucu olmaktadır. Görüşlerine yer verilenler

1084 | Faysal Arpağuş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

arasında akla ve yöntemle vurgu yaptığı halde onların bu konuda metodu bir kenara bırakması, kanaatimizce önemli bir tezattır. Bu ise popüler bilgi kaynağı olan internetten Kur'an'ın epistemik değeri hakkında sağlıklı bilgi edinebilmeyi ve sıradan insanın bu konuda zihninin berraklaşmasını bir hayli güçleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Bilgi Kaynağı, Yaş ve Kuru Her Şey Hakkında, İnternet Platformlarındaki Kur'an Tasavvuru.

Giriş

İnternet, herhangi bir konuda bilgi edinmek için günümüz dünyasının en popüler, en pratik ve en kolay ulaşılabilir platformlarından biridir. Meraklıların aradıkları herhangi bir şeyde dair en yakın sonuçları, başlıklar halinde, saniyeden daha kısa bir süre içerisinde sıralaması, bunun en somut göstergesidir. Arama motorlarından Google'a *tümü* seçeneği için, *Kur'an'da her şey var mı* yazıldığında üç milyondan fazla sonucun olduğu ve bunların 0,43 saniyede bulunduğu bilgisi, bilgisayar ekranına yansımaktadır.¹ Bunlar içerisinde Türkiye konumu için, *Kur'an-ı Kerim'de bütün bilgiler var mıdır?* başlığıyla birinci sırada yer alan Sorularla İslamiyet adlı internet sitesi, kendisinin on binden fazla (10.000+) okunduğunu belirtmektedir.² Ana sayfanın altında *ilgili aramalar* kısmı yer almakta ve *Kur'an'da her şey var mı, Kur'an'da her şey yok diyenlere, Kur'an'da her şeyi açıkladık* gibi diğer arama seçenekleri sunulmaktadır. Aynı sorunun *هل يوجد كل شيء في القرآن؟* ya da *Is there an everything in the Qur'an?* veya *Does everything exist in the Qur'an?* şeklinde Arapça ve İngilizcesi yazılarak arama yapıldığında *tümü* seçeneği için rakamlar yirmi milyonu aşmaktadır. Bütün bunlar günümüz insanı için, Kur'an'ın ne denli önemli bir bilgi kaynağı olduğunu, aynı zamanda internet dünyasında çok arananlar listesinde yer alacak kadar merak edildiğini açıkça göstermektedir.

Kur'an, Müslümanların dinî düşünce faaliyetlerinin merkezinde yer alan ve Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyettiği ilahî bilgiyi ifade etmektedir.³ Durum böyle olunca onun her bir ifadesi titizlikle ele alınmıştır. Fakat bilinmelidir ki Kur'an âyetleri içerisinde manası açık ve anlaşılır olanlar olduğu gibi kapalı olanlar da vardır. Kur'an'ın bizatihi kendisi, içinde muhkem ve müteşabih âyetlerinin bulunduğunu belirtmektedir.⁴ Vahyin kendisine indirildiği ve onu tebliğ eden Hz. Peygamber (s.a.v.) ise Kur'an'ın tamamını tefsir etmediği gibi, farklı anlama gelebilecek ifadelerinden neyin kastedildiğini de bütünüyle açıklamış değildir.⁵ Lafzî/literal okuma, mezhebi yaklaşım, bilgi ve kültür seviyesi gibi pek çok faktör, Kur'an'ın bu tür ifadelerine sonrakilerin farklı hatta bazen birbirine zıt anlamlar yüklemesine sebep olabilmektedir. Günümüzün en önemli bilgi edinme platformlarından biri olan internette de bunun somut örneklerini görmek, pekâlâ mümkündür. Buradan hareketle, ilgili platformun, Kur'an'ın her şeyi ihtiva edip etmediği, ediyorsa bunun mümkün olup olmadığı ve etmiyorsa Kur'an'ın umum ifade eden lafızlarının nasıl anlaşılması gerektiğinin araştırıldığı bu çalışma için şöyle bir yöntem takip edilmiştir:

1. İlk olarak Google'a *Kur'an'da her şey var mı* yazılarak arama yapılmış ve tekrara düşmeden ilk beş sıradaki Türkçe başlıkların içerikleri çalışmaya yansıtılmıştır.
2. Ardından yine aynı soru için ilk beş sırada yer alan Türkçe ve Arapça video içerikleri ele alınmıştır.
3. Üçüncü olarak *هل يوجد كل شيء في القرآن؟* yazılarak ilk beş sıradaki Arapça site yanında tefsir ehlinin buluşma noktası şeklinde tercüme edebileceğimiz *ملتقى أهل التفسير* 'deki bilgiler aktarılmıştır.

¹ Google, "Kur'an'da Her Şey Var mı?" (Erişim 01 Eylül 2021).

² Sorularla İslamiyet, "Kur'an-ı Kerim'de bütün bilgiler var mıdır? En'am sûresi, 59. âyette; "Yaş ve kuru her şey Kitab-ı Mübin'de vardır." buyurulmaktadır..." (Erişim 30 Ağustos 2021).

³ Adem Yığın, *Klasik Fıkah Usulünde Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 22.

⁴ Âl-i İmrân 3/6.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: İFAV, 2019), 33-60.

4. İnternet verileri ve onlar hakkında yapılan kısa değerlendirmeler bu şekilde tamam olduktan sonra bazı ilk dönem eserlerinde söz konusu problemin nasıl ele alındığına bakılmıştır.

5. Ardından, günümüz ilahiyat akademisinde konunun ele alınışı ve kendi değerlendirmemiz için *değerlendirme* başlığı açılmıştır.

6. Sonuç kısmında ise bulgular yer almıştır.

Kur'an'ın epistemik değeri hakkında internet platformları baz alınarak daha önce yapılmış herhangi bir akademik çalışmadan bahsedilemez. Ancak ileride temas edileceği üzere buralardaki bilgilerin mevcut kaynaklardan iktibasla oluşturulduğu da pekâlâ anlaşılmaktadır. Bu yönüyle bilgiye erişim, kitaptan dijital ortama doğru -mutlak olmasa da kısmen- bir kayma gösterdiği şeklinde değerlendirilebilir. Yine bu platformlarda, konumuzla alakalı oldukça nev-i şahsına münhasır addedilebilecek yazıların bulunduğu da ifade edilmelidir.⁶

Türkçede İsmail Mutlu'ya ait olan ve bizzat *Kur'an'da her şey var mı?* adıyla basılan bir kitap çalışması bulunmaktadır. Daha sonra *Kur'an Teknolojiden Bahsediyor mu?* adıyla tekrar basılan bu kitapta yazar, Kur'an'da her şeyin olduğu tezinden hareketle geçmiş ve gelecek bütün keşif ve icatların Kur'an'da var olduğunu iddia eden bilimsel tefsir ekolünü incelemek üzere eseri kaleme aldığını belirtmekte ve parmak izi, aya çıkılacağı, yer çekimi vs. gibi pek çok bilimsel hakikati Kur'an'ın çok önceden haber verdiğini ileri sürmektedir.⁷ Bunun dışında *Kur'an'da kitap kavramı, bilgi teorisi, levh-i mahfûz, vahyin mahiyeti* gibi konular irdeleyen Mushaf'ın iki kapağı arasındaki bilginin sınırlarına dolaylı olarak işaret eden akademik çalışmalar da mevcuttur.⁸ Makale düzeyinde ise bir hayli çalışma vardır ki bunlara ihtiyaç ölçüsünde bu makale içerisinde yer verilecektir.

Her ne kadar belli ve birbirine denk sayıdaki örneklemeden hareketle içerik oluşturulmaya çalışılsa da bu makale, nicel bir araştırma olmayıp nitel araştırmadır. İlgili platformlardan elde edilen veriler, bir analize tabi tutularak dijital medya aracılığıyla insanlara sunulan Kur'an'ın epistemik değeri ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Kur'an'da Her Şey Var mı Sorusunun İnternet Sitelerindeki Türkçe Yazılı İçeriği

Bu başlık altında Sorularla İslamiyet, Risale Online, sorusorucevapbul.com, akasyam haber ve Kur'an'da her şey yok diyenlere... başlığıyla karşımıza çıkan sitelere yer verilecektir.

Sorularla İslamiyet adlı internet sitesinde konuya şöyle giriş yapılmıştır: *"Ne bir yaş ne de bir kuru yoktur ki her hâl bir kitâb-ı mübîn'de [ilm-i ilâhî'de] olmasın!"*⁹ ve *"Bu Kitabı sana her şeyi açıklayan olarak indirdik."*¹⁰ âyetlerinden hareketle Kur'an'da her şeyin var olduğu söylenmektedir. Şayet her şeyin bilgisi Kur'an'da varsa nasıl vardır?

İçerik üreticisi bunu, tıpkı bir ağacın küçük çekirdeğinde o ağacın plan ve programının bulunması gibi Kur'an'da da insanlık ve kâinatın kanunlarına işaret eden esasların/asılların olması örneğiyle açıklanabileceğini söyler. Ona göre Kur'an ve kâinat, Allah'ın iki kitabı

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak" (Erişim: 16 Mayıs 2021).

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Mutlu, *Kur'an'da Her Şey Var mı?* (İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2014).

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi* (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1982); Nurdogan Türk, *Kur'an'da Kitap Kavramı* (Ankara: Poyraz Ofset, 2010); Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: 2011); Mücteba Altındaş, *Kur'an'da Kitap Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013); Muhammet Koçak, *Kelâmî Açıdan Kur'an ve Hadiste 'Levh-i Mahfuz' ve 'Kalem' Kavramları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁹ *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, yayına haz. Dücane Cündioğlu (İstanbul: Nizam Yayınları, 1998), el-En'âm 6/59.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, çev. Sadreddin Gümüş vd. (İstanbul: İpek Yayınları, 1997), en-Nahl 16/89.

olup biri kelam, diğeri ise kudret sıfatının tecellisidir. Allah'ın kudret sıfatından gelen kâinat kanunlarını Edison, Newton ve Arşimet gibi bilginler keşfederken kelam sıfatından meydana gelen Kur'an'ın engin manalarını da müfessirler keşfetmiştir. Zaman, Kur'an sırlarının ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Mesela "Evet biz onu parmak uçlarına varıncaya kadar bütün incelikleriyle yeniden yapmaya hiç şüphesiz kadiriz."¹¹ âyetinin sırrı, 19. yüzyılda, herkesin parmak ucundaki izlerin farklı olduğunun keşfedilmesiyle anlaşılmıştır. Nitekim Kur'an'da geçen peygamber mucizeleri -örneğin Hz. Musa'nın (a.s.) asası, Hz. İsa'nın (a.s.) hastaları iyileştirmesi, Hz. Süleyman'ın (a.s.) kuşdilini bilmesi vb. hususlar- ileriye yönelik bilimsel mesajlar ihtiva etmektedir.¹²

Konuyla alakalı, bir başka sitede ise yukarıda bahsi geçen âyetlerden sadece el-En'âm 6/59. âyet, daha çok lafzî tercümeğe uygun olarak verilmiş; fakat *apaçık bir Kitab'da* ifadesinden sonra parantez açılarak (*Kur'an'da*) açıklaması eklenmiştir. Ardından İbn Abbas'a (öl. 68/687-688) atfen, 'Vallahi devemin yularını kaybetsem onu dahi Kur'an'da bulacağımı umuyorum.'¹³ sözüne yer verilerek 'Âyeti ve İbn Abbas'ın bu sözünü nasıl anlamalıyız? Kur'an'da gerçekten her şey var mı?' sorusu yöneltilmiştir.¹⁴

İçerik üreticisi, ilkin *apaçık bir Kitab'da* şeklinde verdiği meâli, konuyu izaha geldiğinde âyette geçtiği şekline uygun olarak *kitâb-ı mübîn*e çevirmiş ve âyette geçen *kitâb-ı mübîn* tabirini müfessirlerin *ilm-i ilâhî* veya *levh-i mahfûz* olarak anladıklarını, zayıf bir görüşe göre de bununla Kur'an'ın kastedilmiş olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu yorum izaha muhtaçtır. Çünkü *kitâb-ı mübîn* ile kastedilen, Kur'an'ın ta kendisidir. Kur'an'da her şey vardır ve bu oluşun keyfiyetine örnek vermek gerekirse şu şekildedir: Hz. Süleyman'ın (a.s.) -bulutlar vasıtasıyla- havada uçarak bir günde iki aylık mesafe kat etmesi, uzak mesafelerin çok kısa sürelerde kat edilebileceğine yani uçağa, Hz. Musa'nın (a.s.) asasıyla taşa vurup su çıkardığını belirten âyetin artezyene, Hz. İsa'nın (a.s.) hastaları iyileştirmesi, müzmin dertlere çare bulabileceğine, Belkıs'ın tahtının uzak mesafeden çok kısa bir sürede getirilmesi, ses, görüntü ve nesnelerin aynı veya sûretiyle anında nakledilebileceğine, Hz. İbrahim'i (a.s.) ateşin yakmadığını belirten âyetin de ateşe dayanıklı maddeler üretilebileceğine işaret eder.¹⁵

Bu satırları kaleme alan kimsenin kafası oldukça karışık olmalıdır. Çünkü müfessirlerin âyetteki *kitâb-ı mübîn*den kastın *ilm-i ilâhî* ya da *levh-i mahfûz* olduğunu söylemelerine rağmen bunu, izaha muhtaç bir görüş olarak nitelendirmesi ve sonuçta zayıf görüşü tercih etmesi manidardır.

sorusorucevabul.com adlı internet sayfasında da 'Kur'an'da her şey vardır deniliyor. Bunu açıklayabilir misiniz?' sorusuna, "Ne bir yaş ne de bir kuru yoktur ki her hâl bir kitâb-ı mübîn'de [ilm-i ilâhî'de] olmasın!"¹⁶ âyetinden anlaşılacağı üzere Kur'an'da her şeyin var olduğu; fakat öncelikle bilinmesi gereken şeyin, Kur'an'ın -başka değil- bir kulluk kitabı olduğu şeklinde cevap verilerek konuya giriş yapıldığı görülmektedir. Ardından Kur'an'ın, her seviyeden insana hitap ettiği için, genelin anlayacağı tarzda benzetme ve temsiller ihtiva ettiği belirtilmiş, ifadelerinin arkasında -hatta harflerinin dizilişine varıncaya kadar- sonsuz mana ve gizli işaretlerin saklandığı dile getirilmiştir. Daha önceki site içerik üreticilerinin söylediklerine benzer şekilde, her şeyin Kur'an'da kıymeti kadar yer aldığı burada da tekrar edilmiş, Kur'an'da Teknoloji, Kur'an'da Gelecek, Kur'an'da Bilim, Kur'an'da İlim vs. başlıkları altında yine yukarıda bahsi geçen Hz. Süleyman, İsa ve İbrahim peygamberlerin mucizelerine atıf yapan âyetlere yer verilmiştir. Kur'an, bütün ilimlerin kaynağı olduğu için, mesleklerinin özünü

¹¹ el-Kıyâmet 74/4.

¹² Sorularla İslamiyet "Kur'an-ı Kerim'de bütün bilgiler var mıdır? En'am sûresi, 59. âyette; "Yaş ve kuru her şey Kitab-ı Mübin'de vardır." buyurulmaktadır...".

¹³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 4/30-31.

¹⁴ Risale Online, "Kur'an'da her şey var mı?" (Erişim 9 Mart 2021).

¹⁵ Risale Online, "Kur'an'da her şey var mı?"

¹⁶ el-En'âm 6/59.

âlimlerin Kur'an'dan aldığı sarahaten ifade edilmiştir. Söz konusu yazıda, *Kur'an'da Tarih* başlığı altında Nuh Tufanı, Ad ve Semud kavimlerinin helâki, İsrailoğullarının Kudüs'e göçü, Karun'un hazineleri ve Zülkarneyn'in seddi konusunda Kur'an'da geçen âyetlerin meâlleri doğrudan iktibasla herhangi bir yorum yapılmadan zikredilmiştir.¹⁷

akasyamhaber adlı internet sitesinde Erol Aydın'ın "Kur'an'da her şey var mıdır?" başlıklı makalesinde ise doğrudan iktibasla aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

"Ortalama olarak toplum genelindeki kanaat şudur: Kur'an'da her şey vardır; fakat biz bilmiyoruz ya da anlamıyoruz şeklindedir. Oysaki Kur'an aslında bir rehberdir ve sadece çerçeve çizmektedir. Detaylarına vakıf olmak için bu konuda müfessirler, asırlardır şifreli olan bazı âyetleri çözmek adına emek ortaya koymuşlardır. Bazı sırlar zamana bağlı olarak ortaya çıkmakta ve insanların yolunu aydınlatmaktadır. İlmi ve teknolojik gelişmeler Yüce Allah'ın sonsuz ilmi gereğince kâinatta mevcuttur; fakat bir şekilde gizlenmiştir. Bir gün bir bilim adamı sayesinde ortaya çıkması, onun yoktan var edilmediğini, sadece sırrın ifşa edilmesinden ibaret olduğunu bilmek gerekir. Ayrıca âyetlerde geçen ve bazı peygamberlere atfedilen mucizeler de yine insanlar için mesajlar içermektedir. Günümüzde kafasını kullanan insanoglunun bu mucizeler ışığında hayatını kolaylaştırması yine Kur'an ilmi ve referansı ile olmaktadır. Bu buluşların hep gayrimüslimler tarafından bulunuyor olması kafaya takılabilir. Bunun sebebi de Allah'ın ilmi çalışana vermesinden ibarettir. Bütün insanlığın hizmetine sunulmuş olan keşifleri yapan ilim adamlarının buradaki sır konusunda yaratıcıya olan hayranlıkları dolayısı ile iman etmemiş olmaları düşünülemez. Fakat mahalle baskısı, toplumsal dinamikler ve konumları, kendilerini açığa çıkarmalarına engel olsa da birçoğu imanla göçüp gitmişlerdir."¹⁸

Sonuç olarak; ona göre, Kur'an'da her şeyin olduğu hususu doğru olmakla birlikte eksik bir bilgidir. Çünkü Kur'an'da bilgiler, sırlı bir şekilde verilmiş; fakat detay verilmemiştir.

Konuyla alakalı buraya kadar aktardıklarımızdan farklı olarak bir yazı daha karşımıza çıkmaktadır: "Kur'an'da her şey yoktur diyenlere\Haluk Gümüştakak..." başlığıyla kaleme alınan makalede içerik üreticisi, Kur'an'da her şeyin nasıl da bulunduğunu göstermek niyetiyle yola çıktığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre böyle söyleyen kimselere Allah: "And olsun ki biz, bu Kur'an'da, insanlar için her çeşit misali verip açıkladık. Ama insanın en çok yaptığı iş, tartışmadır."¹⁹ şeklinde hitap etmektedir. Yine "And olsun ki biz Kur'an'da insanlara her türlü misali çeşitli şekillerde gösterip açıkladık. Öyleyken insanların çoğu inkârdan başkasını kabul etmediler." meâlindeki el-İsrâ 17/89. âyeti de bu kimseleri hedef almaktadır.²⁰

İçerik üreticisine göre *Kur'an'da her şey yoktur* diyenler, bazı çıkarımlardan hareketle şunları söylemektedir: Namazın nasıl kılınacağı, onda hangi duaların okunacağı ve rekât sayısı; haccın detayları ve şeytan taşlamanın nasıl yapılacağı; zekâtın nelerden hangi miktarda olacağı Kur'an'da yoktur. Hacca gidildiğinde nelerin yapılacağı da detaylı anlatılmamıştır. Mesela Kur'an, şeytan taşlamadan bahsetmez. Zekâtların nasıl ve ne kadar verileceği de Kur'an'da yer almaz. O halde, bu da demek oluyor ki Kur'an'da her şey yoktur.²¹

Konuyu uzatmamak için bu ve benzeri sorulara daha fazla yer vermediğini belirten sayfa yazarı, bu soruları sorarak Kur'an'da her şeyin olmadığı çıkarımını yapan kimselerin her nedense meseleyi tersten düşünmeyi yani yanlıştan doğruya gitmeyi akıl edemediklerini ifade etmektedir. *Yanlıştan doğruya gitmek* sözünü de basit bir testle, örneğin 18 yaşını doldurduğunu iddia eden kimsenin hüviyet bilgilerine bakılarak iddiasının doğrulanabileceğiyle açıklar. Din adına söylenenlerin, kesinlikle test edilerek kabul edilmesi gerektiğini belirten yazara göre elimizdeki rehber yani Kur'an, son derece açıktır ve Kur'an'da aradığını bulamayan kimsenin tedirgin olarak takvaca en üstün olanı Allah bildiği halde Allah katında güvenilir

¹⁷ sorusorucevapbul.com, "Kur'an'da her şey var mı?" (Erişim 10 Mart 2021).

¹⁸ akasyamhaber, "Kur'an'da Her Şey Var mıdır?" (Erişim 10 Mart 2021).

¹⁹ el-Kehf 18/54.

²⁰ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştakak".

²¹ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştakak".

1088 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

bir kimse araması, mezhep imamlarının sözüne güvenmesi veya başka velilere müracaatı, ona göre anlaşılır şey değildir.²²

Yazarın söz konusu ettiği meseleleri nasıl delillendirdiğine birkaç örnek vermek gerekirse, mesela, ona göre Kur'an'da en çok bahsedilen konulardan biri namazdır. Â-i İmrân 3/43'te namazın rükünlerinden kıyam, rükû ve secdenin delili vardır. et-Tevbe 9/112'de de rükû ve secde tekrar edilir. *"Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, orada ayakta ibadet edenler, secdeye varanlar için evimi temiz tut!"*²³ âyetinde, Kabe'yi tavaf edenlerin nasıl namaz kılacağı da açıkça söylenmektedir ve buradaki kıyam, saygıyla ayakta durmak, rükû, saygıyla eğilmek ve secde de Allah önünde, Allah'ın karşısında saygıyla yerlere kapanarak dua etmek anlamındadır.²⁴

Ona göre, savaş ve zorluk anında kılınan bir rekât²⁵ dışında namazların kaç rek'at kılınacağı sabit bir hükme bağlanmadığı gibi namazda kıraat dışında hangi duaların okunacağına da bir sınırlama getirilmemiştir. Bu husus, *"Artık, Kur'an'dan, kolayınıza geleni kıraat edin!"*²⁶ âyetiyle serbest bırakılmış ve herhangi bir dua belirlenmemiştir. O halde namazda alışlagelen dualardan bir dua okunmadığı takdirde namazın kabul olmaması gibi bir durum söz konusu değildir. Yeter ki içten gelerek rabbe yakarıncasına ona ibadet edilsin.²⁷

Tüm bunlara ilaveten duada ses tonu, aynı anneyi emen sütkardeşlerin birbiriyle evlenemeyeceği, yolda kasıla kasıla yürümeme, mirasın nasıl dağıtılması gerektiği, borç alındığında nasıl davranılacağı ve daha pek çok şey, Kur'an'da açıklanmıştır. Ancak Kur'an'ı bir masal kitabını okur gibi okuyanlar, geçmişte yapılan hataları tekrar etmemeleri için Allah'ın insanlara gönderdiği Kur'an'dan ibret almayacaklardır. Hem bu tavır hem de Kur'an'ın özet bilgi olup onda her şeyin olmadığını iddia etmek, Kur'an'a ve onu gönderene saygısızlıktır.²⁸

Burada dile getirilen görüşlerin doğruluğu veya yanlışlığı bir yana, sayfa yazarı, her ne kadar Kur'an'da her şeyin var olduğunu iddia etse de var olduğunu iddia ettiği konuların dinî alana ait bilgi olduğu aşikârdır.

2. Kur'an'da Her Şey Var mı Sorusunun İnternet Sitelerindeki Video İçerikleri

Bu başlık altında ilk olarak karşımıza bir televizyon kanalındaki sohbet programından, ilgili kısmın kırılarak Youtube'a yüklendiği anlaşılabilir video çıkmaktadır. *Ateistlerin sıkça sorduğu 'Madem Kur'an'da her şey var. Neden Müslümanlar onları bulamıyor?'* sorusunun ekranda belirmesiyle başlayan videoda, program konuşunun anlattığına göre devrin İngiliz sefiri, sadrazam Said Halim Paşa'ya (öl. 1921): *Bizimkiler bir keşifte bulunuyor. Sizin hocalarınız çıkıp zaten bu Kur'an'da var diyor. Sen de buna inanıyor musun?* diye sorar. Mısır'da yetişmiş, anadili Arapça olan, Kur'an'a vakıf ve onda yaş kuru, hakikat namına ne varsa²⁹ bilen sadrazam buna inandığını söyler. Bunun üzerine: *Madem öyle, sizin âlimleriniz, biz bir şeyi keşfetmeden önce bulup çıkarsalar ya!* diye itiraz eder. Bu itiraz karşısında zorlanan ve canı sıkılan sadrazam, onu ikna etmekte aciz kalınca, bir tanıdık vasıtasıyla Yalova'da meskûn şeyh Şerafettin namıyla maruf bir zattan yardım ister ve onun bu işi çözeceğine kanaat getirir. Belirlenen saatte taraflar bir araya gelir ve İngiliz sefir, daha önce sadrazama sorduğunu bu sefer Şeyh Efendi'ye sorar: *Madem Kur'an'da her şey var. Niçin bulamıyorsunuz?* Şeyh Efendi, bunun üç sebebinin olduğunu, ikisini açıklayabileceğini; fakat birisini söylemekten imtina edeceğini belirtir ve şunları söyler:

Birincisi, geçmiş semavi kitaplar, tahrif gibi bir musibete uğramıştır. Allah (c.c.), Kur'an'ı öyle özet bir muhtevada göndermiştir ki ezberlenebilsin. Yazının ve kitabın yaygın

²² İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak".

²³ el-Hac 22/26

²⁴ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak".

²⁵ en-Nisâ 4/102.

²⁶ el-Müzzemmil 73/20.

²⁷ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak".

²⁸ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak".

²⁹ el-En'âm 6/59.

olmadığı bir zamanda hafızadan hafızaya nakledilebilir. Eğer tafsilatlı olsaydı ezberlene-
mezdi. Kesif olmasından dolayı o, kolay anlaşılabilir. Bu haliyle Kur'an, sıkıştırılmış bir pamuk
balyasına benzer. *İkinci* olarak; kesif olmasaydı iman devam etmezdi. Örneğin telefon... İn-
sanlar kablo aracılığıyla konuşabilmekteler. Kur'an bunu bugünkü bilgi ve teknolojiye göre
anlatsaydı ona inanmazlardı. Uzak mesafelerdeki insanların, kablo aracılığıyla iletilen bir sis-
tem üzerinden birbirleriyle konuşabilecekleri söylenecekti o günkü akıl bunu kavrayamazdı.
Allah (c.c.) bunu mesture bildirdi ki müşahhas hale geldiğinde anlaşılabilir. Şüphesiz kıyamete
doğru ilim geliştikçe Kur'an'ın beyan ettiği hakikatler, daha bir kolaylıkla anlaşılacaktır. *Üçün-
cüsü* ise Müslümanlar içerisinde ilimde rüşuh sahibi öyle kimseler vardır ki onlar, kıyamete
kadar olacak keşfiyatı Kur'an'a bakarak söyleyebilir.³⁰ Fakat bu hakikat ve keşifler, inkârcıla-
rın eline geçerse onlar bunu insanlık aleyhine kullanır. İşte bu yüzden (daha sonra ortaya çı-
kacak pek çok hakikat ve keşif) gizli kalmıştır. Kur'an, böyle bir kitaptır.³¹ Bize göre bu yakla-
şım, pek çok problem olduğu izahıta varestedir.

Konuyla alakalı bir diğer videoda ise anlatıcının belirttiğine göre, sohbetleri esnasında
bir dostu ona *Kur'an'da her şey olabilir mi? 1400 yıllık kitap... İnternet yok, tayyare yok...
Nasıl her şey olabilir?* diye sormuş, o da cevaben, Kur'an'da her şeyin olduğunu, deliliyle ona
ispat edeceğini söylemiştir. Onun ifadesiyle, mübarek Kur'an'da omletin nasıl yapılacağı, oto-
mobil lastiğinin nasıl değiştirileceği, denizaltının nasıl inşa edileceği, çamaşır ve bulaşık ma-
kinesinin ısıtıcısı kireç bağladığında ne yapılacağı, halı ve kilim tozlandığında nasıl silkelene-
ceği vs. her şey Kur'an'da yazmaktadır. Tüm bunları Allah (c.c.) tek bir soru cümlesiyle anlat-
mış ve *"Akıl etmez misiniz?"*³² buyurmuştur. Ona göre bunlar için vahye ihtiyaç yoktur ve va-
hiy, aklın sustuğu yerde, imkânların yetersiz olduğu noktada söz söylemiştir.³³

Bu diya/monologta³⁴ sorulan sorunun başka bir mecraya çekilerek ora üzerinden ce-
vap verildiği yani mugalata³⁵ yapıldığı ortadadır. Buna göre daha sistematik; fakat bizce bir-
takım problemleri de barındıran başka bir videodan bahsetmek istiyoruz. Youtube'a yüklen-
diğinden beri 80.000'den fazla izlenen bu video, konuşmacının kendi tanımlamasına göre,
Kur'an Müslümanlığı ya da *Bize Kur'an yeter!* şeklinde formüle edilen görüşle alakalıdır. *Daha
sistematik* olarak nitelendirilmesi ise dinin ne olduğu, kime ait olduğu ve temel referans kay-
nağı olan Kur'an'a yaptığı atıf sebebiyledir. *Problemlili* olmasına gelince; âyetler bağlamından
koparılarak yorumlanmaktadır. Şöyle ki; konuşmacıya göre dini bir soruya cevap verirken
nasıl bir yol izlemek gerekir? Buna bir manada yöntem sorunu denebilir. Müslümanlar; *din
nedir, din kimin dinidir, dinin kaynağı nedir ve sünnet nedir* soruları karşısında yetki karma-
şası yaşamaktadırlar. Doğrudan Kur'an'a müracaat etmek yerine, doğrulukları test edilmeden
birtakım kimselerin görüşlerine başvurulmakta, Kur'an dışında, daha sonraları eksiltme veya
ilavelerle şekillenmiş bu yaygın din anlayışı neticede *ilahî din* ve *uydurulan din* ayrımını or-
taya çıkarmaktadır. Dolayısıyla onlar, *"Peygamber: 'Ey Rabbim! Gerçekten milletim bu*

³⁰ Anlatıcının aktardığına göre Şeyh Şerafettin Efendi, bu söylediğine delil olması için, sefirin yedi göbek
ecdadının, ardından çocukları ve yedi göbek -doğmamış- torunlarının dahi adını Kur'an'a bakarak
oracıkta söyleyiverir. Hayretler içerisinde kalan sefir, ben sizden bir âlim istedim. Siz bana bir kâhin
getirdiniz. Anlatıcıya göre bu tıpkı, inkârcıların Hz. Musa'ya ve Hz. Peygamber'e "kâhin, sâhir" deme-
lerine benzemektedir.

³¹ Puta Şamar Atan Adam, "ÜKM-"Madem Kur'an'da her şey var neden Müslümanlar bulmuyor?" soru-
suna cevap", *Youtube* (10 Şubat 2013), 00:01:00-00:10:12.

³² el-Bakara 2/44. Bu tercümeyle karşılık gelen أَفَلَا تَعْقِلُونَ ifadesi Kur'an'ın muhtelif yerlerinde tekrar
etmektedir. Bazısı için bk. el-Bakara 2/76, Âl-i İmrân 3/65, el-En'âm 6/32, Yûnus 10/16 ve Hûd
11/51.

³³ Din Yalnız Allah'ındır. "Kur'an'da Her şey Var [Engin Noyan]", *Dailymotion* (Erişim 3 Ağustos 2018),
00:00:01-00:03:20. Ayrıca bk. Hurafe Avcıları, "Kuranda her şey yazar mı sorusuna verdiği muhte-
şem cevap...", *Facebook* (Erişim 21 Haziran 2017), 00:00:01-00:03:20.

³⁴ Burada "diya/monolog" tanımlamasının kullanılması, anlatıcının bir diyalogu monoloğa çevirmesi
sebebiyledir.

³⁵ Mugâlata; sakat kıyasla veya söz oyunu ile karşdakini ikna etmek veya kandırmak demektir. Mehmet
Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 387.

1090 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

*Kur'an'ı terk edip bir kenara bırakmışlardır!' der.*³⁶ âyetinin muhatabı olmaktadırlar.³⁷ Bu görüşte oldukları için, Hz. Peygamber'i devre dışı bırakmakla itham edenlere karşı da onların da söyleyecekleri vardır. Kur'an: *"Peygamber mü'minlere kendi nefislerinden daha yakındır."*³⁸ demişken bu nasıl mümkün olabilir?³⁹

Konuyla alakalı ilmi bir müzakereden kayda alınarak internet ortamına aktarılmış, soru-cevap şeklindeki bir diğer video da *Dinle ilgili her şey, 'Kur'an'da mevcuttur' demek mümkün mü?* şeklindeki soruyla başlar. Muhatap bunu, dinle ilgili değil, hayatla ilgili her şeyin mevcut olduğu şeklinde tashih eder. Ardından *'Mesela Cebrail olmasaydı Peygamberimiz namazın nasıl kılınacağını Kur'an'dan çıkarabilir miydi?'* sorusu yöneltilen muhatap:

"Bir kere Kur'an'dan tek başına hüküm çıkarmanın olamayacağını Allah (c.c.), **لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ** *bilen bir topluluk-kavim için*⁴⁰ âyetiyle bildirmektedir. Dolayısıyla Allah (c.c.) aynı zamanda Cebrail'i muallim olarak görevlendirmiştir. (Bunun delili olarak Necm sûresinde **عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** *"Onu, müthiş kuvvetleri olan biri öğretti."*⁴¹ ve Rahmân'da da **عَلَّمَهُ الْبَيَانَ** *"Ona beyanı (anlamayı-anlatmayı) öğretti."*⁴² buyurulmaktadır. Peygamberimiz de bizim gibi bir insandır. Allah-ü Teâlâ koymuş olduğu kuralı, Peygamber için değiştirmemekte, uygulamaktadır. (O halde) bizim (bilen bir topluluk olabilmemiz için) nasıl bir ekip kurmamız gerekiyorsa Peygamberimiz de bir ekip kurmuştur. Şayet böyle bir ekiple sıkı ve uzun süre çalışırsak Kur'an'dan hareketle namazın kaç rek'at olduğunu, onda nelerin okunması gerektiğini çıkarmak mümkündür. Ancak durum aciliyet gerektirdiği için Cenab-ı Hak bunu Cebrail'in muallimliğinde Hz. Peygamber'e öğretmiştir."⁴³

Bu yaklaşımın da problemleri olduğu ortadadır. *Bilen bir topluluk-kavim için* ifadesi, soruya muhatap şahsın iddia ettiği gibi dinî hüküm koymada Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müşareket etmek veya bir ekip toplayıp dinde hüküm koymak için değil, inanan,⁴⁴ bilen,⁴⁵ düşünen⁴⁶ ve sözden anlayan⁴⁷ bir topluluğun ibret nazarına sunulan âyetleri idrak etmesi sadedinde serdedilmiştir. Dolayısıyla âyetlerin bu şekilde bağlamından koparılarak yorumlanması isabetli değildir.

³⁶ el-Furkân 25/30.

³⁷ Emre Dorman, "Kuran Yetmez Diyenlere Cevap", *Youtube* (Erişim 18.12.2013), 00:01:00-00:10:19.

³⁸ el-Ahzâb 33/6.

³⁹ Dorman, "Kur'an Yetmez Diyenlere Cevap", 00:08:57-00:09:40.

⁴⁰ Kur'an'da **لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ** ifadelerinin geçtiği bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/230, el-En 'âm 6/97 ve 105, Fussilet 41/3.

⁴¹ en-Necm 53/5.

⁴² er-Rahmân 55/4.

⁴³ Fitrat Tv, "Dinle ilgili her şey Kur'an'da mevcuttur demek mümkün müdür?" *Youtube* (16 Aralık 2016), 00:00:01-00:01:50.

⁴⁴ el-En'âm 6/99. Beyzâvî bu âyeti, "اي آياتٍ دالة على وجود القدر الحكيم وتوحيده" diye tefsir etmiştir. Yani kâdir ve hakim olan Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden âyetler vardır demektir. Dolayısıyla vurgu, dini hüküm koymaya değil, Allah'ın mahlûkâtı hakkında tefekkür etmeye ve ibret almaya matuftur. Sürenin 95-99 arasındaki âyetlerin tamamı bu yöndedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1418), 2/175.

⁴⁵ el-En'âm 6/97.

⁴⁶ Yûnus 10/24. Kurtubî, âyetle kastedilenin, dünya hayatının varlık ve yokluğunun teşbih ve temsille açıklanması olduğunu söylemektedir. Neticede Allah (c.c.), âyetleri hakkında düşünülün diye bunları idraklere sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1963), 8/328.

⁴⁷ el-En'âm 6/98. Zemahşerî bu âyetin tefsirinde şunları söyler: *"Şayet 'Niçin yıldızlardan söz ettikten sonra بِلِقَائِهِمْ (bilenler) fiili, Ademoğullarının yaratılmasının bahsinden sonra ise بِلِقَائِهِمْ (anlayanlar) fiili kullanıldı?' dersin şöyle derim: İnsanların bir tek nefisten/cinsten yaratılması ve muhtelif haller arasında dolandırılması, sanat bakımından çok daha latif ve tedbir bakımından çok daha ince bir iştir. Dolayısıyla kıvrak zekâyı kullanmak ve iyiden iyiye incelemek anlamındaki fikh fiilinin zikredilmesi buna daha uygundur."* Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî

Bu kategoride son bir videoya daha yer vermek istiyoruz. هل في القرآن تبيان كل شيء؟ başlığıyla yayınlanan videoda konuşmacı şu açıklamaları yapar: *Tibyān* ile *beyān* Arapça'da aynı anlama gelir. Beyan ise kapalılığı gidererek insanların anlayacağı duruma getirmektir. *Küll* kelimesi Arapça'da bütün nesnelere içine alan umum lafzıdır. Kur'an, insanların kendi diliyle konuştukları bu kavramı تبييناً لكل شيء "her şeyi açıklayan"⁴⁸ şeklinde kullanır. Burada şöyle bir soru sorulmakta ve 'Her şeyden maksat nedir?' denilmektedir. Mesela ilmü'l-felek Kur'an'da var mıdır? Coğrafya, yerin tabakaları, matematik, fenler -ki bunların hepsi birer şeydir- Kur'an'da var mıdır? Hatta bazen şöyle de denir: Biz neye, hangi ilme muhtaçsak o Kur'an'da vardır. Fiili olarak kastedilen bu mudur? Kastedilen bunun dışında bir şey ise o halde bu şey nedir? Bize göre mesele *kitap* kelimesinde düğümlenmektedir. O halde kitapla kastedilen nedir?

Bu manada Kur'an'da birbirine benzer iki ifade vardır. *Birincisi*, tüm ilimlerin, hükümlerin kendisinde temerküz ettiği şeydir. Bu *kitâb-ı mübîn* olarak ifade edilmiştir. Bu tıpkı her şeyin depolandığı bir mahzene veya her şeyin kaydının tutulduğu bir arşive benzetilebilir. Hatta Kur'an dahi burada mevcuttur. Buna delil ise *إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون*⁴⁹ âyetleridir. O halde âyetlerin bahsettiği bu kitap, kendisine sınır çizilemeyen, her şeyi kendisinde barındıran Allah'ın ilmiyle alakalıdır. Bu durumda âyet gayet açıktır: Her şey, Allah'ın ilminde vardır.⁵⁰

Kur'an'da kitapla kastedilen *ikinci* ifade de Kur'an-ı Kerim'in bizatihi kendisidir. *الم ذلك انزلنا مبارك كتابه تنزيل الكتاب, الكتاب* âyetlerinde, 6236 âyeti olan, Allah tarafından indirilen kitap kastedilmiştir. İşte bu, kendisinde her şey olan ve her şeyin açıklaması bulunan kitap değildir. Her şeyin var olduğunu saysak bu durumda iki şey ortaya çıkar. Birincisi; herhangi bir kimsenin ahlakı da dâhil, her türlü şeyin Kur'an'da bulunması ki bu mümkün değildir. İkincisi ise Kur'an'ın hedefleri ile münasip olan şeylerin Kur'an'da bulunması ki bu son derece tabidir. Bir örnekle açıklamak gerekirse bir hastaneye gittiğinizde size 'Bu hastanede aradığınız her şey var.' denilse orada uçan araba bulmak mümkün değildir. O halde böyle bir sözle kastedilen, bir hastanede tedavi için bulunması gereken her şey kastedilmektedir. Buna kelam-ı örfî denilir.⁵¹

3. Kur'an'da Her Şey Var mı Sorusunun İnternet Sitelerindeki Arapça Yazılı İçeriği

هل يوجد كل شيء في القرآن؟ yazılarak arama yapıldığında <http://www.sirajalnoor.com>, www.islamonline.net, www.islamweb.net, www.almaany.com, www.alqatra.net ve www.tafsir.net linkleri karşımıza çıkmaktadır. Şimdi bunlara göz atalım.

3.1. سراج النور (sirajalnoor.com)

Allah (c.c.): "Ne bir yaş ne de bir kuru yoktur ki herhâl bir *kitâb-ı mübîn*'de [ilm-i ilâhî'de] olmasın!"⁵² buyurmaktadır. Âyetteki *kitâb-ı mübîn* bir görüşe göre Kur'an-ı Kerim'dir. Bu durumda yaş kuru ne varsa hepsi Kur'an-ı Kerim'de vardır. Fakat onda olan her şeyi herkes göremez. Çünkü nesnelere Kur'an'da görünme dereceleri birbirinden farklıdır. Bazen bir şeyin tohumu veya çekirdeği bazen de toptan veya (bunun zıddı olarak) hülâsası bulunur. Bazen temel ilkeler, bazen de alametler yer alır. İşte bu derecelerin her biri sarahaten, işaretten, remzen, mübhemden veya tenbihen gelebilir. Kur'an bunlara belagat üslubuyla kendi hedefleri doğrultusunda, ihtiyaç ölçüsünde, mukteza-yı hale muvafık ve uygunluk ilkesiyle itibar eder. Mesela teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan uçak, elektrik, tren, kablosuz ağ

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*, çev. Abdülâziz Hatip vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/708.

⁴⁸ en-Nahl 16/89.

⁴⁹ el-Vâkı'a 56/77-78.

⁵⁰ eş-Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, "هل في القرآن تبيان كل شيء؟", *Youtube* (28 Mayıs 2019), 00:03:15-00:10:25.

⁵¹ eş-Şeyh Fevzî, "هل في القرآن تبيان كل شيء؟", 00:03:15-00:10:25.

⁵² el-En'âm 6/59.

1092 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

ve insanlığın gelişimiyle ortaya çıkan sair durumları Kur'an-ı Kerim'in ihmal etmesi mümkün değildir. Kur'an tüm bunlara, insanların farklı seviyeleri nispetinde yer vermiştir. Öyle ki bunlar Kur'an'ın kelime, harf, nazım ya da gizli manalar altında saklanmış noktalarında yer almaktadır. Kur'an'ın beşere ait herhangi bir şeyi ihmal etmesi de söz konusu değildir. Bunlar ancak bu alanda mütehasıs kimselerin dakik yaklaşımları ile anlaşılabilir. Aynı şekilde insanla alakalı bilgiler, mazi ve müstakbel, tüm fen ve ilimlere ait bilgiler, medeniyete dair nüveler sarahaten veya işaretten Kur'an'da yer almaktadır.⁵³

Burada birtakım faraziyelerden hareketle dile getirilen zorunluluklar ve bir genellemeyle ifade edilen teknolojik gelişmelerden hangilerini işaretten, remzen, mübhemem veya tenbihen Kur'an'ın nasıl açıkladığı, en azından izah edilmelidir. Bu belirsizliğe bir de Kur'an'ın kelime, harf, nazım ve mana altlarına, bunların saklandığı hususu eklendiğinde durum, *belirsizlik üstüne belirsizlik* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Anlaşılması için gönderilen Kur'an'a bir sır kitabı gibi yaklaşım, sağlıklı olmasa gerektir. Beşerin dünya ve ahiret mutluluğunu temin etme hususu istisna edilecek olursa diğer hususlar için "Bunların alanda mütehasıs kimselerin dakik yaklaşımlarıyla anlaşılabilceği" kaydı ise Kur'an'ın hedefleriyle uyusmamaktadır.

3.2. إسلام اون لاین (İslamonline.net)

İlgili platformda makale başlığı "هل يوجد كل شيء في القرآن؟ وهل تحدث عن الكمبيوتر؟" olarak verilmiştir. Ancak bu sorular cevaplanmadan önce pek çok insan tarafından ortaya atılan *Kur'an'da her şey var mı?* sorusuna dair iki âyetin hatırlatılmak istendiği belirtilerek: "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."⁵⁴ ve "... Yaş kuru ne varsa hepsi kitâb-ı mübînedir."⁵⁵ âyetlerine yer verilmiştir. Çeşitli kaynaklardan derlenerek oluşturulduğu belirtilen yazı içeriğinin baş tarafı, kelimesi kelimesine bir öncekiyle aynı olmakla birlikte girişten sonra ondan ayrılmaktadır. Bu başlık altında konuya pek çok kimse tarafından sorulan Kur'an'da bilgisayara işaretin olup olmadığı sorusuyla giriş yapılmaktadır. İçerik üreticisi, modern çağda bilgisayarın en önemli icatlardan birisi olarak kabul edildiğini, bu cihazın temellerini atmakla da Müslümanların batı medeniyetine büyük bir katkı yaptığını söylemekte, Ebu Abdillah Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin (öl. 232/837) *Havârizmiyyât*'ını kaynak göstererek, eserin modern bilgisayarların çalışma esaslarını ortaya koyan ilk eser olduğunu ve Hârizmî'nin de böylelikle bilgisayarın babası olarak tarihe geçtiğini belirtmektedir.⁵⁶

Sayılar, ondalık sistem, sıfırın icadı ve matematik gibi ilimler hakkında Müslümanların, modern matematiğe dair esasları keşfettikleri belirtilen yazıda Kur'an'ın hangi âyet ya da âyetlerine dayanarak bunları icat ettikleri sorusu, burada da cevapsız bırakılmıştır. Fakat Kur'an'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını belirten âyetlerden sonra bu bilgilerin verilmesi, okuyucuyu, sanki bu bilgilerin de Kur'an'da var olduğu zehabına kaptırmaktadır.

3.3. الفطرة (alqatrah.net)

"هل القرآن الحكيم فيه تبيان لكل شيء؟" yani *Kur'an-ı Hakîm'de her şeyin açıklaması var mı?* başlığıyla yer alan yazıda konuya, "Sana bu kitabı (Kur'an'ı), her şeyi beyan etmek için... indir-dik."⁵⁷ âyetiyle giriş yapılmıştır. Ardından şu sorular sorulmaktadır:

⁵³ Sirâcû'n-Nûr (sirajalnoor.com), "هل يوجد كل شيء في القرآن؟" (Erişim 19 Mayıs 021). İlgili sayfada Kur'an'da teknoloji, Kur'an'da Tarih, Kur'an'da gelecek gibi alt başlıklar yer almaktadır. Birkaçına örnek vermek gerekirse -mesela- Kur'an'da teknoloji için *ولسليمان الريح* âyeti delil getirilmiştir. Kur'an'da tarih konusuna Nuh tufanı, Ad ve Semûd kavimlerinin helakı, Zülkarneyn seddini anlatan âyetler delil getirilmiştir. Kur'an'da gelecek konusuna ise Firavun'un cesedinin sonrakiler için bir âyet olacağını belirten Yûnus sûresi 10/92. âyeti delil getirilmiştir.

⁵⁴ el-En'âm 6/38.

⁵⁵ el-En'âm 6/59.

⁵⁶ İslâm Online, "هل يوجد كل شيء في القرآن وهل تحدث عن الكمبيوتر؟" (Erişim 1 Mayıs 2021).

⁵⁷ *Türkçe Kur'an Mealleri* (Erişim 1 Mayıs 2021), en-Nahl 16/89.

“Vakia şu ki; Kur’an’da her şey açıklanmış değildir. Bu âyetle, örneğin öğle namazının kaç rek’at olduğunun Kur’an’da yer almaması yani her şeyin Kur’an’da bulunmaması çelişmez mi? İkinci olarak *‘Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur’an, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.*”⁵⁸ Hâlbuki sünnet, âyetin bu söylediği şeye ilaveten onunla çelişen ve ona zıt olan bazı şeyleri açıklar. Mesela namazın rek’at sayıları bir şeydir ve ‘her şeyin tafsili-açıklaması’ kapsamındadır. Ben bu işkale cevap bulamadım.”⁵⁹

Sayfa yazarı buna şöyle cevap vermektedir:

“Kur’an, bizatihi kendisi ‘her şeyi açıklamak için’ ibaresini nasıl açıklamaktadır? Âyetin zahiren tefsirini bilmek isteyenlere göre ‘kitapta her şeyi açıklamak için’ ifadesi, kitabın kendisine indirildiği kimsenin vazifesidir. Bu sebeple âyet, Hz. Peygamber’i (a.s.) muhatap alarak *ونزلنا عليك الكتاب* yani ‘sana kitabı indirdik’ demektir. Bir örnekle açıklamak gerekirse; temel fiziğe dair elinde kitap bulunduran bir kimse, kitabın mukaddimesini açtığı anda onun temel fizik kanunlarını açıklamak için kaleme alındığını okusa, sonra kitap onu mücmel bazı kanunlar için daha başka kaynaklara yönlendirse, okuyucu, ‘Bu kitabın mukaddimesi doğru değildir.’ diyemez.”⁶⁰

Kanaatimizce buradaki izah şekli isabetli gözükmeyle birlikte soruyu soranın kastettiğiyle ona cevap verenin kastettiği, birbiriyle örtüşmemektedir.

3.4. İslam ويب (islamweb.net)

Türkçe ifadeyle *Kur’an-ı Kerim’in kuşatıcılığına delalet eden âyetler* başlığı ile yer alan yazıya göre Kur’an-ı Kerim’deki âyetler, mahiyetleri itibarıyla, cüz’iyyâta değil kemâlâta delalet eder. *“Ve hevâdan söz söylemez. O, başka değil, ancak bir vahiydir, vahyolunur.”*⁶¹ âyetleri, hepsinin Allah tarafından olduğunu umumi olarak ifade eder. Bu manada Kur’an’ın kuşatıcılığına delalet eden başka âyetler var mı? sorusuna, Zağlul en-Neccar’ın i’câzü’l-Kur’an hakkındaki bir konuşmasından iktibasla cevap verilmiş ve Kur’an’ın şumûlüne dair pek çok âyet olduğu, bunlar arasında en-Nahl 16/89 ve el-En’âm 6/38’in de bulunduğu zikredilmiştir.⁶² Aynı sayfada Şevkani’nin (öl. 1250/1834) *İrşâdü’s-sikât* adlı eserine atıfla Kur’an’ın, insanın pek çok maslahatını ihtiva eden iyilikleri barındırdığını, din, dünya ve ahiret menfaatlerini bazen icmali, bazen umumi ve bazen de hususi olarak kuşattığı dile getirilmiştir. Yine Yâsîn 36/12. âyet de Kur’an’da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığına bir başka delildir.⁶³

3.5. الإسلام سؤال و جواب (https://islamqa.info/ar/answers)

Kur’an tam, mütekâmil ve şeriat için yeterli ise sünnete ne ihtiyaç var? sorusundan hareketle oluşturulan yazıda şunlar dile getirilir: Din düşmanları, çeşitli sûret ve üsluplarla insanları Allah’ın dininden başka taraflara meylettirmek için hırslı davranıyor, kendi şüphe ve sapkınlıklarını Müslümanlar arasında hızla yayıyorlar. Onlara, sordukları en basit şüphelerinden biri, *Kur’an’a göre öğle namazını kaç rek’at kılarım ya da zekâtın nisabı ne kadardır?* sorularındır. Hiçbir Müslüman, bu sorulardan müstağni kalamayacağı gibi namazı ve zekâtı, Allah’ın emrettiği genişlikte Kur’an’da bulamaz. O halde sünnet olmadan kişi bunları nasıl tatbik edecek? Eğer bu imkânsız ise sünnetin Kur’an’a ihtiyaç duyduğundan daha çok Kur’an

⁵⁸ Yûsuf 12/111.

⁵⁹ el-Katre (قطرة الحق على صخرة الباطل), (Erişim 1 Mayıs 2021).

⁶⁰ el-Katre, “هل القرآن الحكيم فيه تبيان لكل شيء؟”.

⁶¹ en-Necm 53/4.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. قناة فضيلة الدكتور زغلول راغب النجار, “الإعجاز العلمي وأثره في فهم القرآن الكريم محاضرة بالجزائر”, *Youtube* (21 Ocak 2019), 00:09:01-01:20:13.

⁶³ İslâm Webnet (islamweb.net), “آيات تدل على شمول القرآن”, (Erişim 1 Mayıs 2021).

1094 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

sünnete ihtiyaç duymaktadır. Nitekim Evzaî (öl. 157/774) *'Sünnetin Kitâb'a ihtiyaç duyduğundan daha çok Kitâb (Kur'an) sünnete ihtiyaç duyar.*⁶⁴ demiştir. İmam Şafîî (öl. 204/820) *er-Risale*'sinde *Peygamber'e itaatın farz oluşu babında "Kim peygambere itaat ederse şüphesiz o, Allah'a itaat etmiştir."*⁶⁵ âyetini delil getirmiş, namaz, zekât ve hac gibi Allah'ın farz kıldığı tüm farzlarda Hz. Peygamber'in beyanı olmaksızın bunların ifasının bilinemeyeceğini söylemiştir. Şeyh Elbânî (öl. 1999) de sünnetin İslam'daki konumunu açıklarken *"Kendilerine açıklayasın diye sana zikri indirdik."* (en-Nahl 16/44) âyetini buna delil getirmiştir.⁶⁶

Burada ehl-i hadis refleksiyle konuya yaklaşıldığı âşikârdır. Kur'an'ın bazı ifadelerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) izahları olmadan anlaşılamayacağına yapılan vurgu bizce de yerindedir. Fakat müttekâmil olduğundan hareketle namazın rek'at sayılarının, zekâtın nasıl verileceğinin zikredilerek onda çelişki bulunduğu hükmedilmesi veya bir kimse anlamak için dahi olsa bu soruları sorduğunda onun sapıklığına hükmedilmesi, kanaatimizde isabetli değildir.

3.6. ملتقى أهل التفسير (mültekâ ehlü't-tefsîr)

Söz konusu sitede makale başlığı *"...هل في القرآن بيان لكل شيء... (ما معنى العموم)"* olup söze, Kur'an icazının, fasih ve belîğ kimseleri şaşırttığına şüphe olmadığı, âlemin hala onun mucizelerine şahit olmaya devam ettiğiyle başlanmıştır. Ardından *هل كل شيء* ve *هل كل شيء* ifadelerinden maksadın tahsis olmaksızın umum ifade ettiğine dair âlimlerden bazısının görüş beyan ettiği dile getirilmiştir. Suyuti'den (öl. 911/1505) nakille onun: *'Ben derim ki: Allah'ın yüce kitabı, her şeyi ihtiva etmektedir. Fakat ilimlerin türleri onda bab bab, mesele mesele şeklinde bulunmamaktadır. Kur'an ona ancak bir delaletle delalet eder.'* dediği ifade edilir. Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimlere dair Suyuti'nin zikrettiği ilimlerden bazıları ise yaratılışın gizemi, göklerin ve yerin acayıplıkları, geçmiş milletlerin haberleri, peygamberlerin sîreti, yaratılışın başlangıcı, ölüm ve ölümün keyfiyeti, ölümden sonra ne olacağı, kıyametin büyük alametleri vb. şeylerdir. Aynı zamanda Kur'an, Allah'ın esmâ-yı hüsnasını ihtiva eder ki bunların her birinde, meydana gelen ve gelecek olan hadiselerin tasdiki vardır. Bu konuda Hz. Peygamber'den (a.s.) hadis varid olmuştur. Ebu'l-Fadl el-Mürsî (öl. 655/1257) de benzer görüş beyan ederek Müslüman toplumların tıp, cedel, astronomi, hendese, matematik ve sair ilimleri Kur'an'dan aldıklarını belirtmiştir.⁶⁷ Ancak bilinmelidir ki müfessirler arasında bu tür söylemlerin çokluğuna rağmen *'Kur'an'da her şeyin açıklaması vardır.'* sözünden maksat, bu kendisiyle husus kastedilen umumdur ve dini meselelerin beyanının Kur'an'da olduğunu ifade etmektedir.

Aynı yazının devamında ise şu bilgiler yer almaktadır: İbn Atiyye (öl. 541/1147), *her şey için, her şeyden* maksadın helal-haram, Allah'a dua ederek azabı hafifletmesi gibi dinde insanların ihtiyaç duyduğu şeyler olduğunu belirtmiş ve müfessirlerin izahlarından böyle bir hasrın anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve İbn Cüzeyy el-Kelbî (öl. 741/1340) de *"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."* meâlindeki el-En'âm sûresinin ilgili âyeti için burada kastedilenin Kur'an olup *'sizin hidâyetinize dair size açıklama konusunda hiçbir şeyi eksik bırakmadık'* demek olduğunu belirtmiştir. Ebû Hayyân (öl. 745/1344), İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) de onlara benzer görüş beyan etmişlerdir. Bunlar arasında İbn Âşûr'un (öl. 1393/1973) konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. O bundan maksadın, din ve şeriatların kendisiyle geldiği benzer şeyleri ihtiva etmesi konusunda lafzın *umum-u örff* olduğunu söylemiştir. İçerik üreticine göre tüm bu nakillerden anlaşılacağı üzere Kur'an'ın şümûliyyetinden maksat, nefisleri ıslah, ahlakî ikmal, toplumsal yapıyı sağlamlaştırma, hakları beyan, Allah'ın birliği ve Peygamber'in doğruluğunu tasdik, toplumların felah ve helâkı, tarihin şahitliğiyle onların izlerinden arkada kalanlarla öğüt gibi

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-İlmi ve fâdlihi*, thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1193.

⁶⁵ en-Nisâ 4/80.

⁶⁶ el-İslâm Suâl ve Cevâb, "إذا كان القرآن كاملاً مكملاً وأما للشرية فما الحاجة إلى السنة؟" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁶⁷ Mültekâ ehlü't-tefsîr, "هل في القرآن بيان لكل شيء... (ما معنى العموم)" (Erişim 10 Haziran 2021).

dine dair hususlarda insanların ihtiyaç duyduğu şeyleri ihtiva etmesi bakımından umum ifade eder. Yoksa her türlü bilginin onda olduğu anlamına gelmez.⁶⁸

4. Kur'an'da Her Şeyin Olduğuna Delil Getirilen Âyetlerin Bazı İlk Dönem Eserlerde Ele Alınışı

Kur'an'da her şeyin var olduğuna delil getirilen el-En'âm 6/59. âyet daima aynı sûrenin 38. âyetiyle tefsir edilmiştir. Mesela Mukatil b. Süleyman (öl. 150/767), *ما فرطنا في الكتاب* âyetindeki kitaptan maksadın Kur'an değil, levh-i mahfûz olduğu görüşündedir. Çünkü âyetin tefsirinde *ثم إلي ربهم يحشرون* ifadelerine yer vermiştir.⁶⁹ Abdurrez-zak es-San'ânî (öl. 211/826-27) de Ma'mer ve Katade tarikiyle bu ifadeyi *عنده في الكتاب الذي* şeklinde açıklamış ve *Allah'ın katındaki kitap* olarak tefsir etmiştir.⁷⁰ İlgili âyeti izah ederken uzunca bir açıklamaya yer veren Taberî'nin (öl. 310/923) söylediklerini yaklaşık olarak aktaracak olursak, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.), Allah'ın âyetlerini yalan sayan bu topluluğa şöyle demesini emrettiğini ifade etmektedir: Allah yaptıklarınızdan gafil değildir. Sizin yaptıklarınızın karşılığını ayırmışken nasıl olur da yaptıklarınızdan habersiz olabilir? O, yeryüzünde -küçük büyük- hareket eden her ne varsa, gökyüzünde de kanatlarıyla uçan hiçbir şeyden gafil değildir. İşlenen hiçbir amel yoktur ki onun katında kayıt altında tutulmuş olmasın. İşte bu, her bir amelin kendisinde muhafaza edildiği ümmü'l-kitaptır.⁷¹ Ona göre âyetteki *kitabın* tefsirine dair pek çok rivâyet de bunu doğrulamaktadır.⁷² İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) de bu görüştedir.⁷³

Mâtürîdî (öl. 333/934), *ما فرطنا في الكتاب* âyetindeki *kitab* konusunda ihtilaf edildiğini, kimine göre bununla Kur'an'ın kastedilmiş olup her şeyin aslının onda zikredildiğini; fakat İbn Abbas'a dayandırılan rivâyeti esas alanlara göre bununla, her şeyin kendisinde yazılı levh-i mahfûz olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴

Diğer taraftan ahkâma ait her şeyin Kur'an'da bulunabileceğini iddia edenler bu âyeti delil getirerek Kur'an'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını söylemişlerdir. Mesela Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) *Müsned* de *ما فرطنا في الكتاب* âyetini, "her şeyi açıklamak için" meâlindeki en-Nahl 16/89. âyetle birlikte zikrederek şu hadiseye yer vermiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ölüm döşeginde iken bir şeyler mırıldanmış, bunun üzerine o esnada orada bulunanlardan Abdullah İbn Abbas yanındakilere kalem ve kağıt getirmelerini söyleyip Hz. Peygamber'in ağzından çıkanları, kendisinden sonra sapkınlığa düşmemek için yazmak istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) *Rasûlullah'a şiddetli ağrı galip gelmişken, yanımızda da Kur'an varken bize Allah'ın kitabı yeter!*" diyerek ona mâni olmuştur.⁷⁵ Müslim (öl. 261/875) de aynı hadiseyi naklederek benzer bir tutum sergilemiş; fakat o Ahmed b. Hanbel'den farklı olarak

⁶⁸ Mültekâ ehlü't-tefsîr, "هل في القرآن بيان لكل شيء ... (ما معنى العموم)".

⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, tah. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/560.

⁷⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/47.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Mahmud Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ty.), 11/344.

⁷² İbn Vehb'in rivâyet ettiğine göre *ما فرطنا* âyette ifade edilen *ثم إلي ربهم يحشرون* "Sonra rablerinin huzurunda toplanırlar." kısmıyla beraber mütalaa edildiğinde buradaki kitabın "ecel/mevt" olarak tefsir edilmeye de ihtimali vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/45.

⁷³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suud-i Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419), 4/1286.

⁷⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 4/80.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid vd. (by.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/136 (hadis no: 2991).

"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim." meâlindeki el-Mâide 5/3. âyetle bu hadise arasında irtibat kurmuştur.⁷⁶ Zeccâc (öl. 311/923) ise "Bu öyle bir kitaptır ki hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam bir şekilde tanzim edilmiş, sonra da tafsilatıyla açıklanmıştır."⁷⁷ âyetinin tefsirinde konuya değinmiş ve şöyle bir açıklama getirmiştir: Âyetin aslında yer alan **أَحْكَمَتِ آيَاتِهِ** demek; emir, nehiy, helal ve haramları demektir. Sonra da (bunlar) va'd ve va'id ile tafsil edilmiştir. Allah biliyor ki mananın şuna da ihtimali vardır: Delalet yönünden tevhidin ihtiyaç duyduğu her ne varsa, nübüvvetin ispatı ve şeriatın ikamesi bakımından âyetleri sağlamlaştırılmış ve tafsil edilmiş demektir. Bunların delili ise "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.", "...her şeyi açıklamak için" ve "Sadece Allah'a kulluk edersiniz diye... Şüphesiz ben sizin için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim." âyetleridir.⁷⁸

5. Değerlendirme

Kur'an'da her şeyin olduğuna el-En'âm 6/59. âyet delil getirilmiş ve bu âyet, aynı sûrede yer alan "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."⁷⁹ âyetiyle tefsir edilmiştir. Bunun yanında "...her şeyi ayrı ayrı açıklamak için..."⁸⁰, "Sana da kendilerine indirilene insanlara açıklayın diye zikri indirdik."⁸¹, "Bu kitabı sana her şeyi açıklamak için ... indirdik."⁸², "De ki: Rabbimin kelamını yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını ilave etsek dahi, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi."⁸³, "Yeryüzünde ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki onu ortaya çıkarmadan önce bir kitapta yazılı olmasın."⁸⁴ âyetleri arasında münasebet kurulmuştur.⁸⁵ Buralardaki *kitâb*, *kitâb-ı mübîn*, *zikir*, ve *kelimât-u rabb* gibi tabirler, bazen levh-i mahfûz bazen Kur'an, bazen tamamında Kur'an, bazen bir kısmında levh-i mahfûz ve bir kısmında da Kur'an olarak yorumlanmıştır.

Hangisinde Kur'an hangisinde levh-i mahfûz olarak yorumlandığının cevabına geçmeden önce buraya kadarki verilerden hareketle dijital medyanın *Kur'an'da her şey(in bilgisi) var mı?* sorusuna üç şekilde cevap verdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Birincisine göre, Kur'an'da her bilgi vardır; fakat bu, sırlı bir şekilde verildiği için ancak ilimde derinleşmiş kimseler onu anlayıp keşfedebilir.⁸⁶ Bu düşüncenin *ilimde derinleşmiş olma* gibi sınırları oldukça muğlak bir yetkinliği gerektirdiği açıktır.

İkinci anlayış da aynı iddiayı savunmasına rağmen ilkinden oldukça farklı bir sonuca işaret eder. Bu düşüncede olanlara göre Kur'an'da her türlü bilgi vardır ve gayet açıktır. Bunun için başkalarının kitabına bakmaya ve söylediklerine kulak vermeye gerek yoktur. Çünkü Kur'an yeterlidir ve her şeyi açıkça beyan etmiştir. Aksi davranışlar, Allah'ın Kur'an'da açıkladıklarıyla yetinmediği gibi onu gereği gibi anlayamamışlardır.⁸⁷ Başkalarının söylediklerine uymak sûretiyle vahyedilmiş din yanında uydurulmuş bir dine tabi olanlar kıyamet gününde

⁷⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, ty.), 3/1257 (hadis no: 1637).

⁷⁷ Hûd 11/1.

⁷⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Şiblî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 3/37.

⁷⁹ el-En'âm 6/38.

⁸⁰ Yûsuf 12/111.

⁸¹ en-Nahl 16/44.

⁸² en-Nahl 16/89.

⁸³ el-Kehf 18/109.

⁸⁴ el-Hadîd 57/22.

⁸⁵ Talip Özdeş, "Kur'an-Bilim İlişkinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 17.

⁸⁶ Sorularla İslamiyet, "Kur'an-ı Kerim'de bütün bilgiler var mıdır? En'am sûresi, 59. âyette; "Yaş ve kuru her şey Kitab-ı Mübin'de vardır." buyurulmaktadır..."; akasyamhaber, "Kur'an'da Her Şey Var mıdır?"; Puta Şamar Atan Adam, "ÜKM-"Madem Kur'an'da herşey var neden müslümanlar bulmuyor?" sorusuna cevap", 00:01:00-00:10:12.

⁸⁷ İktibaslar, "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştabak".

Peygamber'in (s.a.v.) sitemine⁸⁸ muhatap olacaklardır. Modern savunucuları için bu düşünce-
cenin pratik neticesi, dinin anlaşılması için, Kur'an ve sünnet merkezli bugüne kadar ortaya
konan telifata ihtiyaç olmadığıdır. Ancak "Bu Nebi, müminler için kendi canlarından önce ge-
lir." ⁸⁹ âyetiyle, Hz. Peygamber'in dindeki saygınlığı teminat altındadır.⁹⁰ Bu tezi savunanlar,
başkalarının yazdığı ve söylediğine itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederlerken hangi ge-
rekçeyle kendi söylediklerine itibar edilmesi gerektiğine dair ikna edici bir açıklama yapma-
maktadırlar.

Üçüncü ve bizce de makul olan görüşe göre ise; Kur'an'da her şeyin olduğunu beyan
eden âyetlerden anlaşılması gereken, Kur'an'ın, din ve hidâyet anlamında ihtiyaç duyulan ar-
gümanı ihtiva ettiği. Yoksa Kur'an, bir bilim ya da bilimler kitabı değildir. Kur'an'ın muhte-
vasını anlayabilmek için onun gayesini göz önünde bulundurmamak, bu konudaki isabetli yakla-
şım olsa gerektir.⁹¹ Kur'an'la alakalı hükümlerde ona olan saygıdan dolayı bazen zorlama te-
villerin yapıldığı,⁹² Kur'an'da her şeyin olduğu tezinin de bu zorlama tevillerden birisi olduğu
söylenbilir. İlahiyat akademisinde de konu, çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Mesela Kur'an'da
kitap kavramının hangi anlamlara geldiği,⁹³ âyetlerdeki *hepsi* veya *her şey* anlamındaki
umum lafızlarının nasıl anlaşılması gerektiği,⁹⁴ ilim kavramından dinî bilgi yanına salt bilgi
veya bir ihtisas alanı olarak daha sonra ortaya çıkan sistematik bilgiden hangisinin kastedil-
diği,⁹⁵ sınırlı sayıdaki âyeti muhteva Kur'an'ın her türlü bilgiyi nasıl ihata edebildiğinin imkânı
meselesi⁹⁶ bunlardan bazısıdır. Bu bağlamda âyetlerdeki *kitâb*, *kitâb-ı mübîn*, *zikir* ve *ke-
limât-u rabb* ile neyin kastedilmiş olabileceği sorusuna tekrar dönersek şu hususların belir-
ginleştirilmesi gerekmektedir:

1. Kur'an'ın ifade üsluplarından bir tanesi, aynı kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde
farklı anlamlara gelmesidir. Bazen farklı kelimelerin aynı anlama geldiği de olur. Kur'an'da
bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı değişik mânaları mükerrerleriyle birlikte inceleyen
bilim dalına ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına *el-vücûh ve'n-nezâir* denmiştir.⁹⁷ Vücûh
ve nezâir ilmi, dilbilim kriterleri yönünden müfessirde bulunması gereken şartlar arasında
zikredilmektedir.⁹⁸ *Kitâb* kelimesi de Kur'an'ın farklı yerlerindeki kullanımıyla, manaca vü-
cûhatı olan lafızlardandır. Örneğin en-Nisâ 4/103'te *كِتَابًا مَّقْوَاتًا* kullanımında *yazılmış/farz kı-
lınmış* anlamında,⁹⁹ el-A'râf 7/2'deki *كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ* kullanımında, muhatap Hz. Peygamber

⁸⁸ *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008),
el-Furkân 25/30.

⁸⁹ el-Ahzâb 33/6.

⁹⁰ Dorman, "Kur'an Yetmez Diyenlere Cevap", 00:07:30-00:08:40.

⁹¹ İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söy-
lemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003),
235.

⁹² Abdurrahman Candan, *Fukaha'nın Kur'an Tasavvuru* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 14.

⁹³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hidayet Aydar, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i
Mahfuz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 63-141.

⁹⁴ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, "Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hak-
kında", çev. Selim Türkan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 224-225; Ebü'r-
Rebî' Necmüddin Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tûff el-Hanbelî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye
İle'l-Mebâhisi'l-Usûliyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002), 1/226.

⁹⁵ Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine
Eleştirel Bir Yaklaşım-", 238.

⁹⁶ Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? -Genel Bir Bakış-", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201.

⁹⁷ M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Ya-
yınları, 2013), 43/141.

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar* (İstanbul: Marmara
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 42.

⁹⁹ Celâleddin el-Mahallî - Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Dimeşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr,
1429/2008), 95.

1098 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

(s.a.v.) olduğu için *Kur'an* anlamında,¹⁰⁰ el-Kehf 17/49'daki *وَضَعَ الْكِتَابَ* kullanımında *amel defteri* anlamında,¹⁰¹ ez-Zuhruf 43/4'teki *وَإِنَّ فِي أَمِّ الْكِتَابِ* kullanımında ise Kur'an'ın da onda sabit olduğu ifade edilen *levh-i mahfûz* anlamındadır.¹⁰² O halde, Kur'an'da her şeyin bilgisinin olduğu iddia edilen âyetlerdeki *kitâb*la bu manalardan hangisinin kastedildiği müdellel bir şekilde ortaya konmalıdır.

2. *Kur'an'da her şey vardır* diyenlerin kendileri için delil olduğunu iddia ettikleri âyetleri lafzî/literal bir okumayla okudukları, bu konuda herhangi bir usul kaidesini de itibara almadıkları anlaşılmaktadır. Mesela âyetlerde umum ifade eden *كُلُّ شَيْءٍ* tabiri dilcilere göre *جميع* *كل شيء* ve *من، ما، جميع* gibi lafızlar, umum için vaz' edilmiştir.¹⁰³ Fakat lafzın manaya delaletini belirleyen akıl, sem', örf veya his gibi maddi ve manevi tahsis edici karineler vardır.¹⁰⁴ Örneğin en-Neml 27/23. âyette, Sebe' melikesi Belkıs hakkında *وَأْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ* "*kendisine her şeyden verilen*" ifadesini his tahsis etmektedir. Çünkü Belkıs'a her şey verilmiş değildir.¹⁰⁵ Hüd-hüd'ün bunu umum ifade edecek şekilde ifade etmesi, dilin örfteki kullanımına binaendir.

3. Bir taraftan Kur'an kendisini *kitâb-ı mübîn*¹⁰⁶ olarak nitelendirirken diğer taraftan onun *sırlı bir kitap* olarak nitelendirilmesi de birbiriyle çelişmektedir. Örneğin, Kur'an'ın sırlarından olduğu teziyle teknolojik gelişmelerin Kur'an'a dayandırılması ve bunun makul bir gerekçeyle açıklanabilmesi, oldukça tartışmalıdır. Oysa Kur'an'da her şeyin olmadığı da -iddia edilenin aksine- makul gerekçelerle açıklanabilir. Mesela "*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde hoşlanmayacağınız şeyleri sormayın!*"¹⁰⁷ âyeti, Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden sahâbenin her şeyin cevabını onda bulamadığını, ağır yükümlülükler gerektirecek birçok hususun ise Allah'ın kullarına olan bağışlayıcılığı ve lütfu sebebiyle açıklanmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁸ Bundan da öte, Kur'an'ın kendisine vahyedildiği, onun tüm inceliklerine vakıf Hz. Peygamber'e (s.a.v.), arkadaşlarıyla istişare etmesi ve "*Ben bilirim, siz bilmezsiniz.*" tavrına girmemesi emredilmiştir.¹⁰⁹ O halde sınırlı sayıdaki âyeti muhtevi Kur'an'da her bilginin olduğunu iddia etmek, Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmamak anlamına gelmektedir.

Sonuç

Kur'an'da her şeyin bilgisi var mı? sorusuna olumlu yanıt verenlerin, en başta el-En'âm 6/59. âyeti delil getirmeleri ve bunu başka âyetlerle de teyit etmeye çalışmaları, ilgili âyetleri lafzî olarak anladıklarını göstermektedir. Bu soruya olumsuz yanıt verenlere göre ise sınırlı sayıdaki Kur'an âyetlerinden hareketle onda istisnasız her şeyin bilgisinin bulunduğunu iddia etmek, makul bir yaklaşım değildir. Bu görüştekiler, Kur'an bütünlüğüne, el-vücûh ve'n-nezâir ilmine, lafzen umum manen husus yani kelâm-ı örfîye dayanarak bize göre de daha isabetli bir yorum yapmış ve âyetteki *kitâb-ı mübîn*den maksadın, *levh-i mahfûz* olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple matematiğin, coğrafyanın, tıbbın, ekonominin, uzay araştırmaları ve sair ilmi disiplinlerin Kur'an'da aranması isabetli bir yaklaşım değildir. Onda, onun maksatları doğrultusundaki şeyler aranmalıdır. Şayet her şeyin Kur'an'da olduğu iddia edilirse, bu durum inanan insanı, her bir şey için "*Kur'an'dan delilin var mı?*" sorusunu sormaya sevk edecektir. Ayrıca -örneğin bir şey olan- gelecek 50 yılda dünyanın gidişatının ne şekilde olacağını Kur'an'da bulamamak, bugünlerde kendisinden mustarip olduğumuz koronayı

¹⁰⁰ Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 151.

¹⁰¹ Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 299.

¹⁰² Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 489.

¹⁰³ Yakup Kara - Şükran Fazlıoğlu, "Umûm-Husûs Bağlamında Harf-i Ta'rifin Anlam Yelpazesi", *Şarkiyat* 37 (2020), 130.

¹⁰⁴ Aydın Temizer, *Kur'ân Tefsirinde Karine* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 115.

¹⁰⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/230.

¹⁰⁶ ez-Zuhruf 43/2.

¹⁰⁷ el-Mâide 5/101.

¹⁰⁸ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Fikir Yayın, 2013), 292

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/159.

Kur'an'ın nasıl açıkladığını bilememek, Müslümanların inandıkları Kur'an'ı nasıl okuduklarını da problemlili hale getirecektir.

Bunlara ilaveten çalışmanın bulgularından olmak üzere, Kur'an'ın nasıl bir bilgi kaynağı olduğu, internet platformlarındaki içeriklerden hareketle anlaşılmaya çalışılırsa, bunun, zihinlerin berraklaşmasından ziyade karışmasına sebep olacağından da söz edilmelidir. Tartışmalarda bu durum, açıkça görülmektedir.

Kaynakça

- akasyamhaber. "Kur'an'da Her Şey Var mıdır?". Erişim 10 Mart 2021. <https://www.akasyam.com/kuranda-her-sey-var-midir-175382/>
- Âl-i Seyf, eş-Şeyh Fevzî. "هل في القرآن تبيان كل شيء؟". *Youtube*. Yayın tarihi 28 Mayıs 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=GL1RnNvazFk>
- Altındaş, Mücteba. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/34500/Mucteba%2520ALTINTAS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1982.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2000), 63-141.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Büyük, Enes. *Tefsir İliminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Candan, Abdurrahman. *Fukaha'nın Kur'an Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1* (2003), 235-248.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Din Yalnız Allah'ındır. "Kur'an'da Her şey Var [Engin Noyan]". *Dailymotion*. Yayın tarihi 3 Ağustos 2018. <https://www.dailymotion.com/video/x16817u>
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yayın, 2013.
- Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2011.
- Fitrat Tv, "Dinle ilgili her şey Kur'an'da mevcuttur demek mümkün müdür?" *Youtube*. Yayın tarihi 16 Aralık 2016. <http://www.fetva.net/goruntulu-fetvalar/kuranda-hersey-var-mi-flv.html>
- Google. "Kur'an'da Her Şey Var mı?". Erişim 1 Eylül 2021. https://www.google.com/search?q=kur+an+da+her+%C5%9Fey+var+m%C4%B1&hl=tr&source=hp&ei=kD8vYbmWAd2vqtsPh4ySmA0&iflsig=ALs-wAMAAAAAYS9NoNnHQ2Al1DU1a8pYID-VXer2ImeMB&oq=kur%27an%27da+her+%C5%9Fey+var+&gs_lcp=Cgdnd3Mtd2l6EAMYADIICCEQFhAdEB46CAgAEIAEELLE-DOggILhCABBcxAzoFCC4QgAQ6EQguEIAEELLEDEIMBEMcBEKMC0gUIABCABDoLCAAQgAQQsQMqgwE6CwguEIAEELLEJMC0ggILhCABBCTAjoHCAAQgAQQcjoECAAQDT0HCC4QsQMqCjoECAAQCjoICAAQFhAKEB46BggA-EBYQHjoFCCEQoAFQodiZAVijx5oBYO3TmgFoCXAAeAGAAfMCiAHRK5IBCDAM-jMuNi4ymAEAoAEB&scient=gws-wiz
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Güler, İlhamî. *Kur'an'ın Mahiyeti ve Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 45 Cilt. b.y.: Müessetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Hayat Kitabı KUR'AN Gerekçeli Meâl-Tefsir*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Hurafe Avcıları. "Kur'an'da her şey yazar mı sorusuna verdiği muhteşem cevap". *Facebook*. Yayın tarihi 21 Haziran 2017. https://m.facebook.com/watch/?v=1358264380888874&_rdr

- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'ü beyâni'l-İlmi ve fadlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suud-i Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İktibaslar. "Kur'an'da Her Şey Yoktur Diyenlere\Haluk Gümüştâbak". Erişim 16 Mayıs 2021. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/25-internet-sitesi/>
- İslam Online. "هل يوجد كل شيء في القرآن وهل تحدث عن الكمبيوتر؟". Erişim 1 Mayıs 2021. <https://islamonline.net/32011>
- İslam Suâl ve Cevâb. "إذا كان القرآن كاملاً مكتملاً وافياً للشيعة فما الحاجة إلى السنة؟". Erişim 2 Mayıs 2021. <https://islamqa.info/ar/answers/93111/%D8%A7%D8%B0%D8%A7->
- İslam Web (islamweb.net). "آيات تدل على شمول القرآن". Erişim 1 Mayıs 2021. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/120981/>
- Kanâtü Fazîletî'd-Doktor Zağlûl en-Neccâr. "ذ. "عجائز العلمي وأثره في فهم القرآن الكريم محاضرة بالجزائر | ذ. زغول النجار". *Youtube*. Yayın tarihi 21 Ocak 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=AQ9IoP9CEJI>
- Kara, Yakup - Fazloğlu, Şükran. "Umûm-Husûs Bağlamında Harf-i Ta'rifin Anlam Yelpazesi". *Şarkiyat* 37 (2020), 127-139.
- Katre. "هل القرآن الحكيم فيه تبيان لكل شيء؟". (القطرة، قطرة الحق على صخرة الباطل). Erişim 1 Mayıs 2021. <https://www.alqatrah.net/an3078>
- Koçak, Muhammet. *Kelâmî Açından Kur'an ve Hadiste 'Levh-i Mahfuz' ve 'Kalem' Kavramları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. çev. Sadreddin Gümüş vd.. İstanbul: İpek Yayınları, 1997.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*. çev. Elmalı'lı Hamdi Yazır, yayına haz. Dücane Cündioğlu. İstanbul: Nizam Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfayyış. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1963.
- Mahallî, Celâleddin el - Süyûtî, Celâleddin es-. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dimeşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtü Ehlî's-Sünne)*. thk. Mecdi Baslum 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/141-143.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mutlu, İsmail. *Kur'an'da Her Şey Var mı?* İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2014.
- Mültekâ Ehlü't-Tefsîr. "هل في القرآن بيان لكل شيء... (ما معنى العموم)". Erişim 10 Haziran 2021. <https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D9%85>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.y..
- Özdeş, Talip. "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 7-27.
- Putu Şamar Atan Adam. "ÜKM-"Madem Kur'an'da herşey var neden müslümanlar bulmuyor?" sorusuna cevap". *Youtube*. Yayın tarihi 10 Şubat 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Az_8iB4ynVA
- Risale Online. "Kur'an'da her şey var mı?". Erişim 9 Mart 2021. <https://risale.online/soru-cevap/kuranda-hersey-var-mi>
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

1102 | Faysal Arpaguş. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve...

- Sirâcü'n-Nûr (sirajalnoor.com). "هل يوجد في القرآن كل شيء؟". Erişim 19 Mayıs 2021. <http://www.sirajalnoor.com/article/al-kutub-al-samaviyya/does-the-quran-contain-everything>
- Sorularla İslamiyet. "Kur'an-ı Kerim'de bütün bilgiler var mıdır? En'am sûresi, 59. Âyette; "Yaş ve kuru her şey Kitab-ı Mübin'de vardır." buyurulmaktadır". Erişim 8 Mart 2021. <https://sorularlailamiyet.com/kuran-i-kerimde-butun-bilgiler-var-midir-enam-suresi-59-ayette-yas-ve-kuru-her-sey-kitab-i-mubinde>
- sorusorucevapbul.com. "Kurân'da her şey var mı?". Erişim 10 Mart 2021. <http://www.sorusorucevapbul.com/soru-cevap/kurani-kerim/kuranda-her-sey-var-mi>
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm eş-. "Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında". çev. Selim Türçan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 223-228.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mahmud Şakir. 26 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, t.y..
- Temizer, Aydın. *Kur'an Tefsirinde Karine*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *el-İşârâtü'l-İlahiyye İle'l-Mebâhisi'l-Usûliyye*. thk. Ebü Asım Hasan b. Abbas. 3 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002.
- Türk, Nurdoğan. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Ankara: Poyraz Ofset, 2010.
- Türkçe Kur'an Meâlleri*. Erişim 1 Mayıs 2021. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sûre=16&âyet=89>
- Yığın, Adem. *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? -Genel Bir Bakış-". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelil Şiblî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. çev. Abdülaziz Hatip vd.. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1103 -1122

Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mûcizesi

The Miracle of the Qur'ân in the Pendulum of Nature-Modality

Mahmut Ayyıldız

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Theology Faculty, Department of Tafsir
Trabzon, Turkey
mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr orcid.org/0000-0003-1546-5006

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1103 -1122

Cite as / Atıf: Ayyıldız, Mahmut. "Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mûcizesi [*The Miracle of the Qur'ân in the Pendulum of Nature-Modality*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1103 -1122.

<https://doi.org/10.18505/cuid.610347>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Miracle of the Qur'an in the Pendulum of Nature-Modality

Abstract: Miracles are extraordinary events that occur in the hands of those who claim to be prophets and which cannot be repeated by others. By these miracles, the prophets prove to society that the truths they convey are of divine origin. The miracles bestowed upon prophets vary according to the scope of the message they deliver and the interests and relevance of the societies with which they deal. Accordingly, Islamic scholars have classified miracles into three groups. The miraculous events that appeal to people's senses and lead them to the truths they convey by captivating their astonishment are called emotional miracles. Such miracles are events that occur without cause by overcoming the laws of nature, which are in the realm of causes, through the direct intervention of Allāh. On the other hand, spiritual miracles are truths that arouse the interlocutor's interest in moral conduct and rational conclusions rather than in his sensory perceptions. Since these truths are attained through contemplation, they are not confined to a particular time and place, as in the case of emotional miracles. Some Kalām scholars have also considered the Prophets' revelational knowledge about events that have occurred in the past or will occur in the future as miracles. They have studied these events that a person could not bear in the past or could not predict for the future under the title of "The news miracle" Among these three types of miracles, scholars have considered spiritual miracles superior to the others both in terms of the breadth of their influence and their continuity. That Prophet Muhammad (PBUH) is the last of the prophets, and that the teachings he received through revelation remain valid until the Day of Judgment necessitates that some of the miracles bestowed upon him must be of a quality that attracts the attention of all people. For this reason, Islamic scholars have placed the permanent miracle of Prophet Muhammad in the category of spiritual miracles. Scholars agree that his greatest miracle that has astonished all humankind is the Qur'an. The clearest proof of this are the verses in the Qur'an that challenge the opponents to bring a similar one. Allāh commands the disbelievers first to bring a similitude of the Qur'an (al-Isrā' 17:88), then the equivalent of ten surahs (Hūd 11:13), and finally any surah of the Qur'an (al-Baqara 2:23). Thus, the deniers are made aware of their inability to meet this challenge under gradually mitigating circumstances. Although scholars agree on the Qur'anic miracle's reality, they have expressed different views on its nature and essence. Thus, some scholars have argued that the miracle of the Qur'an does not arise from some properties special to it but from the direct intervention of Allāh in human who have the ability to bring something like it. Most Islamic scholars, on the other hand, pointed out that the Qur'an has aspects that exceed human powers in various fields, and they explained the inability to reply in the same vein to the Qur'an due to its uniquenesses. Accordingly, some scholars have argued that miracles are perceptible, but it is never possible to define them. Other scholars, however, viewed miracles as an identifiable phenomenon and stated that the Qur'an is an unusual and unique book in terms of verses. In this article, the questions *Why was the Quran sent down as a miraculous Kalam with an attribute not found in other divine books* and *in what way did the Qur'an make people weak to have a similar of it?* were scrutinized, thus, some fundamental questions regarding the nature and character of i'djāz al-Qur'an are elucidated. Since the topic deals with history and literature, scanning sources and data analysis were mainly used as methods in the research. The results can be summarized as follows: Although the Prophet was supported by both emotional and mental miracles in proving the Prophetic case, his greatest miracle is the Quran. The miracle of the Qur'an is different from the other miracles, based on both the challenging verses and the Prophet's explanations of the miracles. The reason for this difference lies in the fact that the miracle of the Qur'an is based on reason, unlike the other miracles which are emotional. Most Islamic scholars who deal with the miracle of the Qur'an emphasize the issues of rhetoric, verse, style, and content. At this point, they emphasized that the Qur'an has a unique expression and content that cannot be surpassed.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Miracle, I'djāz al-Qur'an, Nature, Usage.

Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mûcizesi

Öz: Mûcizeler, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin elinde gerçekleşen ve başkaları tarafından tekrarlanması mümkün olmayan hârikulâde olaylardır. Peygamberler bu mucizeler sayesinde tebliğ ettikleri hakikatlerin ilahi kaynaklı olduğunu toplumlara ispat ederler. Peygamberlere verilen mucizeler getirdikleri mesajın kapsamı ve muhatap oldukları toplumların ilgi ve alakalarına göre farklılık gösterir. Buna göre İslâm alimleri mucizeleri üç grupta ele almıştır. İnsanların duyularına hitap eden ve hayretlerini celbederek onları tebliğ ettikleri hakikatlere yönlendiren harikulade olaylara hissî/kevnî mucize adı verilmişlerdir. Bu tür mûcizeler doğrudan Allah'ın müdahalesiyle sebepler aleminde konulan tabiat kanunlarını aşıp sebepsiz olarak ortaya çıkan hadiselerdir. Aklî mucizeler ise duyuşsal algılarından ziyade ahlâkî davranışlar ve aklî çıkarımlarla muhatabın ilgi alakasını celbeden hakikatlerdir. Bu hakikatler tefekkür ile elde edildikleri için hissî mûcizelerde olduğu gibi belli zaman ve mekânla sınırlı değildir. Bazı kelimeler alimleri peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahye dayanarak geçmişte yaşanmış veya gelecekte yaşanacak olaylar hakkında verdikleri bilgileri de mûcize olarak değerlendirmişler. Bir beşerin geçmişe dönük istiap edemeyeceği veya geleceğe dair hakkında tahmin yürütemeyeceği bu olayları haberi mûcize başlığı altında incelemişlerdir. Alimler bu üç mûcize türü arasında aklî mucizeleri hem tesir sahasının genişliği hem de sürekliliği bakımından diğerlerinden üstün görmüşlerdir. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu olması ve vahiy yoluyla aldığı öğretilerin kıyamete kadar geçerliliğini koruması kendisine verilen bazı mucizelerin, bütün insanların dikkatini celbeden bir nitelikte olmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle İslâm âlimleri Peygamber Efendimizin daimî mûcizesini aklî mûcizeler kategorisinde değerlendirmişlerdir. Âlimler Peygamber Efendimizin bütün insanlığı hayretler içerisinde bırakan en büyük mûcizesinin Kur'an-ı Kerim olduğu konusunda hemfikirdirler. Bunun en açık delili yine Kur'an'da onun bir benzerinin getirilmesi konusunda muarızlarına meydan okuyan tehdâfî ayetleridir. Söz konusu ayetlerde yüce Allah, inkarcılara önce Kur'an'ın bir benzerini (el-İsrâ 17/88) getirmeleri ardından on suresinin dengini getirmeleri (Hûd 11/13) ve son olarak uzun kısa fark etmeksizin Kur'an'daki surelerin herhangi birisine eşdeğer bir sure getirmeleri (el-Bakara 2/23) konusunda meydan okumaktadır. Böylece inkarcıların peyderpey hafifletilen şartlar altında bu meydan okumaya karşısındaki acziyetlerini onların yüzüne çarpmaktadır. Âlimleri Kur'an mûcizesinin olgusalılığı üzerinde icma etmelerine rağmen onun mahiyeti ve keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre bazı alimler Kur'an mûcizesinin, bizzat kendisine ait birtakım niteliklerden kaynaklanmadığını ona nazîre yapma kabiliyetine sahip kullara yüce Allah'ın doğrudan müdahalesi ile gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. İslâm âlimlerinin çoğu ise Kur'an'ın farklı konularda insan takatini aşan yönlerinin bulunduğu dikkat çekmiş ve Kur'an'a nazire getirilemeyeşini bu benzersizliklerle açıklamışlardır. Buna göre bazı âlimler i'câzın idrak edilebilir olduğunu ancak onu tanımlamanın asla mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler ise i'câzı tanımlanabilir bir olgu olarak görmüş dolayısıyla Kur'an nazım itibarıyla alışılmışın dışında benzersiz bir kitap olduğunu bildirmişlerdir. Bu makalede bahsi geçen konuları toparlayacak şekilde *Kur'an, neden diğer ilâhî kitaplarda bulunmayan bir sıfatla mûciz bir kelim olarak indirilmiştir?* ve *Kur'an, bir benzerinin getirilmesi konusunda insanları hangi yönde acziyete düşürmüştür?* soruları mercek altına alınmakta böylece i'câz'ın Kur'an'ın mahiyeti ve keyfiyetiyle ilgili bazı temel meseleye ışık tutulmaktadır. Konunun tarih ve literatür içerikli olması nedeniyle araştırmada yöntem olarak daha ziyade kaynak taraması ve veri analizine başvurulmuştur. Araştırmada elde ettiğimiz sonuçları şöyle özetleyebiliriz: Peygamber Efendimiz risâlet davasının ispatında hem hissî hem de aklî mucizelerle desteklenmiş olmakla birlikte onun en büyük mûcizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Gerek tehdâfî ayetlerine gerekse Peygamber Efendimizin i'câzla ilgili yaptığı açıklamalara dayanarak Kur'an mûcizesinin diğer mûcizelerden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Bu farklılığın temelinde ise diğer mûcizelerin hissî olmasının aksine Kur'an mûcizesinin akla dayanıyor olması yatmaktadır. Kur'an'ın i'câzına dair İslâm âlimlerinin çoğu belagat, nazım, üslup ve muhteva

konularını öne çıkarmışlardır. Bu noktada Kur'an'ın bir benzeri getirilmesi mümkün olmayan eşsiz bir anlatıma ve muhtevaya sahip olduğunun altını çizmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mûcize, İ'câzü'l-Kur'ân, Mahiyet, Modality.

Giriş

Yüce Allah peygamber olarak görevlendirdiği mümtaz kullarını birçok mucize ile teyit etmiştir. Mucizeler, peygamberlik davasının ispatı konusunda en önemli delillerden birisi kabul edilmiştir. Peygamberler, mucizeler sayesinde gönderildikleri toplumların en iyi bildikleri alanlarda onlara meydan okumuş ve onları bir benzerinin getirilmesi hususunda çaresiz bırakarak bütün dikkatleri tebliğ ettikleri hakikatlere yönlendirmişlerdir. Peygamberlere verilen bu mucizeler tebliğ ettikleri mesajın kapsamı ve gönderildikleri toplumların ilgi ve alakalarına göre farklılık göstermiştir.

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber olması ve Kur'an'da bildirildiği üzere kendisinden sonra vahye muhatap hiçbir peygamber gönderilmeyeceği gerçeği, onun tebliğ ettiği dinî-şer'î hakikatlerin kıyamete kadar yürürlükte kalacağı ve hiçbir tebdil veya tağyire uğramayacağı anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Peygamber Efendimize verilen mucizelerden en azından bazılarının tıpkı tebliğ ettiği bu hakikatler gibi yaşadığı çağı aşması sonradan gelen muhatapları da ilk muhataplarla aynı seviyede etki altına alması gerekmektedir. Bu noktada İslâm âlimleri Peygamber Efendimize verilen mucizelerin en büyüğünün Kur'ân-ı Kerîm olduğunu beyan etmişlerdir. Kur'an mucizesinin diğerlerinden büyük olmasını ise tesiri bakımından daha güçlü ve sürekli olması ile izah etmişlerdir.¹ Nitekim Peygamber Efendimizin dilinden bize aktarılan Kur'ân-ı Kerîm, bir benzerinin getirilmesi konusunda hem onun nüzulüne şahit olan ilk muhataplara hem de kıyamete kadar gelecek olan bütün muhataplara meydan okumaktadır.

İslâm âlimleri Peygamber Efendimizin en büyük mucizesinin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ittifakla kabul etmelerine rağmen önceki ilâhî kitaplarda görülmeyen i'câz vasfının Kur'an'da hangi sâikle ve nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu kapsamda Kur'an'ın neye göre muciz bir kelim olduğu ve bu özelliğiyle neyin hedeflendiği gibi sorular söz konusu ihtilafın mihengini oluşturmaktadır. Bu çalışmada âlimlerin ihtilafına yol açan bu sorular irdelenecek gerek i'câzü'l-Kur'ân literatüründen gerekse klasik ve modern tefsirlerde i'câzla ilgili âyetler bağlamında yapılan açıklamalardan hareketle bu sorulara cevaplar aranacaktır. Böylece Kur'an mucizesinin mahiyeti ve hedefleri hakkında ayrıca bu konunun Kur'an'ı anlama ve yorumlamada nasıl bir işleve sahip olduğu hususunda birtakım çıkarımlarda bulunulacaktır.

İ'câz konusu Kur'an'ın mahiyetiyle doğrudan ilişkili olduğundan Kur'an'ı ilgilendiren her çalışmada bir vesileyle bu konuya da temas edildiğini görürüz. Dolayısıyla hem klasik dönemde hem de günümüzde bu konuyu çok farklı yönlerden ele alan sayısız esere rastlamak mümkündür. Bu kapsamda sırf i'câzü'l-Kur'ân literatürünün tespitinin bile müstakil olarak çalışılmaya namzet bir konu olduğu söylenebilir. Bu literatür içerisinde yaptığımız taramalarda yukarıda sorduğumuz soruları bir arada inceleyen bir çalışmaya rastlamadık.²

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, t.s.), 8.

² Literatürde konumuzla doğrudan ilişkisi olmamakla birlikte yukarıda sorduğumuz sorulara farklı zaviyelerden temas eden bazı akademik çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Osman Karadeniz, "Kelâmcılara Göre Kur'ân'ı Kerîm'in İ'câzi Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 135-146; Enver Arpa, "İ'câzü'l-Kur'an Konusunda Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107; Murat Serdar, "Kelâm'da Delâilü'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzü'l-Kur'ân Meselesi", *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 27-51. Karadeniz'in makalesinde konu çok yüzeysel bir biçimde ele alınmakta; Kur'an'ın muciz oluşunun keyfiyeti ve bu keyfiyetin dışı vuran yönleri hakkında bilgiler verilmektedir. Arpa ise makalesinde daha ziyade Kur'an'ın i'câz yönlerini kadraja almış klasik kaynaklarda bu konudaki yaklaşımları tasviri bir dille aktardıktan sonra nazım teorisinin incelikleri üzerinde dur-

1. İcâzın Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “güç yetirememek, aciz ve yetersiz kalmak” gibi anlamlara gelen عجز /'aciz kökünden türeyen icâz kelimesi if'âl vezninde bir mastardır.³ Kur'an'da farklı türevleriyle toplam yirmi beş yerde geçen⁴ icâz kelimesi “aciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın âyetlerini yalanlamada başarısız olmak, güç ve takatten kesilmiş yaşlı kadın” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Terim olarak icâzı, “bir benzerinin getirilmesi konusunda Kur'an'ın bütün insanlığa meydan okuması karşısında muhatabın aciziyetini ispat etmek”⁵ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Esasen Kur'an'ın böyle bir hususiyete sahip olmasından maksat bizzat insanoğlunun acizliğini açığa çıkarmak değil ihtiva ettiği mesajın ve onu tebliğ etmekle görevlendirilen Peygamberin hak olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim bu amaç doğrultusunda geçmiş peygamberlere de birçok mucizenin verildiği Kur'an'da bildirilmektedir.⁶

Kelam âlimleri tabiatla yaşanan ve insanlara harikulade görünen birtakım olaylarla mucizelerin birbirine karıştırılmaması için mucize olarak ortaya konulan fiillerde iki hususiyetin bulunması gerektiğinin altını çizmişlerdir.⁷ Birincisi mucizenin ilahî bir fiil olup peygamberlerin elinde zuhur etmesi ve başkaları tarafından tekrarlanamamasıdır. Yani sıradan insanların ortaya koyabildiği ve eğitime konu olabilen fiiller hem sözlük anlamı itibarıyla hem de terim olarak mucize diye isimlendirilmez.⁸ İkincisi ise mucize diye isimlendirilen harikulade olayların mutlaka peygamberlik iddiası sonucu, meydan okuma şeklinde ortaya çıkması gerekmektedir. Bu sebeple meydan okuma amacı gözetilmeden peygamberlerden sudur eden birtakım harikulade fiiller mucize olarak değerlendirilmemiştir.⁹ Binaenaleyh gerek Hz. Peygamber gerekse sair peygamberlerin elinde zuhur eden mucizeler muarızlarına karşı kendilerinin hakkı temsil ettiklerini gösteren en açık deliller olmuştur.

İslâm âlimleri mucizeleri idrak edilebilirliği bakımından iki kısma ayırmışlardır.¹⁰ Hissî/kevnî mucizeler diye isimlendirdikleri ilk kısımda peygamberlerden sudur eden ve insanların duyularına hitap ederek hayretlerini celbeden harikulade olaylara yer vermişlerdir. Bu tür mucizeler genellikle doğa olaylarıyla ilişkili olduğundan kevnî mucizeler diye de anılmıştır. Hissî mucizeler, doğrudan Allah'ın müdahalesiyle sebepler aleminde konulan tabiat kanunlarını aşıp sebepsiz olarak ortaya çıkan hadiselerdir. Bu hadiseler en ziyade tesirini mucizenin gerçekleştirdiği ortamda hazır bulunanlar üzerinde göstermektedir. Mucizenin zuhur ettiği ortamda bulunmayanlar ise bu mucizelere haber yoluyla muttali olduğundan ancak nakledenin sözlü anlatımındaki tesir nispetinde etki altında kalmakta fakat hiçbir zaman

muştur. Serdar'ın makalesinde ise sarfe ve nazım teorileri mukayese edilmiş ve Kur'an nazımının benzersiz oluşunun Hz. Peygamberin risâlet iddiasının ispatı için daha elverişli bir delil olduğu vurgulanmıştır. Bu akademik çalışmalar gerek başlık düzeyinde gerekse içerik itibarıyla makalemize bazı yönlerde katkı sunmakla birlikte Kur'an mucizesinin mahiyet ve keyfiyeti hakkında daha önce sorduğumuz soruları bahse konu etmemektedir.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 4/2816-2817; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhîr Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 3/2497.

⁴ Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî el-Mısrî, *el-Mu'cemu'l-mufehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 548.

⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 2010), 2/385.

⁶ Âl-i İmrân 3/49; el-A'râf 7/123; Hûd 11/64-65; el-Enbiyâ 21/69; en-Neml 27/16; Sâd 38/36, 38.

⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-ke'lâm* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 339-340.

⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hüseyin Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984/1405), 104.

⁹ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/350.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008), 2/1001.

1108 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

mûcizeye şahit olanın yaşadığı hayreti ve dehşeti yaşamamaktadırlar. Ayrıca bu gibi haberlerin sübutundaki zayıflıklar da hissî/kevnî mûcizelerin sonraki nesiller üzerindeki etkisini azaltmaktadır.

Mûcizelerle ilgili yapılan tasnifte ikinci olarak aklî mûcizelere yer verilmektedir. Bu tür mûcizeler görme, işitme, hissetme gibi duyuları harekete geçiren olay ve olgulardan ziyade ahlakî davranışlar ve aklî çıkarımlar yoluyla onları kendine çekerek fikir sahasında onlara meydan okuyan hakikatlerden meydana gelmektedir. Bu hakikatler tefekkür ile elde edildikleri için hissî mûcizelerde olduğu gibi belli zaman ve mekânla sınırlı değildir. Muhatap üzerindeki tesiri bakımında her dönemde ve ortamda, ortaya çıktığı ilk günkü etkisini muhafaza eden bu mûcizeler diğerleri ile mukayese edildiğinde tesirinin daha güçlü ve uzun soluklu olduğu söylemek mümkündür. Nitekim daha etkili olması ve süreklilik arz etmesi hasebiyle aklî mûcizeler diğerlerinden üstün görülmüştür.¹¹

Bazı kelimeler âlimleri mûcizelerin tasnifine üçüncü bir kısım olarak haberî mûcizeleri dahil etmişlerdir.¹² Haberî mûcizeler peygamberlerin Allah'tan gelen vahye dayanarak henüz gerçekleşmemiş veya gerçekleşmiş olmasına rağmen gizli tutulan olayları haber vermeleridir. Bu tür mûcizeler de tıpkı hissî/kevnî mûcizeler gibi belli bir zaman veya mekânla sınırlıdır. İkisi arasındaki fark hissî mûcizelerin peygamberin de içinde bulunduğu zaman ve mekânda zuhur etmesi, haberî mûcizelerin ise gayb bilgisinin verildiği zamandan daha sonra veya aynı zamanda gerçekleşmekle birlikte farklı bir mekânda ortaya çıkmasıdır. Ancak her ikisinde de mûcize en güçlü etkisini zuhur ettiği ortamda göstermekte, bunun dışında tesirini peyderpey kaybetmektedir.

2. Âyetler ve Hadisler Işığında Kur'an'ın İ'câzı

İslâm âlimleri Peygamber Efendimizin yukarıda zikredilen mûcize türlerinden her biriyle desteklendiğini ifade etmekle birlikte özellikle ona verilen en büyük mûcizenin Kur'an-ı Kerîm olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zira aklî mûcizeler sınıfına dahil olan Kur'an, nazil olduğu ilk günden bu yana farklı vesilelerle muhataplarının ilgi ve dikkatini çekmekte ve bir benzerinin ortaya konulması konusunda muarızlarına meydan okumasına rağmen kayda değer bir karşılık bulamamaktadır. Kelam ve tefsir âlimleri, genel olarak mûcize olgusunu daha dar çerçevede Kur'an'ın i'câz vasfına sahip olmasını dinin temel meselelerine (usûlü'd-dîn) taalluk eden en önemli konulardan addederler. Buna göre Kur'an, Peygamber Efendimizin hak üzere olduğunu ispat eden en açık ve daimî mûcizedir. Çünkü O, tebliğ ettiği hakikatleri inkâr edip peygamberlik davasında kendisini doğrulayacak bir mûcize isteyenlere karşı Kur'an'ı ileri sürerek onunla meydan okumuştur.¹³ Allah Teâlâ Kur'an'da bu duruma işaretlerle şöyle buyurmaktadır: *"Ona Rabbinden mûcizeler inseydi ya! derler. De ki; 'Mûcizeler ancak Allah katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım.' Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara (mûcize olarak) yetmemiş mi?! Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibretler vardır."*¹⁴

Müfessirler, bu âyet-i kerîmede Kur'an mûcizesini diğerlerinden ayıran birtakım hususiyetlere işaret edildiğini kaydeder. Buna göre öncelikle *"onlara okunmakta olan"* ifadesiyle Kur'an'ın i'câz vasfının yaygınlığına, bütün zamanları ve toplumları içine aldığına işaret edilmekte, Hz. Musa'nın asası, Hz. Salih'in devesi gibi sadece belli dönemler ve belli mekânlarla sınırlı olmadığına dikkat çekilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın, okunan bir mûcize olması hissî değil aklî bir mûcize olduğunu dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere diğer mûcizelere nazaran daha etkili olduğunu ve süreklilik arz ettiğini göstermektedir.¹⁵ Âyet-i kerîmede Kur'an'ın

¹¹ Bekir Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 159-163.

¹² Topaloğlu v.d., *İslam'da İnanç Esasları*, 158.

¹³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l-hyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 25/65.

¹⁴ el-Ankebût 29/50-51

¹⁵ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 14/457.

muhtevasına da dikkat çekilerek onun rahmet ve ibret dolu bir kitap olduğu bildirilmektedir. Zira Kur'an insanların dünya ve ahiret maslahatlarını tesis edecek yegâne kitaptır. Kur'an sadece üslubuyla insanları kendine hayran bırakmakla kalmayıp aynı zamanda muhtevasıyla da onlara yaşanılabilir bir hayat sunmaktadır. Bu yönüyle onun Allah tarafından indirilen bir rahmet oluşunun yanında ibretler, mevzeler ve uyarılar içermesi de muhteva bakımında üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim hakkın tecellisi için sadece iyinin tesis edilmesi yeterli olmayıp yanlış ve kötünün de ortadan kaldırılıp bertaraf edilmesi gerekmektedir.¹⁶ Son olarak âyette " *Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibretler vardır.*" buyrulur Kur'an'ın eşsizliğini idrak edebilmek için nesep itibarıyla Arap olmanın zorunlu olmadığı Arapçayı iyi öğrenen ve Kur'an'a ön yargısız yaklaşan Acem toplumlarının da pekâlâ onun i'câz yönlerine muttali olabileceğinin altı çizilmektedir.¹⁷

Ebû Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'an* adlı eserinde konuyu enine boyuna tartışmakta ve ortaya koyduğu delillerle meseleye önemli açılımlar getirmektedir. Bâkılânî özetle Kur'an mucizesinin Peygamber Efendimizin nübüvvet iddiasının en sağlam dayanağı olduğunun altını çizmektedir. Zira ona göre her ne kadar Allah resulü Kur'an dışında çok çeşitli mucizelerle desteklenmiş olsa da yukarıda belirtildiği üzere bütün bu mucizeler belli zaman, mekân ve şahıslarla sınırlı kalmıştır. Bu mucizeler sonraki nesillere, onlara şahit olanların bakış açısıyla ve âhad bir yolla aktarıldığından muhatapta uyandırdığı tesir de nakledilen haberin güvenilirliği ve şahit olanın üzerindeki etkisi nispetince olmuştur. Ancak Kur'an'a gelince o mütevâtir olarak nakledilmesinin yanında nazil olduğu ilk günden kıyamete kadar geçmiş ve gelecek bütün toplumların ilgi ve alakasına mazhar olacak ve bir benzerini getirme konusunda muarızlarını aciz bırakacak bir muhteva ve üsluba sahiptir. Nitekim Kur'an'ın ilk muhataplarının bu hususta aciz kaldığı tevatürle sabittir. Bâkılânî'ye göre Kur'an'ın bildirdiği bir hakikat olarak ilk muhatapların onun bir benzerini getirememesi sonrakilerin de buna asla güç yetiremeyeceği neticesini doğurmaktadır. Aynı şekilde sonraki muhatapların bu konudaki çaresizlikleri de ilk muhatapların aciz kaldığının bir göstergesidir.¹⁸ Bunun en açık ispatı mütevâtir olarak nakledilen ve Araplara en azından ihtiva ettiği bölümlerden birine denk bir metin ortaya koyma konusunda meydana okuyan Kur'an âyetleridir.¹⁹

Allah Teâlâ tehdidi âyetleri diye bilinen bu âyetlerde ilk olarak Peygamber Efendimizin risâletini inkâr edenlere Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda meydan okur ve şöyle buyurur: " *De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler birbirine destek olmak üzere bir araya gelseler onun benzerini ortaya çıkaramazlar.*"²⁰ İnkârcıların Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamayacakları kesin olarak bilinince meydana okumalarının şartları daha da hafifletilerek onlardan Kur'an'ın sadece on suresine denk bir kâlam getirmeleri istenir: " *Yoksa 'Onu kendisi uydurdu.' mu diyorlar? De ki: 'Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabileceğiniz herkesi (yardıma) çağırın da onun gibi uydurulmuş on sure getirin!'*"²¹ Her ne kadar bu âyette muarazaya yeltenenlere bir önceki âyete nazaran daha müsamahalı davranıldığı anlaşılrsa da doğurduğu netice itibarıyla âyetin onları daha büyük bir meşakkatin altına soktuğunu söylemek mümkündür. Zira muhatap nezdinde muarazanın gerçekleşmemesine bağlı olarak on sure ile meydana okumak Kur'an'ın tamamından daha vahim sonuçlar doğurmaktadır. Allah Teâlâ muhatapların bu konudaki yersiz cüretkârlıklarını yüzüne çarpmak üzere tehdidiyi on sureyle sınırlamayıp Kur'an'da yer alan herhangi bir sureye kadar indirgemıştır. " *Eğer kulumuza indirdiğimiz âyetler konusunda şüphe içerisinde iseniz ona benzer bir sure de siz getirin! Eğer iddianıza sadık iseniz Allah'tan gayrı şahitlerinizi de (yardıma) çağırın. Bunu yapamazsanız ki asla yapamayacaksınız.*"²²

¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/15-16.

¹⁷ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 14/458.

¹⁸ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 8.

¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/20.

²⁰ el-İsrâ 17/88.

²¹ Hûd 11/13.

²² el-Bakara 2/23-24.

1110 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

Son iki âyette Allah Teâlâ Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesi konusunda şartları hafifleterek inkârcılara hem çok büyük imkânlar tanımakta hem de onların acizliklerini kayıt altına almaktadır. İlk âyette muhataplardan Kur'an'dan belli bir sure tayin etmeksizin herhangi birisine denk -daha üstün de değil- bir sure getirmeleri talep edilerek aslında onlara büyük bir kolaylık gösterilirken ikinci âyetin başında bunu yapamadıkları ve asla yapamayacakları bildirilmek suretiyle bu konudaki ebedi çaresizlikleri tescillenmektedir.²³ Nitekim âyette *سورة*/sûre kelimesinin belirsiz (nekre) formda zikredilmesi de onlara gösterilen müsamahanın ne denli geniş olduğunun en açık göstergesidir. Bu âyette muarazaya yeltenenler, muhteva ve üslup bakımından ister Kur'an'ın en uzun suresi olan Bakara suresine isterse en kısası olan Kevser suresine denk bir söz/kelam meydana getirmeleri konusunda muhayyer bırakılmaktadır.²⁴

Öte yandan bazı müfessirler, söz konusu âyette sureyi oluşturan âyetlerin sayısına değil uzun olsun kısa olsun bizzat surelere vurgu yapıldığına dikkat çekmektedir. Zira i'câz vasfının ancak ne konuda ve nasıl söylendiği tam olarak bilinen sözlerde tahakkuk etmesi mümkündür. Bu çerçevede sureler giriş ve sonuç bölümleriyle bir bütünlük arz eden, kendi içerisinde tutarlı bir konu dizilimine sahip, bazı konuların genel olarak ele alındığı bazılarında detaylıca işlendiği ve anlatımda iltifat, îcâz, itnâb, gibi birtakım söz sanatlarına yer verilen bölümlerden meydana gelmektedir. Kur'an nazımının beşer takatini aşan bir i'câza sahip olması tek tek cümlelerinden, terkiplerinden veya lafızlarının fasih olmasından kaynaklanmamakta bir bütün olarak sureleri meydana getiren ve yukarıda zikrettiğimiz hususiyetlere dayanmaktadır. Nitekim bu çerçevede Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343) tehattî âyetlerinde i'câz vasfının uzun veya kısa olmasında fark gözetilmeksizin sure bazlı tezahür ettiğine vurgu yapmakta ve bu konuda âyet sayılarının pek önem arz etmediğine dikkat çekmektedir.²⁵ İbn Âşûr da sahip olduğu bu içerik ve üslup özelliklerinden hareketle Kur'an suresinin her birini hatiplerin yaptığı konuşmaya veya şairlerin söylediği kasideye benzetmektedir.²⁶

Âyette *مثل*/miş kelimesinin muzâfun ileyhi olan ve tehattînin konusunu bildiren zamirin mercii konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu zamirin *ما نزلنا* ifadesindeki ism-i mevsule dönen bir aid zamiri olduğunu söyleyenlere göre bu âyette tehattî bizzat Kur'an sureleri hakkında vuku bulmaktadır. Bu çerçevede Kur'an surelerinin başı başına sahip olduğu eşsiz üslup ve muhteva yönüyle muarızlarını bir benzerini getirme hususunda aciz bıraktığına dikkat çekilmektedir. Öte yandan söz konusu zamirin *عبدنا* kelimesine raci olduğunu ileri sürenler ise Kur'an'ın i'câz vasfının onu muhataplara ulaştıran Peygamber Efendimizin şahsiyle alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre ortada şaşılacak ve hayrete düşülecek bir durum varsa onun da üslup bakımından eşi benzeri olmayan ve muhteva olarak bu denli kapsayıcı bir kelamın/sözün daha önce eline hiç kitap almamış ümmî bir Peygamberden sadır olmasından başka bir şeyin olamayacağını ifade etmektedirler. Böylece Peygamber Efendimizin ümmî olmasının Kur'an'ın eşsiz üslup ve derin muhtevasına daha da büyük değer yüklediğine dikkat çekilmekte ve muarazada bulunacakların bu durumu da göz önünde bulundurmaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Burada *miş*/kelimesine izafe edilen zamirin her iki mercisinde de muarızların farklı iddialarına cevap verilmektedir. Nitekim onlardan bazıları Kur'an'ın beşer sözü olduğunu ileri sürerken bazıları ise geçmiş toplulukların anlatageldiği masallardan ibaret olduğunu bazıları da Peygamberimize başka birisi tarafından öğretildiğini iddia etmiştir. Söz konusu âyette muarızların bütün iddiaları boşa çıkarılmakta ve "Şâyet Kur'an beşer sözü ise siz de onun gibi bir beşersiniz öyleyse bir benzerini getiriverin!" veya "Geçmiş kavimlerin anlatageldiği masallardan ibaret ise o masallardan sizler de haberdarsınız o zaman ona benzer bir masal da siz anlatın!" yahut "O'na bu Kur'an'ı bir başkası

²³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fiker, 1420), 1/169.

²⁴ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 1/167-168; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/337.

²⁵ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûḥu'l-gayb fi'l-keşfi 'an ḳnâ'i'r-rayb* (Dubâi: Câizetü Dubâi ed-Duvelî, 2013), 7/54.

²⁶ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/337, 339.

öğretiyorsa varın gidin o kimseye size de aynısından bir bölüm öğretsin!" şeklinde onlara meydan okunmaktadır.²⁷

el-Bakara 2/23. âyet çerçevesinde Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen hak bir kitap olduğu konusundaki meydan okumanın iki yönlü tahakkuk ettiğine dikkat çeken âlimler, onun lafız ve terkiplerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan eşsiz bir üsluba sahip olmasının yanı sıra eline hiç kitap almamış ümmî bir Peygamberin dilinden dökülen söz/kelam olması bakımından da muciz olduğunu ifade ederler. Buna göre Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesinden maksat ne tek başına üslup ne de sadece muhtevadan ibarettir. Dolayısıyla Arap edebiyatında söz sahibi birisinin kalkıp üslup bakımından Kur'an'a denk edebî bir şiir veya hitabe ortaya koyması veya kitaplardan okumak yahut âlimlerin rahle-i tedrisinden geçmek suretiyle ilim tahsil etmiş bir bilginin eşi benzeri olmayan hikmetli sözler ortaya koyması Kur'an'ın muciz olduğu iddiasını boşa çıkarmaz. Zira Kur'an-ı Kerîm hem sahip olduğu muhteva ve üslup bakımından hem de onu muhataplara ulaştıran Hz. Peygamberin içinde bulunduğu ümmîlik vasfı itibarıyla beşer takatiyle ortaya konulamayacak üstün bir kelimadır.²⁸

el-Bakara 2/24. âyette ise muhatapların bir önceki âyette ortaya konulan meydan okumaya karşılık veremedikleri ve veremeyecekleri mübalağalı bir üslupla ifade edilmektedir. Nitekim muhatapların muarazada bulunamayacakları kesin olarak bilinmesine rağmen âyette şüphe bildiren şart edatıyla söze başlanması ve akabinde asla bir muarazanın vuku bulmayacağına bildirilmesi muhataplara önce ümit verip bu işe girişmelerini sağlamak, ardından da bütün ümitlerini boşa çıkarmak içindir.²⁹ Yine söz konusu âyette geçen *انفادوا* ifadesinin aslında Kur'an'ın en büyük mucizelerinden biri olduğunu ileri süren Fahreddin er-Râzî, bu iddiasını iki farklı yönden temellendirmektedir:

Birincisi söz konusu âyette muhatapların meydan okumaya karşılık veremeyeceği açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Hâlbuki muarazaya güç yetirebilselerdi ellerine geçen bu fırsatı değerlendirir ve bir benzerini getirmek suretiyle âyetin ortaya koyduğu hakikati yalanlardı. Bir önceki âyette geçen "*eğer iddianıza sadık iseniz*" ifadesi de onları bu işe sevk edecek en önemli gerekçelerdendir. Zira Kur'an'da yer alan bir sureye benzer bir kelimaya koyma imkânları olsaydı hem onun muciz bir kelimaya olduğu iddiasını nakzedecek hem de kendilerinin hak üzere olduğunu ispat edeceklerdi. Ancak bunu yerine getirememiş olmaları tam aksi netice doğurmuştur. Dolayısıyla bu âyet, Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceğinden hareketle beşer takatinin üstünde ilahî bir kelimaya olduğu en açık delilidir.

İkinci olarak söz konusu âyette gaybdan haber verilmek suretiyle ilelebet Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceği bildirilmektedir. Nitekim bu anlamda ne Asr-ı saâdet'te ne de on dört asırlık İslâm tarihi boyunca Kur'an'ın meydan okumasına muarazada bulunulduğuna şahit olunmuştur. Ne var ki Araplar arasında böyle bir muaraza vuku bulmuş olsaydı Kur'an'ı ve Peygamber Efendimizin risâletini inkâr etmelerinden dolayı onu sevinçle karşılarlar ve mutlaka sonraki nesillere aktarırlardı. Zira Arapların başlıca adetlerinden birisi de işittikleri edebî sözlerin unutulmaması için nesilden nesle aktarmak suretiyle yaygınlaşmasını sağlamalarıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın edebî üslubuna duydukları hayranlık ortadayken ona denk bir üslupla ortaya konulan bir sözün sonraki nesillere aktarılmadığı düşünülemez. Sonuç olarak başlı başına bu âyet-i kerîme bile gelecekte haber vermesi hasebiyle Kur'an'ın i'câz vasfının kıyamete dek süreğinin en açık delili olarak görülebilir.³⁰

Yukarıda belli âyetler çerçevesinde ele aldığımız i'câz-Kur'an ilişkisine dair meseleleri Peygamber Efendimizden nakledilen bir hadisle daha da derinleştirmek mümkündür. Her ne kadar bazı kaynaklarda i'câz'ı-Kur'an konusunda hiçbir hadis varid olmadığı ileri sürülse³¹

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/349; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 1/170-172.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/350; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/339.

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/342.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/351-352.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câz'ı-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

1112 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

de muteber hadis kaynaklarında sahih olarak nakledilen bu rivâyet söz konusu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Ne var ki bahse konu olan hadiste Kur'an'ın muciz olduğu hakikatine işaret eden bazı detayların kimi şarihler ve müfessirler tarafından da gözden kaçırıldığına veya üzerinde yeterince durulmadığına şahit oluyoruz.³² Peygamber Efendimiz şöyle buyurmaktadır: “Bana verilen mucizelerin benzeri ne benden önce bir peygambere verildi ne de insanlık böylesine iman etti. Bana verilen bu mucizeler ancak Allah'ın göndermiş olduğu vahiyden ibarettir ve ben [onlar sayesinde] kıyamet günü kendisine en ziyade tabi olunan peygamber olmayı umuyorum.”³³

Güvenilir kaynaklarda yer alan bu hadis ile ilgili, şerhlerde hem Peygamber Efendimize hem de diğer peygamberlere verilen mucizeler hakkında önemli konulara işaret edilmektedir. Buna göre hadiste geçen *Ne de insanlık böylesine iman etti.* ifadesiyle, her peygambere mucizelerin verildiğine ve bu mucizelerin ancak o peygamberin gönderildiği topluma ilgi alanına girecek ve onları şaşkına çevirecek harikulade olaylardan meydana geldiğine dikkat çekilmektedir. Böylece insanların, bilgi sahibi oldukları ve ilgi duydukları alanlarda zuhur eden bu tür mucizeler vesilesiyle iman dairesine girmeleri hedeflenmiştir. Bu açıdan hadis-i şerifte toplumların hidâyete ulaşması konusunda mucizelerin oynadığı rolün önemine vurgu yapılmak üzere esasen bâ veya lâm harf-i cerri ile kullanılan *أَمَّنْ* fiili alâ harfiyle zikredilmiştir. “Bana verilen bu mucizeler ancak Allah'ın göndermiş olduğu vahiyden ibarettir” ifadesiyle de Peygamber Efendimize verilen mucizenin diğer peygamberlere verilen mucizeler gibi fiilî değil bilakis ezberlenip nesilden nesle aktarılabilen ve muhatapların üzerinde fikir yürütebilecekleri aklî bir mucize olduğuna işaret edilmektedir. Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ve o asayla vurduğu taştan su fışkırması, Hz. İsa'nın doğuştan kör ve alaca hastalığına kapılanları iyileştirmesi fiilî mucizelerin başında gelmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu mucizeler onlara şahit olanları doğrudan muhatap almakta diğerleri üzerine ise haber yoluyla tesir etmektedir. Hadis-i şerifte Peygamber Efendimize verildiği bildirilen bu mucize ise Kur'an'dır. Kur'an mucizesi lafız ve mana bakımından bir benzerini getirme konusunda bütün insanlığı aciz bırakan bir kelam olması hasebiyle aklî bir mucizedir. Dolayısıyla Kur'an, nazil olduğu ilk günden bu yana onu anlamaya gayret eden ve ortaya koyduğu hakikatleri idrak etmek için çabalayan herkesi imana sevk eden daimî bir mucizedir. Hadisin devamında Kur'an mucizesinin aklî olmasının doğurduğu sonucun beyanı sadedinde de “Ben [bu mucizeler sayesinde] kıyamet günü kendisine en ziyade tabi olunan peygamber olmayı ümit ediyorum” buyrulmaktadır.³⁴

İbn Âşûr da Peygamber Efendimize verilen mucizenin vahiy olması ile Onun kendisine en ziyade tabi olunan peygamber olmayı temenni etmesi arasındaki ilişkinin ancak söz konusu vahyin bütün zamanlara hitap etmesiyle izah edilebileceğini bildirmektedir. Nitekim ona göre hem vahyin nüzulüne şahit olanlara hem de daha sonra gelenlere Allah resûlüne verilen bu mucize sayesinde hidâyet kapıları açılmış ve Ona tabi olmuşlardır. Bu yönüyle Kur'an mucizesi zuhur ettiği ilk dönemi aşım sonraki toplumları da doğrudan muhatap alması ve her devirde muhatap nezdindeki güçlü tesirini muhafaza etmesi bakımından diğer mucizelerden ayrılmaktadır.³⁵

³² Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Halef İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/215; Ebû Zeke-riyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim bin Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1392), 2/188; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Hasen et-Türbiştî, *el-Müyyesser fi şerhi Meşâbihî's-sünne*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1429/2008), 1243; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif 'an haikâiki's-sünen*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997), 11/3634.

³³ Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 1; “el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-sünne”, 1; Müslim, “el-İmân”, 239.

³⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Mubbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/6-8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/128-129; Abdulhamîd Muhammed b. Bâdis es-Sinhâcî, *Mecâlisü't-tezkîr min hadîsi'l-Beşîri'n-Nezîr* (Kos-tantin: Matbû'âtü Vizâratî's-Şu'ûni'd-Dîniyye, 1403/1983), 31-33.

³⁵ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *en-Nazaru'l-faşîh 'inde mezâiki'l-enzâr fi'l-Câmi'i's-şahîh* (Tunus: Dâru's-Sühûn, 2007), 193-194

3. Kur'an'ın İ'câz Keyfiyeti

İslâm âlimleri Kur'an'ın Allah kelamı olduğu ve bir benzerini getirmeye kimsenin güç yetiremeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Zira yukarıda tehadî âyetleri bağlamında da ifade edildiği üzere Allah Teâlâ, risâletle görevlendirdiği kulu Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakkı söylediğini ve onun tebliğ ettiği kitapta hiçbir şüphe bulunmadığını, Kur'an'ın eşsiz oluşuyla ispat etmektedir. Kur'an'ın müciz bir kelam olduğu ittifakla bilinmekle birlikte ondaki i'câz vasfının neyden kaynaklandığı ve muhatap nezdinde kendini nasıl gösterdiği konusunda temelde iki farklı görüş ileri sürülmüştür.

3.1. Sarfe: Allah'ın Kullara Müdahalesi

Kur'an'ın benzerinin getirilememesinin bizzat kendisinden veya muhatabın bilgi durumundan kaynaklanmadığını birtakım harici etkiler sonucu ortaya çıktığını ileri süren birinci görüşe göre Kur'an, kendi özünde müciz bir kelam olmayıp muarazada bulunacaklara Allah'ın müdahale etmesi sonucu benzeri getirilemeyen bir kitaptır. Kelam ve tefsir literatüründe bu görüş sarfe diye isimlendirilmektedir.

Sözlükte "geri çevirmek, alıkoymak" anlamında صرف/şarf masterından türeyen صرفة/şarfe kelimesi bir eylemin kaç defa ortaya konulduğunu bildiren master-ı bina-i merra kalıbında bir isimdir. Kur'an ilimleri terimi olarak sarfe; "Belagat yönüyle Kur'an'ın benzerini getirme gücü olduğu halde muarazaya kalkışmak isteyenlerin Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câz teorisi" şeklinde tanımlanır.³⁶

"Sarfe nazariyesi" denilince kuşkusuz akla ilk olarak Mutezile'nin öncü kelimcilerinden Nazzâm (öl. 231/845) gelir. Her ne kadar söz konusu nazariyeyi ilk ortaya atan³⁷ kendisi olmasa da şekillenip sistematik bir teori halini almasında ve yaygınlaşmasında en büyük pay ona aittir. Bazı kaynaklarda Nazzâm'ın konuyla ilgili müstakil bir eser kaleme aldığı bildirilmekle birlikte bu eser maalesef günümüze ulaşmamıştır. Klasik kaynaklarda Nazzâm'a yapılan atıflarla onun, iddiasını nasıl temellendirdiğini görmek mümkündür. Bu çerçevede Fahrreddin er-Râzî, sarfe teorisinin dayandığı temel düşünce hakkında Nazzâm'dan şu açıklamayı nakletmektedir:

"Allah Teâlâ Kur'an'ı Hz. Peygamberin risâletini ispat etmek için (müjiz olarak) indirmemiştir. Bu çerçevede onun, helal ve haram hükümleri beyan etmek üzere indirilen diğer kitaplardan bir farkı yoktur. Araplar ise Allah onları bundan alıkoymuş ve buna dair bilgileri onlardan çekip aldığı için Kur'an'a denk bir kelam ortaya koymamışlardır."³⁸

Sarfe nazariyesini savunanlar onun nasıl tahakkuk ettiği konusunda farklı gerekçeler³⁹ ileri sürmekle birlikte teoriyi dayandırdıkları ana fikri şöyle özetlemek mümkündür: Birçok âyette ifade edildiği üzere Kur'an Arapça bir kitap olup ilk aşamada Arap dilinin inceliklerine vâkıf, edebî zevkleri üst seviyede olan bir topluluğa indirilmiştir. Bu durum özellikle ilk

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140.

³⁷ Kaynaklarda sarfe teorisini bir fikir düzeyinde ilk ileri sürenin Mutezile mezhebinin kurucularından Vâsıl b. Atâ, Ca'd b. Dirhem veya İsa b. Sabîh el-Mudar olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu düşünceyi ilk kez bir mezhep prensibi haline getirip yaygınlaşmasını sağlayan Nazzâm kabul edilir. bk.: Yavuz, "Sarfe", 36/40; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzül-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 143-144.

³⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-i'câz* (Beirut, Dâru's-Sâdır, 2004), 26. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyne'l-fırakati'n-nâciye*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kâhire: Matba'atü'l-Medîne, t.s.), 143.

³⁹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk.: İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelem*, 350-351; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgati ve İ'câzi Üzerine* (Erzurum: EKEV, 2001), 119-122.

muhatapların Kur'an'da yer alan bazı cümlelerin benzerini hatta daha güzelini ortaya koyabileceklerini göstermektedir. Nitekim Kur'an'da insanlar tarafından günlük hayatta kullanılan bazı ifadeler yer verildiği gibi edebî yönden tenkit edilebilecek belagatte tenafür diye isimlendirilen birtakım ifadeler de rastlamak mümkündür. Fakat buna rağmen edebî söz söylemeyi hayatın bir parçası gören inkârcı Arap toplumunun Kur'an'a muarazada bulunamamalarını kendi iradelerine bağlı bir olay olarak görmek doğru değildir. Zira hem kendi dinlerine bağlılıkları hem de Allah rasûlünü ileri sürdüğü risâlet davasından geri çevirme arzuları ellerine geçen her fırsatı değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla istidatları olmasına rağmen Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirememelerinin kendilerinden veya Kur'an'ın sahip olduğu birtakım hususiyetlerden kaynaklanmayıp bilakis harici bir müdahaleyle gerçekleşmesi daha muhtemel görülmektedir. Bu bakımdan Allah'ın müdahalesi (sarfe) sonucu Kur'an'a nazire getirilememesi diğer bir ifadeyle Kur'an'ın muciz oluşu aklî değil hissî mucizeler sınıfında değerlendirilir.⁴⁰ Ayrıca i'câz konusunu Kur'an'ın mahluk olmasıyla da ilişkilendiren bazı mutezilî âlimler, varlığı başka bir şeye bağlı olan bir olgunun ezeli olan Allah'ın zatını ve Peygamberinin risâletini ispat etmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Başka bir ifadeyle mahluk olan Kur'an'ın bizatihi kendisinden kaynaklanan bir i'câz vasfıyla ezeli olan Allah'ın varlığına veya sıfatlarına delalet etmesi düşünülemez.⁴¹

Sarfe nazariyesini savunanlar, Allah'ın müdahalesinin keyfiyeti konusunda iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre inkârcı Arap edipleri Kur'an'ın bir benzerini getirmeye muktedir olmasına rağmen Allah Teâlâ onları bu işe yönelmekten alıkoymuştur. Böylece onlar da kendilerine meydan okuyan âyetlere kayıtsız kalarak bir karşılık verme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Dolayısıyla Arapları acziyete sürükleyen nazım ve belagatiyle Kur'an'ın bizzat kendisi değil onları umursamaz kılan ve hiçbir şey yokmuş gibi davranmaya sevk eden harici bir etkidir. Bu görüş Mutezile'den Nazzâm ve Rummânî'ye (öl. 384/994), Ehl-i sünnet'ten ise Ebû İshâk el-İsferâînî'ye (öl. 480/1017) isnad edilmektedir. Konuyla ilgili ileri sürülen diğer görüşte ise Arapların Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymayı düşündükleri hatta bunun için bir uğraşı içerisine girdikleri ancak Allah'ın doğrudan müdahalesi sonucu buna güç yetiremedikleri bildirilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ ya onların bu konudaki istidatlarını çekip almış veya söz konusu istidada sahip olabilecekleri vesileleri ortadan kaldırmıştır. Böylece onlar Kur'an'ın benzerini meydana getirecek bilgi ve birikimi kendilerinde bulamayıp şaşkınlıklarını izhar etmişlerdir. Sarfe konusunda Şii âlimlerden Şerîf el-Murtezâ (öl. 436/1044) ve İbn Sinan el-Hafâcî (öl. 466/1073) de bu kanaattedir.⁴²

Genellikle Mutezile'ye mensup âlimler tarafından savunulan sarfe teorisi hakkında İslâm âlimlerinin çoğu aksi kanaat bildirmiş Kur'an'ın i'câzının bizzat kendisinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Öte yandan sarfe teorisi bazı Mutezilî âlimler tarafından da eleştirilmiştir. Nitekim konuyla ilgili ilk eleştiri teorinin fikir babası Nazzâm'ın talebesi olan ve onunla aynı kelâmî ekole mensup Câhiz'den (öl. 255/869) gelmiştir.⁴³ Yine Kâdî Abdulcebbar ve Zemaşerî gibi mutezilî kelim ve tefsir âlimleri de sarfe konusunda Mutezile'nin genel kanaatinin aksine görüş beyan etmişlerdir.⁴⁴

⁴⁰ Yavuz, "Sarfe", 36/140.

⁴¹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 86.

⁴² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 8/269-270; Râfî, *İ'câzû'l-Kur'ân*, 144; Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgati ve İ'câzi Üzerine*, 118; Yavuz, "Sarfe", 36/141.

⁴³ Câhiz'in Kur'an'ın i'câzi konusunda *Nazmu'l-Kur'ân* adıyla müstakil bir eser kaleme aldığı ve bu eserde i'câzın bizzat Kur'an'ın nazım ve üslubundan kaynaklandığını ifade ettiği öte yandan ortaya koyduğu delillerle sarfenin tutarsızlığını ispat ettiği kaynaklarda bildirilmektedir. Bakillânî ve Zemaşerî de bu eserin muhtevası hakkında bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak bu eser maalesef günümüze ulaşmadığından veya nerede olduğu bilinmediğinden ilim camiasının istifade edeceği kaynaklar arasında yer almamaktadır. bk.: İbrahim Halil Erdoğan, "Câhiz ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 86-87.

⁴⁴ Serdar, "Kelâm'da Delâilü'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzû'l-Kur'ân Meselesi", 36.

Sarfe teorisine en esaslı eleştiriler hicri V. asırda Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) tarafından yapılmıştır. Bakîllânî *İ'câzü'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'an'ın faziletlerine ve Peygamber Efendimizin risâletini ispat konusundaki işlevine dikkat çekip bu çerçevede i'câz vecihlerine işaret ettikten sonra sarfe teorisini müstakil bir başlıkta ele alarak bu konudaki itirazlarını maddeler halinde sıralamıştır.⁴⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî ise *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinin girişinde farazî bir soru üzerinde sarfe teorisine kısaca temas ettikten sonra ortaya koyduğu nazım teorisiyle Kur'an'ın i'câzının bizzat kendi nazım ve üslubundan kaynaklandığının altını çizmektedir. Cürcânî'ye göre Kur'an sahip olduğu eşsiz söz dizimi ve benzersiz anlatım üslubuyla muhataplarını aciz bırakmış ve onu tebliğ etmekle görevlendirilen Allah resûlünün risâletini tasdik etmeye onları icbar etmiştir.⁴⁶ Böylece o Kur'an'ın i'câz keyfiyeti konusunda ileri sürülen görüşlerden ikincisi olan "Kur'an'ın kendine ait birtakım hususiyetlerle muhatapı aciz bıraktığı" görüşünün teorik anlamda fikir babalığını yapmıştır.

Konuyla ilgili bazı müfessirler de Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebildiği ancak buna Allah Teâlâ'nın müdahalesiyle engel olunduğu ve i'câzın da bu yönde tahakkuk ettiği görüşünü aklen mümkün görmekte birlikte bunun gerçekleşmesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu ifade etmişlerdir. Zira sarfe teorisinde ileri sürülen Kur'an'ın meydan okuması karşısında muhatapların umursamaz tutum sergiledikleri iddiasının da o tarihte yaşanan hadiseler göz önünde bulundurulduğunda pek de tutarlı tarafı yoktur. Peygamber Efendimiz gönderildiği toplum itibarıyla Hz. Musa'nın İsrailoğulları'na gönderilmesi gibi genel anlamda Allah inancı olan ve kendisini kabul etmek üzere bekleyen bir kavme muhatap olmamıştır. Bilakis peygamberliğini açıkladığı günden itibaren Onu kendi meclislerinden uzak tutmaya çalışan, daha önceden kavminin en güvenilir ve en muteber ferdi kabul etmelerine rağmen sonrasında yalan, sihir ve delilikle itham eden bir toplumla karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla gönderildiği toplum, Onu umursamamak bir yana doğrudan Onunla mücadeleye girerek risâlet davasından geri dönmesi için her türlü yola başvurmuştur.

Öte yandan kendilerine meydan okunan topluluğun üstün bir zekâyâ sahip olduğu ve dilin edebi inceliklerini bilme ve kullanmadaki maharetlerinin herkes tarafından bilinmesine rağmen Kur'an'a muaraza yapamamalarını da bizzat onun eşsizliğiyle ilişkilendirmek mümkündür. Zira şayet Kur'an'ın bir benzerini getirme fırsatı onların ellerine geçseydi mutlaka bu fırsatı değerlendirir ve de bunu nesilden nesle aktarırlardı. Ne var ki söz söyleme konusunda maharetleri ayyuka çıkmış bu toplum, Peygamber Efendimizin meydan okumalarına karşılık veremeyeceğini anlayınca da Onu kendi haline bırakmayı Ona tabi olanların kanını dökmek, mallarını gasp etmek suretiyle fiili mücadeleye yönelmiştir.⁴⁷

Konuya farklı bir zaviyeden yaklaşarak hükmü nesh edilen âyetlerin Kur'an'da yer almasını yine Kur'an'ın i'câzıyla ilişkilendiren âlimler de olmuştur. Buna göre hükmü nesh edilen bir âyetin mana bakımından işlevsiz kalmasına rağmen lafız olarak Kur'an'daki yerinin muhafaza edilmesi, Mushaflara yazılıp tilavete konu edilmesi onun sırf lafzı bakımından da farklı bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Bu işlevin, söz konusu âyetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda nazma katacağı edebî güzelliklerden başka bir şey olması düşünülemez. Çünkü böyle bir âyet tilavet olduğunda hükmü kaldırılmış olması hasebiyle muhatap için nazım güzelliğinden başka bir anlam ifade etmemektedir. İslâm hukukunda ölüm gelmeden önce vasiyette bulunmayı her mükellefe farz kılan ancak miras âyetleriyle veya konuyla ilgili nakledilen hadislerle hükmü nesh edildiği bildirilen⁴⁸ ve ilim ehli arasında vasiyet âyeti diye bilinen el-Bakara 2/180. âyet bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Bu âyet

⁴⁵ Bakîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 29-31; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/130.

⁴⁶ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1375), 38-39.

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/347-348.

⁴⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/200), 3/388-393; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüsyn Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/360-361.

peşinden gelen iki âyetle birlikte ele alındığında konu ve nazım bakımından tam bir bütünlük arz etmekte dolayısıyla teahdî âyetlerinden de hareketle i'câzın en az üç âyette tahakkuk ettiği varsayılırsa burada hükmen nesh edilen vasiyet âyetinin üç âyetlik nazmı tamamladığını söylemek mümkündür.⁴⁹

3.2. Nazım ve Muhtevâ: Kur'an'ın İ'câz Yönleri

İslâm âlimleri Kur'an'ın muciz bir kitap olduğu ve en kısa suresinin dahi benzerinin getirilemeyeceği konusunda icma etmişlerdir. Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen sarfe nazariyesini savunanları dışarıda tutacak olursak âlimler arasında, Kur'an'ın eşsiz oluşunun biz-zat kendisine ait birtakım hususiyetlerden kaynaklandığı konusunda ittifak olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede asıl ihtilaf Kur'an'ın ne bakımdan ve hangi yönüyle muciz olduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim bazı âlimler i'câzın idrak edilebilir olduğunu ancak onu tanımlamanın asla mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu tıpkı bir ölçünün dosdoğru olması yahut bir elbisenin veya kişinin şık ve zarif olması gibi bir şeydir. Her iki durumda da kişinin hissettiği hoşnutluğu tanımlanması zor hatta imkânsızdır.⁵⁰

Bazı âlimler ise i'câzı tanımlanabilir bir olgu olarak görmüş dolayısıyla Kur'an nazım itibariyle alışılmışın dışında ve benzeri getirilemez, muarızını şaşkına çeviren bir kitap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüşü savunanlar da kendi içlerinde iki gruba ayrılırlar. Birinci grup lafız-mana ilişkisine önem vermeksizin Kur'an'ın i'câzının sadece lafızların seçiminde ve diziliminde olduğunu ifade eder. Nitekim Cürcânî daha önce bahsi geçen "nazım/söz dizim teorisiyle" Kur'an'ın bu yönüne işaret eder, Zemahşerî ise Mutezile'ye mensup bir âlim olmasına rağmen bu teoriyi esas alarak tefsirinde uygular. İkinci grup ise lafız ve manayı birlikte ele alarak Kur'an'ın hem söz dizimi hem de ihtiva ettiği manalar bakımından beşer takatinin fevkinde olduğuna dikkat çeker. Buna göre Kur'an, cümle kurulumları, fesahati, belagati ve âyet sonlarındaki fasılalarıyla muhataplarını kendine hayran bıraktığı gibi ortaya koyduğu ince manalar ve gaybdan verdiği haberlerle de onları şaşkına çevirmektedir.⁵¹

Seyyid Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413) ise i'câzın idraki ve tanımlanabilmesi konusunda ileri sürülen iki görüşün arasını bularak Kur'an'ın i'câz mahiyetinin asla tam olarak bilinemeyeceğini ancak Kur'an'ın muciz bir kelam olmasını sağlayan birtakım hususiyetlerin idrakinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu özellikler de karşımıza i'câz vecihleri olarak çıkmaktadır.⁵²

Kâdî İyâz (öl. 544/1149) detaya inildiğinde Kur'an'ın i'câz yönlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ancak yine de bunları ana hatlarıyla dört başlıkta toplamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵³ Nitekim tefsir usulünün en önemli referanslarında birisi olan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'da Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), bu konuda on üç farklı yaklaşıma yer verir.⁵⁴ Ancak dikkatle incelendiğinde bu farklı yaklaşımların aşağıda zikredeceğimiz Kâdî İyâz'a ait dörtlü tasniften çok da uzak olmadığı görülür. Kâdî İyâz'ın ortaya koyduğu bu tasnif hem klasik dönemde hem de modern dönemde birçok müfessir ve ulûmu'l-Kur'ân

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/104.

⁵⁰ Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) ileri sürdüğü bu görüşe göre Kur'an'ın muciz olduğunu idrak etmenin tek yolu zevk-i selime sahip olmaktır. Kişi bu zevki ise ancak Beyân ve Me'ânî ilimlerinde çokça iştilal etmekle elde edebilir. Kişi bu iki ilimde derinleştikçe Kur'an'ın eşsizliği üzerindeki örtüyü hafifçe aralar ancak yine de bütün yönleriyle i'câzın mahiyetinin kavranması mümkün değildir. bk.: Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 416; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/107-108.

⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1005-1017; Zürkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 2/386; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", 21/404-405; Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgati ve İ'câzi Üzerine*, 110-111.

⁵² İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/108.

⁵³ Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi'l-ḥuḳûki'l-Muştafâ* (Beirut: Dâru'l-Fiker, 1988/1409), 1/ 258- 273.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Serî (Riyad: Dâru'l-Hazâra, 1430/2009), 2/118-135.

müellifi tarafından kabul görmüş; ya üzerine hiçbir ekleme yapılmadan aynen aktarılmış ya da alt başlıklar halinde daha da detaylandırılmıştır.

Kâdı İyâz Kur'an'ın i'câz vecihleriyle ilgili ilk sırada dil ve edebi incelikleri zikreder. Buna göre Kur'an-ı Kerîm; cümle kurulumundaki eşsizliğinin yanı sıra kelimelerinin birbiriyle uyumlu, fasih, özlü ve söz söylemede usta olan Arapları bile kendine hayran bırakan edebî bir kitaptır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm her şeyden önce Allah'ın kelimelerinin bir tecellisi bu nedenle onun dile taalluk eden hususiyetleri diğer birçok vasfının önüne geçmektedir. Bu çerçevede Allah Teâlâ birçok âyette Kur'an'ın dil ürünü bir kitap olduğunu vurgulamakta,⁵⁵ müfessirlerin çoğu da tehdîdî âyetlerinde bir benzerinin getirilemeyeceği iddiasının dile dair birtakım hususiyetlere dayandığına dikkat çekmektedir. Nitekim Kur'an'ın nüzulüne şahit olan Arap toplumunun birbirleri karşısında özellikle dil vasatında üstünlük arayışında oldukları ve bu doğrultuda maharetlerini sergiledikleri ve en iyiyi belirledikleri müsabakalar tertipleedikleri bilinen bir gerçektir. Kur'an böyle bir ortamda belagat ve fesahat bakımından Arap dilinin zirvesine ulaşmış ve dilin bütün inceliklerine vâkıf Arapları bile kendine hayran bırakan bir anlatımla nazil olmuştur. Ne var ki daha sonra belagat âlimleri de tedvin ettikleri Beyân ve Me'ânî ilimleriyle Kur'an'ın edebî yönde eşsiz bir kelimeler olduğunu gözler önüne sermeye gayret etmişlerdir.

Kur'an'ın bu yönden muciz olduğunun en açık delili en azından bir suresinin benzerini getirme konusunda Arapların önde gelen ediplerine meydan okumasına rağmen kayda değer bir karşılık alamamasıdır. Hâlbuki onlar ortaya koydukları nazım ve nesir türü eserlerle bu konuda yeterli donanıma sahip olduklarını ispat etmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu toplum kıvrak zekâları, güçlü hafızaları, konuştukları dilin fesahat düzeyi ve meramı en güzel ifadelerle açıklama konusunda başka milletler arasında temayüz etmişlerdir. Dolayısıyla bu derece ihtisas sahibi oldukları bir alanda kendilerine yapılan meydan okumaya onların karşılık vermeleri işten bile değildir.⁵⁶ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Peygamber Efendimiz onları Kur'an aracılığıyla bu çerçevede değişik vesilelerle ve hafifleyen şartlar altında ısrarla muarazaya davet etmesine rağmen onlar bu davete icabet edemedikleri gibi türlü iftiralarla onun i'câz vasfının üstünü örtmeye çalışmışlardır.

Kur'an'ın i'câz yönlerinden ikincisi; anlatımında eşsiz bir kelime ve cümle diziliminin olması, Arapların alışık olmadığı farklı ama bir o kadar da hayranlık uyandıran bir üslupla konuları ele alınmasıdır. Buna göre Kur'an'da muhataplara ulaştırılmak istenen hakikatler, yukarıda bahsi geçen edebî inceliklere sahip ifade kalıpları içerisinde dikkatleri celbeden çok çeşitli anlatım üsluplarıyla aktarılır. Nitekim sözün anlatım üslubundaki bu dikkat çekici incelikler, daha önce ele alınan edebî inceliklerden farklıdır.

Arap edebiyatında en yaygın kullanılan edebî yazım/anlatım türü şiirdir. Nitekim Hz. Ömer'den nakledilen şu söz de Arap edebiyatında şiirin sadece cahiliyede değil İslâm devrinde de önemli bir yere sahip olduğunu gözler önüne sermektedir: "Şiir bu toplumun en iyi bildiği şeydir. Onlar şiirden daha doğru bir bilgiye sahip olmamışlardır."⁵⁷ Ayrıca belagat konusunda yetkinliğini ispat etmiş kişilerin özellikle şiir sahasında devamlı rekabet halinde olması da Arap toplumunda şiirin bir üstünlük kriteri olduğunu göstermektedir. Buna rağmen Kur'an-ı Kerîm'in hem şiirden hem de kahinlerin sec'îli sözlerinden tamamen farklı olarak nesir türlerinden daha ziyade hitabete yakın bir üslupla nazil olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu üslup içerisinde de birçok yeni anlatım tarzları geliştirilmiştir. Nitekim bazen üslupların ele alınan konulara göre bazen de ele alınan konuların anlatım üslubuna göre çeşitlenmek suretiyle Kur'an mesajı geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın Arap diline vukûfi-

⁵⁵ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/103; Meryem 19/97; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zühuf 43/3; ed-Duhân 44/58; el-Ahkâf 46/12.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Ta'hrîr ve't-tenvîr*, 1/106.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fu'ühûli's-su'arâ* (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 24.

1118 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

yeti olan herkesin beklentilerini karşılayabilecek bir anlatıma sahip olduğu söylenebilir. Peygamber Efendimizin risâletini inkâr eden Velid b. Muğîre, Utbe b. Rabî'a ve Nadr b. Hâris gibi müşriklerin önde gelenleri bile bu yönüyle Kur'an'ın, kahinlerin sec'li kuru gürültüden ibaret olan sözlerinden ve şairlerin belli ölçülerle söylediği şiirlerden farklı, kendine özgü bir üsluba sahip eşsiz bir kelimeler dizisi olduğunu itiraf etmekten kendilerini alıkoymamışlardır.⁵⁸

İcâz vecihlerinden üçüncüsü; Kur'an'da henüz vuku bulmamış birtakım gaybî hadiselerden haber verilmesidir. Kur'an'da gaybî bilgiler konusu klasik literatürde iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisi geçmiş milletler ve peygamberler hakkında sadece belli bir zümrenin bilgi sahibi olduğu ve bu zümre dışındakilerce bilinmesi mümkün olmayan konularda Kur'an'da açıklamalara yer verilmesidir. Bu çerçevede "gayb" kelimesi "henüz vuku bulmayan, varlık göstermeyen" anlamında değil "vukuu bilinmeyen" anlamında kullanılmıştır. Kâdî İyâz, Kur'an'da yer alan bu tür gaybî konuları icâzın dördüncü vechinde ele almaktadır. Klasik literatürde gaybî bilgiler bağlamında üzerinde durulan konulardan bir diğeri ise henüz vuku bulmamış geleceğe dair haberlerdir. İnsanların geleceği bilmesi mümkün olmadığından Kur'an'da zikredilen bu tür gaybî bilgileri İslâm âlimlerinin bir kısmı Kur'an'ın bir icâz yönü olarak kabul etmiştir.⁵⁹

Konuyla ilgili kaynaklarda, Rûm suresinin ilk âyetleri örnek olarak zikredilir. Bu âyetlerde nüzul dönemi için henüz vuku bulmamış bir gelecekte haber verilmektedir. Söz konusu âyetlerin tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen şu rivâyete yer verilir:

"Müşrikler kendileri gibi putperest olan Fârisîlerin Rumlara galip gelmelerini istiyorlardı. Müminler ise Ehl-i kitaptan olmaları hasebiyle Rumların galip gelmesini arzu ediyordu. Hz. Ebubekir bu durumdan Hz. Peygambere bahsedince Rumların mağlup olduklarını ancak kısa bir zaman diliminde tekrar galip geleceklerini bildiren Rûm suresinin ilk âyetleri nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Ebubekir çıkıp Mekke sokaklarında haykır haykır bunu ilan etti. Müşriklerden bazıları ona gelip bu konuda bahse girmeyi teklif edince o da bu teklifi kabul etti." İbn Abbas bu hadisenin bahse girmenin yasaklanmasından önce yaşandığını ekleyerek anlatmaya şöyle devam eder: "Rumların mağlubiyeti üzerinden yedi sene geçtiğinde onlar tekrar Fârisîlere karşı galip geldiler ve bu olay üzerine Kureys'ten birçok kişi İslâm'a girdi."⁶⁰

Bu rivâyetten de anlaşılacağı üzere Rumlarla Fârisîler arasındaki hadise Rûm suresinin nüzulünden sonra yaşanmıştır. Hz. Ebubekir surede ifade edilen gaybî bir bilgiye istinaden bir tasarrufta bulunarak müşriklerin yaptığı bahis teklifini kabul etmiştir. Neticede hadise tam da Kur'an'da ifade edilen doğrultuda gerçekleşmiş ve hem Hz. Ebubekir'in iddiasında haklı olduğu hem de Kur'an'ın Allah katından indirilen bir kitap olduğu ortaya çıktı. İbn Âşûr'a göre Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde gayba dair haberler verilmiş bu haberler zamanı geldiğinde aynen aktarıldığı gibi tahakkuk etmiştir. Gaybî konular Kur'an'ın Allah katından indirildiğini açıkça ortaya koymakla birlikte bu bilgileri icâz bakımından Kur'an'ın nazım veya edebî ve fasih lafızlarla işaret edilen ulvî manalardan oluşan diğer vecihlerden ayrı tutmak gerekir. Zira icâzın nazım ve fesahat yönü Kur'an'ın tamamını kuşatırken gaybî bilgiler belli âyetlerle sınırlıdır.⁶¹

İcâzın dördüncü vechesi ise; Kur'an'da, geçmişte yaşamış ve tarihten silinmiş milletler ve şeriatlar hakkında bilgilere yer verilmesidir. Kur'an-ı Kerim muhataplarını hem belli bir dönemde ilmî olgunluğa erdiren ve içinde bulunduğu dönemin ve toplumun tarihsel ihtiyaçlarını karşılayan bilgiler içeren hem de onları asırlar boyu sürekli zirvede tutan ve dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bilgiler ihtiva eden bir kitaptır. Kur'an'ın bu yönünü idrak etmek için âyetler üzerinde çok da derin düşünmeye, i'mâl-i fikirde bulunmaya ihtiyaç yoktur. Zira özellikle Kur'an'ın nüzulüne şahit olan ilk muhatapların bu noktada ihtiyaç duyduğu bilgiler bellidir. Bunlar nüzul dönemi şartları içerisinde Ehl-i kitabın sahip olduğu ilimlerden, geçmiş şeriatlere ve ahkama dair bilgilerden, peygamberlerin ve geçmiş milletlerin başından

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 1/114.

⁵⁹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/265.

⁶⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 31.

⁶¹ Konuyla ilgili bazı örnekler için bk. en-Nûr 24/55; el-Fetih 48/1, 27; en-Nasr 110/1-2 vd.

geçen kıssalardan ve de alemin varoluşuyla ilgili haberlerden öteye geçmemektedir. Nitekim el-En'âm 6/155 ve Hûd 11/49 gibi Ehl-i kitapla yapılan tartışmalarda onlara karşı delil olarak indirilen birçok âyette ilk muhatapların bilgi düzeyi ve hakkında bilgi sahibi olmak istedikleri konulara dair açıklamalar yapılmaktadır. Hz. Adem'in yaratılışı, Hz. İbrâhîm , Hz. Musa , Hz. Yûsuf ve diğer peygamberlerin başında geçen hadiseler, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları, Lokman Hekim'in oğluna tavsiyeleri gibi anlatılarda Kur'an'ın i'câzının bu nevine işaret edilmektedir.⁶²

Ancak bu noktada bir hususa açıklık getirmek gerekir ki o da i'câzın özellikle bu dördüncü veçhesinin izafi olduğu gerçeğidir. Zira bahse konu olan âyetlerde muhataplara aktarılan bilgiler zaten nüzul döneminde Ehl-i kitap'a mensup âlimler tarafından bilinmekteydi. Ancak eline hiç kitap almamış, okuma yazma bilmeyen ve kimsenin rahle-i tedrisinden geçmemiş ümmî bir Peygamberin bu bilgileri aktarması hem ilk muhataplar için hem de sonrakiler için hayretâmiz bir durumdur.⁶³

Sonuç

Mûcizeler peygamberlikle görevlendirilen kulların elinde risâlet davalarını ispat etmek üzere tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan ve başkaları tarafından tekrarlanması mümkün olmayan harikulade hadiselerdir. Mûcizeler muhataplar tarafından idrak edilebilirlikleri bakımından hissî ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Hissî mucizeler duyuyla algılanabilen ve dış dünyada somut varlık gösteren tabiatüstü olaylardır. Aklî mucizeler ise duyu yoluyla idrak edilemeyen ancak muhatapların üzerinde yoğun bir fikri çaba sarfetmesi ile hakikatini keşfedebildiği tasavvurî olgulardır. Aklî mûcizeler tefekkür yoluyla idrak edildiğinden hissî mucizelerin aksine belli zaman ve mekânlarla sınırlandırılmazlar. Buna bağlı olarak da muhatap üzerindeki etkileri hissî mûcizelere kıyasla daha güçlüdür ve süreklilik arzeder. Hissî mûcizeler dış dünyada sadece bir kere gerçekleşip en ziyade etkisini o ana şahit olanlar üzerinde gösterirken aklî mûcizeler ilk ortaya çıktığı andan itibaren her bir muhatapta etkisini aynı şiddette göstermektedir. Peygamber Efendimiz risâlet davasının ispatında hem hissî hem de aklî mucizelerin herbirisiyle desteklenmiş olmakla birlikte onun en büyük mûcizesi Kur'an-ı Kerîm'dir.

Gerek tehadî âyetlerine gerekse Peygamber Efendimizin i'câzla ilgili yaptığı açıklamalara dayanarak Kur'an mûcizesinin diğer mûcizelerden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerîm daha önce indirilen ilahi kitaplardan farklı olarak hem nazil olduğu dönemde hem de sonraki dönemlerde yaşayan her toplumu ve ferdi doğrudan muhatap alan, üzerine eğildikçe esrarını daha da artıran ve muhatapın ilgisini celbeden; yeri geldiğinde onu kendisine hayran bırakan yeri geldiğinde de şaşkına çeviren bir hüviyete sahiptir. Bu hususiyetin temelinde ise diğer mûcizelerin hissî olmasının aksine Kur'an mûcizesinin akla dayanyor olması yatmaktadır.

Kur'an'ın i'câzına dair İslâm âlimlerinin ekserisi belagat, nazım, üslup ve muhteva konularını öne çıkarmışlardır. Bu noktada Kur'an'ın bir benzeri getirilmesi mümkün olmayan eşsiz bir anlatıma ve muhtevaya sahip olduğunun altını çizmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın bi-zatihi kendisinin muarazada bulunmak isteyenleri çaresiz bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Öte yandan başını Nazzam'ın çektiği bazı Mu'tezilî ve Şîfî kelamcılar hatta Ehl-i sünnet'e mensup bazı âlimler Kur'an'ın benzersiz oluşunun bizzat kendisinden kaynaklanmadığını bilakis Allah'ın harîçten kullarına müdahalesi (sarfe) ile gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Buna göre Allah Teâlâ kulların muarazada bulunma isteklerine müdahale ederek onları bu konuda isteksiz bırakmış böylece Kur'an'a bir nazire getirmekten onları alıkoymuştur. Bu iddia Allah Teâlâ'nın her şeye gücünün yetmesi ve kulların her türlü fiillerini yaratıyor olması bakımından aklen mümkün görülmeyle birlikte gerek nüzul döneminde yaşananlar gerekse tehadî

⁶² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/271.

⁶³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/270; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/106.

1120 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

âyetlerdeki meydan okumanın hikmeti göz önünde bulundurulduğunda tarihsel gerçeklik taşımamaktadır. Zira nüzul döneminden bu yana Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmeyenler ona karşı ilgisiz kalmak bir yana onun ihtiva ettiği hakikatlerin muhataplara ulaşması için her türlü propaganda ve eylem içerisinde yer almışlardır. Bu konuda öncelikle insanları Kur'an'a kulak vermemeye davet etmişler, sözün tesir etmediği yerde ise silahlarına sarılıp Müslümanlarla fiili mücadeleye girişmişlerdir. Ayrıca sarfe teorisi Kur'an'ın tehdîf âyetlerinde bildirilen bir benzerinin getirilemeyeceği iddiasını da anlamsız kılmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ hem muarazada bulunmak isteyenlere meydan okumakta hem de onların bu hususta var olan bütün yeteneklerini ellerinden almaktadır. Bu durum elinde silah olmayan birisine tank ve tüfekte saldırmaya benzer ki böylesi bir karşılaşmanın adalet ve hikmet ilkeleriyle bağdaşmadığı herkesçe malumdur. Hâlbuki Allah Teâlâ her işinde mutlak adalet ve hikmet sahibidir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerîm bizzat üzerinde taşıdığı birtakım özelliklerle muciz bir kitaptır ve başkası tarafından ona bir nazire getirilememesi harici sebeplerden değil bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın i'câzının zihnen algılanabildiğini ancak tanımlanamaz olduğunu ileri sürenler hariç İslâm âlimlerinin çoğu bu meyanda nazım ve muhtevayı merkeze alan açıklamalar yapmış, farklı vecihler ve tasnifler ortaya koymuşlardır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'in Peygamber Efendimizin en büyük mucizesi olduğunu beyan eden Kâdî İyâz onun i'câz yönlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ancak yine de bu konuda bazı genel tasnifler yapılabileceğini ifade etmektedir. Kâdî İyâz'ın bu meyanda ortaya koyduğu dörtlü tasnifi geliştirip Kur'an'ın i'câz vecihlerini daha kapsamlı ele alan ve kuşatıcı tasnifler ortaya koymak mümkündür. Ancak bu konu bizim makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Buna rağmen Kur'an'ın i'câz vecihlerinin tasnifi konusunun müstakil olarak araştırılmaya namzet olduğunun da altını çizmek gerekir.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1375.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arpa, Enver. "İ'câzü'l-Kur'an Konusunda Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002). 81-107.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Farq beyne'l-fırağ ve beyne'l-fırqati'n-nâciye*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: Matba'atü'l-Medîne, t.s.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'an*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-düer fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî, t.s.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥru'l-muhîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1420.
- Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Câhiz ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013). 77-96.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*. Erzurum: EKEV, 2001.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *en-Nazaru'l-fasîḥ 'inde meẓâiki'l-enẓâr fi'l-Câmi'u's-şahîḥ*. Tunus: Dâru's-Sühnûn, 2007.
- İbn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerḥu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fetḥu'l-bârî şerḥu Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Mubbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüsyn Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Kadî İyâz, b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi'l-ḥukûki'l-Muṣṭafâ*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1988/1409.
- Karadeniz, Osman. "Kelâmcılara Göre Kur'an'ı Kerîm'in İ'câzı Meselesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986). 135-146.
- Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî el-Mısırî. *el-Mu'cemu'l-mufehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-muhîṭ Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerḥu Şahîhi Müslim bin Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.
- Râfîf, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hüseyin Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984/1405.

1122 | Mahmut Ayyıldız. Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mucizesi

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Serdar, Murat. "Kelam'da Delâilu'n- Nübüvve Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016). 27-51.
- Sinhâcî, Abdulhamîd Muhammed b. Bâdîs. *Mecâlisü't-tezkîr min hadisi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Kostantin: Matbû'âtü Vizâratî's-Şu'ûni'd-Dîniyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şerefüddîn et-Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.
- Şerefüddîn et-Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'ir-rayb*. Dubâi: Câizetü Dubâi ed-Duvelî, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/200.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Türbiştî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Hasen, *el-Müyesser fi şerhi Meşâbîhi's-sünne*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1429/2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebû Serî. Riyad: Dâru'l-Hazâra, 1430/2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. Dimeşk: Dâru Kuteybe, 2010.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1123-1142

**Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil
Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı**

*Al-Zamakhsharî's Approach to the Verses Reported to be About 'Alî b. Abî
Tâlib in the Context of Mu'tazila- Shî'a Interaction*

Ersin Çelik

Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Rize / Turkey
ersin.celik@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0002-1821-7772

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 9 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1123-1142

Cite as / Atıf: Çelik, Ersin. "Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı [*Al-Zamakhsharî's Approach to the Verses Reported to be About 'Alî b. Abî Tâlib in the Context of Mu'tazila- Shî'a Interaction*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1123-1142.
<https://doi.org/10.18505/cuid.980770>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Mu'tazila and Şî'a (Zaydiyya-Imâmiyya) have common views on many theological issues except the imamate. This issue has been generally accepted by other Islamic scholars rather than Şî'a and by Western researchers. That in this interaction between the Mu'tazila and the Şî'a, the Şî'a is the side mostly affected. However, it is an issue that should not be overlooked that the Şî'a partially influenced the Mu'tazila in 'Alî b. Abî Tâlib, over the other Companions. In this context, some persons from the Baghdad Mu'tazila School such as Bishr b. al-Mu'tamir (d. 210/825), Ja'far b. Mubashir (d. 234/848), Ja'far b. Harb (d. 236/850) and al-Iskâfî (d. 240/854) argued that the imamate of Abû Bakr, who was less virtuous, was permissible although they considered 'Alî as the most virtuous person after the Prophet. In addition, al-'Allâf (d. 235/849-850), al-Nazzâm (d. 231/845), Abû Abdullah al-Basrî (d. 369/979-80) and Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025) along with Abû 'Alî al-Jubbâ'î (d. 303/916), one of the chiefs of the Basra Mu'tazila School, and Abû Hâshim al-Jubbâ'î (d. 321/933) did not accept the order of caliphate as the order of virtue. This study focuses on the issue of whether the aforementioned affinity between Mu'tazila and Şî'a affected Mu'tazila, especially in the interpretation of the verses associated with 'Alî. In the study, the aforementioned problem was examined through the *tafsîr al-Kashshâf* of the Mu'tazilî mufasssîr al-Zamakhsharî (d. 538/1144). In addition to the importance of *tafsîr*, the fact that al-Zamakhsharî took lessons from Şî'ite/Zaydî persons and he wrote the *tafsîr* with the support of Zaydî leader al-Wahhâs (d. 506/1112) is effective in handling this issue through *al-Kashshâf's tafsîr*. In the first part of the study, first of all, the interaction between Imâmiyya and Zaydism, which are the two most important branches of Mu'tazila and Şî'a, is briefly mentioned. Then, Mu'tazila's and Al-Zamakhsharî's view on 'Alî's position among other caliphs is emphasized. Al-Zamakhsharî, who is from the Basra school of the Mu'tazila, does not consider 'Alî b. Abî Tâlib superior to Abû Bakr, unlike al-'Allâf, Abû 'Alî al-Jubbâ'î, Abû Hâshim al-Jubbâ'î and Qâdî 'Abd al-Jabbâr, who are the leading figures of this school. In fact, the fact that he always observed the order of the caliphate while talking about the merits of the four caliphs supports the possibility that, unlike his predecessors, he accepted the order of the caliphate as the order of virtue. In the second part, it is questioned whether the narrations that al-Zamakhsharî included in his *tafsîr* of the verses associated with 'Alî are similar to the narrations of the Şî'ite/Zaydî/Imâmî tradition and whether he interpreted the verses in parallel with these narrations. In this respect, the *tafsîr al-Kashshâf* has been examined comparatively with the Sunni and Shiite *tafsîrs* prior to it. Eventually, while interpreting these verses associated with the *Ahl al-bayt* (members of the Prophet's household), al-Zamakhsharî highlights the narrations that appreciate the virtues of 'Alî b. Abî Tâlib and his child. However, he also refrains from making comments that would be in line with the Şî'a's belief in imamate. In particular, his *tafsîr* of the verse al-Aḥzâb 33/33 in the context of the Prophet's wives is the greatest indicator of this situation. It has been determined that while al-Zamakhsharî includes the narrations highlighting the virtue of 'Alî b. Abî Tâlib and his children, he mostly follows the Sunni commentator al-Tha'labî. In particular, it has been seen that al-Zamakhsharî transferred the narration material in the interpretation of the relevant verses from al-Tha'labî's commentary almost in the same way. However, it is noteworthy that al-Zamakhsharî differs from him in some details such as linguistically supporting these narrations in some verses such as 'Alî 'Imrân 3/61 and al-Mâ'idah 5/55. An indirect influence can be mentioned because al-Tha'labî frequently narrates the narrations supporting the Şî'ites in places where there is a Sunni-Şî'ite conflict. Therefore, although there is no evidence that al-Zamakhsharî took these narrations from Şî'ite sources, it is seen that he brought 'Alî b. Abî Tâlib-based narrations in Sunni sources into the fore. Even in the commentary of al-Ḥâkim al-Dhuhshamî, al-Zamakhsharî's teacher in the line of Zaydi/Mu'tazili, the lack of Ali emphasis in the interpretation of the aforementioned verses supports our view.

Keywords: Tafsîr, Interaction, Mu'tazila, Şî'a, Ahl al-Bayt, 'Alî b. Abî Tâlib, Al-Zamakhsharî, Al-Kashshâf.

Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşım

Öz: Mu'tezile ve Şîa (Zeydiyye-İmâmiyye) imâmet dışındaki birçok itikâdî meselede müşterek görüşlere sahiptir. Bu husus, Şîi olmayan İslâm âlimleri ve Batılı araştırmacılar tarafından onların birbirlerinden etkilenmeleriyle açıklanmıştır. Mu'tezile ve Şîa arasındaki bu etkileşimde, etkilenen kesim daha çok Şîa tarafıdır. Ancak Şîa'nın da Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tutmada Mu'tezile'yi kısmen etkilediği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Bağdat Mu'tezilesinden Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825), Ca'fer b. Mübeşşir (öl. 234/848), Ca'fer b. Harb (öl. 236/850) ve el-İskâfî (öl. 240/854) gibi isimler, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletli olarak kabul etmekle birlikte mefdûl (daha az faziletli) olan Hz. Ebû Bekir'in imâmetini câiz görmüşlerdir. Ayrıca Basra Mu'tezilesinin reislerinden Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), el-Allâf (öl. 235/849-850), en-Nazzâm (öl. 231/845), Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) ve Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) gibi isimler de hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak kabul etmemişlerdir. Bu çalışma, Mu'tezile ile Şîa arasındaki bu etkileşimin, özellikle Hz. Ali ile ilişkilendirilen âyetlerin tefsiri noktasında Mu'tezile'yi etkileyip etkilemediği meselesine odaklanmaktadır. Çalışmada söz konusu problem, Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsiri üzerinden incelenmiştir. Bu meselenin *el-Keşşâf* üzerinden incelenmesinde; tefsirin öneminin yanı sıra, Zemahşerî'nin Şîi/Zeydî isimlerden ders almış olması ve tefsirini Mekke'de Zeydî emir el-Vehhâs'ın (öl. 506/1112) desteği ile yazması etkili olmuştur. Çalışmanın ilk bölümünde Mu'tezile ile Şîa'nın en önemli iki kolu olan İmâmiyye ve Zeydiyye etkileşimine kısaca değinilmekte, ardından genelde Mu'tezile'nin özelde Zemahşerî'nin Hz. Ali'nin diğer halifeler arasındaki konumuna dair yaklaşımına yer verilmektedir. Mu'tezile'nin Basra ekolünden olan Zemahşerî, bu ekolün önde gelen isimleri olan el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'ın aksine Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'den daha üstün görmemektedir. Hatta onun hulefâ-i râşidînin faziletinden bahsederken daima hilafet sırasını gözetmesi, seleflerinin aksine hilafet sıralamasını fazilet sırası olarak kabul etmiş olma ihtimalini desteklemektedir. İkinci bölümde ise Zemahşerî'nin Hz. Ali ile ilişkilendirilen âyetlerin tefsirinde aktardığı rivayetlerin, Şîi/Zeydî/İmâmî rivayetlerle benzeşip benzeşmediği ve âyetleri bu rivayetlere paralel olarak yorumlayıp yorumlanmadığı sorgulanmaktadır. *el-Keşşâf* tefsiri, bu açıdan kendisinden önceki Sünnî ve Şîi tefsirlerle mukayeseli olarak incelenmektedir. Sonuçta Zemahşerî'nin, Ehl-i beyt ile ilişkilendirilen bu âyetleri yorumlarken, Hz. Ali ve evlâdının faziletini öne çıkaran rivayetleri tercih ettiği görülmüştür. Ancak o, Şîa'nın imâmet inancına uygun düşecek yorum yapmaktan da kaçınmıştır. Özellikle Ahzâb 33/33. âyetini bağlama uygun olarak, tamamen Hz. Peygamber'in hanımları özelinde tefsir etmesi bunun en büyük göstergesidir. Zemahşerî'nin Hz. Ali ve evlâdının faziletini öne çıkaran rivayetlere yer verirken, daha çok Sünnî müfessir Sa'lebî'yi takip ettiği tespit edilmiştir. Özellikle Zemahşerî'nin ilgili âyetlerin tefsirindeki rivayet malzemesini hemen hemen aynı şekilde Sa'lebî'nin tefsirinden aktardığı görülmüştür. Ancak Zemahşerî'nin Âl-i İmrân 3/61 ve Mâide 5/55 gibi bazı âyetlerde bu rivayetleri dil açısından desteklemesi gibi bazı detaylarda ondan ayrıldığı dikkat çekmektedir. Sa'lebî'nin de Sünnî-Şîi ihtilafının olduğu yerlerde Şîileri destekleyen rivayetleri sıkça nakletmesi nedeniyle dolaylı bir etkilenmeden bahsedilebilir. Ayrıca bu rivayetlerin önemli bir kısmının da ilk dönem tefsirlerinden Mukâtil'in tefsirinde de yer aldığı belirtilmelidir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin bu rivayetleri Şîi kaynaklardan aldığına dair bir bulguya rastlanılmamış olmakla birlikte Sünnî kaynaklardaki Hz. Ali eksenli rivayetleri ön plana çıkardığı görülmüştür. Hatta bazen Hz. Ali ile ilgili rivayet, diğer müfessirler tarafından tercih edilen görüş olmasına rağmen onun yalnızca bu rivayete yer vermesi onun bu konudaki tutumunun Hz. Ali'ye olan meyliyle ilgili olduğunu düşündürmektedir. Hatta Zemahşerî'nin Zeydî/Mu'tezilî çizgideki hocası Cüşemî'nin tefsirinde dahi söz konusu âyetlerin yorumunda onun kadar Hz. Ali ve Ehl-i beyt vurgusunun olmaması bu görüşümüzü desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Etkilenme, Mu'tezile, Şîa, Ehl-i Beyt, Hz. Ali, Zemahşerî, *el-Keşşâf*.

Giriş

Mu'tezile ve Şîa'nın etkileşimi meselesi, kelâm tarihinde önemli sonuçları olan bir hadisedir. Bu etkileşimde, etkilenen kesim daha çok Şîa tarafı olmuştur. Fakat Şîa'nın da Hz. Ali'nin konumu ve imâmet meselesinde Mu'tezile'yi kısmen etkilediği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Bağdat Mu'tezilileri'nin Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletli olarak kabul etmekle birlikte mefdûl olan Hz. Ebû Bekir'in imâmetini câiz görmeleri bu etkilenmenin bir sonucudur. Mu'tezilî âlimlerin; Ehl-i beyt'in fazileti, konumu ve onların uğradıkları çeşitli baskılar noktasında Şîa'ya daha yakın durdukları söylenebilir. Bu etkileşimin, Mu'tezile'nin Ehl-i beyt'le ilişkilendirilen âyetlere dair yorumunu nasıl etkilediği, dil konusunda öne çıkan Mu'tezilî âlimlerin, âyetleri Ehl-i beyt'in fazileti ve üstünlüğü ile ilişkilendiren rivayetleri nasıl değerlendirdikleri merak uyandırmaktadır. Zira kendileriyle etkileşime girdikleri Şîa'nın, birçok âyeti Hz. Ali ve Ehl-i beyt ekseninde değerlendirmesi Kur'an yorumundaki belirgin özelliklerinden birisidir.

Bu çalışmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinde Ehl-i beyt ile ilişkilendirilen âyetlere getirdiği yorumlar, kendisinden önceki Sünnî ve Şii/İmâmî/Zeydî müfessirlerin yorumlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin bu âyetlere getirmiş olduğu yorumlar üzerinden Mu'tezile'nin Ehl-i beyt'e yaklaşımı incelenmiş ve bu bağlamda Şîa-Mu'tezile etkileşiminin söz konusu âyetlerin tefsirine yansıyor yansımadağı sorgulanmıştır. Öte yandan bu mesel, Zemahşerî'nin Şii olduğu yönündeki iddiayla da yakından ilgilidir. Fakat bu iddianın asılsızlığı çeşitli çalışmalarda¹ ortaya konulduğundan bu makalede söz konusu meseleye değinilmeyecektir. Ancak Zemahşerî'nin Hz. Ali ve evlâdı hakkında nazil olduğu öne sürülen âyetlere getirdiği yorumlardan onun Şiiliğinin söz konusu olmadığı anlaşılabacaktır.

Mu'tezile ve Şîa arasındaki etkileşime dair çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yurt dışında yapılan çalışmalardan Wilferd Madelung'un "Imamism and Mu'tazilite Theology"² başlıklı makalesi, Âişe Yusuf el-Menâî'nin *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*³ başlıklı doktora tezi öne çıkmaktadır. Ülkemizde ise Mehmet Ümit'in *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*⁴ başlıklı doktora tezi, Niyazi Kahveci'nin *Mu'tezile ve Şîa Arasında Siyasal Tartışma*⁵ ve Hulusi Arslan'ın *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*⁶ isimli çalışmaları bu konudaki önemli çalışmalardır. Öte yandan Hilmi Kemal Altun'un *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* başlıklı doktora çalışması da Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerine odaklanması sebebiyle meseleyle yakından ilgilidir. Fakat bu çalışmaların hiçbirisinde Hz. Ali hakkında nazil olduğu öne sürülen âyetleri, Zemahşerî'nin nasıl yorumladığı üzerinde durulmamıştır.⁷ Bu çalışmayla Mu'tezile ve Şîa'nın etkileşimi meselesine ve Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerinin anlaşılmasına katkı sunulması amaçlanmaktadır.

¹ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 88-97; Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 33-40.

² Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shîisme imâmite* (1970), 13-30.

³ Âişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* (Katar: Dâr'u's-Sekâfe, 1992/1412).

⁴ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

⁵ Niyazi Kahveci, *Mu'tezile İle Şîa Arasında Siyasal Tartışma* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006).

⁶ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

⁷ Zemahşerî'nin Ehl-i beyt'le ilişkilendirilen âyetlere yaklaşımına dair Farsça iki çalışmanın birinde sadece Zemahşerî'nin bu âyetlere dair yorumuna yer verilmiş, diğerinde ise Zemahşerî'nin yorumu, Kâşânî (öl. 1090/1679) ve Haskânî'nin (öl. 470/1077) eserlerindeki bu âyetlere dair rivayetlerle mukayese edilmiştir. Bu çalışmalarda ne Zemahşerî'nin bu âyetlere getirdiği yorum daha önceki Sünnî-Şii müfessirlerin yorumuyla bütüncül bir şekilde karşılaştırmış ne de mesele Mutezile-Şîa etkileşimi bağlamında tahlil edilmiştir. bk. Süheylâ Celâlî, "Ehl-i beyt der Tefsir-i Keşşâf", *Golistân-i*

1. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi

1.1. Mu'tezile-Zeydiyye Etkileşimi

Hicrî 3. asrın başlarına kadar Zeydiyye ve Mu'tezile arasında bazı noktalarda benzer yaklaşımlar mevcuttur. Ancak iki mezhebin esaslarındaki asıl benzerliğin Zeydiyye'nin 17. imâmı olan Kâsım er-Ressî (öl. 246/860) ile başladığı söylenmektedir. Nitekim Şehristânî'nin (öl. 548/1153); Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'in de içerisinde bulunduğu bir grup Mu'tezilî âlimin efdal varken mefdûlün imâmetinin meşru olduğu hususunda ilk Zeydî âlimlerden Süleyman b. Cerîr er-Rakkî'ye (öl. 187/803'ten sonra) tâbî olduklarına dair ifadeleri⁸ bu etkileşimin ilk dönemine dair bir ipucu vermektedir.⁹ Aynı şekilde bu iki mezhebin etkileşimi üzerine yapılan çalışmalardan, ilk dönem Zeydiyye içerisinde istitâa, teşbihi reddetme ve halku'l-Kur'ân gibi konularda Mu'tezilî âlimlerle paralel düşünenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰

Hicrî 3. asırdan sonra ise Mu'tezile ve Zeydiyye arasındaki bu etkileşim, mezhebin temel esaslarına da yansımıştır. Bu süreçte Zeydiyye'nin, imâmet meselesini de ilave ederek Mu'tezile'nin beş temel ilkesini benimsediği görülmektedir. Mu'tezile ve Zeydiyye, husûn ve kubhun akılla bilinebileceği, haramın rızık olmadığı ve maktûlün eceliyle ölmediği gibi daha birçok konuda birbirine paralel düşünmektedirler.¹¹ Zeydiyye ve Mu'tezile etkileşiminde etkilenen kesimin daha çok Zeydiyye tarafı olduğu söylenebilir. Ancak bununla birlikte imâmet meselesi ve başta Hz Ali olmak üzere Ehl-i beyt'i diğer sahabeden üstün tutma gibi bazı konularda Zeydiyye'nin de Mu'tezile'yi etkilediği gözden kaçırılmaması gereken bir konudur. Bu bağlamda Bağdat Mu'tezilesinden Bîşr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ebû Ca'fer el-İskâfî gibi isimler, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak kabul etmekle birlikte mefdûl olan Hz. Ebû Bekir'in imâmetini de câiz görmüşlerdir. Ancak Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu, mefdûlün imâmetini onaylamakla birlikte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'den hangisinin efdal olduğu konusunda kesin bir karara varamamışlar, bu meselede tevakkuf etmişlerdir. Zeydiyye ve Mu'tezile arasındaki bu etkileşimden dolayı bazı mezhep tarihçileri Bağdat Mu'tezilesini Zeydîliğin bir kolu olarak göstermişlerdir.¹² Hatta Bağdat Mu'tezilesinden el-Hayyât'ın, el-İskâfî gibileri *Müteşeyyi'u'l-Mu'tezilî/Şiileşmiş Mu'tezilîler* olarak isimlendirmesi¹³ bu etkilenmenin bizzat mezhep müntesipleri tarafından kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, her ne kadar Bağdat Mu'tezilesinin aksine görece Zeydiyye ile münasebeti daha az olan Basra ekolünden olsa da onun özellikle Zeydiyye ile irtibatına dair iki hususu burada zikretmek yerinde olacaktır. Birincisi, Zemahşerî'nin Rey'e seyahatinde bazı Zeydî hocalardan ders almış olmasıdır.¹⁴ Nitekim onun hocalarından müfessir Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101), Mu'tezilî-Zeydî kimliği ile bilinmektedir. Bir diğer husus da Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* yazma sürecinde ve Mekke'ye gelişlerinde desteğini gördüğü Ali b. Hamza b. Vehhâs'ın (öl. 506/1112) Mekke'de Zeydiyye'nin imâmı olmasıdır. Zemahşerî'nin Mekke'de, İbn Vehhâs

Kur'ân, Vîjenâme İmâm Ali, 7/31-34; Alirizâ Tabîbî-Zehrâ Şerefi, "Berresî Ehl-i beyt (as) der Tefsîr-i Keşşâf ve Tatbîk-i ân bâ Tefâsîr-i Sâfi ve Şevâhidü't-tenzîl", *Pejûheşây-i tefsîr-i tatbîkî* 7/1 (Bahâr u Tâbistân 1396), 151-175.

⁸ Abdüllatif el-Hafzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa Esbâbühü ve Mezâhiruhu* (Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hadrâ, 1421/2000), 409.

⁹ Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1431), 1/159-160.

¹⁰ Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 42-45.

¹¹ Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 46, 68.

¹² Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme ve muhtetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsaf fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess (Beyrut: yy. 1971), 56-61; el-Malatî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkıyye, 1430/2009), 27, 33.

¹³ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-Intisâr ve'r-Red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, Henrik Samuel Nyberg (Kâhire: Matbaatü Dâru'l-kütübî'l-Mısıryye, 1344/1925), 100.

¹⁴ Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şîi Alımlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu vd., *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 265.

tarafından Ecyâd tarafında kendisi için inşâ edilen evde kaldığı aktarılmıştır.¹⁵ Dolayısıyla Zemahşerî'nin hayatta iken Zeydî isimlerle kurmuş olduğu bu irtibat, akılda tutulması gereken bir bilgidir.

1.2. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi

Hicrî ikinci asırdan itibaren bireysel olarak Mu'tezilî-Şîî fikirleri benimseyen çok sayıda isim bulunsa da Mu'tezile ve Şîa arasındaki etkileşimin nispeten daha geç dönemde Mu'tezile-İmâmiyye arasında gerçekleştiği kabul edilmektedir.¹⁶ Şîa içerisinde Mu'tezile'nin görüşlerine yönelen bir grubun bulunduğunu belirten Mu'tezilî âlim el-Hayyât'ın (öl. 300/912) bu etkileşimi dile getiren ilk isimlerden biri olduğu söylenebilir.¹⁷ Eşârî'nin (öl. 324/935-36) İmâmiyye'den bahsederken birçok yerde imâmet ve itizâl düşüncesini birleştiren bir gruptan bahsetmesi¹⁸ iki mezhebin yakınlaşmasının diğer mezhep mensuplarının da dikkatini çektiğini göstermektedir. Şehristânî ise İmamiyye'nin ilk önceleri itikâdî meselelerde imamların görüşlerine tabi olmakla beraber daha sonra bir kısmının Mu'tezilî, bir kısmının ise Ahbârî olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Zehebî ise Râfizilik ve itizâlin hicrî 370 senesinden itibaren önce arkadaş, sonra da kardeş olduklarını belirtmektedir.²⁰ Bu etkileşim, gerek Müslüman gerekse Batılı araştırmacılar tarafından da onaylanmıştır.²¹ Örneğin İrfan Abdülhamid, Şîa'nın Mu'tezile'nin akli metodundan etkilenmesinin, Büveyhoğulları zamanında, özellikle Sâhib b. Abbâd'ın vezirliği sırasında meydana geldiğine dikkat çekmiştir.²²

İmâmî âlimler ise klasik dönemden itibaren İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği düşüncesini reddetmişlerdir. Örneğin Şeyh Müfid, Şîa'nın en önemli prensibinin imâmet olduğunu bunda da Mu'tezile ile ayrı olduklarını, Mu'tezile'nin ise temel prensibinin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* olduğunu belirtmiştir.²³ Ayrıca o, konuyla ilgili *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şfati'l-İmâmiyye* isimli bir eser telif etmiş, burada özellikle İmâmiyye'nin Mu'tezile'den vaîd, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennem mahlûk olması gibi birçok konuda farklılıklarının olduğunu vurgulamıştır.²⁴ Çağdaş Şîî araştırmacılar da Mu'tezile'den etkilenme iddiasını kabul etmezlerken, bir etkileşimden bahsedilecekse Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiğinin söylenebileceğini öne sürmüşlerdir.²⁵

2. Ehl-i Beyt ve Mu'tezile

Ehl-i beyt veya Âl-i beyt kavramının kökleri, İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Câhiliye döneminde bazı kabile kolları, putların bulunduğu yerden (Beytü'l-âlihe) sorumlu olmaları sebebiyle bazı dini ve kutsî sıfatlara sahip olurdu.²⁶ Hz. Peygamber geldikten

¹⁵ Necmettin Çalıışkan, "Şiirleri ve Psikolojik Tahliller Çerçevesinde Zemahşerî'nin Hayatı", *Turkish Studies -Religion-* 16/3 (2021), 473-474.

¹⁶ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 111; Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 23-24.

¹⁷ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 14, 93.

¹⁸ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/114, 115, 118, 120, 122.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/165.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: 1963), 2/235.

²¹ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: b.y., 1981), 56; Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler*, 111; İgnaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz (Ankara: Ardic Yayınları, 2004), 265-266; Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 13-30.

²² Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler*, 111-112.

²³ Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (Kum: el-Mü'temeru'l-âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413), 37-38.

²⁴ Müfid, *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şfati'l-İmâmiyye*, Rızâ el-Hüseynî (Kum: Mehr, 1413), 77-97.

²⁵ Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-fikr el-Lübânî, 1987), 41-43; Ca'fer Sübhânî, *el-Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1415), 4/277-278.

²⁶ Faruk Ömer Fevzi, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine...", çev. Mehmet Bahaüddin Varol, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1999), 397.

sonra ise *Ehl-i beyt* kavramı onun ailesi için kullanıla gelmiştir. Ancak onun Ehl-i beyt'ine kimlerin dâhil olup olmadığı meselesi özellikle Sünnîler ve Şîîler arasında öteden beri tartışma konusu olmuştur. Sünnî âlimler, Hz. Peygamber'in hanımları, Hz. Ali, Hz. Fâtîma ve çocukları Hasan ile Hüseyin'i Ehl-i beyt'in içerisinde saymışlardır. Şîa ise Ehl-i beyt'in içerisine kesinlikle Hz. Peygamber'in hanımlarının dâhil olmadığını iddia etmişlerdir. Mu'tezile de Ehl-i beyt kavramının, anlam çerçevesinde Ehl-i sünnet ile paralel düşünmektedir.

Mu'tezile'nin Hz. Ali ve evladına karşı derin bir sevgi beslediği ve hatta köklerini Hz. Ali'ye dayandırdığı bilinmektedir.²⁷ Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl'ın Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den daha üstün gördüğü²⁸ ve Abbâsî halifesi Mansûr döneminde Ehl-i beyt nesline karşı uygulanan baskı politikasına karşı Ehl-i beyt'e destek verdiği nakledilmektedir.²⁹ Cemel (36/656) ve Sıffin Savaşında (37/658) Hz. Ali'nin mi yoksa karşıdaki sahabenin mi hatalı olduğu konusunda ayırım yapmayan Vâsıl, bunlardan birisinin fâsık olduğu düşüncesindedir. Ancak hangisinin fâsık olduğunu bilmek mümkün olmadığından bu iki grubun da bir mesele üzerindeki şahitlikleri geçersizdir.³⁰

Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Amr b. Ubeyd'in ise Cemel Vak'ası ile ilgili Hz. Ali'nin doğruya daha yakın olduğunu söylemesi ve isyan etmeden önce Muhammed Nefsüz-zekiyye'ye biat etmesi Mu'tezile'nin Hz. Ali ve evladına karşı tutumuna örnek olarak verilebilir.³¹ Elbette o dönemde Ehl-i beyt nesline destek verenler yalnızca Mu'tezilî âlimler olmayıp bunların içerisinde çok farklı gruptan insanlar bulunmaktaydı. Ayrıca Abbâsî halifelerinden Harun Reşîd'in Bişr b. Mu'temir ve Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) gibi Mutezilî isimleri Hz. Ali evladına olan desteklerinden dolayı cezalandırdığı nakledilmiştir.³² İbn Haldûn'un, Mu'tezile'nin Hz. Ali'ye karşı savaşan sahabeye söz söylemeyi mubah gördüğüne dair ifadeleri genelleme içerse de Mu'tezile'nin Ehl-i beyt neslinin yanında yer aldığını tespit açısından önemlidir.³³

Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra ekolünü birbirinden ayıran en önemli faktörün Bağdat ekolünün en azından bir kısmının Hz. Ali'yi diğer sahâbeye üstün tutması olduğu belirtilmiştir. Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi kabul eden Bişr b. el-Mu'temir, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-Hayyât ve el-İskâfî gibi isimlerin Bağdat Mu'tezilesi'nden olması tesadüf değildir.³⁴ Bu bağlamda Şîi-Mu'tezile etkileşiminin daha yoğun görüldüğü Bağdat ekolünün mefdûlün imâmetini câiz görme anlayışının temelinde Hz. Ali'yi üstün saymanın ve onu imâmete daha layık görmenin olduğu değerlendirilmiştir.³⁵

Mefdûlün imâmeti meselesi üzerinden Basra Mu'tezilesinin mevcut hilafet sıralamasını esas aldığı akla gelse de durum o kadar açık değildir. Hatta Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl'ın dahi Hz. Ali'yi Osman ve Ömer'den üstün, Ebu Bekir'e ise müsavi gördüğü aktarılmaktadır. Ayrıca Vâsıl'ın, Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den üstün gördüğü şeklinde görüşünün olduğu da kaynaklarda geçmektedir.³⁶ Yani o, sıralamayı Ali, Ebubekir, Ömer ve Osman olarak kabul etmiştir. Basra ekolünden olmasına rağmen el-Allâf, Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha faziletli kabul

²⁷ Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi", 37.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 767.

²⁹ Aksi bir görüş için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 94-95.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 43.

³¹ İsmâ Sahnîni, *el-Abbâsîyyûn fî senevâtî't-te'sîs* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1998), 350-351.

³² Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 51.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Şam: Dâru Ya'rib, 1425), 1/396.

³⁴ Malatî, *Kitâbü't-tenbîh*, 33; Osman Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3/7 (200): 31; Selim Özarslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 174.

³⁵ Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi", 30-31; Selim Özarslan, "Mu'tezile: Basra Ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 174.

³⁶ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 222.

1130 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

etmekteydi.³⁷ en-Nazzâm ise imamın nas ile tayin edilmesi gerektiği kanaatindedir. Hz. Peygamber, bazı durumlarda nasla Hz. Ali'yi imam olarak tayin etmiş, Hz. Ömer dışında sahabeden kimse bu durumu gizlemeye çalışmamıştır.³⁸ Yine Basra ekolünden Ebû Abdullah el-Basrî, özellikle *kuş hadisi (hadîsü't-tayr)*³⁹ üzerinden Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu ispata çalışmıştır. Neticede o Hz. Ebû Bekir'in fazileti bağlamında nakledilen rivayetlerin âhâd; Hz. Ali hakkındaki rivayetlerin ise meşhur olduğunu, bu sebeple Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğunu öne sürmüştür.⁴⁰ Basra ekolünün reislerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ise *kuş hadisinin sahih olması durumunda* Hz. Ali, Allah Teâla'ya ve Hz. Peygamber'e en sevimli kimse olduğundan onun efdal olması elzemdir. Fakat Ebû Hâşim el-Cübbâî bu hadisin sahih olmaması durumunda ise Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir'den hangisinin daha faziletli olduğunun bilinemeyeceğini ifade etmektedir.⁴¹ Konumuzla ilgili olması bakımından Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre, Hz. Ali'nin fazileti hakkında nâzil olan âyetler ve aktarılan rivayetler, onun ancak bazı konularda daha faziletli olduğuna delildir.⁴² Ebû Ali el-Cübbâî'nin şu ifadeleri ise Basra ekolünün reisi olarak onun hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak kabul etmediğini net bir şekilde ortaya koymaktadır: Dört halife ümmetin efdalidir. Fakat Allah katında bunun böyle olduğu bilinemez. Sahâbe, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan daha faziletli olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in de Hz. Osman'dan efdal olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Fakat Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ali arasında efdaliyeti belirten bir nas bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir görüş belirtmek gerekir.⁴³ Yine Basra ekolünün önde gelen bir başka ismi Kâdî Abdülcebbar da Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den daha faziletli olduğunu ifade etmekte ve buna dair birçok delil getirmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Basra ekolünün imâmet konusundaki ayırıcı vasfının, halifelerin kronolojik sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak kabul ettiği⁴⁵ şeklindeki yargıya katılmadığımızı ifade etmeliyiz. Basra ekolünden sadece Amr b. Ubeyd, Nazzâm ve Câhız gibi bazı isimlerin halifelerin kronolojik sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶

Mu'tezile'nin her iki ekolü de Şîa'nın imâmet düşüncesine karşı çıkmakta ve Hulefâ-i Râşidîn'in hilâfetine meşru kabul etmektedir.⁴⁷ Nitekim Zemahşerî, tefsirinin muhtelif yerlerinde Şîa'nın imâmet ideolojisini reddetmiş⁴⁸ ve özellikle Ridde savaşları ile ilişkilendirilen

³⁷ İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 48.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 49-50.

³⁹ Rivayete göre, Hz. Peygamber'e kızartılmış bir kuş hediye edilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'ım yeryüzünde sana en sevimli olanı gönder ki benimle birlikte bu kuştan yesin." diye dua etmiş, ardından da Hz. Ali içeri girmiştir. bk. Ebû İsmâ'îl et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkib", 20 (No. 3721).

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: b.y., t.s.), 20-2 (fi'l-imâme) /122-123.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20-2/117-120.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20-2/131.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20-2/117.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20-2/122, 136-143; Veysi Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 220-223.

⁴⁵ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 234.

⁴⁶ Kahveci, *Mu'tezile İle Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, 38-39; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, 45.

⁴⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 59-60.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/359; 4/772. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bk. Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şîilere Yönelik Eleştirileri", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2019), 100-103.

"Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: 'Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaksınız...'"⁴⁹ âyeti Hz. Ebû Bekir'in hilafetine delil olarak yorumlamıştır.⁵⁰ Hatta Zemahşerî'nin tefsirinin mukaddimesinde *el-Keşşâfı* Hz. Ebû Bekir'in hilafeti kadar bir sürede yazdığını vurgulaması onun imâmetine bakışını göstermesi bakımından kayda değerdir.⁵¹ Ancak bundan daha önemlisi, Zemahşerî'nin "Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti..."⁵² âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in eşlerinden birisine (Hz. Hafsa'ya) söylemiş olduğu sözün ne olduğuna dair getirdiği yorumdur. Zemahşerî'nin aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Aîşe ile birlikte olması gereken günde, Hz. Mâriye ile birlikte olmuş; Hz. Hafsa da bunu öğrenmişti. Hz. Peygamber, Hafsa'ya: Bu sırrı benim için gizli tut; artık Mâriye'yi kendime haram kıldım! Ayrıca benden sonra ümmetimin işini Ebû Bekir ve Ömer'in üstleneceğini sana müjdeliyorum! demiştir. Zemahşerî'ye göre işte Hz. Peygamber'in gizli tutulmasını istediği sır, Hz. Mâriye'yi kendisine haram kılması ve Şeyhayn'ın (Ebû Bekir ile Ömer'in) imâmeti meselesidir.⁵³ Sonuç olarak bu hususlar, Zemahşerî'nin imâmet meselesinde tam bir Sünnî gibi düşündüğünü göstermektedir.

Mu'tezile'nin, başta Muâviye ve Amr b. el-Âs olmak üzere Emevîler'in hilafetine ise karşı durduğu görülmektedir.⁵⁴ Örneğin Kâdî Abdülcebbar; fasık olması, Hucr b. Adiy'i öldürmesi ve yönetimi gasb etmesi gibi sebeplerden dolayı Muâviye'nin hilafetinin meşru görünmemektedir.⁵⁵ Fakat Mu'tezile, sahip oldukları meziyyetler ve ümmetin önde gelenlerinin onayını almaları sebebiyle Ömer b. Abdülazîz ile Yezîd b. Velîd'in hilafetinde bir sorun görmemişlerdir.⁵⁶ Sonuç olarak Mu'tezile'nin Hz. Ali'nin faziletini ve üstünlüğünü kabul noktasında Şîa'yla; nas ile imâmetini reddetmede ise Ehl-i sünnet'le aynı zeminde buluştukları görülmektedir.

3. Zemahşerî'nin Hz. Ali'nin Siyâsî Rakiplerine Karşı Tavrı

Zemahşerî'nin Hz. Ali hakkında nâzil olduğu belirtilen âyetlere geçmeden önce onun Hz. Ali ile siyaseten karşı karşıya gelen bazı sahabelerle ilişkilendirilen âyetlere dair yorumu önem arz etmektedir. Öncelikle Zemahşerî'nin Hz. Ali'ye siyâsî muhâlif olan başta Amr. b. el-Âs ve Velîd b. Ukbe gibi Emevîlere yaklaşımına bakmakta fayda vardır. Bu bağlamda Zemahşerî, "Bedbaht olanlar ateştedirler; orada onlar her nefeste acıdan inleyip feryat ederler. Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır..."⁵⁷ âyetlerini tefsir ederken Amr b. el-Âs'ın oğlu Abdullah'tan, "Cehennem için öyle bir gün gelir ki kapıları açılır; orada kimse kalmaz. Ancak bu durum, onlar orada asırlarca kaldıktan sonra olacaktır." şeklinde bir rivayete yer verir. Zemahşerî burada, bana göre Abdullah b. Amr'ın, iki kılıcıyla Hz. Ali'ye karşı savaşması, onu böyle bir hadisi rivayet etmekten alıkoymuştur, yorumunu yapmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla Zemahşerî'nin Abdullah b. Amr'ı, Hz. Ali'yle savaşmış olmasından dolayı güvenilmez kabul etmesi, onun Hz. Ali taraftarlığını göstermektedir.

Ancak Zemahşerî'nin Hz. Ali'yle siyaseten karşı karşıya gelmiş sahabe'nin hakkını teslim etmediği de düşünülmemelidir. Mesela Talha b. Ubeydullah ile ilişkilendirilen "Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler,

⁴⁹ el-Fetih 48/16.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/338.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8-9.

⁵² et-Tahrîm Süresi 66/3.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/562, 565.

⁵⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 59-60.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 20-1/293.

⁵⁶ Metin Özdemir, "Mutezile'nin Hz. Hüseyin'in İmametine Yaklaşımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: b.y., 2010), 3/129-135.

⁵⁷ Hüd 11/106-107.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/414-415.

1132 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

*kimileri de ecellerini bekliyorlar...*⁵⁹ âyetinin tefsirinde Zemahşerî'nin yaptığı tefsir buna örnek olarak gösterilebilir. Zemahşerî, bu âyette bahsedilenlerin Hz. Peygamber'le birlikte şehit oluncaya kadar savaşacaklarına dair ahdeden Hz. Osman, Saîd b. Zeyd, Hamza, Musab b. Umeyr ve Talha b. Ubeydullah gibi bazı sahabeler olduğunu söylemektedir. Buna göre, âyette şehit olacıklardan maksat, Hz. Osman ve Talha'dır. Nitekim Hz. Peygamber bu bağlamda, "Yeryüzünde yürüyen bir şehide bakmak isteyen, Talha'ya baksın!" buyurmuştur.⁶⁰ Dolayısıyla Zemahşerî'nin tefsirinde Hz. Ali'ye siyaseten muhalif olanlara karşı ideolojik bir yaklaşımı benimsemediği belirtilmelidir.

4. Zemahşerî'nin Ehl-i Beyt'le İlişkilendirdiği Âyetler

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta onlarca âyetin tefsirinde Hz. Ali ve Ehl-i beyt eksenli esbâb-ı nüzul rivayetlerine yer vermiştir. Bu rivayetler, kendisinden önceki bazı Sünnî tefsirlerde de nakledilmiştir. Zemahşerî'nin Ehl-i beyt ile ilişkili naklettiği rivayetlerin özellikle Mukâtil ve Sa'lebî'nin tefsiriyle daha çok benzeştiği dikkat çekmektedir.⁶¹ Ancak Zemahşerî'nin bazı küçük farklarla onlardan ayrıldığı görülmektedir. Zira Zemahşerî, bazı âyetlerde farklı esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasından Hz. Ali hakkındaki rivayeti tercih ederek onu ön plana çıkarmış, bazen de Sünnî tefsirlerin aksine esbâb-ı nüzul rivayetlerinden hareketle âyetin Ehl-i beyt'in faziletine delalet ettiğine işaret etmiştir. Aşağıda onun *el-Keşşâf* tefsirinde Ehl-i beyt'le ilişkilendirdiği âyetlere ve onun bu âyetlere getirdiği yorumlara değinilecektir. Ancak ona geçmeden önce Zemahşerî'nin aşere-i mübeşşere hakkında kaleme aldığı *Hasâisü'l-aşerati'l-kirâmi'l-berere* adlı eserinde Hz. Ali'nin faziletine dair zikrettiği âyetlere değinmek isabetli olacaktır.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsirinde onlarca âyeti Hz. Ali ile ilişkilendirirken *Hasâis* adlı eserinde ise Hz. Ali'nin faziletine dair yalnızca 2 âyeti delil getirmektedir. O bu eserde, "*Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.*"⁶² âyetinin Hz. Ali'nin; Allah'ın, Rasûlü'nün ve müminlerin velisi olduğuna delalet ettiğine işaret etmiştir. Zemahşerî burada, söz konusu âyetin namazda iken yüzüğünü infak eden Hz. Ali hakkında nâzil olduğunun büyük bir topluluk tarafından rivayet edildiğine dikkat çekmiştir.⁶³ Ayrıca Zemahşerî, Hz. Ali'nin faziletine dair yer verdiği "*Bunu sizin için ibretli bir ders olsun ve kulaklardan hiç çıkmasın diye yaptık.*"⁶⁴ âyetinin tefsirinde ise Hz. Ali'nin اذُنٌ وَاِئِمَّةٌ (işittiğini muhafaza eden bir kulak) olduğuna işaret etmiştir.⁶⁵

Zemahşerî eserinin mukaddimesinde her bir sahabe için sadece kendisine mahsus olan başkasında olmayan hususiyetleri zikrettiğini ifade etmiştir. Bu açıklama, her ne kadar tefsirde Hz. Ali'nin faziletiyle ilişkilendirdiği Âl-i İmrân Sûresi 3/61. âyet gibi bazı âyetleri, diğer Ehl-i beyt'in de ortak olması sebebiyle kapsam dışında bıraksa da çok da yeterli gözükmemektedir. Zira Zemahşerî bu eserinin aksine tefsirinde, es-Secde 18-20 ve el-Mücâdele 12. âyet gibi bazı âyetlerde yalnızca Hz. Ali'de olan bir hususiyete vurgu yapmaktadır. Bu tavır, Zemahşerî adına bir tutarsızlık olarak görülebilir.

Neticede Zemahşerî'nin *Hasâis* adlı eseri ile *el-Keşşâf* arasında Hz. Ali'nin faziletiyle ilişkilendirilen âyetlerin sayısı bakımından bir farklılık söz konusudur. Zemahşerî, *Hasâis*'in mukaddimesinde belirttiği gibi *sadece* Hz. Ali'nin faziletine delalet eden Kur'an'dan yalnızca

⁵⁹ el-Ahzâb 33/23.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/531-532.

⁶¹ Mukâtil tefsirinin Sa'lebî tefsirine etkisi için bk. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 67-73. Sa'lebî tefsirinin Zemahşerî tefsirine etkisi için bk. Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)* (Leiden: Brill, 2004), 209-214.

⁶² el-Mâide 5/55.

⁶³ Zemahşerî, *Hasâisü'l-aşerati'l-kirâmi'l-berere*, thk. Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdat: el-Müessesetü'l-âmme, 1388/1968), 95-96.

⁶⁴ el-Hâkka 69/12.

⁶⁵ Zemahşerî, *Hasâis*, 98.

bu iki âyetin bulunduğunu düşünmüş olabilir. Bununla birlikte *el-Keşşâf*'taki Hz. Ali ve Ehl-i beyt vurgusu, Zemahşerî'nin tefsirini Zeydî emir el-Vehhâs'ın isteği üzerine ve onun desteği ile yazmış olmasıyla⁶⁶ ilişkilendirilebilir mi? Biz bu soruya olumlu cevap vermenin daha gerçekçi olduğunu düşünmekteyiz. Zira Zemahşerî gibi bağlama ve dile önem veren bir müfessirin bazı yerlerde buna dikkat etmeksizin Ehl-i beyt'in faziletine dair nakledilen zayıf rivayetlerle âyeti yorumlaması bu görüşü desteklemektedir.

Şimdi Zemahşerî'nin genelde Ehl-i beyt özelde ise Hz. Ali ile ilişkilendirdiği âyetlere dair yorumuna geçebiliriz.

4.1. Âl-i İmrân 3/61

"Sana gelen bu ilimden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkışrsa, de ki: 'Gelin, çocuklarınızı ve çocuklarınızı, kadınlarınızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim.'"

Zemahşerî, söz konusu âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in Necrân Hristiyanları'yla mübâhalesini⁶⁷ şu şekilde aktarmaktadır: Hz. Peygamber, Hz. Hasan'ı kucağına almış, Hz. Hüseyin'in elinden tutmuş, yanında Hz. Fâtıma onun arkasında Hz. Ali olduğu halde birlikte yürüyorlardı. Hz. Peygamber bir taraftan da "Ben dua ettiğim zaman siz de âmin deyin!" diyordu. Bunun üzerine Necrân Heyeti'nin din adamı, Ey Hristiyanlar! Öyle yüzler görüyorum ki, eğer Allah bir dağı yerinden oynatmayı dileyecek olsa bunu o yüzlerle yapardı. Dolayısıyla sakın mübâhale yapmayın, eğer yaparsanız helâk olursunuz ve kıyamet gününe kadar yeryüzünde bir tek Hristiyan kalmaz, demişti.

Zemahşerî'den önce Taberî, Semerkandî, Sa'lebî gibi birçok Sünnî müfessir de bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in mübâheleye Hz. Hasan, Hz. Hüseyin Hz. Fâtıma ve Hz. Ali geldiğine dair benzer rivayetlere yer vermişlerdir.⁶⁸ Ancak erken dönem siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in Necrân Hristiyanlarını mübâheleye davet etmesi ve onların bundan geri durmasından bahsedilmekte, Ehl-i beyt ile ilgili kısmın ise yer almadığı görülmektedir.⁶⁹

Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde Sünnî müfessirlerin de aktardığı yukarıdaki rivayetle yetinmemiştir. O, Hz. Peygamberle Necrân heyeti arasındaki bu mübâhele olayını anlattıktan sonra muhtemelen söz konusu âyetteki "*Gelin; oğullarımızı - oğullarımızı, kadınlarımızı - kadınlarımızı, kendimizi - kendinizi çağıralım*" ifadesini izah etmek için bir rivayet aktarmaktadır. Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayete göre Hz. Peygamber, bir defasında üzerinde siyah kıldan dokunmuş, nakışlı bir aba ile dışarı çıktığı esnada Hz. Hasan yanına gelince onu abasının altına almıştır. Ardından sırasıyla Hz. Hüseyin, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali gelmiş, onları da abasının altına almış ve "*Ey (Peygamber ve onun) hane halkı! Şüphesiz, Allah'ın muradı, sizden şâibeyi gidererek sizi tertemiz temizlemektir.*"⁷⁰ âyetini okumuştur.⁷¹ Dolayısıyla Zemahşerî, burada âyetin kapsamına sadece Ashâb-ı Kisâ denilen Hz. Peygamber, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin girdiğini pekiştirmek istemiş olmalıdır. Zemahşerî'ye göre bu âyette, Ashâb-ı Kisâ'nın yani Hz. Peygamber, Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'in faziletine dair çok kuvvetli bir delil bulunmaktadır ki bu hususta Kur'an'da söz konusu âyetten daha kuvvetli başka

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hâkâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-e'kâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/3.

⁶⁷ Mübâhele: Bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi olarak tanımlanmaktadır.

⁶⁸ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ty.), 6/478-479; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/667; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 1/219; Ebü'l-İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru't-tesfîr, 1436/2010), 8/387; Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431), 1/398.

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/165-166.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/33.

⁷¹ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 84.

1134 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

bir delil yoktur. Zeydî/Mu'tezilî müfessir Cüşemî de Zemahşerî'ye benzer şekilde bu âyetin, Hasan ve Hüseyin'i Hz. Peygamber'in oğulları; Hz. Ali'yi de Hz. Peygamber'in konumunda kılmakla onların faziletine delalet ettiğini ifade etmiştir.⁷²

Ancak Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde Ashâb-ı kisâ olarak Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'e işaret ederken; *"Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*⁷³ âyetinin tefsirinde *Ehl-i beyt* ifadesine Hz. Peygamber'in hanımlarının dâhil olduğunu açık olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o söz konusu âyetin tefsirinde, mübâhele âyetinin aksine Ehl-i beyt'i Ashâb-ı Kisâ rivayeti özelinde de ele almamakta ve âyeti bağlama uygun olarak tamamen Hz. Peygamber'in hanımları üzerinden tefsir etmektedir. Böylelikle onun, Şîîler tarafından Hz. Ali ve evladının faziletine en büyük delillerden birisi olarak addedilen bu âyeti, Sünnî müfessirlere paralel olarak yorumladığı görülmektedir. Zemahşerî'nin söz konusu mübâhele âyetinin kapsamını beş kişiyle sınırlarken diğer taraftan Hz. Peygamber'in hanımlarının da dâhil olduğunu belirttiği Ehl-i beyt âyetine atıfta bulunmasını anlamak güçtür.

Söz konusu âyetin Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin odaklı zikredilmesinin ilk örneklerinin erken dönem Şîî tefsirlerinde yer alması aslında bu rivayetlerin kaynağına dair bir ipucu vermektedir.⁷⁴ Bazı müfessirler de buradaki *enfüsenâ ve enfüse-küm* ifadesinin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ali'yi, *ebnâenâ* ifadesinin Hz. Hasan ve Hüseyin'i, *nisâenâ* ifadesinin de Hz. Fâtıma'yı ifade ettiğini nakletmişlerdir.⁷⁵ Yukarıda bahsettiğimiz üzere Zemahşerî'den önce Sünnî müfessirler de bu rivayetlere tefsirlerinde yer vermişlerdir. Ancak Zemahşerî ise işi bir adım daha öteye taşıyarak buradan Ashâb-ı Kisâ için büyük bir fazilet çıkarılmaya çalışmıştır. Özellikle Zemahşerî gibi bir dil ustasının bu âyetin yorumunda tamamen rivayete mahkûm olmasının, tarihsel süreç içerisinde Ehl-i beyt'in siyâsî bir malzeme haline ge(tiri)lmesinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Zemahşerî'den sonraki bazı müfessirler ve şârihler tarafından onun bu yorumuna herhangi bir eleştiri yöneltilmediği hatta âyetin onun bu yorumunu destekleyici yönde tefsir edildiği görülmektedir.⁷⁶

4.2. eş-Şûrâ 42/23

"Allah'ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: 'Sizden yakınlığa sevgi duymanızdan başka bir karşılık istemiyorum...'"

Zemahşerî'ye göre bu âyetteki *el-kurbâ* kelimesiyle kastedilen, Hz. Peygamber'le akrabalık bağına sahip olan kimselerdir. Onun tercih ettiği yoruma göre burada hitap müminlere olup Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ini sevmeleri kastedilmiştir. Zemahşerî'nin aktardığı rivayete göre, bu âyet indiğinde, "Ey Allah'ın Rasûlü! Kendilerini sevmek vazifemiz olan akrabaların kimlerdir?" diye sorulmuş, Hz. Peygamber de "Ali, Fâtıma ve onların iki oğludur." cevabını vermiştir. Zemahşerî, Hz. Ali'den rivayet edilen şu sözün de âyetteki *akrabaların* kimler olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir: "İnsanların bana olan kıskançlıklarını Hz. Peygamber'e şikâyet edince o, şöyle dedi: 'Dördün dördüncüsü olmak istemez misin? Cennete ilk girecek olanlar; ben, sen ve Hasan ile Hüseyin'dir. Eşlerimiz sağ ve solumuzda olacak, torunlarımız (zürriyetimiz) de eşlerimizin arkasında yer alacak.' Hz. Peygamber'in şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Ehl-i beyt'ime zulmedene ve kabilemin içinde bana eziyet edene Cennet haram kılınmıştır. Kim Abdülmuttalib'in çocuklarından birine kötülük eder ve kendisine bunun cezası verilmezse, yarın Kıyamet günü karşıma çıktığında onun cezasını ben vereceğim!"

⁷² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1189-1190.

⁷³ el-Ahzâb 33/33.

⁷⁴ Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-imâm el-Hasen b. Ali* (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409), 658; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/156; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/176-177.

⁷⁵ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/398-399.

⁷⁶ Nâsîrüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aslı (Beyrut: Dâru l-hyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418), 2/20-21; Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*, thk. Komisyon (Dubai: Câ'izetü Dubeyy ed-Düveliyye, 2013), 4/130-131.

Zemahşerî'nin bu âyette Ehl-i beyt sevgisinin kastedildiğine dair getirdiği rivayetlerden birisi de "Kim Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölürse şehit olmuştur. İyi bilin ki, kim Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölürse günahları affolunur. Kim Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölürse tevbe etmiş bir şekilde ölür. Kim Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölürse imanı tam bir mümin olarak ölür. Kim Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölürse önce ölüm meleği, sonra da Münker ve Nekir ona cenneti müjdeler..."⁷⁷ şeklinde devam eden uzun bir rivayettir.

Zemahşerî, söz konusu âyette hitâbın müşriklere olup Hz. Peygamber'in bütün Kureys boylarıyla olan akrabalığının kastedilmiş olabileceğine de dikkat çekmektedir.⁷⁸ Bu durumda *إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* ifadesinin anlamı; sadece aramızdaki akrabalık için beni sevmenizi talep ediyorum, şeklinde olur. Âyetteki ifadeyle de şu kastedilmiş olur: Siz benim kavmimsiniz, en başta itaat etmek size yakışır. Bunu reddediyorsanız, hiç olmazsa akrabalık hakkını gözetin; bana eziyet etmeyin ve milleti bana karşı kıskırtmayın.

Zemahşerî'nin tercih etmediği bu yorum, eş-Şûrâ sûresinin Mekkî olan yapısına ve âyetlerin bağlamına daha uygundur. Taberî'nin de tercih ettiği bu yorum⁷⁹ genel olarak Zemahşerî'den önceki Sünnî müfessirler tarafından kabul görmüştür.⁸⁰ Zemahşerî'nin yer verdiği rivayetlerde Hz. Ali ve evlatlarının sevgisinden bahsedilmektedir ki bu sûrenin Mekkî olduğu düşünülürken henüz ortada Hz. Ali'nin evlatları bulunmamaktadır. Burada pekâlâ Zemahşerî'nin Ehl-i beyt'e yaklaşımının âyetin tefsirine yansıdığı söylenebilir. Zira o âyeti, Sünnî müfessirlerin çoğunluğunun yaptığı üzere Hz. Peygamber'in Kureys'e olan akrabalığı üzerinden değil de Ehl-i beyt üzerinden yorumlamıştır.⁸¹ Nitekim Şîî müfessirlerin de burada tek seçenek olarak Ehl-i beyt sevgisini verdikleri görülmektedir.⁸²

Zeydî/Mu'tezilî müfessir Cüşemî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu'tezilî âlimlere göre bu âyetin manasının, Ey Mü'minler! Allah'a ücretle değil, taatle ve salih amelle yaklaşınız, şeklinde olduğunu aktarmaktadır. Cüşemî kendisi de âyette Ehl-i beyt'in kastedildiği şeklindeki görüşü ön plana çıkarmadan, görüşlerden birisi olarak en son zikretmektedir.⁸³ Aynı şekilde Zeydî ortamda yetişen Şevkânî de bu âyetin Ehl-i beyt'e hamledilmesini diğer birçok rivayetle çeliştiği için doğru bulmamakta ve Ehl-i beyt'in böyle bir şeye ihtiyacı olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla Zemahşerî'nin burada aynı ekolden Mu'tezilî âlimlerin görüşünü benimsememesi dikkat çekmektedir. O burada Ehl-i beyt ile ilgili rivayetleri aktarırken ise daha çok Sa'lebî'den istifade etmiş gibi görünmektedir. Zira onun verdiği rivayetler, birebir olarak ve aynı sıralamayla sadece Sa'lebî'nin tefsirinde yer almaktadır. Ancak Zemahşerî'nin burada bağlama ve sûrenin Mekkî olmasına dikkat etmeksizin Ehl-i beyt ile ilgili yorumu ön plana çıkarması onun ideolojik davrandığını hissettirmektedir.

4.3. et-Tevbe Sûresi

Hz. Peygamber'in et-Tevbe sûresini hacılara okumak üzere Hz. Ali'yi görevlendirmesi de Zemahşerî'nin Ehl-i beyt ile ilişkilendirdiği âyetler bağlamında zikredilebilir. Hz. Peygamber, Hazret-i Ebû Bekr'i hicrî dokuzuncu yılın hac mevsimi için emir olarak görevlendirmişti.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/219-221.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/221.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 25/16-17.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 3/769; Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/161; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 10/3275-3277; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/122; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/242; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/345-361; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/202,

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/219-221.

⁸² Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 388-399; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/275; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/158-159.

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6241-6242.

⁸⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/615.

1136 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

Onun arkasından Hz. Ali'yi kendi devesi olan Adbâ'ya bindirerek Mekke'ye göndermiş ve hacılara henüz yeni nâzil olan et-Tevbe sûresini okumasını istemiştir. Kendisine; sûreyi Ebû Bekir'e göndersen de o okusa olmaz mı, diye sorulunca O; Benim görevimi ancak benim soyumdan birisi yerine getirebilir, buyurmuştur. Hz. Ali yaklaştığında Hz. Ebû Bekir, onun devesinin sesini işiterek: Bu, Peygamber'in devesinin sesidir, demiş; geldiğinde ise kendisine: Amir olarak mı geldin yoksa memur olarak mı, diye sormuştur. Hz. Ali de: Memur olarak geldim, cevabını vermiştir.

Zemahşerî'nin aktardığı şu rivayet ise Hz. Ali'nin görevlendirilmesinin ilâhi emirle olduğuna işaret ederek bu olayın onun faziletine delaletini pekiştirmektedir. Şöyle ki Hz. Ebû Bekir yolun bir kısmını gittikten sonra Cebrâil Hz. Peygamber'e gelmiş ve Ey Muhammed! Senin mesajını ancak senden birisi tebliğ etsin; Ali'yi gönder, demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir de yoldan geri dönmüş ve: Ey Allah'ın Rasûlü! Semâdan bir şey mi inzâl edildi, diye sormuştur. Hz. Peygamber de: Evet, hac kafilesinin başında sen yoluna devam et; âyetleri Ali duyuracak, buyurmuştur. Terviye gününden bir gün önce Hz. Ebû Bekir insanlara hutbe îrâd etmiş ve hac menâsikinden söz etmiştir. Hz. Ali de bayram günü Akabe cemresinin yanında kalkıp: Ey İnsanlar! Ben Peygamber'in size gönderdiği elçisiyim, demiştir. İnsanlar; Peygamber, seni ne ile gönderdi, diye sorunca onlara et-Tevbe sûresinin başından otuz/kırk âyetini okumuştur.⁸⁵

Zemahşerî bu rivayetlerle Hz. Ali'nin konumunu aktardıktan sonra özellikle Hz. Ali'nin görevlendirilmesinin sebebine dair *kîle* ifadesiyle bir rivayete yer vermektedir. Hz. Peygamber adına sadece kendi soyundan bir kimsenin bu uyarıyı duyurmasının emredilmesinin sebebi, Arapların antlaşmaları feshederken bu işi daima kabile adına o kabileden birinin yapması şeklinde bir âdetlerinin olması sebebiyledir. Bu işi Hz. Ebû Bekir yapacak olsaydı o zaman Mekkeli müşrikler: "Bu, bizim aramızda bilinen antlaşmayı feshetme âdetimize aykırıdır." diyebilirdi. Dolayısıyla, bu görev için Hz. Ali'nin görevlendirilmesiyle onların bu mazetleri de ortadan kaldırılmıştır.⁸⁶ Ancak Zemahşerî'nin gerek meseleyi ele alış tarzı gerekse rivayeti *kîle* ifadesiyle nakletmesi bu açıklamayı tatmin edici bulmadığı şeklinde okumaya müsaittir. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî'nin buradan Hz. Ali adına bir fazilet çıkarımında bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

Zemahşerî'nin et-Tevbe sûresinin nüzûl sebebine dair aktardığı bu rivayetlerin benzerleri, ondan önce Sünnî müfessirler tarafından da nakledilmiştir. Ancak onların aktardığı rivayetlerde Zemahşerî'nin aksine "bizzat Cebrâil'in yeryüzüne inip Hz. Peygamber'e Ali'yi göndermesini bildirdiğine" dair bir kayıt bulunmamaktadır. Öte yandan Sünnî tefsirlerde aktarılan bu rivayetlerde Hz. Ebû Bekir'in geriye dönüp işin aslını Hz. Peygamber'e sorması üzerine ondan şöyle bir cevap aldığı aktarılmaktadır: Ey Ebû Bekir! Sen mağarada benimle birlikte olmaktan ve Havz-ı Kevser'in başında arkadaşım olmaktan râzı olmaz mısın?⁸⁸ Zemahşerî'nin Sünnî müfessirlerle aynı rivayetlere yer vermesine rağmen rivayetin bu kısmına yer vermediği görülmektedir. Şîf müfessirler de hemen hemen benzer rivayeti aktarmasına rağmen aynı şekilde rivayetin Hz. Ebû Bekir ile ilgili övgü kısmına yer vermemişlerdir.⁸⁹ Zemahşerî, elbette Şîf âlimler gibi buradan Hz. Ali adına bir imâmet yorumu çıkarmamaktadır. Ancak onun, Hz. Ali'nin Cebrâil vasıtasıyla görevlendirildiğini ifade eden rivayetlere yer verirken, Hz. Ebû Bekir'e dair övgü ifadelerine yer vermemesi en azından yoruma açık bir durumdur.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/243-244.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/244.

⁸⁷ Zemahşerî'nin naklettiği hususa daha önce Vâhidî ve Begavî tefsirlerinde yer verildiği görülmektedir. Hatta Vâhidî, Hz. Peygamber'in "Benim yerime ancak benden birisi tebliğde bulunabilir!" sözünü dini meselelerde Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den daha faziletli olduğunu bildirmek için söylemediğini, bunun tamamen Arapların örfüne riâyet için söylenmiş bir söz olduğunu vurgulamaktadır. bk. Vâhidî, *el-Basît*, 10/291.

⁸⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/155; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/106-108; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/170-176; Vâhidî, *el-Basît*, 10/289-291; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/315-317.

⁸⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/282; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/73-74; Tûsî, *et-Tibyân*, 5/169.

Bizce Zemahşerî, rivayetin bu kısmının uydurma olduğunu düşünmüş olabileceği gibi bilinçli bir şekilde buradaki övgüyü sadece Hz. Ali'ye tahsis etmek istemiş olması da muhtemeldir.

4.4. el-Mâide 5/55

"Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı doğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."

Zemahşerî'ye göre bu âyet, namazlarını kılarken ve zekâtlarını verirken rükû yani Allah'a karşı huşû, samimiyet ve tevazu halinde davrananları ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre âyet umûmîdir. Ancak Zemahşerî *kîle* ifadesiyle âyetin rükû halinde zekât verenleri de ifade edebileceğini ifade etmektedir. Bu takdirde Zemahşerî'ye göre âyet, Hz. Ali hakkında nâzil olmuştur. Hz. Ali namazda iken bir dilenci gelmiş ve ondan sadaka istemiştir. O da namazda rükû halinde iken yüzüğünü çıkarıp vermişti. Zemahşerî, Hz. Ali'nin namaz halinde yüzüğünü nasıl çıkarabildiğini ise şöyle izah etmeye çalışmaktadır: Muhtemelen yüzük serçe parmağındaydı ve kolayca çıkabilecek kadar geniştir. Bu sebeple o yüzüğünü çıkarmak için namazı bozabilecek ölçüde onunla meşgul olmamıştı. Zemahşerî, âyet "*Sizin veliniz Allah, Peygamber ve müminlerdir...*" şeklinde çoğul kalıbıyla gelmişken nasıl olur da Hz. Ali hakkında nâzil olduğu söylenebilir, sorusunu ise şöyle cevap vermiştir: Sebep her ne kadar tek bir kişi olsa da tüm insanların onun yaptığı gibi yapmalarını özendirmek için lafız çoğul kalıbıyla gelmiştir. Böylece, diğer müminlerin de Hz. Ali'yi örnek alarak onun gibi sevap almaları istenmiştir. Ayrıca bir müminin iyilik yapma, ihsanda bulunma ve yoksulları araştırma konusunda Hz. Ali gibi hırslı olması gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁹⁰ Nitekim Zemahşerî, *Hasâis* adlı eserinde bu âyeti Hz. Ali'nin faziletine delil getirmiş ve âyeti Hz. Ali'nin Allah'ın, Rasûlullah'ın ve müminlerin velisi olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁹¹ Oysa onun aksine Cüşemî, müfessirlerin çoğunluğunun ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Mu'tezile meşâyihinin bu âyeti umûmî olarak kabul ettiklerini aktarmaktadır.⁹²

Zemahşerî burada, âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna dair rivayeti *kîle* ifadesiyle verirken öte yandan hem rivayeti mâkul göstermeye çalışmakta hem de âyetin Hz. Ali'ye tahsisini de dil açısından temellendirmeye çalışmaktadır. Her ne kadar âyetteki وَالَّذِينَ آمَنُوا ifadesinin çoğul olduğu halde Hz. Ali'ye tahsisi meselesi Şîî âlimleri de meşgul etmişse de tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî'den önce hiçbirisi âyetin, diğer insanları Hz. Ali'ye özendirmek için çoğul geldiğini söylememiştir.

Oysa Zemahşerî'den önce birçok Sünnî müfessir de bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler aktarmakla birlikte âyetin özellikle baş kısmının Ubâde b. es-Sâmit ve Abdullah b. Selâm hakkında indiğine dair rivayetlere de yer vermektedirler.⁹³ Zemahşerî ise burada diğer Sünnî müfessirlerin aksine sadece Hz. Ali hakkındaki nüzûl sebebine değinmiş alternatif nüzûl sebeplerinden bahsetmemiştir. Öte yandan Şîî müfessirler de bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu ve açıkça onun imâmetine delalet ettiğini belirtmişlerdir.⁹⁴ Örneğin Ayyâşî, Hz. Ali'nin imâmetini açıklaması için Hz. Peygamber'e bu âyetin nâzil olduğunu, âyetin ona ağır gelmesi üzerine Hz. Allah'ın "*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun.*"⁹⁵ âyetini inzâl ettiğine dair rivayetler nakletmiştir. Tûsî ise Hz. Peygamber'in ardından fâsıla olmaksızın Hz. Ali'nin imam olduğuna bu âyetin açık bir şekilde delalet ettiğini belirtmektedir. O bu âyeti dil açısından da Hz. Ali'nin imâmetine delalet edecek şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/648-649.

⁹¹ Zemahşerî, *Hasâis*, 95.

⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2004.

⁹³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/485; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/424-426; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 4/1162-1163; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/388-397; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/48-49; Vâhidî, *el-Basît*, 7/433-437; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/72-73.

⁹⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/170; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/327-329;

⁹⁵ el-Mâide 5/55.

1138 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

için ilk olarak âyetteki *veff* kelimesini ümmetin işlerinde tasarruf sahibi anlamında yorumlamıştır. İkinci olarak da *الذین امنوا* ifadesi çoğul olduğu halde nasıl Hz. Ali'ye delalet ettiği sorusuna da cevap vermektedir. Ona göre, şâni yüce olan şeylerden bahsedilirken kelimenin müfred yerine çoğul getirildiğine dair Kur'an'da birçok örnek yer almaktadır. Burada da Hz. Ali'nin şânını tazim için ondan bahseden ifade çoğul olarak getirilmiştir.⁹⁶

Zemahşerî'nin âyetin lafzı ile Hz. Ali ile ilgili esbâb-ı nüzûl rivayeti arasını telif etmeye dönük dil izahı kendisinden sonra gelen Sünnî müellifleri tatmin etmemiştir. Nitekim Râzî, âyetteki *الذین امنوا* ifadesinin Hz. Ali'ye hamledilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre her ne kadar cemî lafızların tâzim yoluyla tek kişiye hamledilmesi mümkün olsa da bu mecaza gitmektir. Oysa kelimada asıl olan hakîki anlamdır. Öte yandan âyette yedi kez çoğul vezninin kullanılması da sözü hakiki anlamda kullanıldığını göstermektedir.⁹⁷ Beyzâvî ise cemî lafzının müfred için kullanılmasını kâide dışı olarak nitelemekle birlikte Hz. Ali ile ilgili nüzûl rivayetinin sahih olması durumunda Zemahşerî'nin yorumunun makul olacağını belirtmektedir.⁹⁸ Ancak her ne olursa olsun Zemahşerî'nin Hz. Ali hakkındaki esbâb-ı nüzûl rivayetini dil ile temellendirmeye çalışması, tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisinden önceki Sünnî müfessirler tarafından benimsenmediği gibi kendisinden sonraki müfessirler tarafından da eleştiriyeye maruz kalmıştır.

4.5. es-Secde 18-20

"İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değildirlen..."

Zemahşerî, bu âyetlerin Bedir Gazvesi'nde Hz. Ali ile Ukbe b. Ebi Muayt'ın oğlu Velid arasında gerçekleşen atışma üzerine nâzil olduğu rivayet edilmiştir. Velid, Hz. Ali'ye: Sus! Sen daha çocuksun! Ben senden daha çevik, daha güçlüyüm; dilim daha etkin, mızrağım daha keskin, senden daha yürekli ve zirhımın içinde senden daha cüsseliyim, dedi. Hz. Ali ona: Asıl sen sus! Çünkü sen fâsıksın, dedi. Bunun üzerine söz konusu âyet, tüm mümin ve fâsıkların kapsayacak şekilde nâzil oldu. Böylece hem bu ikisini hem de onların durumunda olanları içine almış oldu. Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın Velid'e şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sen nasıl Ali hakkında kötü konuşabiliyorsun!? Oysa Allah onu on âyette mümin; seni ise fâsık olarak isimlendirmiştir."⁹⁹

Zemahşerî'den önce birçok Sünnî müfessirin söz konusu âyetlerin Hz. Ali ve Ukbe hakkında indiğine dair rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Ancak bu müfessirler genellikle âyetlerin Hz. Ali ve Ukbe hakkında nâzil olduğunu belirtmekle birlikte manasının umûmî olduğuna da vurgu yapmışlardır.¹⁰⁰ Öte yandan söz konusu âyetlerin Hz. Ali ve Ukbe b. Ebî Muayt hakkında nâzil olduğuna dair bu rivayetlerin erken dönem Şîi tefsirlerinde de yer aldığını belirtmek gerekir.¹⁰¹ Muhtemelen ilk defa Mukâtil'in tefsirinde yer verdiği bu rivayet, daha sonraki müfessirler tarafından aynen aktarılmıştır. Ancak burada dikkat çeken husus Zemahşerî'nin Hz. Hasan'dan naklettiği rivayettir. Bu rivayeti Zemahşerî'den önce ne Sünnî ne Şîi kaynaklarda tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Sadece Zemahşerî'den sonra bazı Şîi kaynaklarda bu rivayete yer verildiği görülmektedir.¹⁰²

⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/359-375.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/384.

⁹⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/132.

⁹⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/451; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 9/3109; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/38; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/297-298; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/514. Mukâtil ve Sa'lebî gibi bazı müfessirler Ukbe'nin Hz. Osman'ın anne bir kardeşi olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir.

¹⁰⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/451; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 9/3109; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/38; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/297-298.

¹⁰¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/170; Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât*, 328-329; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/305.

¹⁰² Muhammed Bâkir Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, thk. Komisyon (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1403), 35/339.

4.6. Diğer Bazı Âyetler

Zemahşerî'nin Hz. Ali ile ilişkilendirdiği âyetler bunlarla sınırlı değildir. O, bunların dışında daha birçok âyetin tefsirinde temrîz formuyla da olsa Hz. Ali ve Ehl-i beyt'le ilişki kurmakta veya farklı nüzûl rivayetleri arasından Hz. Ali ile ilgili rivayeti öne çıkarmaktadır. Örneğin Zemahşerî, "...Zekerîya, mabetteki bölmeye her girişinde onun yanında bir yiyecek bulurdu. "Ey Meryem! Nereden (geliyor) bu sana?" derdi. O da: "Allah tarafından" derdi..."¹⁰³ âyetinin tefsirinde yorum yapmaksızın Ehl-i beyt'le ilgili bir rivayete yer vermektedir.¹⁰⁴ Zemahşerî'nin aktardığı bu rivayetin Salebî'nin tefsiri gibi Sünnî tefsirlerde de yer aldığı görülmektedir.¹⁰⁵ Ancak bu rivayetin erken dönem Şîî tefsir kaynaklarında yer almadığı gibi yine Zeydî/Mu'tezilî müfessir Cüşemî'nin tefsirinde de yer almaması, Zemahşerî'nin bu nevi rivayetleri Sa'lebî'den aldığını desteklemektedir. Yine Zemahşerî, "Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır."¹⁰⁶ âyetinin tefsirinde farklı nüzul sebeplerinin içerisinde diğer birçok Sünnî tefsirin aksine Hz. Ali ile ilgili rivayeti öne çıkarmaktadır.¹⁰⁷ Zemahşerî'den sonra gelen Sünnî müfessirler ve şârihler de onun bu tercihi bir itiraz da bulunmamışlardır.¹⁰⁸ Sadece Beyzâvî, Zemahşerî'nin aksine âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğunu belirtmiş, Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna dair bilgiyi ise *kîle* şeklinde vermeyi tercih etmiştir.¹⁰⁹

Sonuç

Mu'tezile ve Şîa arasındaki etkileşimde, Mu'tezilî âlimlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile ilgili bazı hususlarda Şîa'dan etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi kabul ederken; Basra ekolünün önde gelen âlimlerinin ise hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak kabul etmediği görülmektedir. Ancak Basra ekolünden olan Zemahşerî, bu ekolün önde gelen isimleri olan el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'den daha üstün görmemektedir. Hatta onun hulefâ-i râşidînin faziletinden bahsederken daima hilafet sırasını gözetmesi, seleflerinin aksine hilafet sıralamasını fazilet sırası olarak kabul etmiş olma ihtimalini desteklemektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin imâmet meselesinde Sünnî gibi düşündüğünü söylemek mümkündür. Onun, Hz. Peygamber'in hanımlarından bazısına verdiği sırrın (et-Tahrim 66/3), kendisinde sonra Şeyhayn'in (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in) imâmeti olduğunu belirtmesi kayda değer bir husustur. Öte yandan Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta birçok âyetin yorumunda Hz. Ali ve evlâdının fazileti ile ilgili rivayetlere yer vermiştir. Ancak söz konusu rivayetlere, genellikle bir itiraz kaydı olmaksızın kendisinden önceki birçok Sünnî ve Şîî müfessir tarafından da yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla onun bu rivayetler üzerinden doğrudan Şîî müfessirlerden etkilendiğini iddia etmek zordur. Fakat Zemahşerî'nin Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetleri aktarırken bütünüyle kendisinden önceki Sünnî müfessirlerle aynı doğrultuda hareket ettiği de söylenemez. Zira o, bazı âyetlerde Sünnî müfessirler gibi yorum yapmaksızın yalnızca rivayeti aktarmakla yetinirken, el-Mâide 5/55. âyette olduğu üzere bazılarında ise bu rivayetlerde ifade edilen manayı dil çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Sünnî müfessirler, birçok âyetin tefsirinde müşterek birkaç sebep-i nüzûl rivayetine birlikte yer verirken, Zemahşerî bunlardan sadece Hz. Ali ile ilgili rivayeti aktarmakla yetinmektedir. Hatta bazen Hz. Ali ile ilgili rivayet, diğer müfessirler

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/358.

¹⁰⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 11/206-207; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/274-275.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/274.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319.

¹⁰⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420), 7/70; et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 3/541.

¹⁰⁹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/161.

1140 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

tarafından tercih edilen görüş olmamasına rağmen onun bu rivayeti öne çıkardığı gözlemlenmektedir. Onun bu şekilde davranmasının tefsirinin hacmiyle ilgisi olduğu akla gelebilir. Fakat müellifin, Hz. Ali'nin fazileti söz konusu olduğunda sözü uzatmaktan çekinmemesi, onun bu konudaki tutumunun Hz. Ali'ye olan meyliyle ilgisi olduğunu düşündürmektedir. Hatta Zemahşerî'nin Zeydî/Mu'tezilî çizgideki hocası Cüşemî'nin tefsirinde dahi söz konusu âyetlerin yorumunda onun kadar Hz. Ali ve Ehl-i beyt vurgusunun olmaması bu görüşümüzü desteklemektedir. Zemahşerî'nin genellikle Sünnî müfessir Sa'lebî'ye paralel ve birebir aynı lafızlarla rivayetlere yer vermesinden onun bu tarz rivayetlerinin kaynağının Sa'lebî olduğunu söylemek mümkündür. Sa'lebî'nin de Sünnî-Şîî ihtilafının olduğu yerlerde Şîîleri destekleyen rivayetleri sıkça nakletmesi nedeniyle dolaylı bir etkilenmeden bahsedilebilir. Ayrıca bu rivayetlerin önemli bir kısmının da ilk dönem tefsirlerinden Mukâtil'in tefsirinde de yer aldığı belirtilmelidir. Mukâtil'in Şîî/Zeydî olduğu yönündeki iddialar ispatlanmış değilse de ilk defa onun tefsirinde yer bulan söz konusu rivayetlerin önemli bir kısmının Hz. Ali taraftarlığı ile malul olduğu açıktır. Ayrıca *Hasâis* adlı eserinde Hz. Ali'nin faziletine dair yalnızca iki âyeti delil getiren Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki Hz. Ali ve Ehl-i beyt vurgusu, genel olarak Zeydiyye ile olan irtibatına, özeldense onun tefsirini Zeydî emir el-Vehhâs'ın desteği ve isteği ile yazmış olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak o Şîî âlimler tarafından imâmın mâsumiyeti bağlamında çokça istismar edilen el-Ahzâb 33/33. âyetin tefsirinde Sünnî ve Şîî tefsirlerde yer alan Ehl-i beyt ile ilgili bir takım rivayetleri aktarmaya bile ihtiyaç duymamıştır. Onun birçok âyette Hz. Ali hakkındaki sebep-i nüzûl rivayetlerine yer verirken burada hiçbir rivayete yer vermemesi, Şîîlerin bu âyetten hareketle imâmın mâsumiyetini savunmasına bir tepki olarak okunabilir. O, Şîî âlimlerin aksine el-Ahzâb 33/33. âyeti tamamen bağlamı dikkate alarak, Hz. Peygamber'in hanımları ekseninde tefsir etmiş ve Hz. Peygamber'in hanımlarının Ehl-i beyt'e dâhil olduğunu ifade etmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Altun, Hilmi Kemal. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şiilere Yönelik Eleştirileri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2019), 99-108.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ansari, Hassan. "Mu'tezilîğin Şiî Alınlanması (I): Zeydîler". çev. Orhan Şener Koloğlu vd., *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 265.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* (Şerif el-Murtaza Örneği). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Askerî, Hasan. *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-imâm el-Hasen b. Ali*. Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409/1989.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos 2000), 17-52.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423/2002.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1418/1997.
- Celâlî, Süheylâ. "Ehl-i beyt der Tefsir-i Keşşâf", *Golistân-i Kur'ân*, Vîjenâme İmâm Ali, 7/31-34.
- Cüşemî, el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî, 1439-1440/2018-2019.
- Çalışkan, Necmettin. "Şiirleri ve Psikolojik Tahliller Çerçevesinde Zemahşerî'nin Hayatı". *Turkish Studies -Religion-* 16/3 (2021), 459-476.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1411/1990.
- Fevzî, Faruk Ömer. "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine...". çev. Mehmet Bahaüddin Varol, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1999), 397-404.
- Goldziher, Ignaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. çev. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Hafzî, Abdüllatif. *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şia Esbâbühü ve Mezâhiruhu*. Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hadrâ, 1421/2000.
- Hakyemez, Cemil. *Bışr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. Henrik Samuel Nyberg. Kâhire: Matbaatü Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1344/1925.
- İbn Ayyâş, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1411/1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 cilt. Şam: Dâru Ya'rib, 1425/2004.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kâhire: b.y., t.s.
- Kahveci, Niyazi. *Mu'tezile İle Şi'a Arasında Siyasal Tartışma*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Kâsımî, Cemâleddîn *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: b.y., 1981.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Madelung, Wilferd. "Imamism and Mu'tazilite Theology". *Le Şihîsme imâmite* (1970), 13-30.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: el-Ma'hadü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkıyye, 1430/2009.

1142 | Ersin Çelik. Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında...

- Mâverdü, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1431/2010.
- Meclisî, Muhammed Bâkir. *Bihâru'l-envâr*; thk. Komisyon. 110 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1403/1983.
- Menâ'î, Âişe Yûsuf. *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1992/1412.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs. *Mesâ'ilü'l-imâme ve muhtefâfât mine'l-Kitâbi'l-Evsaf fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: yy., 1971.
- Nî'me, Abdullah *Felâsifetü's-Şîa*. Beyrut: Dâru'l-fikr el-Lübnânî, 1987.
- Özarlan, Selim. "Mu'tezile: Basra Ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 161-181.
- Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Hz. Hüseyin'in İmametine Yaklaşımı". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız. 3 cilt. Sivas: b.y., 2010.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Eleştiriler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sa'lebî, Ebü İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. 33 cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2010.
- Sahnîni, İsam. *el-Abbâsiyyûn fî senevâtî't-te'sîs*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1998.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition The Qur'ân Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1415.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1388/1431.
- Şeyh Müfîd, Ebü Abdillâh. *el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şîati'l-İmâmiyye*, Muhammed Rızâ el-Hüseynî. Kum: Mehr, 1413/1993.
- Şeyh Müfîd, Ebü Abdillâh. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât*. Kum: el-Mü'temeru'l-âlemi li's-Şeyh el-Müfîd, 1413.
- Taberî, Ebü Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, t.s.
- Tabîbî, Alırızâ-Şerefi. Zehrâ. "Berresî Ehl-i beyt (as) der Tefsîr-i Keşşâf ve Tatbîk-i ân bâ Tefâsîr-i Sâfi ve Şevâhidü't-tenzîl". *Pejûheşây-i tefsîr-i tatbîkî* 7/1 (Bahâr u Tâbistân 1396), 151-175. DOI: 10.22091/ptt.2017.2231.1190.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn. *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'î'r-reyb*. thk. Komisyon. 17 cilt. Dubai: Câ'izetü Dubeyy ed-Düveliyye, 1434/2013.
- Tirmizî, Ebü İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebü Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.s.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haqâ'îkı gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Hasâisü'l-aşeretü'l-kirâmi'l-berere*. thk. Behîce Bâkir el-Hasenî. Bağdat: el-Müessesetü'l-âmmeh li's-sihâfeti ve't-tub'â, 1388/1968.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1143-1162

Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar

The References to the Battle of Badr in the Makkî Surahs in Tafsîr Al-Muqâtil

Nurdane Güler

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty, Department of Tafsîr
Kırıkkale, Turkey
nurdaneguler@gmail.com orcid.org/0000-0002-2133-9252

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 2 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 Aralık / December 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1143-1162

Cite as / Atıf: Güler, Nurdane. Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar [The References to the Battle of Badr in the Makkî Surahs in Tafsîr Al-Muqâtil]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1143-1162.
<https://doi.org/10.18505/cuid.961161>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The References to the Battle of Badr in the Makkî Surahs in Tafsîr Al-Muqâtil

Abstract: The *Tafsîr al-Muqâtil* (d. 150/767) is the oldest available complete commentary text. In this respect, it has been a focus of attention. In this *tafsîr*, the references to the Battle of *Badr* in the explanation of some *Makkî surahs* are remarkably numerous. *Badr* was the first war that the Prophet made with the polytheists of Makkah, and it took place in the second year of the migration to Madîna (A. H. 2). The polytheists were far superior to the Muslims in terms of both equipment and numbers. Therefore, the success achieved in this expedition meant a lot not only in terms of survival but also in terms of morale of Muslims. Details of this war are included in *Surah Anfâl*, and various aspects of it are referred to in other *Madanî surahs*. It is not difficult to understand the mention of such an important war in *Madanî surahs*. However, the references to the Battle of *Badr*-which has not yet taken place- in the commentary of the *Makkî surahs*, are particularly challenging. In this *tafsîr*, 66 verses of various *Makkî surahs* are explained through the Battle of *Badr*. This study was carried out in order to reveal the background of the *Badr* references of the *Makkî surahs* in *Muqâtil tafsîr*. Muqâtil stands out in the *Hadith* in terms of reliability, and in the *Kalâm* as a widely discussed personality with his various views. Although he has been criticized from various aspects of his *Tafsîr*, it is generally considered a great authority. His work is easy to understand; it combines narration and insight. The similar of every possible verse has been given. The author's mastering at the Arabic language showed itself in the words of the *Qur'ân*. Almost no words remained unexplained. Muqâtil is closely related to the Arabic language that had been in effect in the era of revelation, and he generally carried out his *tafsîr* activities by considering the era of revelation. In Muqâtil's view of *tafsîr*, no verse is independent from the experiences of the period, and each verse gains meaning with its context. In his *tafsîr*, Muqâtil draws a view of *Badr* without alternatives. While other *tafsîrs* include other achievements of Muslims in addition to *Badr*, such as the victory of the Battle of the Ditch and the conquest of Makkah, in the *tafsîr* of Muqâtil the difference of *Badr* as the biggest blow against the polytheists of Makkah is clearly stated. It may not be very convincing to explain his insistence on *Badr* as random touches and sometimes anachronistic mistakes, given his skill in *tafsîr* and his command of the *Qur'ân* in terms of both content and language. *Badr* stands as a conscious choice, not a mistake in Muqâtil. As it can be seen in examining the verses, the forward-looking statements present in the majority of the verses; this emphasis also prepared the ground for Muqâtil's explanations. In any case, Muqâtil sometimes did not care about falling into historical inconsistency. If we exclude these 5 verses, which can be explained with *Badr* although they are *Makkî*, the attitudes of other commentators regarding the emphasis of *Badr* in the *Makkî* verses in the remaining 61 verses are as follows: al-Ṭabarî (d.310/923) included the views pointing to *Badr* in only 3 of the 61 verses in his *tafsîr*. This shows us that the emphasis of *Badr* in the *Makkî* verses was not generally adopted by other early commentators except Muqâtil. Because in al-Ṭabarî's *tafsîr*, the views on *tafsîr* from the era of *Aş-şahâbah* (the Companions), *Tābi'ūn* (the second generation following the Companions) and *Tābi'ū al-Tābi'īn* (the third generation) are mentioned together with *isnad* (the chain of reporters), except for Muqâtil and al-Kalbî. al-Zaḍḍjādī (d. 311/923), who was contemporary of Ṭabarî, included *Badr* in only two of the 61 verses in his philological *tafsîr*. In other words, al-Zaḍḍjādī is on a very different line from Muqâtil regarding *Badr*. al-Māturīdī (d. 330/944) included *Badr* among other explanations in only 4 of the 61 verses in his *tafsîr*; and did not mention Muqâtil's view even among the possible meanings of the other verses. al-Rāzī (d. 606/1210) included *Badr* in 10 of 61 verses among other explanations. In the remaining 51 verses, he did not find it necessary to mention Muqâtil's view along with other possibilities. Apparently, al-Rāzī, like others, did not consider Muqâtil's explanations reasonable. Nevertheless, Razi was the commentator who gave greater place to the *Badr* emphasis of Muqâtil in his *tafsîr*. In this case, how can the passion for *Badr*, seen in the *Muqâtil tafsîr*, be explained? We think it would be correct to seek the reasons of Muqâtil's -sometimes reasonable, sometimes inappropriate,

and sometimes anachronistic- explanations of *Badr* in the importance he gave to this expedition and in the method of relying on concrete data in the interpretation of the *Qur'anic* verses. In his view of *tafsîr*, no verse is independent of the experiences of the period. He takes care to include information reflecting the historical situation in almost every verse. Apparently, within the scope of this path he followed in his *tafsîr*, Muqâtil felt the need to remind *Badr*, which the polytheists of Makkah regarded as the greatest torment they had ever seen in their worldly life, by mentioning it in verses containing torment, threat, and revenge.

Keywords: Tafsîr, Muqâtil, Badr, Makkî, Madanî.

Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar

Öz: Mukâtil (öl.150/767) tefsiri bilinen en eski tam tefsirdir. Bu yönüyle ilgi odağı olmuştur. Bu tefsirde Mekkî sûrelerde bazı ayetlerin izahında *Bedir* gazvesine yapılan atıflar dikkat çekecek ölçüde çoktur. *Bedir* Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleriyle yaptığı ilk savaş olup, Medine'de, hicret'in ikinci yılında gerçekleşmiştir. Müşrikler hem teçhizat hem de sayı bakımından Müslümanlardan kat kat üstün durumda idiler. Bu gazvede elde edilen başarı, beka açısından olduğu kadar moral yönüyle de büyük anlam ifade eder. Enfâl sûresinde bu savaşa ait ayrıntılar yer almış, başka Medenî sûrelerde de çeşitli yönlerine atıflar yapılmıştır. Böyle öneme haiz bir savaşın Medenî sûrelerde zikredilmesini anlamak zor olmaz. Fakat Mekkî sûrelerin tefsirinde henüz gerçekleşmemiş olan Bedir savaşına atıflar düşündürücüdür. Mukâtil tefsirinde çeşitli Mekkî sûrelere ait 66 âyet Bedir gazvesi üzerinden izah edilmiştir. Bu çalışma Mukâtil tefsirinde Mekkî sûrelerdeki Bedir atıflarının arka planını ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Mukâtil Hadis'te güvenilirlik açısından, Kelam'da ise çeşitli görüşleri ile çok tartışılan bir şahsiyet olarak temayüz eder. Tefsir'de çeşitli yönleri ile eleştirilse de genellikle büyük bir otorite sayılmıştır. Eseri kolay anlaşılır özellikte olup, rivâyet ve dirâyeti mezcetmiştir. Mümkün olan her âyetin naziri (benzeri) verilmiştir. Yazarın Arap diline hâkimiyeti, Kur'ân kelimelerinde kendini göstermiştir. Neredeyse izah edilmeyen hiçbir kelime kalmamıştır. Mukâtil vahiy ortamında yürürlükte olan Arapça ile yakından ilgilidir ve tefsir faaliyetini genellikle vahiy ortamını göz önüne alarak yürütmüştür. Mukâtil'in tefsire bakışında hiçbir âyet dönemin yaşanan tecrübelerinden bağımsız değildir ve her bir âyet bağlamıyla anlam kazanır. Mukâtil tefsirinde *Bedir* alternatifsiz bir görünüm çizer. Diğer tefsirlerde *Bedir*'in yanısıra Hendek zaferi, Mekke'nin fethi gibi Müslümanların elde ettiği diğer başarılarla da yer verilmişken, Mukâtil tefsirinde *Bedir*'in Mekke müşriklerine vurulan en büyük darbe olarak farkı açıkça belirtilmiştir. Tefsir konusundaki mahareti, Kur'ân'a hem içerik hem dil açısından hâkimiyeti düşüldüğünde, *Bedir* konusundaki ısrarını gelişigüzel dokunuşlar, bazen anakronik hatalar olarak izah etmek pek ikna edici olmayabilir. *Bedir* Mukâtil'de bir sehiv değil daha çok bilinçli bir tercih olarak durur. Âyetleri incelerken gördüldüğü gibi bu vurgunun yapıldığı âyetlerin ekseriyetinde mevcut olan geleceğe dönük ifadeler de Mukâtil'e izahları için zemin hazırlamıştır. Zaten Mukâtil bazen tarihi tutarsızlık içine düşmeyi de önemsememiştir. Mekkî olduğu halde Bedir ile izahı mümkün olan bu 5 ayeti kapsam dışı tutarsak kalan 61 ayette diğer müfessirlerin Mekkî ayetlerde Bedir vurgusu ile ilgili tutumları şöyledir: Taberî (ö.310/923), tefsirinde 61 âyetin sadece 3'ünde *Bedir*'e işaret eden görüşlere yer vermiştir. Bu bize Mekkî âyetlerde *Bedir* vurgusunun genel olarak Mukâtil dışında diğer erken dönem müfessirleri tarafından benimsenmediğini gösterir. Çünkü Taberî tefsirinde, Mukâtil ve Kelbî hariç sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn döneminden gelen tefsire dair görüşler isnad zinciriyle birlikte zikredilmiştir. Taberî ile çağdaş olan Zeccâc (ö. 311/923), filoloji ağırlıklı tefsirinde 61 âyetin sadece ikisinde *Bedir*'e yer vermiştir. Yani Zeccâc *Bedir* konusunda Mukâtil'den oldukça farklı bir çizgidedir. Maturîdî (ö. 330/944), tefsirinde 61 âyetin sadece 4'ünde *Bedir*'e diğer izahlar arasında yer vermiş, diğer âyetlerin muhtemel manaları içinde dahi Mukâtil'in görüşünü zikretmemiştir. Râzî (ö. 606/1210) 61 âyetin 10'nunda *Bedir*'e diğer izahlar arasında yer vermiştir. Kalan 51 âyette Mukâtil'in görüşünü diğer ihtimallerle birlikte zikretmeye gerek görmemiştir. Anlaşılın Râzî de diğerleri gibi Mukâtil'in izahlarını malul görmemiştir. Yine de tefsirinde Mukâtil'in *Bedir* vurgusuna en çok yer veren müfessir olmuştur. Şu halde Mukâtil tefsirinde görülen *Bedir* tutkusu nasıl izah edilebilir. Sanırız

1146 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekki Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

Mukâtil'in bazen makul karşılanabilir, bazen yersiz, bazen de anakronik *Bedir* izahlarını bu gazveye verdiği önemde ve Kur'an âyetlerinin tefsirinde somut verilere dayanma metodunda aramak doğru olur. Onun tefsire bakışında hiçbir âyet dönemin yaşanan tecrübelerinden bağımsız değildir. Hemen her âyette tarihi durumu yansıtan bilgilere yer vermeye özen göstermektedir. Anlaşılan Mukâtil tefsirinde izlediği bu yol kapsamında, Mekke müşriklerinin dünya hayatında gördükleri en büyük azap olarak kabul ettiği *Bedir*'i, azap, tehdit, intikam içerikli ayetlerde mutlaka zikrederek hatırlatma ihtiyacı duymuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mukâtil, Bedir, Mekki, Medenî.

Giriş

Mukâtil (öl.150/767) tefsiri elimizde bulunan en eski tam tefsirdir.¹ Bu yönüyle ilgi odağı olmuştur. Bu tefsirde Mekki sûrelerde bazı âyetlerin izahında *Bedir* gazvesine yapılan atıflar dikkat çekecek ölçüde çoktur. *Bedir* gazvesi Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir dönüm noktası olarak yer almıştır. Bilindiği üzere Medine'ye hicret edene kadar Hz. Peygamber'e Müşriklerin saldırılarına fiziksel karşılık verme izni verilmemişti. Medine'ye hicretle birlikte bu yasak kalkmış, *Bedir* gazvesi bu izne atfen yapılan ilk büyük savaş olmuştur. Müslümanların hem teçhizat hem de sayı bakımından kendilerinden kat kat üstün Mekke müşrikleri karşısında elde ettikleri başarı, beka açısından olduğu kadar moral yönüyle de büyük anlam ifade eder. Enfâl sûresinde bu savaşa ait ayrıntılar yer almış, başka Medenî sûrelerde de çeşitli yönlerine atıflar yapılmıştır. Böyle önemli bir savaşın Medenî sûrelerde zikredilmesini izah mümkündür. Fakat Mekki sûrelerin tefsirinde henüz gerçekleşmemiş olan *Bedir*'e atıflar, üzerinde düşünmeyi gerektirir. Mukâtil tefsirinde çeşitli Mekki sûrelere ait altmışaltı âyet *Bedir* gazvesi üzerinden izah edilmiştir.

Mukâtil tefsiri ülkemizde bilhassa son dönemde pek çok yüksek lisans çalışmasına ve makaleye konu olmuştur.² Bu makalelerde Mukâtil B. Süleyman'ın tefsirinde esbab-ı nüzul

¹ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 35; Abdullah Mahmud Şehhate, "Mukâtil b. Süleyman", *Tefsir-i kebîr*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2017), 1/23-31; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 120.

² Mukâtil tefsiri üzerine yapılmış tezler: Emine Kavun, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Hidâyet ve Dalâlet Âyetleri ve Yorum* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Esra Usta, *Mukâtil B. Süleyman'ın (v.150/767) Esbab-ı Nüzul Rivâyetlerini Kullanımı -Mekki Sureler Örneği-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Halime Akkuş, *Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde Ölüm ve ötesi* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yusuf Yalçınkaya, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebîr'i ve İsrâilîyât* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Eyüp Elkoca, *Siyerin Tefsire Kaynaklığı: Mukâtil b. Süleyman Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Gunaydın Hasan Haidar, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Nasih ve Mensuh -Mahmud Şehhate'nin Tahkiki Çerçevesinde Bir İnceleme-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); İrfan Zahoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebîr'indeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Zehra Yıldırım, *Mukâtil b. Süleyman'ın Mütешâbih Kabul Edilen Âyetlere Yaklaşımları*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Selma Sırakaya, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Soycan, *Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) Tefsir Adlı Eserindeki Meğâzî Bilgilerinin Tesbit ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an-ı Tevil Yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

Mukâtil tefsiri üzerine yazılmış makaleler: İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35; İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159; Celil Kiraz, "Mukâtil b. Süleyman'ın Muhkem ve Mütешâbih Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2011), 95-110; Halis Albay-

rivâyetlerini kullanımı, ölüm ve ötesi, nasih ve mensuh, müteşabih ayetler, isrâiliyyât gibi konular incelenmiş, tefsirde zikri geçen rivayetlerin tahriri yapılmıştır. Fakat Mukâtil tefsirinde Mekkî sûrelerde dikkat çekici ölçüde yer alan *Bedir* vurgusu üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Makalenin amacı merak uyandıran bu konuya ışık tutmaktır. Cevabı aranan sorular şunlardır: Mukâtil'in Mekkî sûrelere ait altmışaltı âyette yaptığı *Bedir* vurgusuna diğer müfessirler ne ölçüde katılmıştır? Bu izahlar Mukâtil'in yaşadığı döneme ait bir algıyı mı yansıtır? Mukâtil yaptığı izahlarda yalnız ise bunu nasıl yorumlamak gerekir? Bu soruları cevaplayabilmek, diğer tefsirlerle mukayeseli çalışma gerektirmiştir. Bu nedenle öncelikle erken dönemin tefsire ait tüm fikirleri hemen hemen yansıtmaya kabiliyetine sahip en kapsamlı ve ön tarihli rivâyet ağırlıklı tefsiri kabul edilen Taberî (öl.310/923) tefsirine müracaat edilmiştir. Bunun yanı sıra Taberî ile aynı dönemde yaşamış Zeccâc (öl. 311/923) ve her ikisinin çağdaşı Mâturîdî (öl. 330/944) tefsirlerinin desteğine gerek duyulmuştur. Ayrıca bu tefsirlerden üç yüzyıl sonra kaleme alınmış, önceki dönemlere ait birçok tefsir eserini kaynak olarak kullanan Râzî'nin (öl. 606/1210) asırlar ötesinden değerlendirmeleri de önem arz etmiştir.³ Tâbiûndan olduğu da iddia edilen Mukâtil'e ait görüşler Taberî tefsirinde yer almaz ama Taberî tefsiri bize erken dönem müfessirlerinin, Mukâtil'in *Bedir* vurgusu yaptığı ayetlerde görüşlerini yansıtabilir.⁴ Taberî'nin çağdaşı Zeccâc'ın tefsiri filoloji ağırlıklıdır.⁵ Bu tefsirde ancak Zeccâc'a ait görüşlere vakıf olabiliriz. Mâturîdî ve Râzî tefsirlerinde Mukâtil'in görüşleri isim zikredilerek verilmiştir.

Makalede önce Mukâtil'in kısa yaşam öyküsü ve tefsirinin çalışma için önemli özelliklerine göz atılmış, sonra Mukâtil tefsirinde Mekkî sûrelerde *Bedir* vurgusu çeşitli başlıklar altında gruplandırılıp incelenmiştir.

1. Mukâtil ve Tefsiri

Mukâtil b. Süleyman Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden olan Belh'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmese de rivâyetlerden yapılan çıkarımlar hicrî 80

rak, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013) 83-105; Şeyma Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 23 (2015), 45-66; Şenol Amedov, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Hz. İsa'nın Vefatı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 95-124; Mun'im Sirry, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm = Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism", çev. Yusuf Yurt & Büşra Yurt, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 251-282; Mehmet Altıntaş, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (2018), 129-158; Eyüp Elkoca, "Siye-rin Tefsire Kaynaklığı Bağlamında Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri", *Siye Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 153-173; Salih Tuna & Harun Abacı, "Beyan İlmi Özelinde Mukâtil b. Süleyman'ın et-Tefsîrû'l-Kebîr'inin Belâği Yönü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 326-341; Vahidbeg Abidoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Fikhî Âyetleri Yorumlama Usûlü", *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 2, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019), 123-127; Akhmad Mughzi Abdillah, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyyata Dair Rivâyetler", *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 2 ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019), 129-150.

³ Bahsi geçen eserler: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahate (Beirut: Dâru İhyâi't-turâs, 1423 h.); Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'ul-beyân fi-te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-risâle, 1420-2000); Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, thk. Abdu'l Celil Abduh Şelebî (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1988); Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehl'i-sünne /Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdi Bâsilum (Beirut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005); Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb / Tefsîru'l-kebîr* (Beirut, Dâru İhyâi turâsî'l-Arabî, 1420).

⁴ Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", 4.

⁵ Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 320; İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Kafkas Üniversitesi Hara-kani Dergisi* 1/2 (2014), 95-96.

1148 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekkkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

yılında doğmuş olabileceğini göstermektedir. Mukâtil'in çeşitli dinlerin kaynaştığı bir şehir olan Belh'te yetiştiği, daha sonra bölgenin önemli merkezlerinden Merv şehrine geçtiği, burada evlendiği ve Emevîler'in Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca kadar burada kaldığı bilinmektedir. Merv, Budizm ağırlıklı olmak üzere Zerdüştilik, Manilik ve Nesturî Hıristiyanlığın birlikte yaşandığı bir bölge olarak Mukâtil'e çeşitli din ve kültürleri bir arada ve canlı tanıma imkânı sunmuştur. Araplar tarafından fethedildikten sonra Horasan bölgesi 2-4. asırlarda İslam fikir hayatına tesir eden önemli merkezlerinden biri halini almıştır. Mukâtil bölgede kaldığı müddet içinde zekâsı feraseti ve ilmi ile belli bir konuma gelmiş, Horasan emirleri ve onlara karşı ayaklananlar arasında yapılan görüşmelerde arabulucu olarak görev yapmıştır. Siyasi otoritenin Emevîlerden Abbasîlere değişimi ile Irak bölgesine, önce bu bölgenin ikinci önemli şehri Basra'ya geçmiş, bir müddet Abbasî yönetiminin başşehri Bağdat'ta bulunmuş, daha sonra tekrar Basra'ya geçerek burada hicrî 150 yılında vefat etmiştir. Irak bölgesindeki yaşamında da derin ilmi ve pek çok kültürel malumata sahip oluşu ile ünlü bir sima olan Mukâtil, Abbasi halifeleri ile yakın temas içinde yaşamıştır.⁶

Mukâtil b. Süleyman Hadis'te güvenilirlik açısından, Kelam'da ise çeşitli görüşleri ile çok tartışılan bir şahsiyet olarak temayüz eder. Mukâtil ayrıca Şiilik ve Mürcilik ile de itham edilmiştir.⁷ Tefsir'de çeşitli yönleri ile eleştirilse de genellikle büyük bir otorite sayılmıştır. Şu sözler bunu kanıtlar: İmam Şâfiî "Tefsir öğrenmek isteyen ona muhtaçtır." Ahmed b. Hanbel: "Mukâtil, Kur'an'ı bilen biri idi." Ebu Hanife'nin oğlu Hammâd: "Mukâtil tefsir ilmini, el-Kelbî'den daha iyi bilir." İbrahim el-Harbî: "İnsanları, Mukâtil'i tenkide iten şey kıskançlıktır." Abdullah b. el-Mübarek: "Eğer o sika olsaydı, onun tefsiri ne kadar güzeldi! Eğer rivâyetlerinin senedi bulunsaydı, buradaki ilim ne kadar büyüktü!" Mukâtil b. Hayyan'a -ki kendisi sika olarak bilinir- "Sen mi daha bilgilisin, yoksa Mukâtil b. Süleyman mı?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Ben insanlar arasında Mukâtil'in bilgisini, ancak diğer denizler arasındaki yeşil denize (Hint Okyanusu) benzetebiliyorum."⁸ Ülkemizde tefsir kürsüsünün en eskilerinden olup erken dönem tefsir çalışmaları ile meşhur İsmail Cerrahoğlu Mukâtil için kaleme aldığı makalesini şu sonuçla bitirmiştir: "Fikri temayülleri, isnadlara riâyet etmemesi ve ilk tefsirlerde eksik olmayan İsrailiyat dediğimiz haberleri ihtiva etmesi yönünden tenkide uğrayan Mukâtil b. Süleyman hakkında ne denilirse denilsin, o, tanıtmağa çalıştığımız eserleriyle İslam tefsir tarihinde temel şahsiyetlerden biridir. Eserleri, lügat, sebebi nüzul, vücut, mübhemlerin izahı ve tarihi hadiselerin aydınlatılması, ilk günkü fıkıh ve kıraat anlayışlarını göstermesi bakımından mühim bir yer işgal eder. Tefsir tarihi ile uğraşanlar, ondan ve onun eserlerinden bahsetmeden geçemezler."⁹

Mukâtil'in biri tefsiri olmak üzere elimize ulaşan üç eseri vardır:

- 1- *Kitâbu't-Tefsîrî'l-kebîr*: İlk olarak Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafında tahkik edilerek 4 cilt halinde basılmıştır. Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından "*Tefsîr-i kebîr*" ismiyle Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır.

⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (b.y.: Muessesetu'r-risâle, 1405/1985), 7/202; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/330/331; Şehhâte, "Mukatil b. Süleyman", 1/9-12; Ömer Türker, "Mukatil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/134; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara, Kitabiyat Yayınları, 2005), 35-36; Mehmet Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve ilk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 34-56.

⁷ Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", 1-8; Şehhâte, "Mukatil b. Süleyman", 22-23; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 35-41; Sirry, "Mukatil b. Süleyman ve Antropomorfizm", 254-259.

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdu'l-Kâhir Ata (b.y.: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1417), 13/163; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi'r-ricâl*, thk. Beşâr Avâd Mâ'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1400/1980), 28/436; Şehhâte, "Mukatil b. Süleyman", 22-23; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 49-61.

⁹ Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 35.

- 2- *Kitâbu'l-vucûh ve'n-nezâir*: Çok anlamlı 185 kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı anlamlarını ele almaktadır. İlk olarak Abdullah Mahmûd Şehhâte daha sonra Ali Özek tarafından tahkik edilerek basımı yapılmıştır. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü* adı altında Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır.
- 3- Kitâbu tefsîri'-l hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân: Fıkıh ile ilgili âyetleri dikkate alan bir eser olup, Isaiah Golfeld tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından tercüme edilerek *Ahkâm Âyetleri Tefsiri* adıyla yayınlanmıştır.

Kitâbu't-Tefsîri'-l-kebir kolay anlaşılır özellikte olup, rivâyet ve dirâyeti mezcetmiştir. Mümkün olan her âyetin nazîri verilmiştir. Yazarın Arap diline hâkimiyeti, Kur'ân kelimelelerinde kendini göstermiştir. Neredeyse izah edilmeyen hiçbir kelime kalmamıştır.¹⁰ Âyetlerin tefsiri tek görüş üzerinden yapılmış, ihtilaflara yer verilmemiştir.¹¹ Mukâtil tefsirinde dil ve üslup yönünden övgüye mazhar olurken, rivâyetlerin senetlerinin hazfı,¹² İsrailiyyat'a geniş yer vermesi ve sayı vermeye düşkünlüğü ile eleştirilmiştir.¹³

Mukâtil vahiy ortamında yürürlükte olan Arapça ile yakından ilgilidir. Müddesir sûresinin 4. âyetinde geçen "*elbiseni temizle*" ifadesine, Arapların bu ifadeyi "günahtan uzak durma" anlamında kullandıklarını belirterek bu doğrultuda aynı zamanda bağlamla uyumlu anlam vermiştir. Kıyamet sûresinin başında geçen yemin kalıbının cahiliye Arapları tarafından çok kullanılan bir kalıp olduğunu belirtmiş, onun bu açıklaması, müfessirlerin bu kalıpta Kur'ân'a özgü hikmet arama faaliyetlerini anlamsız kılmıştır.¹⁴

Mukâtil tefsir faaliyetini genellikle vahiy ortamını göz önüne alarak yürütür. Buna göre vahyin hitabı öncelikle vahyin tanıklarınadır. Bu çabası bilinçli bir çabadır. Gâşiye sûresinin 88. âyetinde "*Deveye bakmıyorlar mı nasıl yaratılmış?*" ifadesini "Çünkü Araplar fili görmüş değillerdi. Onlara yalnızca gördükleri zikredildi. Eğer onlara 'fillere bakmıyorlar mı nasıl yaratılmış?' deseydi hayret etmezlerdi." sözüyle açıklamıştır.¹⁵ Mukâtil bu ayette deveden bahsedilmesinin uygun olduğuna parmak basmıştır. Ayette başka bir hayvandan mesela filden bahsedilseydi Araplar o hayvanı görmedikleri için ayeti yeterince anlayamayacaklardı. Bu izah onun, vahyin hitabının vahyin tanıklarına olduğu anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.

Mukâtil'in tefsire bakışında hiçbir âyet dönemin yaşanan tecrübelerinden bağımsız değildir ve her bir âyet bağlamıyla anlam kazanır. Söz gelimi "*O, sana Kitap'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve tevil etmek için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbiniz katındandır' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.*"¹⁶ âyetini Yahudilerin tutumlarıyla bağlantılı açıklamıştır. Ona göre *müteşabih*, Yahudilerin Hz. Muhammed ümmetinin ömrüne ilişkin ortaya attıkları iddialardır. Oysa Muhammed ümmetinin ne kadar hüküm süreceğini (*tevilini*) Allah'tan başkası bilemez. Tarihi durumla ilgili yaptığı bu açıklama, âyetteki te'vil kelimesini *yorum/yorumlamak* anlamında değil, *bir şeyin hakikatini, kühünü bilmek* manasında anladığını da ortaya koymuştur.¹⁷

Mukâtil'in bağlam tutkusu zaman zaman uç noktalara varabilmektedir. Nitekim Tahrim sûresinin baş tarafında Hz. Peygamberi inciten bazı eşlerinden bahsedilmektedir. Daha

¹⁰ Şehhâte, "Mukâtil b. Süleyman", 19-21; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 121-122.

¹¹ Şehhâte, "Mukâtil b. Süleyman", 31; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 126.

¹² Mukâtil tefsirinde yer alan isnadsız rivâyetler ve diğer bilgilerin büyük çoğunluğunun klasik tefsirlerde, hadis mecmualarında ve diğer kitaplarda mevcut olduğu belirlenmiştir. bk. Zahitoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri-kebir'indeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, 16-206.

¹³ Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", 14-20; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 41-61. Sirry, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizim", 259-263; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 123-124.

¹⁴ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 45-46.

¹⁵ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 44.

¹⁶ Âli İmrân 3/7.

¹⁷ Albayrak, "Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", 87-88.

1150 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

sonra cehennem azabı, tövbe, cihad konuları işlenmektedir. Sûre iman etmeyen iki kadın Hz. Nuh'un ve Hz. Lut'un eşleri ile imanlı iki kadın Firavun'un eşi ve Hz. Meryem'e atıfla sona erer. Mukâtil bu sûrenin en başında yer alan konudan sûrenin son kısmını tefsir ederken bile kurtulamaz. Sanki sûrenin bütünü, Hz. Peygamberi üzen eşlerine bir ders vermek amacıyla indirilmiştir.¹⁸

Mukâtil hemen her âyette tarihi durumu yansıtan bilgilere yer verir. Öyle ki bazen ahiretle ilgili konularda bile tarihi bir şahsa veya olguya yer verir.¹⁹ Örneğin "*Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvânız ulaşır. Sizi hidâyete erdirdiğinden dolayı Allah'ı büyük tanıyasınız diye O, bu hayvanları böylece sizin istifadenize verdi. (Ey Muhammed!) Güzel davrananları müjdele!*"²⁰ âyetinde manevi ve dini bir olgu olarak anlaşılmalı tarihi bir durum olarak görüp şu açıklamayı yapmıştır: "Arab kâfirleri cahiliye döneminde devaleri Zemzem'e yakın bir yerde keserek, kanlarını alıp Ka'be'ye doğru saçarlar ve "Allahım! Bizden kabul buyur" derlerdi. Müslümanlar da aynı şeyi yapmak isteyince, Allah '*Onların etleri de, kanları da Allah'a ulaşmaz*' buyruğunu indirdi. Fakat '*O'na sizin takvânız ulaşır.*' Yani, kurbanlıkları kesmeniz O'na karşı takvalı olmanız demektir. Allah'a ulaşan ve katına yükselttiği takvânızdır."²¹

Mukâtil olaylar ve âyetler arası irtibatı açıklarken zaman zaman tarihi tutarsızlık (anakronizm) içerisine düşmüştür. Mekkî âyetlerin izahında *Bedir* savaşına yer vermesi bunun en açık örneklerindedir. Âyetlerin gelecek siygasıyla gelmiş olması onun işini kolaylaştırmış, öyle ki Nebe sûresinin 78. âyetinde, ahiret azabının bütün dehşetiyle anlatıldığı bir bağlamda "yakın azap" ifadesini *Bedir* savaşıyla ilişkilendirmiştir.²² Ayrıca Hudeybiye antlaşmasından sonra inen Fetih sûresinin 16. âyetini Hz. Ebubekir döneminde yapılan Yemâme savaşla irtibatlandırması; Mekkî Beled sûresinin ikinci âyetini, Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'e verilen yetkiye dayandırması da bunun diğer örneklerindedir. Mukâtil aynı sûrenin 4. âyetini ise Medine'de gerçekleştiğini apaçık belirttiği bir olay ile izah etmiştir.²³

2. Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde *Bedir* Gazvesine Atflar

Bedir gazvesi hicrî 2. yılda gerçekleşmiştir. Bu savaşın ardından inen Enfâl sûresi ve yine Medine döneminde inen diğer sûrelerdeki atflarda, Mukâtil *Bedir* gazvesini çok canlı anekdotlarla dile getirmiştir.²⁴ Fakat bununla kalmamış Mekke döneminde inen sûrelerde pek çok âyeti *Bedir* Gazve'sine atfederek izah etmiştir.²⁵ Aşağıda bu âyetlerden örnekler gruplandırılarak sunulmuş, aynı gurup içindeki benzer âyetlerin mealleri ve Mukâtil'in izahları dipnot olarak verilmiştir. Mukâtil tefsirinden yapılan alıntılarda âyet mealleri italik, Mukâtil'in yorumları ise parantez içi yazılmıştır.

2.1. Azap Kelimesi İle İrtibatlı Olarak Yapılan Atflar

Mukâtil, hepsi Mekkî 17 sûrede *azap* kelimesini *Bedir* ile izah etmiştir. Bunların 14'ünün izahında diğer müfessirler kendisine katılmamıştır; kalan 3'ünde bazı müfessirler âyetlerin muhtemel manalarından biri olarak Mukâtil'in görüşünü zikretmişlerdir. Aşağıya her iki guruptan birer örnek alınmıştır.

¹⁸ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 48-49.

¹⁹ Albayrak, "Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", 87.

²⁰ El-Hac 22/37.

²¹ Albayrak, "Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", 101.

²² Koç'un *Bedir* ile ilgili bu değerlendirmesini âyetleri tek tek inceledikten sonra yeniden düşünmek istiyoruz.

²³ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 57-60.

²⁴ Elkoca, "*Siyerin Tefsire Kaynaklığı*", 169-172.

²⁵ Mekkî sûreler için bk. Suyûti, *İtkân*, 1/41.

Örnek 1:

26 وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا *“Kendilerine hidâyet geldiğinde insanları (alaycıları ve Bedir gazvesinde yemek yedirenleri) iman etmekten ve Rablerinden mağfiret talep etmekten alıkoyan şey, sadece, öncekilerinin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesini (geçmiş ümmetlere dünyada indirdiği azabın bir benzerini onlara indirmesidir. Nitekim onlara da dünyada Bedir’de öldürülmek olarak indirdi, melekler onların yüzlerine ve arkalarına vurarak ruhlarını çabucuk ateşe ulaştırdılar) yahut azabın kubulen kendilerine gelmesini beklemeleridir!”*²⁷

Kehf sûresinin yukarıda metnini verdiğimiz âyetinin bir öncesinde insanlara öğüt ve ibret olması için pek çok misalin verildiğinden bahsedilmiş, bu âyette ise bütün bunlara rağmen insanların iman etmeyip, vadedilen azabı görmek istemelerine vurgu yapılmıştır. Oysaki azabı gördüklerinde artık iman etmek için vakitleri olmayacaktır. Âyette apaçık ifade ile önceki milletlerin başına gelenler söz konusu iken, Mukâtil *azap* ifadesini *Bedir’de öldürülmek* olarak izah etmiştir. Ayrıca âyette bahsi geçen insanları “alaycılar ve *Bedir* gazvesinde yemek yedirenler” olarak nitelemiştir.

Yukarıda zikredilen âyette geçen *azap* ifadesinin tefsirinde Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî ve Râzî’den *Bedir’e* yönelik bir atıf yoktur. Bu tefsirlerin hepsinde de âyetin sonunda geçen *kubul* kelimesi önem arzemiş, *azab* kelimesi üzerine ayrıca bir yorum yer almamıştır.²⁸ Aynı durum el-En’âm 67/47, Hûd 11/8, er-Ra’d 13/34, en-Nahl Süresi 16/106, Meryem 19/75, Tâhâ 20/127, Lokmân 31/7, ed-Duhân 44/15, ez-Zuhruf 43/42, el-Câsiye 45/8, el-Câsiye 45/9-10, el-Meâric 70/1, en-Nebe 78/40, âyetlerinde geçen *azap* kelimesi için de söz konusudur. Bu âyetlerin hiçbirinde yukarıda zikredilen müfessirler *Bedir’le* bağlantılı bir tefsire yer vermezken, Mukâtil bahsi geçen sûrelerin belirtilen âyetlerinin hepsinde *azap* ifadesini *Bedir* olarak açıklamıştır.

Örnek 2:

29 وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ *“Şüphesiz zulmedenlere (Mekke kafirleri) bundan başka bir azap (yani ahiret azabından başka dünyada Bedir’de öldürülme) vardır. Fakat onların çoğu (kendilerine indirilecek azabı) bilmezler (de yalanlarlar).”*³⁰

Âyetin siyakında kıyamet gününden bahsedilmiş olup, bunun dışındaki azabın ne olduğu belirtilmemiştir. Mukâtil’in *Bedir* izahı ucu açık azap ifadesi için makul bir izahtır. Fakat bu azap çeşitli şekillerde düşünülebilir. Nitekim Tûr sûresinin bu âyetinde geçen “bundan başka azap” ifadesini Taberî, “kabir azabı”, “açlık” veya “musibetler” olarak görmüş, Zeccâc ise “katil” veya “esirlik” olarak açıklamıştır. Her ikisinde de *Bedir’le* ilişkili bir ifade yer almamıştır. Mâtürîdî ve Râzî bu azapla ilgili açıklamalarında ihtimallerden birinin *Bedir* olabileceğine vurgu yaparlar. Muhtemelen onlar, Mukâtil’in görüşünü seçeneklerden biri olarak vermek istemişlerdir. Çünkü Mukâtil tefsiri her iki müfessirin de kaynakları arasında yer almaktadır.³¹

Benzer bir durum Hûd sûresi 11/8 ve Secde sûresi 32/21’de de görülür. Hûd sûresinde sadece Râzî âyetin muhtemel anlamlarından birinin *Bedir* olabileceğine işaret etmiştir. Secde sûresinde ise sadece Taberî âyetin muhtemel manalarından birinin *Bedir* olabileceğine işaret etmiştir. Râzî Mukâtil’in görüşünü seçeneklerden biri olarak vermiştir. Fakat Taberî’deki bilgi -Taberî’nin kaynakları arasında Mukâtil yer almadığı için- Secde sûresinin bu

²⁶ el-Kehf 18/55.

²⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/49-50; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/296; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2369; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/186; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* 21/475.

²⁹ et-Tûr 52/47.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/150.

³¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/486-488; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/68; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/413; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/227-228.

âyetiyle ilgili Mukâtil dışında *Bedir* ihtimalini makul gören erken dönem müfessirlerin varlığına işarettir.

2.2. Gelecek İçin Tehdit İçeren İfadelere Yapılan Atıflar

Gelecekte tehdit içeren farklı Mekki sûrelerden 11 âyeti Mukâtil *Bedir* olarak yorumlamıştır. Bunlardan 6'sında iddiasında yalnız kalmıştır. 5'inde bazı müfessirler kendisine katılmıştır. Aşağıya her iki guruptan birer örnek alınmıştır.

Örnek 1:

لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ³² “Her haberin müstekarrı vardır. (Her sözün bir hakikati ve sonunda varacağı bir yeri vardır. Dünyadaki azapları *Bedir*'de öldürülmeleri ahiretteki ise cehennem ateşidir). *Yakında bileceksiniz* (Allah bununla azabı hatırlatarak onları tehdit etmektedir.)”³³

Âyette geçen böylesine genel bir ifadeyi Mukâtil'in *Bedir* ile izah etmesi pek ikna edici değildir. Nitekim bu âyetin tefsirinde Taberî, her haberin doğru-yanlışlığının anlaşılacağı bir zamanı olacağını belirterek, *Bedir*'den bahsetmemiştir. Zeccâc yorumunda *müstekarrın* “cehennem azabı”, “harp” ve “esaret” olabileceği üzerinde durmuş, *Bedir*'den bahsetmemiştir. Mâtürîdî ve Râzî de yorumlarında *Bedir*'e yer vermemişlerdir.³⁴ Ayrıca en-Neml 27/93, el-Müzzemmil 73/11, es-Sâffât 37/170 ve en-Nebe 78/4 yer alan benzer âyetlerin tefsirinde de Mukâtil, *Bedir*'e vurgusunda yalnız kalmıştır. Sâd 38/88'de ise Taberî âyetin tefsirinde Süddî'nin *Bedir*'i işaret eden izahını zikreder. Fakat tercih etmez.³⁵ Zeccâc, Mâtürîdî ve Râzî *Bedir*'e temas etmemiştir. Dolayısıyla Mukâtil bu âyetin tefsirinde de *Bedir* vurgusunda yalnız kalmıştır.

Örnek 2:

فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ جِئْنَا وَأَبْصَرْتَهُمْ فَسَوْفَ يَبْصُرُونَ³⁶ “O halde bir süreye (yani, azap gelene; *Bedir*'de öldürülene) kadar onlardan (Mekke kafirlerinden) yüz çevir. (*Bedir*'de üzerlerine azap indiğinde) Gözetle onları, yakında onlar da (azabı) görecekler.”³⁷

Bu âyetin tefsirinde Taberî, Süddî'den “*Bedir*'e kadar”, İbn Zeyd'den “kıyamet gününe kadar” izahlarını nakletmiş, Süddî'yi yani *Bedir*'i tercih etmiştir. Râzî ise herhangi bir tercihte bulunmadan üç görüş zikreder: *Bedir*'e, Mekke'nin fethine veya kıyamete kadar bekleme.³⁸ Zeccâc ve Mâtürîdî *Bedir*'e temas etmemiştir. eş-Şuarâ 26/6, en-Neml 27/72, el-Fussilet 41/53 ve et-Tûr Sûresi 52/42 bezer muhteva içermektedir. Bunlardan Şuarâ 26/6'da Zeccâc bahsedilen tehdidin kıyamet gününü veya dünyada *Bedir* azabını işaret ettiğini söylemiştir.³⁹ Neml 27/72'de Râzî ilgili izahlardan birinin *Bedir* günü olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Fussilet 41/53 ve Tûr 52/42'de ise Mâtürîdî *Bedir*'i iki ihtimalden biri olarak zikretmiştir.⁴¹

2.3. Bekleyin İfadesi ile İrtibatlı Atıflar

“Bekleyin” ifadeli Mekki sûrelerden 5 âyeti Mukâtil *Bedir* olarak yorumlamıştır. Bunlardan 2'sinde muhtemel manalardan biri olarak Râzî kendisine katılmıştır.

³² el-En'âm 6/67.

³³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/561.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/435-436; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/260; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/118; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/21.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/243-244.

³⁶ es-Sâffât 37/174 -175.

³⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/623.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/131-132; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/363.

³⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/83.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/569.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/98; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/411.

Örnek:

42 وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ *“Ona (peygambere) Rabbinden bir mucize indirilse ya!” diyorlar. De ki: ‘Gayb ancak Allah’ındır. Bekleyin (ölümümü), şüphesiz ben de sizinle birlikte (Bedir’de öldürülmenizi) bekleyenlerdenim!”*⁴³

Yukarıdaki ayette mucize isteyenlerden beklemeleri istenmiş, Mukâtil bunu “*Bedir*’de öldürülmeyi bekleme” olarak açıklamıştır. Benzer ifadeler Hûd 11/122, es-Secde 32/30, es-Sâffât 37/178 ve et-Tûr 52/31’de de bulunmaktadır. Mukâtil hepsinde de bu ifadeleri “*Bedir*’de öldürülmeyi bekleme” tarzında izah etmiştir. Bu âyetlerin izahında Taberî, Zeccâc ve Mâtürîdî *Bedir*’i zikretmez. Râzî ise sadece Sâffât 37/178 ve Tûr Sûresi 52/31’e verilen manaları sıralarken *Bedir*’de öldürülmeyi bekleme izahını da eklemiştir.⁴⁴ Râzî bir tefsir yöntemi olarak müfessirlerin konu hakkında izahlarını genellikle herhangi bir tercihte bulunmaksızın sıralamaktadır. Mukâtil’in görüşlerine de sık sık yer verdiği için bu izahın seçenekler arasında bulunması yöntemi gereğidir. Önemli olan diğer iki âyetin muhtemel manaları arasında Mukâtil’in *Bedir* vurgusuna yer vermemesini izah etmektir. Râzî Mukâtil’in bu iki âyetteki izahını ihtimal dâhilinde dahi görmemiştir.

2.4. Vadedilenin Gerçekleşeceğine Dair İfadelere Yapılan Atıflar

Mukâtil, vadedilenin gerçekleşeceğini bildiren 4 âyeti *Bedir* ile izah etmiştir. Âyetlerin ikisinde yalnız kalmış, diğer ikisinde bazı müfessirler kendisine katılmıştır. Aşağıya her iki guruptan birer örnek alınmıştır.

Örnek 1:

45 وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّعُكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ *“Onlara vadedtiğimiz bir kısmını (dünyadaki azap; Bedir’de öldürülmek ve ölümden sonra görecekları diğer azap) sana göstersek de, (göstermeden) senin ruhunu alsak da senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek ise bize aittir.”*⁴⁶

Mukâtil yukarıdaki ayette vadedilen azabı *Bedir* olarak izah etmiştir. Benzer bir izah el-Cin 72/25’te bulunmaktadır. Bu âyette ve el-Cin 72/25’te Mukâtil izahında yalnızdır.

Örnek 2:

47 وَإِنَّمَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّعُكَ فَإِنَّمَا مَرَجَعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ *“Onlara vadedtiğimiz (azabın) bir kısmını (Bedir günü) sana göstersek de yahut (Bedir gününden önce) seni vefat ettirsek de sonunda (ahiret günü) dönüşleri bizedir (onlardan intikam alınır). Nitekim Allah, onların yapmakta olduklarına şahittir.”*⁴⁸

Yukarıdaki âyette Mukâtil birinci örnekte zikredildiği gibi vadedilen azabı *Bedir* olarak izah etmiştir. Fakat bu âyette Mukâtil’in izahına Zeccâc da katılmıştır.⁴⁹ Cin sûresinin benzer içerikli art arda iki âyetinin (72/24-25) ikisinde de Mukâtil *Bedir* vurgusu yapmıştır. Taberî ve Zeccâc bu âyetlerde *Bedir*’e hiç temas etmezken, Mâtürîdî ve Râzî, birinci âyette *Bedir* ihtimaline dikkat çekmişlerdir.⁵⁰

⁴² Yûnus 10/20.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/234.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26/263; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/213.

⁴⁵ er-Ra’d 13/40.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/383.

⁴⁷ Yûnus 10/46.

⁴⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/240.

⁴⁹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/23.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10/263; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/677.

2.5. Allah'ın Vâdi ile Bitişik *Sabret* İfadesine Yapılan Atıflar

Mukâtil 4 âyette *Allah hükmünü verene kadar sabret* ifadelerini *Bedir* ile izah etmiştir. Bunlardan birinde yalnızdır. Diğer üçünde bazı müfessirler kendisine katılmıştır. Aşağıya her iki guruptan birer örnek alınmıştır.

Örnek 1:

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ⁵¹ "O halde sabret. Muhakkak ki Allah'ın vaadi (yani, dünyada azabın onları gelip bulacağı) *haktır* (onu tasdik et). (Dünyada azabın üzerlerine ineceğine) *kesin olarak inanmayanlar asla seni aceleciliğe sürüklemesin* (kendilerine gelecek azabın çabuklaştırılması hususunda seni gereksiz iş yapmaya itmesinler. Allah, ileri gelenlerinin öldürülmesi suretiyle *Bedir*'de onları azaplandırdı. Melekler yüzlerine ve arkalarına vurup geciktirmeden ruhlarını cehenneme ulaştırdılar. Onlar dünya durdukça günün iki tarafında ateşe arz olunurlar. Nadr b. el-Hâris de, Allah'ın izni ve yardımıyla, *Bedir*'de, Ali b. Ebî Tâlib (r. a) tarafından boynu vurularak öldürüldü.)"⁵²

Mukâtil bu âyette Allah'ın vaadini dünyada gelecek azap olarak değerlendirmiş, bunun da *Bedir*'de vuku bulacağına işaret etmiştir. Mukâtil'in bu izahına katılan olmamıştır.

Örnek 2:

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُذَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ⁵³ "Sana vahyolunana uy ve Allah hükümünü verinceye kadar sabret. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır. (Allah haklarında kılıç ile hükmetti de onlar *Bedir*'de katledildi ve Allah da ruhlarını acilen ateşe gönderdi.)"⁵⁴

Yûnus 10/109'da olduğu gibi el-Mü'min 40/55 ve el-Mü'min 40/77 âyetlerinde geçen sabır ifadelerini Mukâtil *Bedir*'le bağlantılı izah etmiştir. Taberî bu âyetlerden sadece Yûnus 10/109'da *Bedir*'le irtibatlı izaha yer vermiş, diğerlerinde değinmemiştir.⁵⁵ Mâtürîdî, el-Mü'min 40/55'te, Râzî ise, el-Mü'min 40/77'de *Bedir*'e yer vermiştir.⁵⁶

2.6. *Helak* Kelimesi ile Yapılan Atıflar

Mukâtil iki âyette *helak ettik* ifadesini *Bedir*'le izah etmiştir. Âyetlerden birinde Râzî nüzul sebepleri arasında Mukâtil'in görüşünü de belirtmiştir. Diğerinde ise Mukâtil yalnızdır.

Örnek:

وَمَا أَلْمَنَّا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ⁵⁷ "Helak ettiğimiz (azab ettiğimiz) her memleketin mutlaka bilinen bir yazısı (yani, levh-i mahfuz' da belirlenmiş bir vakti) *vardır*. (Mekke kâfirlerinin azabları için de belli bir süre tesbit edilmiştir. Onların azabları *Bedir*'de öldürülmeleridir.)"⁵⁸

Bu âyette Mukâtil *helak* azap olarak görmüş, Mekke müşrikleri için belirlenmiş azabın *Bedir*'de öldürülmeleri olduğunu bildirmiştir. Mukâtil Kehf 18/59'da benzer bir âyeti de aynı şekilde açıklamıştır. Taberî, Zeccâc ve Mâtürîdî her iki âyetin izahında *Bedir*'e yer vermemişlerdir. Râzî ise birinci âyette diğerleri gibi bir durum sergilerken, 2. âyetin muhtemel manalarından birinde *Bedir*'e işaret etmiştir.⁵⁹

⁵¹ er-Rûm 30/60.

⁵² Mukâtil, *Tefsîr*; 3/421.

⁵³ Yûnus Sûresi 10/109.

⁵⁴ Mukâtil, *Tefsîr*; 2/1.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/221.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/11; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/533.

⁵⁷ el-Hicr Sûresi 15/4.

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsîr*; 2/424.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/476.

2.7. *İntikam* Kelimesi İle Yapılan Atıflar

Mukâtil iki âyette *intikam alırsız* ifadesini *Bedir*'le izah etmiştir. Âyetlerin ikisinin izahında da kendisine katılan başka müfessir olmamıştır.

Örnek:

فَمَا نَذْهَبُ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ⁶⁰ "Eğer seni alıp götürsek de (yani, ey Muhammed canını alsak da), kuşkusuz onlardan (Mekke kafirlerinden, senden sonra *Bedir* günü onları öldürmekle) *intikam alırsız*."⁶¹

Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî ve Râzî 'de bu âyet için bir *Bedir* vurgusu yoktur. Benzer bir ifade es-Secde 32/22'de yer almış, Mukâtil o âyette de intikamı *Bedir*'de öç almak olarak görmüştür. Taberî, Zeccâc ve Râzî bu âyet için de *Bedir*'e değinmezler. Mâtürîdî ise, Mukâtil'in görüşünü, görüşlerden biri olarak zikreder, fakat katılmaz. Çünkü kâfirlerin inkârları sebebiyle görecekları azab ahirettedir. Burada görecekları suçların neticesidir.⁶² Bu durumda bahsi geçen iki âyet hakkında Mukâtil'in yorumuna katılan olmamıştır.

2.8. Çeşitli Bağlamlarda *Bedir* Vurgusu

Herhangi bir ortak noktası bulunmayan çeşitli içerikli 16 âyette daha Mukâtil'in *Bedir* vurgusu bulunmaktadır. Bunlardan 15'inde Mukâtil görüşünde yalnızdır. Birinde Râzî nüzul sebepleri arasında Mukâtil'in görüşünü de belirtmiştir. Âyetlerden ikisi aşağıda zikredilmiştir.

Örnek 1:

أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتِغَىٰ حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكِتَابَ يَغْلِبُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونُونَ مِنَ الْمُمْتَرِينَ⁶³ "O size kitabı mufassal olarak indirmişken Allah'tan başka bir hakem mi arayayım? (Çünkü *Bedir*'de azabın indirilişi ile Allah'tan daha güzel hüküm verecek bir kimse yoktur.) Kendilerine kitab verdiklerimiz, onun muhakkak Rabbinden hak ile indirildiğini bilirler. Öyleyse şüphelenenlerden olma!"⁶⁴

Bu âyette de görüldüğü üzere Mukâtil'in ilgili ilgisiz her bağlamda *Bedir* vurgusu mevcuttur. Diğer müfessirler onun bu vurgularına çoğunlukla bir görüş olarak dahi yer vermemişlerdir. Örneğin Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî ve Râzî tefsirlerinde zikrettiğimiz âyet için hiçbir *Bedir* vurgusu yoktur. Aynı durum el-En'âm 6/93, el-En'âm 6/115, el-İsrâ 17/94, el-Kehf 18/57, el-Enbiyâ 21/111, el-Enbiyâ 21/112, eş-Şuarâ 26/9, es-Sebe' 34/54, es-Sâd 38/59, eş-Şûrâ 42/19, ez-Zâriyât 51/58, el-Mülk 67/26, el-Kalem 68/5-6, el-Hâkka 69/25 âyetlerinde de tesbit edilmiştir.

Örnek 2:

أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْرَهُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ⁶⁵ "İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. (Âyet, Ömer b. el-Hattâb'ın (r.a) azadlısı Mihcâ b. Abdullah'ın şehit edilmesiyle ilgili olarak inmiştir. *Bedir* günü Müslümanlardan öldürülen ilk kişidir.)"⁶⁶

Görüldüğü üzere Mukâtil, yukarıdaki âyetin Medenî olduğuna dair bir vurguda bulunmadan, *Bedir*'de ilk şehit edilen sahabî hakkında indiğini belirtmiştir. Mukâtil burada açıkça tarihi tutarsızlık (anakronizm) içindedir. Daha önce Mukatıl tefsirinin özelliklerinden bahsederken, M. Akif Koç'un genel olarak Mukâtil'in Mekkî âyetlerin izahında *Bedir* savaşına yer vermesini anakronizm olarak değerlendirdiğini görmüştük. Fakat yukarıda gruplandırarak verdiğimiz *Bedir* izahlı âyetler bu olayı sadece anakronik birer hata olarak değerlendirmenin

⁶⁰ ez-Zuhuf 43/41.

⁶¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/796.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/341.

⁶³ el-En'âm 6/114.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/585.

⁶⁵ el-Ankebût Sûresi 29/2.

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/372.

1156 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekki Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

tatmin edici bir izah olmadığını göstermektedir. Bu konudaki tüm âyetleri kendi özellikleri içinde dikkate almadan herhangi bir neticeye varmak doğru olmaz. Bu nedenle nihai kararı sonuç bölümüne bırakıyoruz.

Râzî bu âyetin Mekke'de şehit edilen bazı Müslümanlar veya yine Mekke'de içlerinden bir kısmının şehit olup diğerlerinin sağ kaldığı guruplar hakkında indiğini belirttikten sonra, son seçenek olarak Mukâtil'in görüşünü zikretmiş ama üzerinde durmamıştır. Taberî, Zeccâc ve Mâtürîdî bu âyet için *Bedir*'le alakalı bir izaha yer vermemişlerdir.

2.9. Mekki Olduğu Halde *Bedir* Gazvesine İşaret Ettiği Düşünülen Âyetler

Müfessirlerin çoğunluğunun *Bedir* ile izah ettiği 5 âyet bulunmaktadır. Bu âyetler, Mukâtil'in ve diğer müfessirlerin izahları ile birlikte aşağıda tek tek incelenecektir.

Örnek 1:

الْمُغْلِبَتِ الرُّومِ فِي أَرْضِ أَرْضِ وَأَمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَقْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ⁶⁷ *“Elif Lâm Mim. Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. (Allah Farslara karşı Rumlara yardım etti, Bedir günü de müşriklere karşı mü'minlere yardım etti.) Allah dediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”*⁶⁸

Kitapsız bir dine mensup Farsların, kitaplı bir din olan Hıristiyanlığa mensup Rumları yenmesi Mekke müşriklerini sevindirmişti. Âyette birkaç yıl sonra tam tersinin gerçekleşeceği bildirilmiştir. Mukâtil, haberi kıyas yoluyla *Bedir*'le ilişkilendirmiştir. Râzî “Rumların Farslara gâlib gelmeleri, müslümanların *Bedir*'de müşriklere galip geldiği güne rastlamıştır” bilgisini not düşer. Taberî aynı haberi Süfyan es Sevrî'den nakletmiştir. Taberî ve Râzî yaşanan sevincin aynı zamanda *Bedir*'de Müslümanların zaferiyle oluşan sevinci de içerdiğine işaret ederler.⁶⁹

Örnek 2:

جُنْدًا مَا هُنَالِكَ مَهْزُومًا مِنَ الْآخْزَابِ ⁷⁰ *“Onlar, çeşitli guruplardan oluşan (Benî Muğire ile Benî Ümeyye ve Ebu Talha'nın soyundan gelenlerden) ve şuracıkta yenilgiye uğratılmış bir ordu- dur. (Allah onların *Bedir*'deki yenilgi ve bozgunlarını haber vermektedir.)”*⁷¹

Mukâtil gibi, Taberî ve Mâtürîdî de bahsedilen ordunun *Bedir*'de mağlup edileceğini kaydederken, Râzî *Bedir*, Hendek ve Mekke'nin fethi olmak üzere üç seçenek sıralamış; doğrusunun sonuncusu olduğunu belirtmiştir.⁷²

Örnek 3:

يَوْمَ نَبِطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ⁷³ *“Fakat biz batşetü'l-kübrâ (yani en büyük felaket) ile yakalayacağımız gün, (Medine'de *Bedir* günü Mekke'de onlara isabet eden açlıktan daha büyüktü), kesinlikle intikamımızı (öldürmek ve meleklerin yüzlerine, arkalarına vurmaları ile ve Allah'ın ruhlarını alelacele cehenneme ulaştırması ile) alırız.”*

Âyette görüldüğü üzere Mukâtil, müşrikler için iki büyük felaket *Mekke'de açlık* ve *Medine'de *Bedir* günü* arasında kıyaslama yaparak *Bedir*'i tercih etmiştir. Taberî ve Zeccâc da “batşetü'l-kübrâ”nın *Bedir*'de gerçekleştiğini düşünürler. Mâtürîdî ve Râzî *Bedir*'e ek ikinci felaketi *kıyamet günü* olarak zikretmişler, ikisi arasında tercih yapmamışlardır.⁷⁴

⁶⁷ er-Rûm Sûresi 30/1-5.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîr*; 3/407.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/66; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/80.

⁷⁰ es-Sâd 38/11.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsîr*; 3/637.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/157; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/603; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/370.

⁷³ ed-Duhân 44/16.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/22-25; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/425; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/201; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/658.

Örnek 4:

75 أمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ "Yoksa onlar, "Biz (düşmanımız Muhammed (s.a) ve arkadaşlarından) *intikam alacak olan bir topluluğuz*" mu diyorlar? (Allah Nebî'ye (s.a) şöyle diyor:) *O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp (hiçbir şeye aldırış etmeden) kaçacaklardır.*"76

Mukâtil bu ayette bahsedilen topluluğun Bedir'de bozguna uğrayacaklarını belirtmiştir. Mukâtil gibi Taberî, Zeccâc ve Mâtürîdî de bahsedilen müşrik topluluğun *Bedir'de* mağlup edildiğini belirtirler.⁷⁷

Örnek 5:

78 قُلْ مَا يَعْزُبُا بِكُمْ رَبِّي أُولَآ دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا "(Ey Muhammed!) *De ki: 'Duanız (ibadetiniz) olmasa Rabbim size ne diye değer versin (Rabbim sizi ne yapsın)! Siz yalanladınız. Öyle ise lizâm yakınizi bırakmayacak (Bedir'de azab sizi yakalayacak) tır.'* (Nitekim onlar *Bedir'de* öldürüldüler. Melekler onların yüzlerine ve arkalarına vuruyordu. Allah da alelacele ruhlarını cehenneme ulaştırdı. Sabah akşam ona arz olunurlar.)⁷⁹

Yukarıdaki ayette zikri geçen *lizâm* Mukâtil *Bedir'de* azabın yakalaması olarak izah etmiştir. Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî ve Râzî de *lizâmın Bedir'de* gerçekleştiği üzerinde ittifak etmişlerdir.⁸⁰

2.10. Değerlendirme

1-Mukâtil tefsirinde Mekkî sûrelerde *Bedir* izahı toplam 66 âyette göze çarpmaktadır. Bunlardan 44'ünde Mukâtil yalnızdır. 14'ünde Râzî, 8'inde, Taberî, 7'sinde Mâtürîdî, 5'inde Zeccâc kendisine katılmıştır. Her müfessirin *Bedir* izahı ile ilgili yüzdeler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Mukâtil'in Mekkî Sûrelerde *Bedir* İzahı ve Diğer Müfessirlerin Katılımı

Mukâtil Toplam	Mukâtil Yalnız	Taberî	Zeccâc	Mâtürîdî	Râzî
66	44	8	5	7	14
	%66	%12	%7,5	%10,6	%21

2-Genel itibariyle diğer müfessirlerin de kendisine katıldığı 5 âyeti dışarıda bırakırsak Mukâtil, Mekkî sûrelerde geçen 61 âyeti *Bedir* ile izah etmiştir. Bunlardan 44'ünde yalnızdır. 3'ünde Taberî, 2'sinde Zeccâc, 4'ünde Mâtürîdî, 10'unda Râzî kendisine katılmıştır. Tablo 2 bu durumda her müfessire ait yüzdeler göstermektedir.

Tablo 2: *Bedir* İzahı Mümkün Görülen Ayetler Çıkarıldığında Mukâtil'in Mekkî Sûrelerde *Bedir* İzahı ve Diğer Müfessirlerin Katılımı

Mukâtil Toplam	Mukâtil Yalnız	Taberî	Zeccâc	Mâtürîdî	Râzî
61	44	3	2	4	10
	%72	%4	%3	%6,5	%16

3-Mukâtil'in Mekkî sûrelerde *Bedir* izahlarına katılım açısından diğer müfessirler değerlendirildiğinde şunlar göze çarpar:

⁷⁵ el-Kamer 54/44-45.

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/184.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/602; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/92; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/457.

⁷⁸ el-Furkân 25/77.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/243.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/323-324; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/78; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/48; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/489.

1158 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekki Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

Taberî bir âyeti tefsir ederken o âyet ile ilgili görüşleri serdederek tercihte bulunmaktadır. Mukâtil ve Kelbi hariç, sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn döneminden gelen tefsire dair görüşleri isnad zinciriyle birlikte bu eserde bulmak mümkündür. Taberî “Mekki Olduğu Halde Bedir Olarak İzah Edilebilecek Âyetler” başlığıyla verdiğimiz 5 âyetin 5’i için de *Bedir*’i mümkün görmüştür. Mukâtil Taberî’nin kaynakları arasında yer almadığından, bu görüşlerin Mukâtil dışı kaynaklardan geldiği açıktır. Diğer 61 âyetin sadece 3’ünde Taberî *Bedir*’e işaret eden görüşlere yer vermiştir. Bu bize Mekki âyetlerde *Bedir* vurgusunun genel olarak Mukâtil dışında diğer erken dönem müfessirleri tarafından benimsenmediğini gösterir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Zeccâc tefsiri filoloji ağırlıklıdır. Daha çok dil ile ilgili izahlara yer vermiştir. Fakat yine de *Bedir* izahının mümkün olduğu 5 âyetin 3’ünde Mukâtil gibi düşünmüş, diğer 61 âyetin sadece 3’ünde *Bedir*’e yer vermiştir. Sonuç itibariyle Zeccâc bu konuda farklı bir tutum içindedir.

Mâturîdî tefsiri erken dönemin en kapsamlı dirâyet ağırlıklı tefsiridir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tefsirde Mukâtil’in görüşlerine ismi zikredilerek yer verilmiştir. Mâturîdî *Bedir* izahının mümkün olduğu 5 âyetin 3’ünde Mukâtil’e katılmış, diğer 61 âyetin sadece 4’ünde *Bedir*’e diğer seçenekler arasında yer vermiştir. Dolayısıyla Mâturîdî sadece 4 âyette *Bedir*’i ihtimal dâhilinde görmüş, diğer âyetlerin muhtemel manaları içinde dahi Mukâtil’in görüşünü zikretmemiştir.

Râzî tefsiri için ilk söylenecek şey Mukâtil dâhil yukarıda bahsi geçen tefsirlerin hepsinin Râzî’nin kaynakları arasında olduğunu belirtmektir. Râzî bahsi geçen tefsirleri bir arada görüp değerlendirmiş, tefsirinde bir metod olarak mevcut görüşleri çoğu zaman bir tercihte bulunmadan sıralamıştır. Râzî *Bedir* izahının mümkün görüldüğü 5 âyetin 4’ünde Mukâtil’e katılmış, diğer 61 âyetin 10’nunda *Bedir*’e diğer seçenekler arasında yer vermiştir. Bu rakam Taberî, Zeccâc ve Mâturîdî’ye göre çok görünse de sadece %16’ya tekabül etmektedir. Râzî’nin âyetler için yapılmış tefsirleri çoğu zaman aralarında tercihte bulunmadan sıralama geleneği düşünülürse, 51 âyette Mukâtil’in görüşünü diğer ihtimallerle birlikte zikretmeye gerek görmediği fark edilir. Anlaşılan Râzî de diğerleri gibi Mukâtil’in izahlarını makul görmemiştir. Yine de tefsirinde Mukâtil’in *Bedir* vurgusuna en çok yer veren müfessir olmuştur.

4-Taberî, Mâturîdî ve Râzî, kendilerine ait tefsir eserlerinde Mukâtil’in sadece *Bedir*’i zikrettiği birkaç âyette Mekke’nin fethini ve Hendek zaferini de muhtemel anlamlar içerisinde zikretmişlerdir. Tablo 4, Taberî, Mâturîdî ve Râzî’nin Mekki âyetlerde Mekke Müşriklerine karşı *Bedir*’in yanısıra Hendek ve Mekke’nin fethi gibi başarıları da temas ettiklerini göstermektedir.

Tablo 3: Mukâtil’in *Bedir* izahına Diğer Müfessirlerin Getirdiği Alternatifler

Kehf 18/59	Râzî	<i>Bedir</i> /Mekke’nin fethi
Secde 32/30	Taberî, Mâturîdî	Mekke’nin fethi
Saffât 37/178	Râzî	<i>Bedir</i> /Mekke’nin fethi
Sâd 38/11	Râzî	<i>Bedir</i> /Hendek/Mekke’nin fethi
Fussilet 41/53	Taberî, Mâturîdî, Râzî	Mekke’nin fethi

5-Mukâtil için *Bedir* Mekke müşriklerine verilen en büyük cezadır ve alternatifsizdir.

6-Mukâtil *Bedir* izahları içinde “Kureyşliler arasından mut’imun (*Bedir*’de yemek yedirenler) ile mustehziûn (alay edenler) hakkında inmiştir.” ve “Allah *Bedir*’de onların öldürülmelerini takdir ederek intikam almış, melekler yüzlerine ve sırtlarına vurmuş, ruhları da alelacele cehenneme götürülmüştür.” ifadelerine de sık sık yer vermiştir.

7- Mukâtil tefsirinde tarihi tutarsızlıkları işaret eden açıklamalarına yer verdiğimiz Koç’un, genel olarak *Bedir*’le ilgili tefsirlerde yer alan tutuma dair yorumu şöyledir:

“Mekki âyetlerin yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız şekliyle *Bedir* savaşına konu edildiğine tefsir kitabiyatında sık rastlanmaktadır. Acaba müfessirler ‘Bu âyetler indiği anda muhatapları için ne anlama geldiler?’ sorusuyla ilgilenmemişler midir? Bu âyetlerin Mekke

döneminin ağır şartları altında sıkıntı çeken sahabeye moral desteği vermekten başka ne anlamı olabilir? Bu âyetlere muhatap olan sahabenin sevineceği ve büyük beklenti içine gireceği aşikârdır. Ancak müfessirler açısından konuyla ilgili bir yığın âyeti böylesine soyut bir desteğe atıfta bulunarak geçiştirmek hiç de cazip değildir. Müfessirlerin, dönemlerindeki ve kendilerinden sonraki muhatap kitlelerine bu yakın/dünyevî tehdidin *Bedir*'de gerçekleştiğini göstermeleri çok daha anlamlıdır. Böylece okurlar hem Siyer-i Nebi ile âyetler arasında doğrudan ilgi kurabilecek, hem de Kur'an'ın olayları önceden bilen ilahi bir kaynaktan geldiğini görerek kollektif bir tatmin yaşayacaklardır.”⁸¹

Elimizdeki veriler Mekkî sûrelerde *Bedir*'e yapılan yoğun atıfların genel değil, Mukâtil'e has bir özel bir durum olduğunu göstermiştir. Koç'un tüm tefsir kitabiyatı üzerinde yaptığı değerlendirme bu araştırmanın sonuçlarına göre temelsiz kalmıştır. Koç'un değerlendirmeleri sonuç bölümünde Mukâtil'e has olarak dikkate alınacaktır.

Sonuç

Mukâtil tefsirinde Mekkî sûrelerin izahında *Bedir* gazvesine atıf sık görülür. Genellikle gelecek ifadeli âyetlerde görülen bu izahlar, bazen nasıl bir alaka içerdiğini anlamının mümkün olmadığı bağlamlarda yer alabilir. *Bedir* vurgusu en çok “azap” kelimesi ile irtibatlı olarak göze çarpar. Mukâtil apaçık cehennem azabından bahseden âyetleri bile, önce *Bedir*'de sonra ahirette azap olarak görmüştür.

Mukâtil tefsirinde, büyük çoğunluğu farklı Mekkî sûrelerde 66 âyet *Bedir*'e atfen izah edilmiştir. Bunlardan beşi, değerlendirmeye aldığımız diğer müfessirlerin de ortak olarak tefsirlerinde *Bedir*'e yer verdikleri âyetlerdir. Bu durumda kalan 61 âyetin % 72'inde Mukâtil izahlarında yalnız kalmıştır. En çoktan aza doğru sıralarsak %16'sında Râzî, % 6,5'unda Mâturîdî, % 4'ünde Taberî, % 3'ünde Zeccâc kendisine eşlik etmiştir. Bu rakamlar diğer müfessirlerin Mukâtil'in *Bedir* izahlarını yerli yerinde görmediklerinin açık kanıtıdır. Eşlik oranı en yüksek olan Râzî, âyetlerin tefsirinde izlediği ilgili görüşleri sıralama metodu kapsamında değerlendirildiğinde, % 84 oranında *Bedir*'le ilgili Mukâtil'in vurgularını diğer görüşler arasında zikretmeye değer bulmamış olmasıyla dikkat çeker.

Mukâtil tefsirinde *Bedir* alternatifsiz bir zaferdir. Diğer tefsirlerde *Bedir*'in yanısıra Hendek gazvesi, Mekke'nin fethi gibi Müslümanların elde ettiği diğer başarılarla da yer verilmişken, Mukâtil tefsirinde *Bedir*'in Mekke müşriklerine vurulan en büyük darbe olarak farkı açıkça belirtilmiştir. Mukâtil tefsirinde görülen bu *Bedir* tutkusu nasıl izah edilebilir. Tefsir konusundaki mahareti, Kur'an'a hem içerik hem dil açısından hâkimiyeti düşüldüğünde, *Bedir* konusundaki ısrarını gelişigüzel dokunuşlar, bazen anakronik hatalar olarak izah etmek pek ikna edici olmayabilir. *Bedir* Mukâtil'de bir sehiv değil daha çok bilinçli bir tercih olarak görünür. Âyetleri incelerken fark edildiği gibi bu vurgunun yapıldığı âyetlerin ekseriyetinde mevcut olan geleceğe dönük ifadeler de Mukâtil'e izahları için zemin hazırlamıştır. Zaten Mukâtil bazen tarihi tutarsızlık içine düşmeyi de önemsememiştir. Onun bu tutumunu Koç'un zikrettiği genel olarak müfessirlerin, hem Siyer-i Nebi ile âyetler arasında doğrudan ilgi kurarak, hem de Kur'an'ın olayları önceden bilen ilahi bir kaynaktan geldiğini görerek kollektif bir tatmin yaşama duygularına bağlayabilir miyiz? Bu açıklama Mukâtil'in diğerleriyle kıyas kabul etmeyecek ölçüde aşkın *Bedir* tutkusunu da izah eder mi? Bizce Mukâtil başkalarından farklı tutumuyla daha özel değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Mukâtil'in *Bedir* tutkusu, Müslümanların Mekke müşrikleri ile yaptıkları savaşlar içinde *Bedir* gazvesinin taşıdığı önem ile ilgili olabilir. Mukâtil'i anlayabilmek üzere Müslümanların Mekke müşrikleri ile yaptıkları savaşlara göz atarsak *Bedir*'i diğerlerinden ayıran farkları görürüz. Müslümanların Mekke müşrikleri ile üç büyük savaşı olmuştur. *Bedir* Müslümanların yaptıkları ilk savaştır. Sayılarının ve teçizatlarının azlığına rağmen kazanılan büyük başarı Hz. Peygamber'in kurduğu Müslüman devletinin teşekkülünde her şeyden önce moral açıdan büyük destek sağlamıştır. Ardından gelen Uhud yenilgiyle sonuçlanmış, Ahzab ise

⁸¹ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 59.

1160 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekki Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

savunma savaşı olarak cereyan etmiştir. Bunlardan sonra Mekke'nin fethi neredeyse yüz yüze çarpışma olmadan gerçekleşmiştir. Huneyn ise Müslümanların tam teçhizatlı ve düşman kuvvetlerden sayıca üstün oldukları bir orduyla gerçekleşmiştir. Bu durumda diğerlerine değil de *Bedir*'e vurgu yadığanmamalıdır. Nitekim *Bedir*, Türk milletinin İstiklal marşında "Bedr'in aslanları ancak bu kadar şanlı idi." dizesinde yer bulacak kadar Müslümanlar indinde makes bulmuş bir savaştır. Bu durumda Bedir tutkusu değil, asıl yadığanacak olan, zorlama bağlan-tılarda *Bedir*'i zikretme ihtiyacıdır.

Kanaatimizce Mukâtil'in bazen makul karşılanabilir, bazen yersiz, bazen de anakronik *Bedir* izahlarını bu gazveye verdiği önemde ve Kur'ân âyetlerinin tefsirinde somut verilere dayanma metodunda aramak doğru olur. Onun tefsire bakışında hiçbir âyet dönemin yaşanan tecrübelerinden bağımsız değildir. Hemen her âyette tarihi durumu yansıtan bilgilere yer vermeye özen göstermektedir. Mukâtil için *Bedir*, âyetlere yaptığı izahlardan anlaşıldığı kadarıyla Mekke müşriklerinin dünya hayatında gördükleri en büyük azaptır ve bu yönüyle de azap, tehdit, intikam içerikli âyetlerde mutlaka zikredilerek hatırlatılmalıdır.

Kaynakça

- Abdullah, Akhmad Mughzi. "Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde İsrâiliyyata Dair Rivâyetler". *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 2. ed. Halil Rahman Açar. 129-150. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Abidoğlu, Vahidbeg. "Mukâtil b. Süleymân ve Fikhî Âyetleri Yorumlama Usûlü". *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 2. ed. Halil Rahman Açar. 123-127. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Akkuş, Halime. *Mukâtil B. Süleymân'ın Tefsirinde Ölüm ve Ötesi*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Albayrak, Halis. "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. Ed. M. Mahfuz SÖYLEMEZ. 83-105. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Altay, Şeyma. "Mukâtil b. Süleymân Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı". *Usûl: İslam Araştırmaları* 23 (2015), 45-66.
- Altuntaş, Mehmet. "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkindaki Yorumları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (2018), 129-158.
- Amedov, Şenol. "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Hz. İsa'nın Vefatı Meselesi". *Eskişehir Osmaniye Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 95-124.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdul-Kâhir Ata. 24 cilt. Yy: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, h.1417. 13/163.
- Bulut, Ali. "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meânî'l-Kur'ân'ı". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2. Basım. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleymân'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-mufessrîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 2. Basım, ts.
- Elkoca, Eyüp. "Siyerin Tefsire Kaynaklığı Bağlamında Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsiri". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 153-173.
- Elkoca, Eyüp. *Siyerin Tefsire Kaynaklığı: Mukâtil b. Süleymân örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Haidar, Gunaydın Hasan. *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Nasih ve Mensuh -Mahmud Şehate'nin Tahkiki Çerçevesinde Bir İnceleme-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hamurcu, M. Fevzi. *Mukâtil b. Süleymân ve ilk Fikhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Kavun, Emine. *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Hidâyet ve Dalâlet Âyetleri ve Yorum*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kiraz, Celil. "Mukâtil b. Süleymân'ın Muhkem ve Müteşabih Anlayışı". *Süleymân Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26/1 (2011), 95-110.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtu ehli's-sunne*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye. 1426.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fi'r-ricâl*. Thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 35 cilt. 1. Basım. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1400/1980.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî. 1420h.
- Sırakaya, Selma. *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsiri ile el-Vücuah ve'n Nezair Adlı Eserinin Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

1162 | Nurdane Güler. Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan...

- Sirry, Mun'im. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm = Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism". çev. Yusuf Yurt & Büşra Yurt. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 251-282.
- Soycan, Mustafa. *Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) Tefsîr Adlı Eserindeki Meğâzî Bilgilerinin Tesbit ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l beyan fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetu'r-risâle, 1420/2000.
- Tuna, Salih & Abacı, Harun. "Beyan İlmi Özelinde Mukâtil b. Süleyman'ın et-Tefsîrül-Kebîr'inin Belâği Yönü". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019), 326-341.
- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân-ı Tevil Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Türker, Ömer, "Mukatil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Usta, Esra. *Mukâtil B. Süleymân'ın (v.150/767) Esbab-ı Nüzul Rivâyetlerini Kullanımı -Mekkî Sûreler Örneği-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yalçınkaya, Yusuf. *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsîr-i Kebîr'i ve İsrâiliyât*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Zehra. *Mukâtil b. Süleymân'ın Müteşâbih Kabul Edilen Âyetlere Yaklaşımları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*. 1/2(2014), 83-108.
- Yurt, Yusuf. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm = Muqâtil b. Suleymân and Anthropomorphism", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 251-282.
- Zahitoğlu, İrfan. *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsîr-i Kebîr'indeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbihi*. Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 25 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım, 1405/1985

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December/Aralık 2021, 25 (3): 1163-1180

Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

Features Distinguishing Ya'qûb al-Hadrami Recitation from Other Recitations

Mustafa Hamurlu

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa İl Müftülüğü
PhD. Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa Provincial Mufti
Şanlıurfa, Turkey
mustafahamurli@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9153-2800

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1163-1180

Cite as / Atıf: Hamurlu, Mustafa. "Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler [*Features Distinguishing Ya'qûb al-Hadrami Recitation from Other Recitations*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1163-1180.
<https://doi.org/10.18505/cuid.987244>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: It is known that the science of recitation is one of the important branches of Islamic sciences in terms of its subject. It is stated that the science of recitation is intertwined with the Qur'ân and has an important place in terms of *tafsîr*, *hadîth* and *law* sciences. In this respect, it is understood that the recitation of Ya'qûb is one of the ten sound recitations accepted as authentic and *mutawâtir* (Consecutive). Although there are comparative works in which Ya'qûb's recitation is mentioned together with other recitations, it is striking that there is no study in which Ya'qûb's recitation is handled separately. In this study, it is aimed to clarify the issues in Ya'qûb's recitation, even though they are not in other recitations. It is understood that Ya'qûb's recitation has some differences compared to other recitations and contains some unique features. In this respect, these issues specific to Ya'qûb reading are frequently encountered in dictionaries and *tafsîr* sources. In this article, it is planned to evaluate the recitation of Ya'qûb in two parts. In the first chapter, the procedural rules of Ya'qûb recitation are given and the subjects are explained with the sampling method. In the second part, attention is drawn to the points where Ya'qûb recitation differs from other recitations. What is meant by the rules of procedure in the science of recitation is the set of general rules that take place when conditions such as *madd*, *qasr*, *izhâr*, *idghâm* and *iqlâb* are met. *Farsh*, recitation on the other hand, is the different reading of certain words independent of these rules. There are different views on the reading of the pronoun *hâ*, which is evaluated within the framework of the rules of procedure. Recitation imams state that it is controversial whether the pronoun *hâ* in the dual and plural pronouns which comes after the silent letter, can be read with *damma* (u sound) or *kasrah* (i sound). When the recitation of Ya'qûb is examined, it is understood that all pronouns of this type are read with *damma* and this view is preferred. It is stated that there is no consensus on the use of the letter *mîm*, which is a sign of plurality with *kasrah* or *damma*. In this regard, Ya'qûb subordinates the letter *mîm* to the letter *hâ*. Where the letter *hâ* is pronounced *damma*, it reads the letter *mîm* as *damma*, and where the letter *hâ* is pronounced as *kasrah*, it reads the letter *mîm* with *kasrah* and does not go beyond this limit. *Idghâm*, which is used as a concept in the science of recitation, is the combination of two letters that are *mutamasil*, *mutaqârib* or *mutajânis*, transforming them into a single letter and forming it. It is stated that Abu 'Amr was the imam of the recitation, who practiced *Idghâm-ı kabîr*, which is one of the important subjects of the science of recitation and *tajwîd* (the rules of recitation), and that Ya'kûb came later. It is seen that some recitation imams on the subject of *waqf* (stopping) did not make any changes regarding the words dedicated on it, by complying with the way it was written in the *mushaf* (the Qur'ân). However, it is striking that there are some changes in the recitation of Ya'qûb. As a concept used in the science of recitation, *farsh* is the reading of the words in the Qur'ân in different ways by the recitation imams and attributing each recitation to its owner. Therefore, these differences take place in all recitations and this subject is also known as *Farshu'l-Khurûf* or *al-Furû'*. When we look at the difference between *farsh* and *usûl* in the science of recitation, it is seen that the *usûl* is realized within the framework of certain rules, while the *farsh* is formed independently of these rules.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Recitation, Sûrah, Ya'qûb.

Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

Öz: Kiraat ilminin konusu itibariyle önemli ilim dallarından birisi olduğu bilinmektedir. Zira Kiraat ilminin Kur'an'la iç içe olduğu tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri açısından da önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir. Kiraat ilmiyle iştigal eden âlimlerinden bazılarının eda ve tecvid konusuna ağırlık verip usûl kurallarına ve ferşî farklılıklara değinmediği, diğer bazı âlimlerin de anlam bakımından problemleri görünen kiraatleri netliğe kavuşturmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bakımdan Ya'kûb el-Hadramî kiraatinin, sahih ve mütevâtir olarak kabul edilen on sahih kiraattten biri olduğu anlaşılmaktadır. Ya'kûb el-Hadramî kiraatinin diğer kiraatlerle birlikte zikredildiği karşılaştırmalı eserler mevcut olmakla birlikte Ya'kûb kiraatinin müstakil

olarak ele alındığı iki tez çalışmasının var olduğu göze çarpmaktadır. Yapılan bu çalışmalarda kıraatin özellikleri ve delillerinin yanısıra usûl ve ferş hususlarına da yer verilmiştir. Bu çalışmada ise, diğer çalışmalarda ele alınmayan ve başka kıraatlerde olmadığı halde sadece Ya'kûb kıraatinde yer alan konuların açığa kavuşturulması hedeflenmektedir. Aynı şekilde bu çalışmada Ya'kûb kıraatiyle alakalı usûl ve ferş kaidelerinin birlikte zikredilmesi amaçlanmaktadır. Ya'kûb kıraati diğer kıraatlere nazaran bazı farklılıklar içermekte ve kendine özgü bir takım özellikler barındırmaktadır. Bu bakımdan Ya'kûb kıraatine özgü bu hususlara sözlüklerde ve tefsir kaynaklarında çokça rastlanmaktadır. Yapılan çalışma sayesinde sadece Ya'kûb kıraatinde yer alan usûl ve ferş farklılıklar netliğe kavuşturulacaktır. Bu makalede Ya'kûb el-Hadramî kıraatinin iki bölüm halinde değerlendirilmesi planlanmaktadır. Birinci bölümde kıraatin hangi rivayetlerle nakledildiğine işaret edilmektedir. Alanda yapılan tarama neticesinde Ya'kûb'un bu rivayetleri dört senetle aktardığı anlaşılmaktadır. Makalede kıraatin usûl kaidelerine yer verilmekte ve konular örnekleme yöntemiyle açıklanmaktadır. İkinci bölümde de sûrelerde yer alan ferş farklılıklara değinilmekte ve ilgili kıraatin diğer kıraatlerden ayrıştığı noktalara dikkat çekilmektedir. Kıraat ilmi içerisinde yer alan usûl kaideleriyle kastedilen husus, med, kasr, izhâr, idğâm ve iklâb gibi şartları oluştuğunda gerçekleşen genel kurallar bütünüdür. Ferş ise, bu kaidelerden bağımsız belirli bazı kelimelerin farklı şekilde okunmasıdır. Usûl kuralları çerçevesinde değerlendirilen *hâ* zamirinin okunuşu konusunda farklı görüşler benimsenmektedir. Kıraat imamları, sâkin *yâ* harfinden sonra gelen tesniye ve Cem' zamirlerindeki *hâ* zamirinin damme veya kesra ile okunabileceği konusunun ihtilafı olduğunu belirtmektedirler. Ya'kûb kıraati incelendiğinde bu türdeki bütün zamirlerin damme harekesiyle okunmakta olduğu ve bu görüşün tercih edildiği anlaşılmaktadır. Cem' alameti olan *mîm* harfinin kesre veya damme ile okunması konusunda ise görüş birliğinin olmadığını ifade edilmektedir. Bu hususta Ya'kûb *mîm* harfinin harekesini *hâ* harfinin harekesine tabi kılmakta, *hâ* harfinin dammeli okunduğu yerlerde *mîm* harfini de dammeli okumakta, kesre'li okunduğu yerde de *mîm* harfini kesreli okumakta ve bu ölçünün dışına çıkmamaktadır. Kıraat ilminde bir kavram olarak kullanılan idğâm, mütemâsil, mütekârib veya mütecânis olan iki harfin birleştirip tek harf haline dönüştürülmesi ve şeddenmesidir. Kıraat ve tecvid ilminin önemli konularından birisi olan *İdğâm-ı kebîr*'i en çok uygulayan kıraat imamının Ebû 'Amr olduğu, daha sonra da Ya'kûb'un geldiği belirtilmektedir. Vakf mevzusunda bazı kıraat imamlarının mushafta yazıldığı şekle riayet ederek, üzerinde vakfedilen kelimelerle ilgili herhangi bir değişiklik yapmadıkları görülmektedir. Ancak Ya'kûb kıraatinde bir takım değişikliklerin var olduğu göze çarpmaktadır. Aslı olmayan ve mütekellim'e delalet eden izafet *yâ*'sı üzerinde nasıl vakfedileceği konusu önem arz etmektedir. Kıraat âlimlerinin konuyla ilgili farklı görüşler benimsedikleri bilinmektedir. Ya'kûb kıraatinde kabul edilen görüşün, Kur'an'da yer alan bütün izafet *yâ*'larının, sonrasında *hemze-i katı*' bulunan yerlerde sakin okunması gerektiği şeklinde ifade edilebilir. Vakf konusuyla ilgili bir diğer mevzu da, Mushaf'ta yazılı bulunmayan fakat tilavet esnasında zikredilen zâide *yâ* harfi üzerinde vakf edilmesidir. Ya'kûb kıraatinde ister vasl halinde isterse de vakf halinde olsun bu zâide *yâ*'ların zikredildiği ve hafzedilmediği görülmektedir. Kıraat ilminde kullanılan bir kavram olarak *ferş*, Kur'an'daki kelimelerin Kıraat imamları tarafından farklı şekillerde okunması ve her okuyuşun sahibine nispet edilmesidir. Dolayısıyla bu farklılıklar bütün kıraatlerde yer almakta ve bu konu *Ferşu'l-Hurûf* yada *el-Furû'* adıyla da anılmaktadır. Kıraat ilmindeki ferş ve usûl arasındaki farka bakıldığı zaman usûl'ün belli kurallar çerçevesinde gerçekleştiği, ferş'in ise bu kurallardan bağımsız olarak meydana geldiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kıraat, Sûre, Ya'kûb.

Giriş

Tefsir kaynakları incelendiğinde Kur'an'daki kıraat farklılıklarının Kur'an âyetleri üzerinde ne kadar etkili olduğu görülecektir. Zira müfessirin zihninde yer eden belli bir kıraat tarzı, bazen onu diğer kıraatlere karşı ön yargılı olmaya iletebilmektedir. Bu itibarla kıraat

1166 | Mustafa Hamurlu. Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

farklılıklarının önemsenmesi ve bunların birer kazanım olduğu bilincinin yerleşmesi gerekmektedir. Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821) kiraatının muteber kabul edilen on kiraatten birisi olduğu bilinmektedir.¹ 3. yüzyıla kadar meşhur yedi kiraat imamının yedincisi olarak kabul edilirken, 4. yüzyılın başlarında bu sıralamanın değiştiği ve Ya'kûb el-Hadramî'nin yerine Kisâf'nin (öl. 189/805) yedinci imam olarak belirlendiği ifade edilmektedir.²

Yaşadığı dönemdeki kiraat ilminin öncüsü kabul edilen Ya'kûb el-Hadramî'nin bu alanda yetkin olduğu belirtilmektedir. Kendisinden en çok yararlandığı hocasının, bir buçuk yıl gibi bir süre kendisine talebelik ettiği Ebû'l-Münzir Sellâm b. Süleyman et-Tavîl (öl. 171/787) olduğu anlaşılmaktadır. Basra kiraati yanında Mekke, Medine, Irak ve Şam kiraatlerinde de iyi yetişmiş olan Ya'kûb'un bu kiraatlarla ilgili bilgisinden faydalandığı belirtilmektedir. Ravh b. Abdülmü'min (öl. 233/847), Ruveys (öl. 238/852), Velîd b. Hassân et-Tevvezî, Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), Ebû Ömer ed-Dûrî'nin (öl. 248/862) kendisinden kiraat ilmini tahsil ettiği bilinmektedir. Özellikle Ravh ve Ruveys adlı talebelerinin Ya'kûb'un kiraati konusunda öne çıktığı ve Kiraat-i aşereye dair kitaplarda onun kiraati için tercih edilen isimler olduğu ifade edilmektedir.³ Bazı kiraat âlimleri tarafından, Hamza (öl. 156/773) ve Kisâf'nin yerine kendisinin yedi kiraat imamından birisi olarak kabul edilmesi gerektiği dile getirilmektedir. Taberî (öl. 310/923) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi ilimde derinleşmiş- tefsir âlimlerinin, kiraatlerinin nahiv kurallarına aykırı görüldüğü gerekçesiyle Hamza ve Kisâf'yi kısmen eleştirdikleri ve kiraatlerini zayıf olmakla itham ettikleri görülmektedir.⁴ Fakat bu durumun Ya'kûb kiraati için söz konusu olmadığı, aksi halde bu konunun kiraat âlimleri tarafından dile getirileceği bilinmektedir. Bu açıdan Ya'kûb kiraatının sahihlik yönünün bu iki kiraatten daha aşağı olmadığı ve Hz. Peygambere kadar ulaşan sahih bir senede sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kiraatin tefsire yansınmasıyla ilgili sahada birçok eserin yazıldığı ve bunun yanı sıra Ebu 'Amr, Hamza, İbn Kesir, İbn 'Âmir ve Kisâf gibi bazı kiraat imamlarının yöntemleriyle ilgili müstakil eserlerin ele alındığı müşahede edilmektedir.⁵ Ya'kûb el-Hadramî kiraatının usûl ve yöntemi konusunda sahada herhangi bir makalenin bulunmadığı ama buna karşın iki yüksek lisans tezinin kaleme alındığı anlaşılmıştır. Yazılan bu tezlerde Ya'kûb el-Hadramî kiraatının özellikleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁶ Yapılan bu çalışma ise, diğer çalışmalardan farklı olarak Ya'kûb kiraatini tefsir açısından ele almaktan ziyade diğer kiraat imamlarıyla ayrıştığı noktalara dikkat çekmektedir. Bu çalışma sayesinde sadece Ya'kûb el-Hadramî kiraatine özgü usûl ve ferşleri öğrenebilmek mümkün olacaktır.

¹ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-ţâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999), 57; Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1943), 1/466.

² Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhan fî 'ulûmi'l- Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/329.

³ Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nisâbüri, *el-Mebsût fî'l-kirâati'l- aşr* (Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-ara- biyye, 1981), 82; Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ahvâzî, *el-Vecîz fî'l-kirâati's-semâniyye* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 2002), 75; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrü't-Teyşîr fî kirâ'ati'l-e'immeti'l- aşere* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 113; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2006), 13.

⁴ Ebû'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyuni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 1/462; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 10/169.

⁵ Osman Egin, *Ebu Amr ve kiraati* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Din, 1996), 4; İhsan İlhan, *İmam Hamza'nın kiraati ve kiraatının hüccetleri* (Atatürk Üniversitesi, Din, 1997), 6; Abdulmecit Okçu, *İbn Amir'in kiraati ve kiraatının hüccetleri* (Atatürk Üniversitesi, Din, 1995), 7; Mehmet Adıgüzel, *İmam Nafi ve Kiraati'nin özellikleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Din, 1993), 8; Kadir Hastaoglu, *Meşhur kiraatlerden "Ebu Ca'fer Kiraati"* (Harran Üniversitesi, Din, 1997), 6; Mustafa Yıldırım, *İbn-i Kesir ve kiraati* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Din, 2000), 5.

⁶ İbrahim Uludaş, *İmâm Ya'kûb ve Rivayeti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008); Şuayip Karataş, *Kiraat İmamlarından Ya'kûb'un Kiraati, Kiraatının Özellikleri ve Delilleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, ts.).

1. Ya'kûb el-Hadramî Kiraatinin İsnadı

Ya'kûb'un kıraat rivayetlerine bakıldığında kendisinin bu rivayetleri dört senetle aktardığı görülmektedir. Bu senetler şu şekildedir:

a) Hocası Sellâm yoluyla naklettiği rivayettir. Ya'kûb'un bu rivayetleri farklı birkaç yolla naklettiği görülmektedir. Birincisi, Sellâm et-Tavîl'in Yûnus b. Ubeyd (öl. 139/756), Âsım el-Cehderî (öl. 128/744), Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687) ve Ubey b. Ka'b (öl. 33/654) yoluyla Hz. Peygamberden naklettiği senettir.⁷ İkincisi, Sellâm et-Tavîl'in Ebû Amr b. 'Ala (öl. 154/771), Yahya b. Ya'mer (öl. 89/708), Nasr b. 'Âsım (öl. 89/708), Mucâhid b. Cebr (öl. 103/721) ve Abdullah b. Abbâs yoluyla Hz. Peygamberden nakletmektedir.⁸ Üçüncüsü, Sellâm et-Tavîl'in 'Âsım el-Kûfî (öl. 129/745) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692) yoluyla Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) ve Ubey b. Ka'b'tan ve onlarında Hz. Peygamberden naklettikleri rivayettir.⁹

b) Hocası Şihâb b. Şürrüfe (öl. 162/779) tarihiyle zikrettiği rivayettir. Ya'kûb bu tarihi aşağıda belirtilen yollarla nakletmektedir. Birincisi, Şihâb'ın 'Alâ b. İsa ve Âsım el-Cehderî kanalıyla naklettiği rivayetlerdir. İkincisi, Şihâb'ın Hârûn b. Mûsâ (öl. 170/786), Âsım el-Cehderî, Ebû Amr b. 'Ala, Yahya b. Ya'mer ve Nasr b. 'Âsım tarihiyle naklettiği rivayettir.¹⁰

c) Hocası Mehdî b. Meymûn (öl. 172/788) yoluyla naklettiği kıraattir. Ya'kûb, bu rivayeti iki tarik ile aktarmaktadır. Birincisi, Mehdî b. Meymûn'un Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 93/712) ve Ubey b. Ka'b vasıtasıyla Hz. Peygamberden naklettiği rivayettir. İkincisi ise, Mehdî b. Meymûn'un Şuayb b. Habbâb (öl. 130/746), Ebû'l-Âliye er-Riyâhî ve Ubey b. Ka'b yoluyla Hz. Peygamberden aktardığı rivayettir.¹¹

d) Hocası Ebû'l-Eşheb el-Utâridî'nin (öl. 165/781) Ebû Recâ İmrân b. Milhân (öl. 117/733) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662) kanalıyla Hz. Peygamberden naklettiği rivayettir.¹² Buna göre Ya'kûb kiraatinin Hz. Peygambere dört farklı isnad ile ulaştığı anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Eşheb el-Utâridî → Ebû Recâ İmrân b. Milhân → Ebû Mûsâ el-Eş'arî → Hz. Peygamber

Sellâm b. Süleymân → Yûnus b. Ubeyd → Âsım el-Cehderî → Abdullah b. Abbâs → Hz. Peygamber

Mehdî b. Meymûn → Şuayb b. Habbâb → Ebû'l-Âliye er-Riyâhî → Ubey b. Ka'b → Hz. Peygamber

Şihâb b. Şürrüfe → Ebû Amr b. 'Ala → Yahya b. Ya'mer → Ali b. Ebû Tâlib → Hz. Peygamber

2. Ya'kûb Kiraatinde Usûl Kaideleri

Kıraat ilminde usûl, Kıraat imamların belirli kelime ve kaidelerle (İmâle, Sekte, Beyniyye) istisnaları olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'in her yerinde aynı şekilde okunmasıdır. Diğer bir deyişle Kur'an'da yer alan kıraat ile ilgili usûl kaideleri, med, kasr, izhâr, idğâm ve iklâb gibi şartları gerçekleştirdiği takdirde hükmün geçerli kabul edildiği genel kurallar bütünüdür. Ferş ise, bu kaidelerden bağımsız belirli bazı kelimelerin farklı şekilde okunmasıdır. Dolayısıyla kıraat imamlarının çoğunun bu kuralları dikkate aldığı bilinmektedir. Ya'kûb kıraatinde

⁷ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/314.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/336.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/294.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/410.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/327.

¹² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/604.

öne çıkan bazı usûl kâidelerinin var olduğu görülmektedir.¹³ On kiraat imamından sadece Ya'kûb'un dikkate aldığı usûller şöyledir:

2.1. Tesniye ve Cem' Zamirlerindeki *Hâ* Harfinin Okunuşu

Kıraat imamları, *عَلَيْهِمْ، لَدَيْهِمْ، عَلَيْهِمَا، فِيهِمَا، عَلَيْهِنَّ، الْيَوْمَ، فِيهِنَّ، أَبِيهِمْ، بَيْنَهُنَّ، وَمَأْتِيهِمْ، تَرْمِيهِمْ، وَصَيَّاصِيهِمْ* şeklindeki örneklerde olduğu gibi sâkin *ya* harfinden sonra gelen tesniye ve Cem' zamirlerindeki *hâ* zamirinin damme veya kesra ile okunabileceği konusunun ihtilafı olduğunu belirtmektedir. Ya'kûb kiraatında bütün zamirlerin damme hareketiyle okunmakta olduğu ve bu görüşün tercih edildiği anlaşılmaktadır. Kiraat imamlarından Hamza'nın ise sadece *لَدَيْهِمْ، لَدَيْهِمْ، عَلَيْهِمْ، عَلَيْهِمَ* kelimelerinde ona muvafakat ettiği belirtilmektedir. Bu zamirlerden önceki *ya* harfinin herhangi bir sebepten ötürü düşmesi durumunda, *وَأَن يَأْتِيَهُمْ وَيَخْزَهُمْ، أَوْلِم يَكْفَهُمْ، فَاسْتَقْتَهُمْ* Ya'kûb bütün bu örneklerdeki zamirlerde yer alan *hâ* harfini damme ile okumaktadır.¹⁴

2.2. Cem' *Mîm*'i

Kıraat imamları cem' alameti olan *mîm* harfinin kesra veya damme ile okunması konusunda görüş birliğinin olmadığını ifade etmektedirler. Hakeza *mîm* den sonraki harfin sâkin olması ve öncesinde de *hâ* harfinin bulunması durumunda kendisinden önceki harfin damme ile, *mîm* harfinin ise kesra ile okunması konusunda da ihtilaf olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu hususa *عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ، يَرِيهِمُ اللَّهُ، وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ، قُلُوبُهُمُ الْعَجَلُ*¹⁵ âyetleri örnek gösterilebilir. Bütün bu örneklerde Ya'kûb *mîm* harfinin hareketini *hâ* harfinin hareketine tabi kılmakta, *hâ* harfinin dammeli okunduğu yerlerde *mîm* harfini de dammeli okumakta, kesre'li okunduğu yerde de *mîm* harfini kesre'li okumakta ve bu ölçünün dışına çıkmamaktadır.¹⁶

2.3. İdğâm-ı Kebîr Konusu

İdğâm, sözlükte bir şeyi diğer bir şeyin içine koymak, yerleştirmektir. *أَدْغَمْتُ الْمَيْتَ فِي* *الْحَدِّ* cümlesi de "ölüyü mezara koydum, yerleştirdim"¹⁷ anlamı taşımaktadır. Kiraat ilminde bir kavram olarak kullanılan idğâm ise, mütemâsil, mütekârib veya mütecânis olan iki harfin birleştirilip tek harf haline dönüştürülmesi ve şeddelenmesidir.¹⁸ İdğâm iki kısım halinde var olmaktadır. *İdğâm-ı Sağîr* diye bilinen birinci kısım, Mütecânis, mütekârib veya mütemâsil harflerden ilkinin sâkin ikinci harfin ise harekeli olmasıdır. Bu durumda Ya'kûb'ta dahil olmak üzere bütün kiraat imamları, bu durumdaki harflerin birleştirilmesini gerekli görmekteydiler. *İdğâm-ı Kebîr* ise, bitişik halde bulunan mütemâsil, mütecânis veya mütekârib iki harften ilkinin harekeli olmasıdır. Bu kısma *idğâm-ı kebîr* denmesi, Kur'an'da çokça bulunuyor olmasındandır.¹⁹

Kıraat ve tecvid ilminin önemli konularından birisi olan *İdğâm-ı kebîr*'i en çok uygulayan kiraat imamının Ebû 'Amr olduğu, daha sonra da Ya'kûb'un geldiği belirtilmektedir.

¹³ İbrahim el-Marğînî, *en-Nücûmu't-tavâli' "ala'd-dureri'l-levâmi" fi asli mekra'i'l-imâmi Nâfi'* (Beirut: Daru'l-Fikr, 2004), 12.

¹⁴ Ebû'l-'Ala Ahmed el-Kirmânî, *Mefâtihu'l-eğâni fi'l-kurâati ve'l-me'ani* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2001), 98; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kiraâti'l-'Aşr* (Beirut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kubrâ, 2009), 1/214.

¹⁵ el-Bakara 2/93, 66, 167.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

¹⁷ Ahmed Fâris, *Mu'cemu mekâyisu'l-luga* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1991), 2/284.

¹⁸ Muhammed Mekki Nasr el-Cerîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi tecvidi'l-Kur'an'i'l-mecîd* (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 104; Marğînî, *en-Nücûmu't-tavâli'*, 75.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/250.

2.4. Kinâye Hâsı

Kinâye olarak belirtilen *hâ* harfi ile kastedilen *نُوَلِّهِ، نُصَلِّهِ، لِرَبِّهِ، صَاحِبُهُ، إِنَّهُ،* gibi kelimelerde ifade edildiği üzere tekil müzekker şahısların kastedildiği zamirlerdir.²⁰

Ya'kûb, Bakara Sûresinde iki defa²¹, Mu'minûn ve Yâsîn Sûresinde²² ise birer defa zikredilen *يَبْدِءُ* kelimesindeki *hâ* zamirini *ihtilâs*²³ ile okurken diğer kıraat imamları ise *İşbâ'*²⁴ ile okumaktadırlar.²⁵

2.5. Vakf

Ana Mushaf ile kastedilen, Osman hattı ile yazılan ve Sahâbenin icma'ı ile kabul ettikleri mushaftır. Bu konuda bazı kıraat imamlarının mushafta yazıldığı şekle riayet ederek, üzerinde vakfedilen kelimelerle ilgili herhangi bir değişiklik yapmadıkları görülmektedir. Ancak Ya'kûb kıraatinde bir takım değişikliklerin var olduğu göze çarpmaktadır.²⁶ Bu değişiklikler şu şekildedir;

Ya'kûb, Nisâ Sûresinde geçen²⁷ *حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ* cümlesindeki *حَصْرَتْ* kelimesini nasb ve tenvîn ile *حَصْرَةٌ* şeklinde okumaktadır. Kelimeyi müennes olarak kabul ettiği için vasl (geçiş) halinde böyle okumayı, vakf halinde ise *hâ* ile durmayı tercih etmektedir.²⁸

Kur'an'ın herhangi bir yerinde geçen *هِيَ* ve *هُوَ* zamirleri üzerinde vakfettiğinde, buldukları konum ne olursa olsun *هِيَ* *هُوَ* şeklinde durmaktadır.²⁹ Vakf ile ilgili bir diğer konuda şeddeli müennes çoğul *nûn*'u üzerinde vakfedilmesidir. Bu hususa *هُنَّ أَطَهَرُنَّكُمْ*³⁰ *وَاللرِّجَالُ عَلَيْهِنَّ*³¹ *بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ*³² *وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ*³³ *أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ*³⁴ *بِدَرَجَةٍ* Verilen örneklerde de görüldüğü üzere kendilerine bir şeyin bitişip bitişmemesi arasında herhangi bir fark yoktur. Ya'kûb'un bu *nûn*'lar üzerinde nasıl vakfettiğiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı *nûn*'lar üzerinde *hâ* ile vakf ederken diğerlerinin sonuna *ha* katmamaktadır. Buna rağmen bahse konu âyetlerin her iki şekilde de okunduğu ifade edilmektedir.³⁴

Müzekker çoğul kalıbı olarak kabul edilen *وَالَّذِينَ، الْمُفْلِحُونَ، الْمُؤْمِنُونَ* gibi kelimelerin sonunda yer alan meftuh *nûn* harfleri üzerinde vakfedilmesiyle ilgili farklı iki görüşün var olduğu anlaşılmaktadır. Bazı imamlar Ya'kûb'un bu kelimeler üzerinde *hâ* ile vakfettiğini naklederken çoğu âlimler ise vakf halinde *hâ* harflerinin hazfedildiği görüşünü benimsemektedir. Bununla beraber her iki okuyuşunda Ya'kûb kıraatinde var olduğu görülmektedir.³⁵

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239.

²¹ el-Bakara 2/237-247.

²² el-Mu'minûn 23/88; Yâsîn 36/83.

²³ الإختلاس Harflerin harekesinin gizlenmesidir. Bu bakımdan ihtilâs'ın ihfâ ile eşanlamlı olduğu söylenebilir. Bazı âlimler ihtilâsı "harekenin üçte ikilik kısmının gizlenmesidir" şeklinde tarif etmişlerdir. İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 15.

²⁴ الإشباع Fetha ve elif'in bütünüyle kesre ve "ya" harfine yakın bir şekilde seslendirilmesidir. Fakat fetha'nın kesre'ye, elif harfinin de "ya" harfine dönüşmemesi gerekmektedir. Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 37.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *et-Teyssîr*, 1/306; Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/303; Muhammed Abdulhâlik 'Udayme, *Dirâsâtün li-uslûbi'l-Kur'an 'i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 8/106.

²⁶ Cerîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi tecvidi'l-Kur'an 'i'l-mecîd*, 209.

²⁷ en-Nisâ 4/90.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/98.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/100.

³⁰ Hûd 11/78.

³¹ el-Bakara 2/228.

³² et-Talâk 65/4,12.

³³ el-Mümtehine 60/12.

³⁴ Ahvâzî, *el-Vecîz*, 121; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

2.6. İzafet *Yâ'sı*

Aslı olmayan ve mütekellim'e delalet eden izafet *yâ'sı* üzerinde nasıl vakfedileceği konusu önem arz etmektedir. Konuyu mütekellim *yâ'sı* ile sınırlamamız, *حاضري المسجد الحرام*³⁶ cümlesinde yer alan çoğul müzekker *yâ'sı* ile *فكلى واشربى*³⁷ cümlesindeki tekil müennes *yâ'sı* kapsam dışında bırakmaktadır. Zira buradaki *yâ* harfleri mütekellim *yâ'sı* değildir. Bahse konu izafet *yâ* ları *أوزغنى*,³⁸ örneğinde görüldüğü üzere fiillerin sonuna bitişebildiği gibi isimlere *(نفسى)*³⁹ ve harflere de *(انى)*⁴⁰ bitişebilmektedir.

İzafet *yâ'sı* nın kendisinden sonraki kelimenin durumuna göre altı farklı şekilde değerlendirildiği belirtilmektedir.⁴¹ Birincisi, *فَطْرَبِي أَفَلَاتَعْقِلُونَ*,⁴² *إِنِّي أَعْلَمُ*⁴³ ve *أَدْعُو إِلَى اللَّهِ*⁴⁴ âyetlerinde görüldüğü gibi kendisinden sonra fetha'lı bir *hemze-i katı* bulunmasıdır. İkincisi, *قَالَ* *سَتَجِدُنِي إِتْسَاءَ اللَّهِ صَابِرًا*⁴⁵ âyetinde geçtiği üzere kendisinden sonra kesre'li bir *hemze-i katı* bulunmasıdır. Üçüncüsü, *أَنْ أكون أول من أسلم* ve *قَالَ إِنِّي أريد*⁴⁷ âyetlerinde olduğu gibi kendisinden sonra damme'li bir *hemze-i katı* bulunmasıdır. Dördüncüsü, *عِبَادِي الصَّالِحُونَ*⁴⁸ ve *عَاتِي الْكِتَابِ*⁴⁹ âyetlerindeki gibi izafet *yâ'sı* ndan sonra ta'rîf lââm'ına bitişik bir *hemze-i vasl* gelmesidir. Beşincisi, *مِنْ بَغْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ*⁵¹ ve *إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا*⁵⁰ âyetlerinde zikredildiği gibi izafet *yâ'sı* ndan sonra ta'rîf lââm'ından soyutlanmış bir *hemze-i vasl* gelmesidir. Altıncısı, *إِنِّي مَعِي رَبِّي*⁵² ve *وَلِي دِين*⁵³ âyetlerinde görüldüğü gibi kendisinden sonra alfabede kalan diğer harflerden birinin gelmesidir.

Buradan hareketle Ya'kûb kıraatinde kabul edilen görüşün, Kur'an'da yer alan bütün izafet *yâ* larının, sonrasında *hemze-i katı* bulunan yerlerde sakın okunması gerektiği şeklinde ifade edilebilir. Kendisinden sonra gelen *hemze-i katı* nın meftûh, meksûr veya mağmûm olması arasında herhangi bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak *قَالَ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا* âyetinde geçen izafet *yâ'sı* nın sakın veya fetha'lı okunması arasında iki görüşün zikredildiği görülmektedir. İzafet *yâ'sı* ndan sonra ta'rîf lââm'ından soyutlanmış *hemze-i vasl* in gelmesi durumunda Ya'kûb kıraatine göre bu izafet *yâ'sı* nın da sakın okunması gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat *إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا* ve *مِنْ بَغْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ* âyetlerinin bu hükümden istisna edildiği ve her iki âyetteki izafet *yâ* larının sakın okunabildiği gibi fetha'lı da okunabileceği belirtilmektedir. İzafet *yâ'sı* ndan sonra *hemze-i katı* veya hemze-i vasl dışındaki harflerden birinin gelmesi durumunda ise izafet *yâ* larının yine sakın okunması gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁵ Netice itibarıyla Ya'kûb kıraatinde izafet *yâ* larının genellikle sakın olduğu ve bazen de fetha'lı okunduğu söylenebilir.

³⁶ el-Bakara 2/196.

³⁷ Meryem 19/69.

³⁸ en-Neml 27/19.

³⁹ el-Mâide 5/25.

⁴⁰ el-Bakara 2/30.

⁴¹ Muhammed Halil el-Husarî, *Nûru'l-kulûb fî kıraati'l-imâm Yakûb* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2004), 18-20.

⁴² Hûd 11/51.

⁴³ Yûsuf 12/96.

⁴⁴ Yûsuf 12/108.

⁴⁵ el-Kehf 18/69.

⁴⁶ el-En'am 6/14.

⁴⁷ el-Mâide 5/96.

⁴⁸ el-Enbiyâ 21/105.

⁴⁹ Meryem 19/30.

⁵⁰ el-Furkân 25/30.

⁵¹ es-Saf 61/6.

⁵² el-Kâfirûn 109/6.

⁵³ eş-Şuarâ 26/62.

⁵⁴ el-Furkân 25/30.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-krâât* (Mısır: Müessesetü Semâ, 2007), 434; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/115.

2.7. Zâide Yâ Harfi

Vakf konusuyla ilgili bir diğer mevzu da, Mushaf'ta yazılı bulunmayan fakat tilavet esnasında zikredilen zâide *yâ* harfi üzerinde vakf edilmesidir. Ya'kûb kıraatinde ister vasl halinde isterse de vakf halinde olsun bu zâide *yâ* ların zikredildiği ve hafzedilmediği görülmektedir. Bu zâide *yâ* ların âyetin başında veya ortasında olması arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak *يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ*⁵⁶ *مَنْ يَتَّقْ وَيَصْبِرْ*⁵⁷ ve *فَمَا آتَانِ اللَّهُ*⁵⁸ âyetlerinde bu zâide *yâ* harfinin hafzedildiği anlaşılmaktadır.⁵⁹

İzafet *yâ* 'sı ile Zâide *yâ* harfi arasında bazı farklılıkların var olduğu görülmektedir. Bu farklılıkları kısaca şöyle izah edebiliriz;

Zâide *yâ* harfleri yalnızca isimlerde (الذَّاع) ve fiillerde (وَالَّذِينَ إِذَا يَسْرُونَ) gelebilirken,⁶⁰ izafet *yâ* ları daha önce de belirtildiği üzere isim, fiil ve harflerde kullanılabilir.

Zâide *yâ* harfleri mushafta yazılı olarak bulunmazken izafet *yâ* ları bulunmaktadır.

Kıraat imamları arasında zâide *yâ* harfiyle ilgili ihtilaflar, bu harflerin hafzedilmesi ya da sabit bırakılması etrafında şekillenmektedir. İzafet *yâ* 'sıyla ilgili ihtilaflar ise, bu harflerin fetha'lı mı yoksa sakin mi okunması gerektiği hakkındadır.

Zâide *yâ* harfleri *الْمُنَادِ*⁶¹ örneğinde olduğu gibi kelimenin asıl harfi olarak gelebilme ve *وَعِيدِ*⁶² örneğinde geçtiği üzere zâide olarak da gelebilme durumu vardır. Ancak izafet *yâ* larının sadece zâide olarak gelebildiği bilinmektedir.

Vakf konusuyla ilgili son konu, lafzî olarak hafzedilen harflerin vakf halinde geri getirilmesi konusudur. Burada bahse konu olan mevzunun iki kısma ayrıldığı ve bu kısımlardan birinde âlimler arasında ittifakın sağlandığı ifade edilmektedir. İkinci kısımda ise ihtilaf olduğu ve ihtilaflı olan bu kelimelerin yedi yerde zikredildiği belirtilmektedir. Bunlar *أَقْتَدَهُ بِتَسْتَنَّهُ*, *كِتَابِيَّ* ve *حَسَابِيَّ* kelimeleridir. Ya'kûb *كِتَابِيَّ* ve *حَسَابِيَّ* kelimelerini vasl halinde *كِتَابِيَّ* ve *حَسَابِيَّ* şeklinde, vakf halinde ise *كِتَابِيَّ* ve *حَسَابِيَّ* şeklinde okumakta ve vasl halinde hafzedtiği *ha* harfini vakf halinde isbat etmektedir.⁶⁴

3. Ya'kûb Kıraatinde *Ferş*'-*Hurûf*

Ferş kelimesi sözlükte bir şeyi hazırlamak, sunmak, kullanılabilir hale getirmek demektir. Kıraat ilminde kullanılan bir kavram olarak *ferş*, Kur'an'daki kelimelerin Kıraat imamları tarafından farklı şekillerde okunması ve her okuyuşun sahibine nispet edilmesidir. Dolayısıyla bu farklılıklar bütün kıraatlerde yer almakta ve bu konu *Ferş*'-*Hurûf* ya da *el-Furû'* adıyla da anılmaktadır. Kıraat ilmindeki *Ferş* ve *Usûl* arasındaki farka bakıldığında zaman usûl'ün belli kurallar çerçevesinde gerçekleştiği, *ferş*'in ise bu kurallardan bağımsız olarak meydana geldiği görülmektedir. Konuyla ilgili İmam Ya'kûb'un kıraatindeki *ferş* farklılıklar şöyledir:

⁵⁶ Yûsuf 12/90.

⁵⁷ ez-Zümer 39/16.

⁵⁸ en-Neml 27/36.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/135; İbnü'l-Cezerî, *et-Teyssir*, 1/278; Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1415), 15/440.

⁶⁰ el-Bakara 2/186; el-Fecr 89/4.

⁶¹ Kâf 50/41.

⁶² İbrâhîm 14/14.

⁶³ el-Bakara 2/259; el-En'am 6/90; el-Hâkka 69/25; el-Hâkka 69/26; el-Hâkka 69/28; el-Hâkka 69/29.

⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'ani'l-kirâât* (Riyad: Merkezü'l-bühûs, 1991), 1/220; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 1/150; Ahvâzî, *el-Vecîz*, 362; Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî fi'l-kirââti's-seb'* (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 705; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/106.

3.1. Bakara Sûresiyle En'am Sûresi Arasındaki Fersî Farklılıklar

Kiraat imamları, Bakara Sûresinde geçen وَاللّٰهِ تَرْجِعُونَ âyetiyle Nûr, Hac ve Hûd Sûrelerinde zikredilen وَيَوْمَ تَرْجِعُونَ الْأُمُورَ وَيَوْمَ تَرْجِعُ الْأُمُورَ⁶⁵ âyetlerdeki fiillerin nasıl okunacağıyla ilgili farklı görüşler beyan etmektedir. Bu fiillerin gâib veya muhâtablar için kullanılması arasında bir farklılık görünmemektedir. Ya'kûb, bu ve buna benzer âyetlerin tamamını muzâraât harfinin fetha'sı ve cîm harfinin kesre'si ile تَرْجِعُونَ-يَرْجِعُونَ şeklinde okumaktadır.⁶⁶ Hakeza Bakara Sûresinde geçen فَلَاخُوفٌ⁶⁷ cümlesini Ya'kûb فَلَاخُوفٌ şeklinde fâ harfini fetha ile okurken diğer Kiraat imamlarının tamamı فَلَاخُوفٌ şeklinde fâ harfini tenvin ve damme ile okumaktadır.⁶⁸ Yine Bakara Sûresindeki يَغْمَلُونَ⁶⁹ kelimesini Ya'kûb يَغْمَلُونَ şeklinde muhatab zamiriyle kullanırken diğer Kiraat imamları يَغْمَلُونَ şeklinde gâib zamiriyle kullanmaktadır.

Bakara Sûresinde geçen وَمَنْ يُّوتِ الْحِكْمَةَ cümlesinde Ya'kûb تَا harfinin kesre'si ile okumakta ve sonuna يَا harfini de ekleyerek يُّوتِي şeklinde okumaktadır. Ancak diğer Kiraat imamları تَا harfinin fetha'sı ile âyeti يُّوتِ şeklinde talaffuz etmektedirler.⁷⁰ Bakara Sûresindeki diğer bir âyette zikredilen لَا تَفْرُقْ⁷¹ kelimesini Ya'kûb يَا harfiyle يَفْرُقْ, diğer Kiraat imamları ise نُونِ harfi ile نَفْرُقْ şeklinde okumuşlardır.⁷²

Âl-i İmrân Sûresinde geçen تَقِيَّةٌ⁷³ kelimesini Ya'kûb تَقِيَّةٌ şeklinde تَا'yı fetha ile talaffuz ederken diğer Kiraat imamları ise تَقِيَّةٌ şeklinde تَا'yı damme ile okumaktadırlar.⁷⁴ Ya'kûb, Âl-i İmrân Sûresinde zikredilen فَأَمَّا تَدْمِيْنُكَ وَلَا يَسْتَحْفَنُكَ وَلَا يَحْطَمُنُكَ لَأَيُّرُنَّكَ⁷⁵ âyetiyle birlikte نُونِ harfini tahfif (şeddesiz) okurken diğer Kiraat imamlarının tamamı نُونِ harfini şedde ile okumuşlardır.⁷⁶

Nisâ Sûresinde zikredilen حَصْرَتْ⁷⁷ kelimesini Ya'kûb حَصْرَةٌ şeklinde okurken diğer Kiraat imamları حَصْرَتْ şeklinde talaffuz etmektedir. Yine aynı Sûrede geçen وَسَوْفَ يُوتِ⁷⁸ kelimesini Ya'kûb يُّوتِي şeklinde sonuna يَا harfini ekleyerek okurken diğer Kiraat imamları يَا sız يُّوتِ olarak okumaktadırlar.⁷⁹

Ya'kûb, Mâide Sûresinde geçen يَا وَيْلَتَى kelimesi üzerinde يَا وَيْلَتَاهُ şeklinde hâ ile vakfettmektedir. Dolayısıyla bu kiraat tarzının sadece Ya'kûb'a mahsus olduğu görülmektedir.

En'am Sûresinde zikredilen وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ⁸⁰ âyetini bütün Kiraat imamları نُونِ harfi ile okurken Ya'kûb يَحْشُرُهُمْ şeklinde يَا harfi ile okumaktadır.⁸¹

⁶⁵ Nûr 24/64; el-Hac 22/76; Hûd 11/123.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/157.

⁶⁷ el-Bakara 2/38

⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2002), 48; Ezherî, *Me'ani'l-kurâât*, 148; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 129; Ahvâzî, *el-Vecîz*, 127; Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-krâât*, 483; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/159; el-Bennâ, *el-İthâf*, 176.

⁶⁹ el-Bakara 2/96

⁷⁰ Ezherî, *Me'ani'l-kurâât*, 227; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 153; Ahvâzî, *el-Vecîz*, 143; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/235; Abdulğani Abdulfettâh, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-krââti'l-'aşri'l-mütevâtira* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2002), 55; Abdulhalim Mahmud Münî, *Menâhucu'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 2000), 124.

⁷¹ el-Bakara 2/285.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/178.

⁷³ Âl-i İmrân 3/28.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/180.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/196; en-Neml 27/18; er-Rûm 30/60; ez-Zuhruf 43/41; ez-Zuhruf 43/42.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/185.

⁷⁷ en-Nisâ 4/90.

⁷⁸ en-Nisâ 4/146.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/190.

⁸⁰ el-En'am 6/22.

⁸¹ Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî* (Beyrut: Dâru't-Taybe, 1997), 2/117; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2002), 2/16; Ebu Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 12/501; Nasîrüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsî'l-arabî, 2011), 2/157; Ebu'l-Berekât en-Neseîf,

Ya'kūb, En'am Sûresinde yer alan *قُلْ اللَّهُ يُجِيبُكُم مِّنْ يَّجِيبِكُمْ* ve *فَالْيَوْمَ تُنْجِيكُم مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ* ⁸² âyetleriyle birlikte *فَالْيَوْمَ تُنْجِيكُم مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ* ⁸⁷ âyetle-
rindeki fiilleri tahfif üzere (şeddesiz) okumaktadır. Geri kalan Kıraat imamları ise bu kelimele-
leri şeddeli olarak okumuşlardır. ⁸⁸

En'am Sûresindeki *آر* ismini Ya'kūb merfu' olarak okurken diğer Kıraat imamları fetha ile okumuşlardır. Yine En'am Sûresinde zikredilen *عَدُوًّا يَّغْيِرُ عِلْمَ* cümlesindeki ilk kelimeyi Ya'kūb *عَدُوًّا* şeklinde dammeli ve şeddeli okurken Kıraat imamlarının tamamı *عَدُوًّا* şeklinde fetha'lı ve şeddesiz okumuşlardır. ⁸⁹ Hakeza *عَشْرًا مِّثَالَهَا* âyetini Ya'kūb *عَشْرًا مِّثَالَهَا* şeklinde *ra* harfini tenvinli ve *lâm* harfini dammeli okurken diğer Kıraat imamları *ra* harfini tenvarsiz ve *lâm* harfini de kesre ile okumuşlardır. ⁹⁰

3.2. A'râf Sûresiyle İsrâ Sûresi Arasındaki Ferş Farklılıklar

Ya'kūb, A'râf Sûresinde zikredilen *مِنْخَلِيهِمْ* ⁹¹ kelimesini *hâ'nın* fetha'sı ve *lâm*'in sükûnu ile okumaktadır. Geri kalan Kıraat imamları ise *حَلِيهِمْ* şeklinde *hâ'nın* dammesi, *lâm*'in kesre'si ve *yâ'nın* da şeddesiyle talaffuz etmektedirler. ⁹²

Enfâl Sûresinde geçen *بِمَا يَّعْمَلُونَ بَصِيرًا* âyetini Ya'kūb *تَعْمَلُونَ* olarak okumaktayken geri kalan Kıraat imamları *يَعْمَلُونَ* şeklinde gâib lafzıyla seslendirmektedir. Yine Enfâl Sûresinde yer alan *ثُرَاهِبُونَ* ⁹³ kelimesini Ya'kūb *ثُرَاهِبُونَ* şeklinde *hâ* harfinin şeddesi ile, geri kalan Kıraat imamları ise *hâ* harfini şeddesiz okumaktadır. ⁹⁴

Kıraat imamlarından Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs Tevbe Sûresinde geçen *يُضْئِبُهُ* ⁹⁵ âyetini *yâ* harfinin dammesi ve *dâd* harfinin fetha'sı ile okumaktadır. Ya'kūb ise bu âyeti *يُضَلُّ* şeklinde *yâ* harfinin dammesi ve *dâd* harfinin kesre'si ile, geri kalan Kıraat imamları ise *yâ* harfinin fetha'sı ve *dâd* harfinin kesre'si ile *يُضَلُّ* şeklinde okumayı tercih etmişlerdir. Yine Tevbe Sûresinde zikredilen *كَلِمَةً اللَّهُ* âyetini Ya'kūb *كَلِمَةً* şeklinde fetha ile okurken diğer Kıraat imamları *كَلِمَةً* şeklinde merfu' okumayı benimsemişlerdir. ⁹⁶

Kıraat imamları Tevbe Sûresinde zikredilen *أَوْمُخَلًّا* âyetini *mîm*'in dammesi ve *dâl* harfinin şeddesi ile okurken Ya'kūb bu âyeti *mîm*'in fetha'sı ve *dâl* harfinin sükûnuyla *مَدْخَلًا* şeklinde talaffuz etmektedir. Hakeza Tevbe Sûresinde geçen *يَلْمِزُونَ*, *يَلْمِزُوكَ* ve *يَلْمِزُونَ* kelimelerini

Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/496; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002), 4/450; Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Daru İhyâ'u't-Turâsi'l-arabî, ts.), 3/119; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/193; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş Şevkânî, *Fethü'l-kadr el-câm'i beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1964), 2/122.

⁸² el-En'am 6/63-64.

⁸³ Yûnus 10/92,103,103.

⁸⁴ el-Hicr 15/59.

⁸⁵ el-Ankebût 29/32-33.

⁸⁶ ez-Zümer 39/61.

⁸⁷ es-Saf 61/10.

⁸⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/123; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/194.

⁸⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 7/23; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/168; Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Daru Taybe, 1999), 3/289; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/195-196; Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984), 7/312.

⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/200.

⁹¹ el-A'râf 7/148.

⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/204.

⁹³ el-Enfâl 8/39-60.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/208.

⁹⁵ et-Tevbe 8/37.

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/210.

1174 | Mustafa Hamurlu. Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

Ya'kûb *mîm* harfinin dammesi ile يَلْمِزُكَ şeklinde, geri kalan Kiraat imamları ise يَلْمِزُكَ şeklinde *mîm* harfinin kesre'si ile okumaktadır.⁹⁷

Tevbe Sûresinde zikredilen diğer bir âyet de الْمُعْذِرُونَ kelimesidir. Bütün Kiraat imamları âyeti الْمُعْذِرُونَ şeklinde *zâ*/harfini şeddeli okurken Ya'kûb الْمُعْذِرُونَ şeklinde tahfif ile (şeddesiz) okumaktadır. Kiraat imamları وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ cümlesinde geçen الْمُعْذِرُونَ kelimesini kesre ile okurken Ya'kûb bu kelimeyi merfu' وَالْأَنْصَارِ olarak okumaktadır. Tevbe Sûresinde geçen bir diğer farklılıkta *illâ*(الآ) kelimesidir. Ya'kûb bu harfi إلى şeklinde okuyup onu harfi cer olarak kabul etmektedir. Diğer Kiraat imamları ise آلاً şeklinde şeddeli okuyup onu istisna edatı olarak talaffuz etmektedir.⁹⁸

Yûnus Sûresinde Ya'kûb'un diğer imamlardan farklı okuduğu üç âyetin var olduğu görülmektedir. Sûrenin 21. âyetinde مَا تَمْكُرُونَ ifadesi geçmektedir.⁹⁹ Ya'kûb bu fiili يَمْكُرُونَ şeklinde gâib kalıpla seslendirmektedir. Geriye kalan kiraat imamları ise تَمْكُرُونَ şeklinde muhatab kalıbıyla okumaktadır. İkincisi ise 58. âyette zikredilen فَالْتَفَرَّخُوا kelimesidir.¹⁰⁰ Ya'kûb فَالْتَفَرَّخُوا şeklinde kelimeyi muhatab kalıbıyla talaffuz ederken diğer kiraat imamları فَالْيَفَرَّخُوا şeklinde gâib kalıbıyla okumaktadır. Yûnus Sûresindeki okunuşu ihtilafı olan kelimelerin sonuncusu 71. âyette zikredilmektedir.¹⁰¹ Ya'kûb âyetteki وَشُرَكَاءُكُمْ kelimesini merfu' olarak وَشُرَكَاءُكُمْ şeklinde okurken diğer kiraat imamları وَشُرَكَاءُكُمْ şeklinde kelimeyi fetha ile okumuşlardır.¹⁰²

Yûsuf Sûresinde يَأْتِي السَّجْنَ قَالَ رَبِّي السَّجْنَ أَحَبُّ إِلَيَّ âyeti geçmektedir. Ya'kûb bu âyette zikredilen السَّجْنَ kelimesini mansub okumakta, diğer Kiraat imamları ise السَّجْنَ şeklinde merfu' olarak zikretmektedir. Yine Yûsuf Sûresinde zikredilen نَرْفَعُ نَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ âyetini Ya'kûb *yâ* harfiyle يَرْفَعُ نَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ şeklinde talaffuz ederken geri kalan Kiraat imamları *nûn* harfi ile okumaktadır.¹⁰³ Hicr Sûresinde geçen هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ âyetini Ya'kûb عَلَيَّ şeklinde *lâm* harfini kesre'li ve *yâ* harfini merfu' okumaktayken diğer Kiraat imamları عَلَيَّ şeklinde *lâm* ve *yâ* harflerini mansûb okumaktadır.¹⁰⁴ Nahl Sûresinde zikredilen يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ âyetini Ya'kûb يَنْزِلُ şeklinde muzari fiili *tâ* harfi ile okurken bütün Kiraat imamları يَنْزِلُ şeklinde *yâ* harfi ile okumaktadır.

İsrâ Sûresinde geçen لَهُ وَنُحْرُجُ لَهُ âyetine baktığımızda bütün Kiraat imamlarının *nûn* ve *râ* harflerini kesre ile okudukları fakat Ya'kûb'un âyetteki kelimeyi يَنْزِلُ şeklinde *yâ* ve *râ* harflerinin damme'si ile okuduğu görülmektedir. Diğer bir âyette de Kiraat imamları أَمْرًا مُرْتَفِعًا فِيهَا şeklinde âyeti med yapmadan okurken Ya'kûb'un burada med yaptığı ve âyeti أَمْرًا şeklinde seslendirdiği müşahede edilmektedir.¹⁰⁵

3.3. Kehf Sûresiyle Fâtır Sûresi Arasındaki Ferşî Farklılıklar

Meryem Sûresindeki iki âyette ferşî farklılıkların var olduğu zikredilmektedir. Zira 25. âyette geçen تَسَاقَطُ kelimesini Ya'kûb *yâ* harfinin fetha'sı, *sîn* harfinin fetha ve şeddesi birde *kâf* harfinin fetha'sı ile يَسَاقَطُ şeklinde okumaktadır. Hamza *tâ* ve *kâf*'ın fetha'sıyla birlikte *sîn*'i şeddesiz olarak تَسَاقَطُ şeklinde telaffuz etmektedir. Kiraat imamlarından Hafs ise, *tâ*'nın damme'si, *kâf*'ın kesre'si ve *sîn* harfini tahfif ederek تَسَاقَطُ şeklinde okumaktadır. Geri kalan Kiraat imamları da kelimeyi تَسَاقَطُ şeklinde zikretmektedir. Meryem Sûresinin 63. âyetinde ise عِبَادَنَا مِنْ نُورٍ مِنْ نُورٍ şeklinde okunmaktadır.

⁹⁷ Udayme, *Dirâsâtün li-uslûbi'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, 5/64.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211; Udayme, *Dirâsâtün li-uslûbi'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, 6/422.

⁹⁹ Yûnus 10/21.

¹⁰⁰ Yûnus 10/58.

¹⁰¹ Yûnus 10/71.

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/214.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221-222.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/230.

cümlesi yer almaktadır. Bütün Kıraat imamlarının cümledeki muzari fiilini نُورِثْ şeklinde okudukları fakat sadece Ya'kûb'un âyetteki kelimeyi نُورِثْ şeklinde *vâv* harfini fetha ile *râ* harfini de şeddeli olarak telaffuz ettiği görülmektedir.¹⁰⁶

Tâhâ Sûresinin 84. âyetinde zikredilen عَلَى أَثَرِي kelimesini Kıraat imamları أَثَرِي şeklinde hemze ve sonraki harfi fetha ile okurken Ya'kûb, âyeti أَثَرِي şeklinde hemzeyi meksûr ve sonraki harfi de sâkin olarak okumaktadır. Sûrenin 114. âyetinde de يَفْضَى إِلَيْكَ وَحْيَهُ cümlesi geçmektedir. Bütün Kıraat imamlarının âyeti az önceki gibi *yâ* harfini damme'li ve *dâd* harfini fetha'lı okudukları fakat buna karşılık Ya'kûb'un bu âyeti نَفْضَى إِلَيْكَ وَحْيَهُ şeklinde *nûn* harfiyle ve *dâd* harfinin kesre'si ile okuduğu anlaşılmaktadır. Tâhâ Sûresinin 131. âyetinde ise زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ifadesi zikredilmektedir. Ya'kûb dışındaki bütün Kıraat imamları kelimeyi زَهْرَةَ şeklinde *hâ*'nın sükûnuyla okurken Ya'kûb bu kelimeyi زَهْرَةَ şeklinde *hâ*'yı fetha'lı okumaktadır.¹⁰⁷

Enbiyâ Sûresinin 87. âyetinde geçen لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ أَنْ لَنْ cümlesindeki muzâri fiilini Ya'kûb نَقْدِرَ şeklinde okurken diğer Kıraat imamları نَقْدِرَ şeklinde telaffuz etmektedir.¹⁰⁸

Kıraat imamlarından Ya'kûb, Hac Sûresinin 37. âyetinde geçen لَنْ يَتَّالِ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا يَمَأُوْهَا لَنْ يَتَّالِ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا يَمَأُوْهَا muzâri fiillerini *ta* harfiyle تَتَّالِ تَتَّالِ şeklinde okumakta, buna karşılık diğer Kıraat imamları ise kelimeleri *yâ* harfiyle يَتَّالِ يَتَّالِ müzekker olarak okumaktadır. Hac Sûresindeki 73. âyette ise الَّذِينَ تَدْعُونَ أَنْ cümlesi zikredilmektedir. Ya'kûb bu âyeti يَدْعُونَ şeklinde okumaktayken diğer Kıraat imamlarının âyeti تَدْعُونَ şeklinde muhatab kalıbını kullanarak telaffuz ettikleri müşahede edilmektedir.¹⁰⁹

Nûr Sûresinin 9. âyetinde geçen أَنْ غَضِبَ اللَّهُ ifadesi geçmektedir. Bütün Kıraat imamlarının âyeti bu şekilde okudukları fakat Ya'kûb'un âyeti غَضِبَ اللَّهُ şeklinde damme ile okuduğu görülmektedir. Buna ek olarak bütün Kıraat imamlarının sûrenin 11. âyetinde geçen كَيْبَرُهُ kelimesindeki *kef* harfini kesre ile telaffuz ettiği, buna karşılık Ya'kûb'un kelimeyi كَيْبَرُهُ şeklinde *kef* harfinin damme'si ile okuduğu anlaşılmaktadır. Son olarak sûrenin 21. âyetinde geçen مَازِكِي cümlesindeki mâzi fiilini, bütün Kıraat imamları رُكِي şeklinde ma'lûm kalıbıyla okurken, Ya'kûb bu fiili رُكِي şeklinde meçhul kalıbıyla okumaktadır.¹¹⁰

Suarâ Sûresinin 13. âyetinde وَيَضِيقُ صُدْرِي وَلَا يَنْتَلِقُ لِسَانِي âyeti geçmekte ve bütün Kıraat imamları âyeti bu şekilde okumaktadır. Ancak Ya'kûb'un bu âyette geçen muzâri fiillerini وَيَتَّبِعُ وَيَتَّبِعُ şeklinde fetha ile okuduğu gözlemlenmektedir. Hakeza sûrenin 111. âyetinde وَاتَّبِعْ وَاتَّبِعْ cümlesi geçmektedir. Ya'kûb, bu âyetteki اتَّبِعْ kelimesinin başına *hemze-i katî'*, sonrasında gelen *tâ* harfini sâkin ve *'ayn* harfini de damme'li olarak اتَّبَاعْ şeklinde okumaktadır. Buna karşılık diğer Kıraat imamlarının ise kelimeyi اتَّبِعْ şeklinde kabul ettikleri, başına *hemze-i vasl* getirip, meftuh *tâ* harfini şeddededikleri ve *bâ* harfi ile *'ayn* harfi arasındaki *elifi* kaldırdıkları görülmektedir.¹¹¹

'Ankebût Sûresinde zikredilen âyetteki تَرْجِعُونَ kelimesini Ya'kûb dışındaki bütün Kıraat imamları تَرْجِعُونَ şeklinde telaffuz ederken, Ya'kûb bu kelimeyi تَرْجِعُونَ şeklinde okumaktadır. Rûm Sûresinin 10. ve 60. âyetlerinde geçen تَرْجِعُونَ إِلَيْهِ وَلَا يَسْتَحْفَنُكَ الَّذِينَ ve تَرْجِعُونَ إِلَيْهِ وَلَا يَسْتَحْفَنُكَ الَّذِينَ kelimelerinin nasıl okunduğuyla ilgili Bakara ve Âl-i İmrân Sûrelerinde detaylı bilgi verilmektedir.

Ahzâb Sûresinin 20. âyetinde عَنْ أَنْبَائِكُمْ عَنْ أَنْبَائِكُمْ cümlesi geçmektedir. Bütün Kıraat imamlarının âyeti bu şekilde okudukları görülmektedir. Diğer imamlardan farklı düşünen Ya'kûb'un âyetteki muzâri fiilini يَسْأَلُونَ şeklinde *sîm* harfini şeddeleyerek okuduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁶ Ezherî, *Me'ani'l-kirâât*, 2/134; Hasan b. Ahmed Ebû Ali, *el-Hucetü li'l-kurrâi's-seb'a* (Beirut: Dâru'l-Me'mûn, 1993), 5/198; Nisâbüri, *el-Mebsût*, 288; Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kirâât*, 595; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/238.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/241.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/243.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/245.

¹¹⁰ Ezherî, *Me'ani'l-kirâât*, 2/203; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/248.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251.

1176 | Mustafa Hamurlu. Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

Sebe' Sûresinin 14. âyetinde *تَبَيَّنَتِ الْجَنِّ* cümlesi geçmektedir. Kiraat imamlarından Ya'kûb'un bu âyetteki mâzi fiilini *تَبَيَّنَتِ* şeklinde meçhûl kalıbıyla okuduğu ama buna karşılık diğer Kiraat imamlarının ise kelimeyi *تَبَيَّنَتْ* şeklinde ma'lûm kalıbıyla telaffuz ettikleri görülmektedir. Sebe' Sûresinin 19. âyetinde ise *رَبَّنَا بَاعِدْ* cümlesi yer almaktadır. Ya'kûb bu âyeti *رَبَّنَا بَاعِدْ* şeklinde okumaktadır. İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Hişâm ise *بَعِدْ* şeklinde telaffuz etmektedir. Geri kalan Kiraat imamların da âyeti *بَاعِدْ* şeklinde okudukları görülmektedir.¹¹² Son olarak sûrenin 37. âyetini bütün Kiraat imamları *لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ* şeklinde okurken Ya'kûb'un bu âyeti *جَزَاءُ الضَّعْفِ* şeklinde okuduğu anlaşılmaktadır. Fâtır Sûresinde geçen *وَلَا يَنْقُصُ* kelimesinin bütün Kiraat imamları tarafından bu şekilde telaffuz edildiği ve buna karşın Ya'kûb'un bu kelimeyi *وَلَا يَنْقُصُ* şeklinde okuduğu müşahede edilmektedir.¹¹³

3.4. Yâsîn Sûresiyle Nâs Sûresi Arasındaki Ferşî Farklılıklar

Yâsîn Sûresinin 62. âyetinde geçen *جِبَالًا* kelimesindeki *cîm* ve *bâ* harflerini bütün Kiraat imamları kesre'li okurken Ya'kûb'un bu kelimeyi *جِبَالًا* şeklinde damme'li okuduğu görülmektedir. Yâsîn Sûresinin 81. âyetiyle *بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ* Ahkâf Sûresinin 33. âyetinde zikredilen *بِقَادِرٍ* kelimesinin Ya'kûb Kiraatinde *بِقَادِرٍ* şeklinde okunurken, diğer Kiraat imamlarının bu kelimeyi *بِقَادِرٍ* şeklinde telaffuz ettikleri anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Saffât Sûresinin 11. âyetinde geçen *فَاسْتَفْتِهِمْ* kelimesi, Zümer Sûresinin 10. âyetinde geçen *يَا عِبَادِي* kelimesi ve Gâfir Sûresinin 7. âyetinde geçen *وَفِيهِمْ* kelimesiyle ilgili detaylara daha önce değinildiği için tekrarı gerek görülmemektedir. Fussilet Sûresinin 10. âyetinde yer alan *سَوَاءٌ لِّلسَّالِئِينَ* cümlesindeki *سَوَاءٌ* kelimesini Ya'kûb mecrûr, Ebû Ca'fer merfû' ve geri kalan Kiraat imamları da mansûb okumaktadır.¹¹⁵

Câsiye Sûresinin 25. âyetinde *مَا كَانَ حِجَّتُهُمْ* ifadesi yer almaktadır. Burada Ya'kûb'un kelimeyi *حِجَّتُهُمْ* şeklinde merfu' okuduğu ve buna karşılık diğer Kiraat imamlarının ise *حِجَّتُهُمْ* şeklinde mansûb okudukları görülmektedir. Aynı Sûrenin 28. âyetinde de Ya'kûb'un *عَلَامَةٌ* şeklinde kelimeyi fetha'lı okuduğu fakat diğer Kiraat imamlarının âyeti *عَلَامَةٌ* şeklinde damme'li okuduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Ahkâf Sûresinde zikredilen *وَفَصَالُهُ* ismini Ya'kûb *فَصَالُهُ* şeklinde *fâ* harfinin fetha'sı ve *sâd* harfinin sükûnu ile telaffuz ederken diğer kiraat imamları *فَصَالُهُ* şeklinde *fâ* harfinin kesre'si ve *sâd* harfinin fetha'sı ile okumaktadır.

Muhammed Sûresinin 22. âyetinde *تَوَلَّيْتُمْ* kelimesi yer almaktadır. Ya'kûb bu mâzi fiilini meçhul kalıbı üzere *تَوَلَّيْتُمْ* şeklinde okurken, geri kalan kiraat imamları da ma'lum kalıbı üzere *تَوَلَّيْتُمْ* şeklinde rivayet etmektedirler. Aynı âyette zikredilen *وَتَقَطُّوا أَرْحَامَكُمْ* cümlesindeki fiili Ya'kûb *وَتَقَطُّوا* şeklinde okurken diğer kiraat imamları *fâ* harfinin damme'si, *kâf* harfinin fetha'sı ve *tâ* harfinin kesre'si ile *وَتَقَطُّوا* şeklinde seslendirmektedir. Yine Muhammed Sûresinde geçen *لَهُمْ* cümlesindeki mâzi fiilini Ebû Amr, hemze'nin damme'si, *lâm'*ın kesre'si ve sondaki *yâ* harfinin fetha'sı ile *وَأَمَلِي* şeklinde, Ya'kûb ise sondaki *yâ* harfini sâkin kılarak *وَأَمَلِي* şeklinde telaffuz etmektedir.¹¹⁷

Hucurât Sûresinin 10. âyetinde *فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ* denmektedir. Ya'kûb bu âyetteki ismi hemze'nin kesre'si, *hâ'*nın sükûnu ve *tâ* harfinin kesre'si ile *أَخْوَيْكُمْ* şeklinde okurken diğer kiraat imamları âyeti *أَخْوَيْكُمْ* şeklinde seslendirmektedir.¹¹⁸

¹¹² Ebû Tâlib Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât* (Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.), 75.

¹¹³ Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, 75; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262-263.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/266.

¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/274.

¹¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278.

¹¹⁷ Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 2/388; İbnü'l-Cezerî, *et-Teysîr*, 559; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280; Abdulfettâh, *el-Büdüru'z-zâhira*, 297.

¹¹⁸ Ezherî, *Me'âni'l-kirâât*, 3/24; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/146; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 5/135.

Necm Sûresinin 19. âyetinde *أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ* cümlesi geçmektedir. Kıraat imamlarından Ya'kûb bu âyetteki birinci ismi *اللَّات* şeklinde *tâ* harfini şeddeli okurken diğer kıraat imamları tahfif ile okumaktadır. Sûrenin 48 ve 49. âyetlerinde ise *وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ السَّمْعَىٰ* cümleleri yer almaktadır. Ya'kûb bu âyetlerde iki defa tekrarlanan *هُوَ وَأَنَّهُ* kelimelerindeki *hû* zamirlerini idğâm ile *هُوَ وَأَنَّهُ* şeklinde okurken diğer kıraat imamları idğâmsız olarak telaffuz etmişlerdir.¹¹⁹

Vâkı'a Sûresinin 89. âyetinde zikredilen *فَرُوحٌ* kelimesini Ya'kûb *فَرُوحٌ* şeklinde okumak-tayken geri kalan kıraat imamları *فَرُوحٌ* şeklinde *ra* harfini fetha'lı okumaktadır. Hadîd Sûresi-nin 16. âyetinde geçen *وَلَا يَكُونُوا* cümlesindeki muzâri fiilini Ya'kûb muhatab kalıbıyla *تَكُونُوا* şek-linde seslendirirken diğer kıraat imamları gâib kalıbıyla *يَكُونُوا* şeklinde telaffuz etmektedir.¹²⁰

Mücâdele Sûresinin 9. âyetinde *فَلَاتَتَنَّا جُؤَابِلَ أَلْمَمِ* cümlesi geçmektedir. Bütün kıraat imam-ları bu âyetteki fiili *tefâ'ul* babına uyarlayarak *تَتَنَّا جُؤَابِلَ* şeklinde okurken Ya'kûb bu fiili *ifti'âl* babına uyarlamakta ve *تَتَنَّا جُؤَابِلَ* şeklinde telaffuz etmektedir.

Teğâbun Sûresinin 9. âyetinde geçen *يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ* cümlesindeki muzâri fiilini Ya'kûb *نَجْمَعُكُمْ* şeklinde okurken diğer kıraat imamları *يَجْمَعُكُمْ* olarak okumaktadır. Buna ek olarak Talâk Sûre-sinin 6. âyetinde zikredilen *وَجِدْكُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ* âyetindeki son kelimeyi bütün kıraat imamları *vâv* harfinin dammesi ile *وَجِدْكُمْ* şeklinde telaffuz ederken Ya'kûb bu kelimeyi *وَجِدْكُمْ* şeklinde *vâv* harfinin kesre'si ile seslendirmektedir.¹²¹

Mülk Sûresinin 7. âyetinde *بِهتَدَعُونَ* ifadesi yer almaktadır. Kıraat imamlarından Ya'kûb bu âyeti *تَدَعُونَ* şeklinde *dâl* harfini sâkin okurken geri kalan kıraat imamları ise kelimeyi *تَدَعُونَ* şeklinde *dâl* harfini fetha'lı ve şeddeli okumaktadır. Hakeza Cin Sûresinin 5. âyetinde bulunan *أَسْكَنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ* cümlesindeki muzâri fiilinin Ya'kûb tarafından *ta* ve *kâf* harflerinin fethalı, *vav* harfinin de fethalı ve şeddeli *تَقُولُ* şeklinde okunduğu ve buna karşılık diğer kıraat imamlarının âyeti *أَنْ لَنْ نَقُولَ* şeklinde seslendirdiği görülmektedir. Ya'kûb'un yine aynı sûrenin 28. âyetinde geçen *لِيُعَلِّمَهُنَّ الْقُرْآنَ* cümlesindeki muzâri fiilini *لِيُعَلِّمَهُنَّ* şeklinde *yâ* harfini damme ile okuduğu ve buna karşılık diğer bütün kıraat imamlarının muzâri fiilini *لِيُعَلِّمَهُنَّ* şeklinde *yâ* harfini fetha ile telaffuz ettikleri anlaşılmaktadır.

Mürselât Sûresinin 30. âyetinde yer alan *إِنظِّفُوا* cümlesindeki *إِنظِّفُوا* kelimesi bütün kıraat imamları tarafından *lâm* harfinin kesre'si ile emir kalıbı olarak okunmaktayken Ya'kûb'un bu kelimeyi mâzî kalıbıyla *إِنظَّفُوا* şeklinde okuduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı sûre-nin 33. âyetinde geçen *جَمَالَاتٌ صَفْرٌ* kelimesinin farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Bu ke-limenin Ya'kûb tarafından *جَمَالَاتٌ* şeklinde seslendirildiği ve buna karşılık diğer imamların âyeti *جَمَالَاتٌ* şeklinde *cîm* harfini kesre ile telaffuz ettikleri müşahede edilmektedir.¹²²

Sonuç

Kıraat ilminin tarih boyunca devam ede geldiği ve sonraki nesillerde gelen kıraat imamlarının bir önceki nesilde yetişen kıraat ilmi hocalarından bu mirası devraldıkları görülmektedir. Kur'an'ın nüzul ortamında var olduğu bilinen Arap dili lehçelerinin farklı kıraat-lerde hayat bulduğu ve Hz. Peygamberin vefatı sonrasında bu alanda yeni içtihatlar yer ol-madığı belirtilmektedir. Mütevâtir kıraatlar arasındaki zâhiri farklılıkların dildeki anlam zen-ginliğinden kaynaklandığı ve gerçek anlamda bir zıtlık ve tezat anlamı içermediği anlaşılmak-tadır. Ya'kûb kıraatının öne çıkan özellikleri arasında bu kıraatin dilsel düzeyler üzerinde et-kili olduğu, bazı Arapça lehçelerin ezberlenmesine katkı sunduğu ve yedi kıraat imamı tara-fından değinilmeyen bazı sarf konularına ağırlık verdiği görülmektedir. Bu nedenle bazı âlim-lerin, sadece Ya'kûb kıraatında yer alan, anlam ve i'rab bakımından çelişkili gördükleri örnek-leri reddettiler ve bu hususta kıraat sahibini eleştirdikleri görülmektedir.

¹¹⁹ Ezherî, *Me'ani'l-kurâât*, 3/38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/283-284.

¹²⁰ Ezherî, *Me'ani'l-kurâât*, 3/53; Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 428; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/287; İbnü'l-Cezerî, *et-Teysîr*, 574; Abdulfettâh, *el-Büdüru'z-zâhira*, 312.

¹²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/290.

¹²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/297.

1178 | Mustafa Hamurlu. Ya'kûb el-Hadramî Kıraatini Diğer Kıraatlerden Ayıran Özellikler

Kur'an'daki bazı kıraatlerin Arap dili lehçeleriyle uyuşması söz konusu olabilsede mezkûr kıraatlerin bu tür lehçelerden meydana geldiği düşüncesi doğru değildir. Zira kıraatlerin tevkîfi olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra Osman Mushafının harekesiz ve noktasız olmasından dolayı farklı kıraat türlerinin meydana geldiği iddiasının da doğru bir yaklaşım olmadığı ifade edilmektedir. Kur'an'da yer alan kıraat türlerinin nahiv kuralları üzerinde etkin ve baskın olduğu, dolayısıyla da bütün kıraatlerin bağımsız geliştiği ve nahiv kurallarından etkilenmediği söylenebilir. Ya'kûb kıraatinin diğer kıraatlerle uyduğu yönleri olmakla birlikte hem usûl ve hem de ferş alanlarında bu kıraatlerden ayrıştığı ve kendine özgü bir metod izlediği gözlemlenmektedir.

Kıraat ile ilgili temel eserlerde ve ilk dönem tefsir eserlerinde Ya'kûb kıraatinde yer alan bu farklı yönler rastlanmaktadır. Hatta ilk dönem kıraat imamlarının kendisini yedi kıraat imamı arasında zikrettiği ve bu yönüyle onun kıraat tarzını tercih ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde Ya'kûb kıraatinin ilk yedi kıraat arasından çıkarılıp on kıraat kapsamında değerlendirilmesi, fazilet ve üstünlük bakımından onun değerini düşürmemektedir.

Ya'kûb kıraatinin farklı özelliklerini kavrayabilen kimsenin, bu kıraatle ilgili vukufiyeti artmakla birlikte Ya'kûb kıraatinin diğer kıraatlerle ayrıştığı hususlar hakkında da bilgi sahibi olabilmektedir. Kıraat farklılıklarının âyetlerin anlamı üzerinde ciddi etkisi olduğu aşikârdır. Fakat bu farklılıkların bir makale çalışması kapsamında ele alınması imkân dâhilinde görünmemektedir. Çalışmada bütün kıraat imamlarına kıyasla sadece Ya'kûb kıraatindeki farklılıklara işaret edilmesi bu alanda Ya'kûb kıraatiyle ilgili ciddi bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdulfettâh, Abdulğani. *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mütevâtira*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2002.
- Adıgüzel, Mehmet. *İmam Nafi ve Kiraatı'nın özellikleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Din, 1993.
- Ahvâzî, Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd. *el-Vecîz fi'l-kırââtî's-şemâniyye*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 2002.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1415.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Begavî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Taybe, 4. Basım, 1997.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fuzalâ'î'l-beşer*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Bezvâvî, Nasirüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Türasi'l-arabî, 2011.
- Cerîsî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi tecvîdi'l-Kur'an'î'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Ebû Ali, Hasan b. Ahmed. *el-Huccetü li'l-kurrâi's-seb'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 2. Basım, 1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muñîf*. 21 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min hurzi'l-emânî fi'l-kırââtî's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.
- Eğîn, Osman. *Ebu Amr ve kiraatı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Din, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Me'ani'l-kırâât*. 3 Cilt. Riyad: Merkezü'l-bühûs, 1991.
- Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Hastaoğlu, Kadir. *Meşhur kiraatlerden "Ebu Ca'fer Kiraatı"*. Harran Üniversitesi, Din, 1997.
- Husarî, Muhammed Halil. *Nûru'l-kulûb fi kiraatî'imâm Yakûb*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2004.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kırâât*. Mısır: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 21 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-efsîr*. 8 Cilt. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşru fi'l-Kiraatî'l-'Aşr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü't-ţâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Tahbîrû't-Teysîr fi kırâ'ati'l-e'immeti'l-'aşere*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İlhan, İhsan. *İmam Hamza'nın kiraatı ve kiraatının hüccetleri*. Atatürk Üniversitesi, Din, 1997.
- Karataş, Şuayip. *Kiraat İmamlarından Ya'kub'un Kiraatı, Kiraatinin Özellikleri ve Delilleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, ts.
- Kirmânî, Ebü'l-'Ala Ahmed. *Mefâtihu'l-eğânî fi'l-kırââtî ve'l-me'anî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'î li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

1180 | Mustafa Hamurlu. Ya'kûb el-Hadramî Kiraatini Diğer Kiraatlerden Ayıran Özellikler

- Marğînî, İbrahim. *en-Nücûmu't-tavâli' "ala'd-dureri'l-levâmi" fi asli mekra'i'l-imâmi Nâfi'*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.
- Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Îmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Daru İhyâ'u't-Turâsi'l-arabî, 2. Basım, ts.
- Müni', Abdulhalim Mahmud. *Menâhîcu'l-müfessirîn*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2000.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *İ'râbu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisâbûrî, Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân. *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-'aşr*. Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-arabiyye, 1981.
- Okçu, Abdulmecit. *İbn Amir'in kiraatı ve kiraatının hüccetleri*. Atatürk Üniversitesi, Din, 1995.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahreddîn. *Mefâthü'l-gayb*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr el-câm'i beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Basım, 1964.
- 'Udayme, Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsâtün li-uslûbi'l-Kur'an'î'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Uludaş, İbrahim. *İmâm Ya'kûb ve Rivayeti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Yıldırım, Mustafa. *İbn-i Kesir ve kiraatı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Din, 2000.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2. Basım, 1943.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1181- 1202

**20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin
Çevirisi Problemi***

*The Translation Issue of Mutashābih Expressions in the
Example of Kazakh Translations Prepared in the 20th Century*

Daniyar Samet

Dr., Nur-Mubarak Egipet İslâm Madeniyeti Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
PhD., Nur-Mubarak Egyptian University of Islam Culture, Theology Faculty
Department of Basic Islamic Science.
Almati, Kazakistan
ustaz82@mail.ru orcid.org/0000-0001-8622-8839

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 18 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1181-1202

Cite as / Atıf: Samet, Daniyar. "20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi [*The Translation Issue of Mutashābih Expressions in the Example of Kazakh Translations Prepared in the 20th Century*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1181-1202.

* Bu çalışma İbrahim Görener danışmanlığında 2021 tarihinde tamamladığımız "Kur'ân'da Müteşâbih İfadelerin Kazakça'ya Çeviri Problemi: 20. Asırda Yazılmış Kazakça Meâller Örneğinde" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Problem of Translation of Muteshābih Expressions in the Qur'ān into Kazakh: In the Example of Kazakh Translations Written in the 20th Century", supervised by Ibrahim Gorener (Ph.D. Dissertation, Erciyes University, Kayseri, 2021).
<https://doi.org/10.18505/cuid.984398>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

The Translation Issue of Mutashâbih Expressions in the Example of Kazakh Translations Prepared in the 20th Century

Abstract: The Qurʾān is certainly the last of the divine teachings and the most perfect. While this holy book has a perfect miraculous feature, especially since its rules are valid until the Day of Judgment, it also contains many unique features in terms of style and content. The Qurʾān firstly asks people to understand it thoroughly and live it in their lives. In order for them to live, they must first correctly understand the messages that the Qurʾān gave to people. In order to understand it well, they must either know the language it uses or try to understand it through translations. It is obvious that it is not practically possible for all people to know Arabic. Because people have different languages, cultures, and races due to the wisdom of Allah. Therefore, nations who speak different languages in the world have translated the Qurʾān into their own languages in order to understand what the Qurʾān means and to apply its rules to their lives. It is a fact that the Qurʾān was partially translated into different languages during the reign of Prophet Muḥammad (pbuh). As a matter of fact, Salmān al-Fārisī's (d. 36/656 [?]) (r.a.) translation of Surah Fatiha into Persian and the translation of the verses in the letters that our Prophet (pbuh) had written in order to invite communities speaking different languages to Islam can be given as an example to this situation. The Qurʾān has been many times interpreted, mealed, and translated into different languages of the world since the time it was revealed to the present day. There is no doubt that the translation of the Qurʾān will continue as long as people speak different languages until the end of the worldly life. It is mentioned in the sources that the first translation of the Qurʾān into Kazakh was made by Mūsā Jārullāh (d. 1368/1949) at the beginning of the 20th century. However, this translated work was not published and remained only as a manuscript. Another important issue is the scholars' thoughts on the language of the translation in question. As a matter of fact, according to them, the language of the translation is Tatar, not Kazakh. In this study named as 'The Translation Issue of Mutashâbih Expressions in the Example of Kazakh Translations Prepared in the 20th Century' five important Kazakh translation works were examined prepared in the 20th century, named as *Qurʾān Shareef Kazakhsha Magina Jane Tusinigi* of Khalifa Altay (d. 1424/2003), *Qurʾān Kareem Kazakhsha Avdarmasi* of Azīz Akituli (d. 1434/2013) and Makash Akituli (d. 1424/2003), *Qurʾān Kareem Jane Onin Kazakhsha Maginasi* of Nurali Oserov (d. 1435/2014) and Jumabay Istaeev (d. 1422/2001), *Qurʾān Kareem* of Ratbek Nisanbayuli and Vahap Kidirhanuli and *Qurʾān Kareem Kazakhsha Magina Jane Tusinigi* of Vahap Kidirhanuli. First, the lives of the authors, the general evaluations of those works, the language of the published works, the problematic aspects, and technical features in terms of method and content were discussed. In the next step, how the translators translated the khabarī attributes, which are among the mutashâbih expressions in the Holy Qurʾān, into Kazakh and the problems that these translations cause are addressed. One of the most important subjects and issues of the science of tafsīr, which has an important place in the scientific tradition of the Islamic religion, is undoubtedly the issue of mutashâbih in the Qurʾān, and the subject has been discussed by especially theologians in many scientific traditions in the historical process. Allah almighty, the Creator of all realms, informs people of some of his qualities in the Qurʾān so that we can know him and have knowledge of what kind of being Allah is. Through revelation, Allah introduced himself to his believers via an understandable language framework which includes appropriate comparisons and metaphors. This presentation has also been realized through the ḥadīths of Prophet Muḥammad (pbuh). Therefore, these two sources inform us Allah's qualities Khabarī qualities refer to those that are reported in verses and ḥadīths and that are fixed by revelation. In this article, the eleven verses in which the mutashâbih adjectives that are attributed to Allah, such as yad, vach, ayn, istiwa, kabza, macī, and etā, are considered as examples. Understanding the qualities of Allah correctly is very important in terms of having a affirmative and corrective faith. This study aims to reveal what kind of kalamī view Kazakh translators use when interpreting mutashâbih expressions into Kazakh. In addition, in the study, mutashâbih expressions should be interpreted within the

boundaries determined by the Qur'ān and the Science of Ḥadīth, with expressions that can be accepted by the human mind, without falling into simile and embody. To our knowledge this is the first study focusing on the issue of translating mutashābih expressions in Kazakh translations made in Kazakhstan in the 20th century.

Keywords: Tafsīr, Ta'wil, Kazakh Meal, Mutashābih, Khabarī Attributes.

20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi

Öz: Kur'ân-ı Kerim hiç kuşkusuz ilahi öğretilerin en sonuncusu ve en mükemmelidir. Bu yüce kitap, özellikle kıyamete kadar hükümlerinin geçerli olmasıyla mükemmel bir i'caz özelliğine sahip olmakla beraber üslup ve muhteva açısından da birçok eşsiz özelliği bünyesinde bulundurmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, her şeyden önce insanlardan o'nu iyice anlamalarını ve hayatlarında yaşamalarını istemektedir. Yaşamaları için öncelikle o'nun insanlara verdiği mesajlarını doğru bir şekilde anlamaları gerekir. O'nu iyi anlamaları için ya o'nun kullandığı dili bilmeleri ya da tercüme vasıtasıyla o'nu anlamaya çalışmaları gerekmektedir. Tüm insanların Arapçayı bilmesi pratikte pek mümkün olmadığı aşikârdır. Zira insanlar Allah'ın hikmeti gereği farklı dil, kültür ve ırklara sahiptirler. Bundan dolayı dünyada farklı dillerde konuşan milletler Kur'ân-ı Kerîm'in ne demek istediğini anlayabilmek ve o'nun hükümlerini hayatlarına uygulayabilmek için Kur'ân-ı Kerîm'i kendi dillerine çevirmişlerdir. Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Kur'ân-ı Kerîm'in farklı dillere kısmen tercüme edildiği bir vakıdır. Nitekim Selmân-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) (r.a.) Fatiha sûresini Farsçaya tercüme etmesi ve Efendimizin (s.a.v.) farklı dilleri konuşan toplumları İslam'a davet etmek için yazdığı mektuplardaki âyetleri tercüme ettirmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kur'ân-ı Kerîm, vahyedildiği dönemden itibaren günümüze kadar dünyanın farklı dillerine birçok kez tefsir, meal ve tercüme edilmiştir. Dünya hayatı sona erene kadar insanlar farklı dilleri konuştukları sürece Kur'ân-ı Kerîm'i tercüme faaliyetinin de devam edeceğinde hiç şüphe yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'in Kazakçaya ilk tercümesi ise 20. asrın başlarında Mûsâ Cârullah (öl. 1368/1949) tarafından yapıldığı kaynaklarda geçmektedir. Fakat bu tercüme eser basılmayıp yalnızca el yazması olarak kalmıştır. Önemli bir diğer husus ise âlimlerin söz konusu tercümenin diliyle ilgili düşünceleridir. Nitekim onlara göre mealin dili Kazakça değil, Tatarcadır. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi adlı bu çalışmada 20. asırda hazırlanan Halife Altay'ın (öl. 1424/2003) *Kuran Şarif Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, Aziz Akıtulı (öl. 1434/2013) ve Makas Akıtulı'nın (öl. 1424/2003) *Kuran Karim Kazakça Avdarması*, Nurali Öserov (öl. 1435/2014) ve Cumabay İstayev'in (öl. 1422/2001) *Kuran Karim Jane Onın Kazakça Mağınası*, Ratbek Nısanbayulı ve Vahap Kırırhanulı'nın *Kuran Karim* ve Vahap Kırırhanulı'nın *Kuran Karim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi* adlı beş önemli Kazakça meâl çalışması incelenmiştir. İlk olarak müelliflerinin hayatları daha sonra o çalışmaların genel değerlendirmeleri, yayınlanan eserlerin dili, metod ve muhteva bakımından problem oluşturan yönleri ve teknik özellikleri ele alınmaya çalışılmış; bir sonraki adımda ise mütercimlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbih ifadelerden olan haberî sıfatları Kazakçaya nasıl tercüme ettiklerine ve söz konusu tercüme ortaya çıkardığı problemlere değinilmiştir. İslâm dininin ilim geleneğinde önemli bir yer tutan tefsir ilminin en önemli konusu ve meselelerinden birisi, hiç kuşkusuz Kur'ân'daki müteşâbihler meselesi olup, konu tarihsel süreçte başta kelâmcılar olmak üzere pek çok ilmî gelenekte ele alınmış ve tartışılmıştır. Bütün âlemleri var eden Yüce Allah kendisini tanımamız ve nasıl bir varlık olduğu noktasında bilgi sahibi olmamız için insanlara bazı sıfatlarını Kur'ân-ı Kerîm'de bildirmektedir. Allah vahiy yoluyla kullarının anlayabileceği bir dille ve bu dilin imkânları içerisinde teşbih ve mecazlar sayesinde zâtını kullarına tanıtmıştır. Bu tanım Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadisleri aracılığıyla da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu iki kaynak Allah'ın sıfatlarını bizlere haber vermektedir. Haberî sıfatlar, âyet ve hadislerde bildirilen ve haberle sabit olan sıfatları ifade eder. Bu makalede Allah'a izafe edilen *yed*, *vech*, *ayn*, *istiva*, *kabza*, *mec'* ve *etâ* gibi müteşâbih ifadelerden olan haberî sıfatların geçtiği on bir âyet örnek olarak ele alınmıştır. Allah'ın sıfatlarını doğru bir şekilde anlamak sahih ve tahkîkî imana sahip olma açısından çok önemlidir. Bu çalışma, Kazak mütercimlerin müteşâbih ifadeleri ne tür bir kelami görüşle Kazakçaya tercüme

1184 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

ettiklerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Ayrıca çalışmada, müteşâbih ifadeleri Kur'ân ve hadis ilimlerinin çizdiği sınırlar çerçevesinde teşbihe ve teciime düşmeden, insan aklının kabul edebileceği ifadeler ile anlamlandırılması gerektiği ifade edilmiştir. 20. asırda Kazakistan'da yapılan Kazakça meâllerdeki müteşâbih ifadelerin Kazakçaya tercümesi meselesiyle ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Makalemiz bu konuda yapılan ilk çalışma olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vîl, Kazakça Meâl, Müteşâbih, Haberi Sıfat.

Giriş

20. asırda Orta Asyadaki İslâm ülkelerinde dinî açıdan birçok bunalımlar yaşanmıştır. Sovyetler Birliği kurulduktan ve Müslüman Türk devletlerini bünyesine kattıktan sonra bazı önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeler içerisinde Sovyetler Birliğinin İslâm dinine karşı yürüttüğü siyaset göze çarpmaktadır. Nitekim Sovyetler Birliğinin, Sovyet toplumundan İslâm dinini ortadan kaldırmaya çalıştığı görülmektedir. Kazakistan Devleti de bu yok edici ve gaddar siyasetten yeterince etkilenen ülkelerdendir. Dünyadaki tüm Türklere Ata Yurdu sayılan Kazakistan topraklarını Kızıl Ordu ele geçirdikten sonra bu hedeflerine ulaşmak için propoganda yapmış, Sovyet politikalarını uygulamak için her yola başvurmuştur. Vakıflar, dinî medreseler ve camiler kapatılmış, din adamları İşan ve Mollalar asılmış veya kendi memleketlerinden farklı ülkelere sürgün edilmiş, dinî eserler ve kütüphaneler yakılmıştır. Bütün bu acımasız zulümlere rağmen Sovyetler Birliğinin Kazak halkını kendi dininden döndürmeye gücü yetmemiş ve Kazak halkı Allah'ın inâyetiyle çeşitli yollara başvurarak dini inançlarını korumaya ve vazifelerini yerine getirmeye çalışmıştır¹.

Kazakistan Devleti 1991 yılında Allah'ın yardımı ile bağımsızlığını kazandıktan sonra Kazak halkı arasında İslâm dinine olan ilgi daha da artmış, bunun sonucu olarak da İslâmî edebiyatın neşri genişlemiştir. 20. asrın başlangıcında hazırlanan birtakım eserler yeniden basılmış, bunlara ilaveten Kur'ân-ı Kerîm'in meâlleri telif edilmeye başlanmıştır.

Bu makalede Halife Altay'ın *Kuran Şarif Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, Aziz Akitülü ve Makaş Akitülü'nün *Kuran Karim Kazakça Avdarması*, Nurali Öserov ve Cumabay İstayev'in *Kuran Karim Jane Onın Kazakça Mağınası*, Ratbek Nisanbayulı ve Vahap Kızırhanulı'nın *Kuran Karim* ve Vahap Kızırhanulı'nın *Kuran Karim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi* adlı Kazakça meâllerini ele alacağız. Önce bu eserlerin müelliflerinin hayatları hakkında bilgi vereceğiz. Sonra da bu eserler üzerinde genel bir değerlendirme yapacağız, onları dil, metod ve muhteva bakımından inceleyeceğiz, teknik özelliklerini tanıtmaya çalışacağız. En son olarak da 20. asra ait olan bu meâllerin mütercimleri tarafından müteşâbih âyetlerdeki haberî sıfatların Kazakçaya hangi itikadî görüşler esas alınarak tercüme edildiğini ve bunun ne tür problemler ortaya çıkardığını ele alacağız.

Bu çalışma ile ulaşılmak istenen temel hedef, 20. asırda Kazak mütercimler tarafından hazırlanan Kazakça meâlleri tanıtmak, onların dili, teknik özellikleri, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen müteşâbih ifadelerden olan haberî sıfatların söz konusu meâllerde Kazak Türkçesine nasıl aktarıldığı, daha genel bir ifadeyle âyetlerin Kazak Türkçesine nasıl tercüme edildiği ve bu meâllerde uygulanan tercüme metodlarının neler olduğu hakkında bilgi vermektir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın temel öğretileri ve İslam ilim geleneği ile bağdaşmayan çevirileri ve bunların ortaya çıkardığı sorunlara da değinmek hedeflenmektedir.

Her varlık bazı sıfatlara sahiptir, dolayısıyla onu tanımının yolu onun sıfatlarını bilmekle mümkün olur. Bütün âlemleri var eden Yüce Allah da kendisini tanımamız ve nasıl bir varlık olduğu hakkında bilgi sahibi olmamız için insanlara bazı sıfatlarını Kur'ân-ı Kerîm'de bildirmektedir. Allah vahiy yoluyla kullarının anlayabileceği bir dille ve bu dilin imkânları içerisinde teşbih ve mecazlar sayesinde zâtını kullarına tanıtmıştır. Bu tanım Hz. Peygamberin

¹ Seyfettin Erşahin, "Sovyet Türkistan'da İslam ve Dindarlık", *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/1-2 (1998), 128, 137.

(s.a.v.) hadisleri aracılığıyla da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu iki kaynak Allah'ın sıfatlarını bizlere haber vermektedir. Allah'ın sıfatlarını doğru bir şekilde anlamak sahih ve tahkikî imana sahip olma açısından çok önemlidir. İnsanlığın hidâyet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, Allah tarafından vahiy zincirinin son halkası olarak gönderilmiş bir kitaptır. Yüce Allah, insanların Kur'ân-ı Kerîmi doğru anlamasını ve ondaki ilâhî hükümleri hayata uygulamasını istemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in iyi anlaşılması için onun dilinin iyi bilinmesi veya tercüme aracılığıyla bunun gerçekleştirilmesi gerekir. Bu nedenle tercüme gerekliliğinde şüphe yoktur. Âyetlerde ifade edilen anlamın doğru bir şekilde tercüme edilmesi onu okuyan kitlelerin Allah'ın sıfatlarına dair doğru bilgi sahibi olmaları açısından önemlidir.

20. asırda yapılan Kazakça meâllerdeki müteşâbih ifadelerin Kazak Türkçesine tercüme meselesi konusunda daha önce herhangi bir araştırma yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırma, konu ile ilgili yapılan ilk çalışmadır.

Bu çalışmada *Anayurttan Anadolu'ya*,² *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*,³ bu eserin Medine baskısı,⁴ Kazıbek İslâmbek'in *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*,⁵ Nurali Öserov ve Cumabay İstayev tarafından hazırlanan *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*,⁶ Ratbek Nisanbayulı ve Vahap Kırırhanulı tarafından hazırlanan *Kuran Karim*⁷ ve son olarak yine Vahap Kırırhanulı'nın *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinig*⁸ adlı eserler en fazla müracaat edeceğimiz eserler olacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla araştırmayla ilgili İsmail Çalışkan'ın "Kazakistan'da Kur'ân ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)"⁹ ve Tilevhan Majeni'nin "Kuran Karimnin Kazak Tilindegi Avdarmaları Hakkında"¹⁰ adıyla yazılmış makaleleri bulunmaktadır. Bu makalelerde Kazakistan'da yaygın olarak bulunan Kur'ân ve tefsir alanındaki eserlerin, özellikle Kur'ân meâlleri ile tefsirlerin tanıtımı yapılmıştır. Lakin bu araştırmalarda literatürün tasnifi, tanıtımı ve genel değerlendirmeleri hedef alındığı için, yayınlanan meâllerin dil, metod ve muhteva bakımından problematik yönleri ve meâllerdeki müteşâbih ifadelerin Kazakçaya çeviri meselesine girilmemiştir.

Haberî sıfatlar, âyet ve hadislerde bildirilen ve haberle sabit olan sıfatları ifade eder. Bu makalede Allah'a zafe edilen *yed, vech, ayn, istiva, kabza, mecî' ve etâ* gibi müteşâbih ifadelerin geçtiği on bir âyet örnek olarak ele alındı.¹¹ Bu çalışmada ele alınan haberî sıfatların terim anlamları için Râğib el-İsfahânî'nin (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtu el-faz'il-Kur'ân*, Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*,¹² Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî'nin (öl. 730/1329 [?]) *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğaibu e'l-furkân*,¹³ ve Semîn

² Halife Altay, *Anayurttan Anadolu'ya* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998).

³ Halife Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi* (İstanbul: IRCICA Matbaası, 1990).

⁴ Halife Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi* (Medine: Kral Fahd'ın Kuran Şarif Basım Kombinatı, 1991).

⁵ İslâmbek Kazıbek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay* (İstanbul: Kalender Yayınevi, 2017).

⁶ Nurali Öserov - Cumabay İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası* (Moskova: Almatı Bilim Koğamı, 1990)

⁷ Ratbek Nisanbayulı - Vahap Kırırhanulı, *Kuran Karim* (Almatı: Jazuşı Baspası, 1991).

⁸ Vahap Kırırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi* (Almatı: Dauır Baspası, 2002).

⁹ İsmail Çalışkan, "Kazakistan'da Kur'ân ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015).

¹⁰ Tilevhan Majeni, "Kuran Karimnin Kazak Tilindegi Avdarmaları Hakkında", *Jas Alaş* (Gazeti), no 91 (15549), 16 Karaşa/Kasım, Seysenbi 2010 (www.zhasalash.kz/ruhaniyat/3207.html).

¹¹ Hayrettin Karaman vd., Kur'ân-ı kerîm Açıklamalı Meâli (Ankara: TDV Yayınları, 2019), el-Bakara 2/29, 115, 210, 272; Âl-i İmrân 3/26, 73; el-En'âm 6/158; el-A'râf 7/54; Hüd 11/37; Tâhâ 20/39; ez-Zümer 39/67.

¹² Muhammed b. Ebûbekir Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Huseyn el-Mâli (Ankara: TDV Yayınları, 1997).

¹³ Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğaibu e'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996).

1186 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

el-Halebî'nin (öl. 756/1355) *Umdatul-huffâz*¹⁴ adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Tefsirlerden Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyan 'an te'vil'il-Kur'ân*, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) *Tefsîru es-Semerkindî: Bahru'l-ulûm*,¹⁵ Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-meân*¹⁶ ve Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin (öl. 1911-1998) *Tefsîru's-Şa'râvî*¹⁷ adlı eserleri sayılabilir.

1. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâl Çalışmaları

1.1. Halife Altay ve *Kuran Şarif Kazakça Mağna Jane Tüsinigi* Adlı Meâli

Kazakça meâller tarihinde zikredilmesi gereken ilk isimlerden biri Halife Altay'dır. O, hazırladığı meâlde, Kur'ân-ı Kerîm'i ilk defa Kazakçaya tercüme edenin kendisi olduğunu söylemiştir.¹⁸

Altay, 1917 yılında Doğu Türkistan'da doğmuş, ilköğrenimini babasından almıştır. On yaşından itibaren köy mollalarından İslâm'ın temel bilgilerini öğrenmiş, 16 yaşını doldurunca kendi köyünde imamlığa başlamıştır. 1930'lu yıllarda dînî ve milli bağımsızlık ayaklanmasından sonra Çin hükümeti on sekiz bin kişiyi sürgüne göndermiştir. Söz konusu bu sürgünde, birçok insan hayatını kaybetmiştir. Tibet üzerinden Hindistan'a ulaşabilen üç bin kişilik grubun içinde ise Halife Altay da vardır. 1953'te 1800 kişiyle birlikte Türkiye'ye göç etmiş ve kırk yıllık bir süreyle İstanbul'da yaşamıştır. Geçim için ticaret ve çeviri ile uğraşırken bir yandan da tahsilini sürdürerek dini alanda birçok eser yazmıştır.¹⁹

Kazakistan bağımsızlığına kavuştuktan sonra Altay, 1993'te Almatı'ya yerleşmiştir. Toplumun geçirmiş olduğu dinden uzak geçen yetmiş yıllık dönemin zararlarının farkına varan Altay, dînî anlamda yapılacak çok şey olduğu bilinciyle ciddi çalışmalara girişmiş ve neredeyse bütün şehirleri gezerek irşad faaliyetleri yürütmüştür. Altay, 2003 yılında vefat etmiştir.²⁰

Altay'ın meâli ilk önce Arap alfabesi ile 1990 yılında İstanbul'da daha sonra Kiril alfabesi ile 1991 yılında Suudi Arabistan krallığı tarafından Medine'de bir milyon adet neşr edilmiştir. Bu çalışmada iki nüsha da mukayeseli bir okumaya ve incelemeye tabi tutulmuştur. Mütercim tercümede *manevi tercüme*²¹ metodunu izlemiştir. Fakat bu metodu başarıyla uyguladığı söylenemez. Çünkü; manevî tercümede hedef metindeki mânâ ve maksadların başka bir dille güzel bir şekilde ifade edilmesi söz konusudur. Mütercim daha çok lafzi anlama dayanarak Kazak Türkçesi ifade kalıbı içinde yapmaya çalışsa da dili ve üslûbu akıcı değildir. Bazı cümleler ve kelimeler Kazak Türkçesi gramerine göre değil Türkiye Türkçesi gramerine göre çevrilmiş ve bazen de kelimelerin hakkı tam olarak verilmemiştir. Eksik tercüme bulduğunu söylemek de mümkündür. Özellikle Kiril alfabesiyle basılan nüshasında çok yerde harfler düşmüş ve Arap alfabesindeki orjinal nüshada olmayan kelimeler ilave edilmiş, bazı kelimeler ise orjinal nüshadakinden farklı yazılmıştır. Bu eksiklikler ve hatalar Arapça bilmeyen Kazak okur kitlesinin meâli anlamasını zorlaştırmıştır.

Meâlin teknik özellikleri şöyledir;

¹⁴ Semîn Halebî, *Umdatul-huffâz fi tefsiri eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed el-Tunci (Beyrut: Âlamu'l-Kutub, 1994).

¹⁵ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru es-Semerkindî: Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'auad - Adil Ahmed Abdulmaucud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993).

¹⁶ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994).

¹⁷ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kahire: Macma'u'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1991).

¹⁸ Altay, *Kuran Karim Kazakça Mağna Jane Tüsinigi*, 3.

¹⁹ Kazibek, *Anadolu'dan Anayurda Halife Altay*, 21-23.

²⁰ Çalışkan, "Kazakistan'da Kur'ân ve Tefsir Literatürü", 143.

²¹ Manevi tercüme, nazımda ve tertibinde kaynak dildeki aslına benzemesi gözetilmeden, metindeki mânâ ve gayelerin güzel bir şekilde ifade edilmesidir. Bir cümlenin delalet ettiği mânâsının diğer dille de aynı şekilde ifade edecek bir tarzda anlatılmasıdır.

1. Meâlde Arapça metin verilmiştir. Her sûrenin başında sûrenin adı, âyetlerin sayısı ve Mekkî/Medenî bilgisine yer verilmiştir. Bazı sûrelerin başında sûrenin içeriği ile ilgili kısa malumatlar verilmiş ve iniş sebeplerinden bahsedilmiştir.
2. Ayet numaraları Arap alfabesiyle hazırlanan orjinal nüshada âyetin başına, Kiril alfabesiyle hazırlanan nüshasında ise âyetin sonuna yazılmıştır.
3. Meâlin hangi tefsire dayanılarak yapıldığı, meâl sonunda ayetin ilgili kaynakları parantez içinde simgelerle gösterilmiştir. Örneğin: (ب.ج.م.) yani, ب: Beyzâvî, ج: Celâleyn, م: Medarik. Bâzi âyetler sonunda o âyetle aynı veya yakın mânâda olan başka âyetlerin hangi sûrede olduğu ve numaraları parantez içinde verilmiştir. Örneğin: (4-س. 16-ل) yani, 4. Sûre, 16. Âyet gibi. Ayrıca mütercim meâlin başında yazdığı uzun girişte genel malumatların yanı sıra Türk dillerinde hazırlanan tefsirler hakkında bilgi vermiş ve Kur'ân kavramları sözlüğü ile konu indeksini de ilave etmiştir.
4. Tercüme metni içerisinde verilmiş olan parantezlerdeki söz, ifade ve cümleler, şahıs ve işaret zamirlerinin kime ve neye ait olduğunu göstermek ve kısa açıklamalar yapmak için kullanılmıştır.
5. Bazen ayette olmayıp kast edilen hitaplar, parantez içinde şu şekilde verilmiştir: (الله ت.) (Allah T.), (مؤحمامه ع.س.) (Muhammed a.s.), (مؤسا ع.س.) (Mûsâ a.s.), (فیراؤون) (Firavun).
6. Bazı özel isimler Kazakçadaki karşılıkları ile kullanılmıştır. Örneğin; İbrahim-(İbrayım), İshak- (Iskak), İsmail- (İsmayıl)²².
7. Meâlde muteber müfessirlerden Beyzâvî, Celâleyn, İbn Kesîr, Ebü'l-Berekât en-Ne-seffî, Ayntabî, İsmail Hakkı Bursevî, Elmalılı Hamdi Yazır, Mevdûdî ve Sâbûnî'nin tefsirleri ile Hasan Basri Çantay, Abdullah Aydın, Fikri Yavuz, Süleyman Ateş ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâllerinden yararlanılmıştır.
8. Arapça, Türkçe ve Kazakça sözlükler ve İslâm Tarihi ile ilgili eserlerden yararlanılmıştır.

1.2. Aziz Aktutlı ve Makaş Aktutlı'nın *Kuran Karim Kazakça Avdarması* Adlı Meâli

Aziz (1924-2013) ve Makaş (1931-2003) Aktutlı kardeşler, Kazak alimi Akıt Ulimjiuli'nin oğulları olup Çin'de bulunan yaklaşık bir buçuk milyon Kazak arasında yaşamışlardır. Aktutlı kardeşler Kazakistan'da itibar sahibi olup saygın bir konuma sahiptirler. İki kardeş din eğitimini önce babalarından, onun öldürülmesinden sonra ağabeylerinden almışlardır. Meâlin hazırlanmasında asıl çalışmayı yapan Aziz, öğretmenlik ve başka görevler de yapmıştır. 1958-1979 arası milliyetçilik suçlamasıyla tarım işinde çalıştırılmak üzere sürgün edilmiştir. Siyasî tutuklular beraat edilince Altay'da Köktoğay ilçesindeki ailesinin yanına dönmüş ve kendisine orada yeni görev verilmiştir. 1987'de kardeşiyle birlikte meâli yazmaya başlamış, 1988'de İstanbul'a gelmiş ve beş ay Halife Altay ile birlikte kalmıştır. *Kuran Karim Kazakça Avdarması* adlı meâli 1990 yılında tamamlamışlar ve Pekin'de otuz beş bin adet bastırmışlardır. Aziz 1994 yılında emekli olduktan sonra on üç yıl Halkların Birliği ve Dîni İdare'de görev yapmıştır. *Kuran Karimdegi Ğilmi Negizder*²³ ve *Tandamalı Hadister*²⁴ gibi dîni kitap ve makaleler yayınlamıştır.

Meâl, Kazak dilinde olup Arap alfabesi ile 1990 yılında yazılmıştır. Çin'de yaşayan ve Türk lehçelerini konuşan Kazak, Uygur ve diğer Müslümanlar, halen Arap alfabesini kullanmaktadırlar. Mütercimler meâlin giriş kısmında, Türkçe ve Çağatayca meâller yazılmış olmasına rağmen Kazak Türkçesi ile hazırlanan bir meâl bulunmadığını, dolayısıyla kendi yazdıkları meâlin Kazakça'daki ilk meâl olduğunu ifade etmektedirler.²⁵

²² Altay, *Kuran Karim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, 260.

²³ Aziz Aktutlı, *Kuran Karimdegi Ğilmi Negizder* (Almatı, y.y., 2007).

²⁴ Gulnar Omarova, *Söz Bası Akıt Ulimjiuli: Aziz Aktutlı* (Almatı: Müsülman Baspaüyi, 2008), 3-20.

²⁵ Aziz Aktutlı - Makaş Aktutlı, *Kuran Karim Kazakça Audarması* (Beyjin: Ulttar Baspası, 2011), 628.

1188 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Mütешâbih İfadelerin ...

Mütercimler meâlde *manevis tercüme* metodunu izlemişlerdir. Dili sade, açık ama bazı yerlerde Kazak Türkçesinde çok nadir bir şekilde kullanılan eski sözcüklere yer verilmiştir. Gramer kurallarına uymayan cümleler de bulunmaktadır. Eser 2018'de Kiril alfabesi ile Kazakistan Musilmandarı Dini Baskarması tarafından yeniden yayınlanmıştır.²⁶

Meâlin teknik özellikleri şöyledir;

1. Arapça metin verilmiştir. Her bir sûrenin başında Arapça adı, daha sonra ise parantez içerisinde Kazak Türkçe'sindeki karşılığı verilmiş, Mekke'de veya Medine'de nâzil olduğu ve kaç âyetten oluştuğu belirtilmiştir. Örneğin;

7 آیات. - مه ككه ده تۇسكه ن -سۇره سی فاتیحا (به ت اشار)

(- *Fatiha (betaşar) suresi - Mekke'de tüşken - 7 ayat.*)

Fâtiha (açılış) sûresi, Mekke'de nâzil olmuş. Yedi âyettir.

2. Ayet numaraları, meâlin hem Arap alfabesiyle hazırlanan orjinal nüshasında hem de Kiril alfabesiyle hazırlanan nüshasında her bir âyetin başına yazılmıştır.

3. Mütercimler meâlde âyetlerin sonuna parantez içi açıklamalar eklemiş, bazı kavram, kelime veya âyetler için dipnotta bilgi vermişler, meâlin sonuna isim ve kavramları açıklayan bir sözlük eklemişlerdir.

4. Tercüme metni içerisinde verilmiş parantezlerdeki söz, ifade ve cümleler aşağıdaki maksatlar için kullanılmıştır;

a. Şahıs ve işaret zamirlerinin kime ve neye ait olduğu gösterilmiştir,

b. Ayetlerde hafzedilen ifadeleri karşılayacak takdirler yapılmıştır,

c. Âyetler birbirleri ile alakalandırılmıştır,

d. Kısa açıklamalar yapılmıştır,

e. Bazen de orjinal metinde olmayan, fakat kast olunan hitaplar, parantez içinde şöyle verilmiştir; (Ey, Muhammed!), (Ey, insanlar!), (Ey, adamlar!), (Putlar).

5. Bazı özel isimlerin Kazak Türkçesindeki karşılıkları verilmiştir. Örneğin; İbrahim-İbrahim, İshak-Ishak, İsmail-Sımağul, İsa-Gaysa, Suleyman-Süleymen.

6. Meâlde *Tefsiru'l-celâleyn, et-Tefsiru'l-medârik, Safvetü't-tefasir, Tefsir-i mevâkib, Tefsir-i tibyân* gibi kaynaklar ile Türkçe, Özbekçe ve Tatarca meâllerden yararlanılmıştır.

1.3. Nurali Öserov ve Cumabay İsteyev'in *Kuran Karim Jane Onın Kazakça Mağınası* Adlı Meâli

Nurali Öserov 1940 yılında Türkistan şehrinde doğmuştur. 1967 yılında Taşkent şehrindeki Orta Asya Üniversitesi'nden mezun olmuştur. Birçok Üniversitelerde ders vermiş ve İslâm Hukuku Araştırma Merkezinin başkanlığını yürütmüştür. 2004 yılından itibaren Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesinin Taraz Enstitüsünde Bölüm Başkanlığını yapmış. 2014 yılında vefat etmiştir. Öserov bütün ömrünü ilme adanmış ve 200 civarında ilmi eser telif etmiştir. Şimdi burada onlardan en önemli olanları zikretmek istiyoruz;

1. *Kuran Karim Jane Onın Kazakça Mağınası* adlı Meâl 1990-2002;

2. *İslâm jane Kazak adet-gurpı* 1992;

3. *Kazaktın ükim-kesimderi* 1994;

4. *Jeti Jargı* 1994;

5. *Musilmandık kağıda-erejeler* 1995;

6. *Musilmandık kukık* 1997;

7. *Şarigattın Kazak adet-gurpına aseri* 1998;

²⁶ Aziz Akitulı - Makaş Akitulı, *Kuran Karim Jane Kazakça Audarması* (Astana: y.y., 2018).

8. *İslâm negizderi* 2002;
9. *Arap tili. Alippe* 1997;
10. *Arap tili. 3-klass* 1982;
11. *Arap tili. 8-klass* 1990;
12. *Arap tili. 9-klass* 1991.²⁷

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesinin ilk başkanlığını yapan Teknik Bilimler Doktoru Profesör Cumabay İstavev Makaşulı 1938 yılında Jambıl ilinde doğmuştur. 1963'te Çimkent Teknik Üniversitesi'nin Gıda Üretimcilik Bölümünü, 1968'de Odessa şehrindeki Lomonosov Üniversitesi'nin Gıda Üretimcilik Bölümünü tamamlamış, 1968-1978 yılları arasında Jambıl (şimdiki Taraz) şehrindeki Teknik Üniversite'de öğretmenlik yapmış ve fakülte başkanlığı görevini yürütmüştür. 1991-2001 yıllar arasında Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesinin başkanlığını yürütmüştür. Çok sayıda Yüksek Lisans ve Doktora öğrencilerine danışmanlık yapmış ve Kazakistan'ın İlahiyat ve Tarımcılık alanlarının gelişmesine katkı sağlamış. Hocamız 2001 yılında vefat etmiştir.

İstavev kendi alanıyla ilgili 50 civarında ilmî makale ve kitap kaleme almıştır. Bunların en önemlileri *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası* adlı meâl, "O problemah sostavleniya kritičeskogo teksta A. Yesevi" adlı makale ve *İslâm Ob Ekonomičeskih Voprosah ve Kuran i Svoboda Vol'*²⁸ adlı kitaplar örnek gösterilebilir.

1990 senesinden itibaren Kazak okuyucularına sunulmaya başlayan Kazak Türkçesine çevrilip Kiril alfabesiyle yazılmış *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası* adlı meâlin yazımı 1988'de tamamlanmıştır. Almatı Bilim Topluluğu tarafından basılan kitap, beş cilt olarak tasarlanmış, 1990 yılından itibaren ilk dört cildi basılmaya başlanmış, beşinci cilt ise 2002 yılında sadece Nurali Öserov Serkimbayulı ismi ile Kazak Milli Üniversitesi tarafından neşredilmiştir.

Mütercimler meâlde *manevi tercüme* metodunu seçtiklerini belirtmişler fakat meâlde genellikle *lafzî çeviri* metodu ağır basmıştır. Dili sade, anlaşılır ve açıktır. Eserde günümüz Kazak Türkçesi kullanılmıştır. Eserde tercüme edilmeden atlanan yerler de bulunmaktadır. Gramer kurallarına da tam anlamıyla riayet edilmediği görülmektedir.

Meâlin teknik özellikleri şu şekildedir;

1. Arapça metnin altına Kiril alfabesiyle âyetin okunuşu ve tercümesi yazılmıştır.
2. Meâlde sûrelerin başında indiği yer ve âyet sayısı dışında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Yazı stili ve sayfa düzeni, meâlin okunuşunu zorlaştırmaktadır. Bu meâlin özelliği; beşinci cildi haric ilk dört cildi Arapça metni dahil tamamen el yazmasıdır. Fakat Arapça metninde hareke yanlışlığı, harf ve kelime eksikliği gibi hatalar da mevcuttur.
3. Kur'ân'ın orijinalinde cümlelerin tam olarak zikredilmediği yerlerde, âyetin tam anlaşılması için, bu bölüm parantez içinde tamamlanmıştır.

Örneğin;

"Соқыр мен көруші тең емес (яғни, көпір мен мұсылман, надан мен ғалым т.б. тең емес)" (*Sokır men köruşi ten emes (yağni, kapir men musulman, nadan men ğalım t.b. ten emes)*).

4. Âyet numaraları âyetin başına yazılmıştır.

5. Bazen aynı ifadeler eşdeğerliği korumak şartıyla, Kazak Türkçesinde eşanlamlılıyla verilmiştir.

²⁷ Wikipedia, "Nurali Öserulı" (Erişim Tarihi 25 Haziran 2021).

²⁸ Kımbat Karatışkanova, "Bugünkü Dintanu Meseleleri" *Yesevi Üniversitesi* (30 Ekim 2018), 8.

1190 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Mütешâbih İfadelerin ...

6. Bazen orijinal metinde olmayan, fakat kast olunan hitaplar, parantez içinde şu şekilde verilmiştir “(Алла Т.)” (Allah T.), “(Мұхаммед Ғ.с)” (Muhammed a.s), “(Мұса Ғ.с)” (Mûsâ a.s), “(Перғауын)” (Firavun).

7. Bazı özel isimlerin Kazak Türkçesindeki karşılıkları kullanılmıştır. Örneğin: İbrahim-Ыбраһым (Ibraуım), Yakub-Жақып (Jakıp), İsmail-Ысмайыл (Ismayıl), İshak-Ысқақ (Iskak), Yunus-Жүніс (Jünis), Yusuf-Жүсіп (Jüsip).

8. Mütercimler meâlde hangi tefsirlere ve kaynaklara başvurduklarından bahsetmemişlerdir.

1.4. Ratbek Nısanbayulı ve Vahap Kıdırhanulı'nın *Kuran Karım* Adlı Meâli

Ratbek Nısanbayulı 1940 yılında Kazakistan'ın güneyindeki Sariağaç ilçesinde doğmuştur. 1964 yılında Taşkent'teki Buhar Üniversitesinin tarih Bölümünü ve aynı zamanda Mir Arap Medresesini tamamlamış ve kendi memleketine öğretmen olarak görevlendirilmiştir. 1969-1975 yılları arasında Libya İslâm Üniversitesinin Şeriat Bölümünde eğitim almış, 1979 yılında Kazakistan'ın baş kâdısı görevine tayin edilmiştir.

1990 yılında Kazakistan Devleti ilk defa kendi diyanetini kurmuş ve onun başkanı olarak da Ratbek Nısanbayulı'nı seçmiştir. O bu görevini tam 10 sene sürdürmüştür. Dinî alanda birkaç eser yazmıştır. Bu eserlerden en önemlisi de 1991 yılında yayınladığı *Kuran Karım* adlı Kazakça meâlidir. Diyanet Başkanı görevinden alındıktan sonra Almatı ili Esik şehrindeki bir câminin imamlığına atanmıştır. Şu anda ise emekli olmuştur.²⁹

Vahap Kıdırhanulı 1933 yılında Kazakistan'ın Doğu bölgesindeki Akaral köyünde doğmuştur. Kızıl Ordu'nun baskısı nedeniyle ailesi Doğu Türkistan'a göç etmiştir. 1955 yılında ana Vatanı Kazakistan'a dönmüş ve orada Devlet Üniversitesinde gazetecilik bölümünü kazanmıştır. Okulu bitirdikten sonra birkaç devlet gazetesinde gazetecilik yapmış, Kazak Radyosunda ise çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1991 yılında yukarıda bahsettiğimiz Ratbek Nısanbayulıyla beraber Kur'ân-ı Kerîm'i Kazakçaya tercüme etmiş, sonra 2002 yılında bazı düzeltmeler yaparak kendi adıyla yeniden yayınlamıştır. Vahap Kıdırhanulı edebiyatçı kimliği sebebiyle *Ant*, *Tan Nuri*, *Şankay tûs*, *Altın-ay*, *Taskaynat*, *Sağınış sazdarı* gibi edebi eserler ve öyküler kaleme almıştır. 2008 yılında Altay Kazaklarının tarihinden bahseden *Markaköl* ve *Atten Altay* adlı kitapları yayınlamıştır. Üç defa Kazakistan Gazetecileri Kurumu ödülüne layık görülmüştür.³⁰

Bu eser, Kazak dilinde ve Kiril alfabesi ile hazırlanarak Kazak okuyucu kitleleri ile 1991 yılında buluşmuştur. Meâl lafzî çeviri hâkim olup hatalı, anlaşılmayan ya da yanlış anlamaya müsait birçok yer bulunmaktadır. Aynı zamanda hiç tercüme edilmeden atlanan, âyetlerin mânaları bozulacak derecede yanlış tercüme edilen ve Kazak Türkçesi gramerine uymayan ifadeler de bulunmaktadır.

Meâlin teknik özellikleri şöyledir;

1. Meâl toplam 1163 sayfadan oluşmuş ilk 578 sayfası Kazakça tercüme; kalan sayfalarda ise Arapça metin verilmiştir. Her sûrenin baş tarafında sûrenin adı, âyetlerin sayısı ve Mekki/Medenî bilgisi verilmiş fakat Fâtiha sûresi hâric sûrelerin içeriği ile ilgili malumatlar ve iniş sebeplerine yer verilmemiştir. Yer yer âyetler konularına göre tek paragraf halinde birleştirilmiş, az sayıda olsa da parantez içi ifadeler eklenmiştir. Ayrıca esere önsöz yazılmamıştır.

2. Fâtiha sûresinin Arapça adı yazılmamış, fakat “Беташар” (Betaşar) yani (açılış) diye tercümesi yazılmıştır.

3. 176 âyetten oluşan Nisâ sûresinin âyet sayısı 177 olarak yazılmıştır.

²⁹ Wikipedia, “Ratbek kağı Nısanbayulı” (Erişim 15 Haziran 2021).

³⁰ Adebijet Portalı, “Vahap Kıdırhanulı” <https://adebiportal.kz/kz/authors/view/1798> (Erişim 17 Haziran 2021).

4. Yâsîn sûresinin başına bismelenin tercümesi yazılmamıştır.
5. Âyet numaraları âyetin sonuna yazılmıştır.
6. Mütercimler meâlin yazımında hangi tefsirlerden ve kaynaklardan yararlandıklarını belirtmemişlerdir.
7. Tecüme metninde parantez içindeki söz, ifade ve cümleler, şahıs ve işaret zamirlerinin kime ve neye ait olduğunu göstermek ve kısa açıklamalar yapmak için kullanılmıştır.
8. Orjinal metinde olmayıp kast edilen hitaplar, parantez içinde şu şekilde verilmiştir: “(Алла Т.)” (Allah T.), “(Мұхаммед ғ.с.)” (Muhammed a.s.), “(Мұса ғ.с.)” (Mûsâ a.s.), “(Таурат)” (Tevrat), “(Құран)” (Kur’ân), “(Мұъминдер)” (Müminler), “(Кәпірлер)” (Kâfirler).
9. Bazı özel isimlerin Kazak Türkçesindeki karşılıkları kullanılmıştır. Örneğin; Ya’kub-Жақып (Jakıp), Dâvûd-Дәуіт (Dauit), Süleyman-Сүлеймен (Süleymen), İsmail-Исмағұл (İsmağul), Yûsuf-Жүсіп (Jüsip), Hârûn-Һарон (Haron), Yûnus-Жүніс (Jünis), Zülkifl-Зұлкафил (Zülkafil), Yahya-Жақия (Jakiya), Eyyub-Аюп (Ayup).

1.5. Vahap Kıdırhanulı ve *Kuran Karım Kazakça Mağna Jane Tüsinigi* Adlı Meâli

Bu meâl, yukarıda bahsi geçen Ratbek Nisanbayulı ve Vahap Kıdırhanulı'nın *Kuran Karım* adlı meâlinin on yıl sonra yeniden basılan şeklidir. Meâl, 2002'de Kazakistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in desteğiyle yedi bin adet basılarak Kazak halkına hediye olarak dağıtılmıştır. Kıdırhanulı, meâli yeniden gözden geçirerek bazı değişiklikler yapmış, karıştırmada da yeni bir çeviri olduğunu belirterek sadece kendi adıyla yayınlamıştır.

İki meâl bir biriyle karşılaştırıldığında bu meâlin önceki halinden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Kazak dili ve edebiyatının uzmanı olan ve iyi bir din eğitimi almayan Vahap Kıdırhanulı, Ratbek Nisanbayulıyla birlikte yaptığı ilk basımdaki anlam hatalarını gidermeye çalışmış, açıklama notlarını kaldırarak sade bir meâl ortaya koymuştur. Söz konusu meâl, bu haliyle, on yıllık Kazak meâllerinin müspet anlamda ilerleme kaydettiğini göstermektedir.

Vahap Kıdırhanulı meâlin ön sözünde *manevi tercüme* metodunu seçtiğini söylemiştir. Ancak meâlde *lafzi tercüme* metoduna daha fazla yer verildiği görülmektedir. Meâlin dili sade, anlaşılır ve açıktır. Günümüz Kazak Türkçesi kullanılmış olsa da tercüme edilmeden atlanan ve yanlış çevrilen yerler de vardır. Gramer kurallarına uymaya büyük özen gösterilmiştir.

Meâlin teknik özellikleri şöyledir;

1. Meâl toplamda 674 sayfadan meydana gelmektedir. Arapça metin verilmiş ve soldan sağa doğru yazılmıştır. Her bir sûrenin başında sûrenin adı, âyetlerin sayısı ve Mekkî/Medenî oluşu verilmiş lâkin sûrelerin içeriği ile ilgili malumatlar ve iniş sebebiyle ilgili bilgiler verilmemiştir. Yer yer âyetler konularına göre tek paragraf halinde birleştirilmiş, az sayıda da olsa parantez içi ifadeler eklenmiştir. Ayrıca mütercim tarafından hazırlanan önsöz, meâlin son kısmında yer almıştır. Meâlin sonunda Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bazı isimler ve olayların açıklamalarına da yer verilmiştir.
2. 176 âyetten oluşan Nisâ sûresinin âyet sayısı 177 olarak yazılmıştır.
3. Tevbe sûresinin başına bismelenin tercümesi yazılmıştır.
4. Âyet numaraları âyetin sonuna yazılmıştır.
5. Meâlde muteber müfessirlerden Celâleyn, İbn Kesîr tefsirleri ile farklı dillerde hazırlanan Muhammed Salih, Ali Fikri Yavuz, Kırçkovski, Taraz Altınhan Töre meâllerinden yararlanılmıştır.
6. Meâlde Arapça, Türkçe, Kazakça ve Rusça sözlükler, Lügatlar, Kâmuslar ve birkaç İslâm Tarihi ve peygamber kıssaları ile ilgili eserlerden de istifade edilmiştir.

1192 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

7. Tercüme metni içerisinde yer alan parantezlerdeki söz, ifade ve cümleler, şahıs ve işaret zamirlerinin kime ve neye ait olduğunu göstermek ve kısa açıklamalar yapmak için kullanılmıştır.

8. Bazen orijinal metinde olmayıp kast edilen hitaplar, parantez içinde şu şekilde verilmiştir: “(Алла Т.)” (Allah T.), “(Мұхаммед ғ.с.)” (Muhammed a.s.), “(Мұса ғ.с.)” (Mûsâ a.s.), “(Таурат)” (Tevrat), “(Құран)” (Kur’ân), “(Муъминдер)” (Müminler), “(Кәпірлер)” (Kafirler).

9. Bazı özel isimlerin Kazak Türkçesindeki karşılıkları kullanılmıştır. Örneğin; Ya’kup-Жақып (Jakıp), Dâvûd-Дәуіт (Davit), Süleyman-Сүлеймен (Süleymen), İsmail-Исмағұл (İsmağul), Yûsuf-Жүсіп (Jüsip), Yûnus-Жүніс (Jünis), Hârûn-Һарон (Haron), Zülkifl-Зүлкафил (Zülkafil), Euur-Aюп (Aur), Yahya-Жақия (Jakiya).

2. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerdeki Müteşâbih İfadelerin Kazakçaya Çeviri Örnekleri

Çalışmanın bu bölümünde Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a izafe edilen *yed, vech, ayn, istiva, kabza, mec’ ve etâ* gibi haberî sıfatlarla ilgili müteşâbih ifadelerin geçtiği on bir müteşâbih âyeti kerime örnek olarak alınmıştır.

2.1. Müteşâbih Âyetlerdeki Haberî Sıfatlar ve Kazakça Meâllerdeki Tercümeleri

2.1.1. Yed

Yed (يد) lafzı bir organ olarak *el* anlamında kullanılmakla beraber geniş bir anlamda sâhiptir. Onlardan birincisi; *nimetle, ihsanla, lütufla* ilgili olup “Ona ihsanda bulundun.” anlamında (يديت اليه) şeklinde kullanılır. İkincisi; *birinin tasarrufu altında bulunmakla ve sâhip olmakla* ilgili kullanılır “Bu, onun tasarrufu altında ve onun mülkiyetinde.” anlamında (هذا في يد فلان) denir. Üçüncü olarak kimi zaman bu ifade *kuvvetle, güçle, kudretle* ilgili kullanılır “Senin şuna gücün, kuvvetin yok.” anlamında (مالك بكذا يد) denir. Son olarak *elin sâhip olduğu kuvvetle* ilgili “Ben senin elinim.” anlamında (أنا يدك) şeklinde kullanılır.³¹ Kur’ân-ı Kerîm’in on bir müteşâbih âyetinde *yed* haberî sıfatı kullanılmaktadır. Bu müteşâbih âyetlerin ikisinde geçen söz konusu haberî sıfatın tercümesini Kazak mütercimlerin Kazakçaya nasıl tercüme ettiklerini inceleyelim.

Âl-i İmrân Sûresi 26. Âyet

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾

Bu âyette geçen *yed* haberî sıfatlardandır. Bu ifadeyi Halife Altay, teşbih ve tecsimi ifade edecek şekilde “сенің қолыңда” (Senin kolında), “Senin elinde” diye tercüme etmiş,³² diğer mütercimler aynı şekilde teşbih ve teciime varan bir yaklaşımla ele alarak “өз қолыңда” (öz kolında), “Kendi elinde” diye çevirmişlerdir.³³

Âl-i İmrân Sûresi 73. Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هُدًى هُدًى الْهُدَىٰ هُدًى اللَّهُ أَنْ يُوْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

³¹ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 889-890; Semîn el-Halebî, *Umdatul-huffâz fi tefsiri eşrafî'l-elfâz* (Beyrut: Âlamu'l-Kutub, 1994), 4/404-407.

³² Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 54.

³³ Vahap Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 60; Ratbek Nısanbayulı - Vahap Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi* (Almatı: Jazuşı Baspası, 1991), 45; Nurali Öserov - Cumabay İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/192; Aziz Akıtulı - Makas Akıtulı, *Kuran Karim Kazakşa Audarması* (Beyjin: Ulttar Baspası, 2011), 53.

Bu âyette geçen **اللَّهُ** ifadesi haberî sıfatlardandır. Mütercimlerden Halife Altay, Aziz Akıtulu - Makaş Akıtulu ve Nurali Öserov - Cumabay İstayev âyeti, teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde, “اللَّاتِكْ فُولِنْدَا” (Allanın kolında), “Allah’ın elinde” diye tercüme etmişler,³⁴ Ratbek Nisanbayuli - Vahap Kıdırhanuli ve Vahap Kıdırhanuli ise te’vîle giderek “Алланың мейірімі мол” (Allanın meyirimi mol), “Allah’ın rahmeti bol” diye tercüme etmişlerdir.³⁵

Âyetlerde geçen müteşâbih ifadeleri meâllerdeki örneklerde olduğu gibi literâl olarak çevirmek teşbih ve teccim düşüncesine neden olabilir. Bu durum Yüce Allah’a organ isnad etmek anlamına gelebilir ki bu imkânsızdır. Bu tür ifadelerin mefhum olarak algılanması gerekir. Yani (البلد في يد الأمير) “Ülke, devlet reisinin elindedir.” cümlesinde olduğu gibi. Devlet reisi, eli olmayan biri olsa da böyle denir. Hâl böyle olunca, yukarıdaki âyetlerde geçen *e/*lafzı ile Yüce Allah’a isnad edilen *et, kemik, deri ve sinir* gibi şeylerden mürekkep bir cisim olan uzvu murat edilmemiştir. Çünkü bu durum, Allah Teâlâ’nın ulûhiyetine uygun düşmemektedir. Allah böyle bir durumdan da münezzehtir. Meâl hazırlayanların haberî sıfatlardan (يد) lafzını geniş anlamı içerisinde teşbih ve teccimi çağrıştıracak *e/* şeklinde çevirmeleri uygun değildir. Bu durum, meâl okuyucularının Yüce Allah hakkında yanlış bir kanaate sahip olmalarına neden olabilir. Bunun nedeni insanın düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Zira insan aklı sınırlı bir yapıya sâhiptir. Bu yüzden böyle bir çeviri Cenâb-ı Hakk’ın insana ait *e/* gibi bir organa sâhip olduğunu akla getirebilir. Diğer yandan lafzı tercüme etmeden olduğu gibi aktarmak ise tercümelerin doğasına aykırıdır. Çünkü tercüme bir metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir. Kur’ân-ı Kerîm’in iyi anlaşılması için tercümelere gerek vardır. Bu durumda lafızları yorumlamadan çevirmek kanaatimizce yanlıştır. Böyle bir tavır Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasından çok anlaşılmamasına sebep olmaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda yukarıdaki âyetlerde geçen haberî sığata, te’vîl ederek *güç, kudret, kuvvet, nimet, sâhiplik ve cömertlik*³⁶ gibi anlamların verilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

2.1.2. Vech

Vech (وجه) kelimesinin anlamı bir insan uzvu olarak *yüz* anlamında kullanılmaktadır. Yüz, bedenın zâhirinde olanların en şerefli ve en üstünüdür. *Her nesnenin (ilk) karşılanan kısmı, en şerefli ve en üstün yeriyile* ilgili olarak (وجه كذا) ve (وجه النهار) denmiştir. Aynı zamanda âlimlerin bir görüşüne göre bu ifade “Onun zâtıdır.” şeklinde ifade edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise Allah bu ifadeyle “Salih amellerle kendisine yönelmek.” olarak isimlendirmiştir.³⁷ Şimdi ise *vech* haberî sıfatının yer aldığı müteşâbih âyetlerdeki söz konusu haberî sıfatın tercümesini Kazak mütercimlerin Kazak Türkçesine nasıl tercüme ettiklerini inceleyelim.

Bakara Sûresi 115. Âyet

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

Bu âyette geçen **اللَّهُ** ifadesi haberî sıfatlardandır. Bu ifadeyi Halife Altay teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde “اللَّاتِكْ عَجُوزَى” (Allanın jüzi), “Allah’ın yüzü” olarak tercüme etmiş ve parantez içine de diğer mütercimlerden farklı olarak “رِيزَالِغَى” (rizalığı), “rızası” diye te’vîl yapmıştır. Âyetin sonunda da “بِمَتِ الدِّنَا قَرَابِ نَامَا وَقُؤَا بُولَادَى” (Eger kıblağa karau kauip-katerli bolsa, bet aldına karap namaz okuğa boladı), “Eğer kible

³⁴ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 60; Akıtulu - Akıtulu, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 59; Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/216.

³⁵ Nisanbayuli - Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 50; Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 66.

³⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l beyan a’n te’vîli’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhiyât’t-Türası’l-Arabî, 2001), 3/261, 6/358; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 2005), 3/9, 91, 4/35-38.

³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 855-856; Halebî, *Umdatü’l-huffâz*, 4/330-332.

1194 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

tarafına yönelmek tehlikeli ise istediği tarafa doğru yönelerek namazını kılabilir.” diye açıklamada bulunmuştur.³⁸ Aziz Akituli ve Makaş Akituli teşbih ve tecsimi ifade edecek şekilde “اللائك عجزى” (Allanın jüzi), “Allah’ın yüzü” diye tercüme etmişler ve parantez içine de “قبلاسى” (kıblası), “kıblesi” olarak te’vîl yapmışlardır.³⁹ Nurali Öserov ve Cumabay İstayev teşbih ve tecsime varan bir yaklaşımla ele alarak “Алланың жүзі (көресің)” (Allanın jüzi (köresin)), “Allah’ın yüzünü (göreceksin)” şeklinde tercüme etmişler ve âyetin sonunda da “Егер жүзіңді қыблаға қаратып оқу қауіпті деп санасаң, кез келген жаққа қарап оқуға болады.” (Eğer jüzündi kıblağa karatıp oku kauipti dep sanasan, kez kelgen jakka karap okuğa boladı), “Eğer kıble tarafına yönelerek namaz kılman tehlikeli ise istediğin tarafa doğru yönelerek namazını kılabilirsin.” diye açıklamada bulunmuşlar.⁴⁰ Ratbek Nisanbayuli - Vahap Kıdırhanuli ve Vahap Kıdırhanuli teşbih ve tecsimi çağrıştıran bir anlamda diğer mütercimlerden farklı bir görüşle “Алла сол тараптан табылады.” (Alla sol taraftan tabıladı), “Allah o taraftan bulunur.” olarak çevirerek “اللائك”ifadesini zikretmemişlerdir. Sonra parantez içerisinde “Сапарда көлік үстінде немесе қауіп-қатерлі жағдайда жүздерің қалай қараса да, құбыла бола береді.” (Saparda kölik üstінде nemese kauip-katerli jağdayda jüzderin kalay karasa da, kubıla bola beredi), “Yolculukta bineğinin üzerindeyken veya tehlikeli durumlarda yüzünüzü hangi tarafa çevirirseniz o taraf kıble sayılır.” diye açıklamada bulunmuşlar.⁴¹

Buradaki ifadeyi te’vîl etmenin ispat etmekten daha öncelikli olduğunu ifade eden Fahreddin Râzî, *vech* kelimesinin *kasd*, *niyet* ve *Alah’ın rızasını* ifade ettiğini, zira, Yüce Allah’ın mahlûkata ait *cihet*, *yön* gibi özelliklere sâhip olmaktan münezzehe olduğunu belirtmektedir.⁴² Taberî, *vech* kelimesinin *kible* anlamına geldiğini;⁴³ İmam Mâturidi ise, *vech* kelimesinin *Allah’ın zâtı* anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Bakara Sûresi 272. Âyet

(لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُثَقِّفُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُفْسِدُوا مَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُثَقِّفُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤْتِ الْيَكْمَ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ)

Bu âyette geçen *اللائك* ifadesi haberî sıfatlardandır. Bu ifadeyi Halife Altay, Aziz Akituli - Makaş Akituli, Nurali Öserov - Cumabay İstayev, Ratbek Nisanbayuli - Vahap Kıdırhanuli ve Vahap Kıdırhanuli te’vîle giderek “اللائك رازىسى”, “Алланың разылығы” (Allanın razılığı), “Allah’ın rızası” olarak çevirmişlerdir.⁴⁵

2.1.3. İstivâ

İstivâ kelimesi, (سوى) kökünden türemiş bir kelime olup *birbirine vezinde*, *keylde* ve *keyfiyette muadil*, *denk ve eşit olmak*, *bir şeyin düzgün olması* gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiil (على) edatıyla kullanıldığında *ele geçirme*, *hâkim olma*, *üzerinde hâkimiyet kurma*; (الى) edatıyla kullanıldığında ise, *tertîp etme*, *düzenleme ile bir şeye varma*, *erişme* gibi çok çeşitli anlamlara gelmektedir.⁴⁶

³⁸ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 19.

³⁹ Akituli - Akituli, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 18.

⁴⁰ Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/60.

⁴¹ Nisanbayuli - Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 17; Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 25.

⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/22.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 1/582.

⁴⁴ Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/545.

⁴⁵ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 47; Akituli - Akituli, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 46; Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/168; Nisanbayuli - Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 40; Kıdırhanuli, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 53.

⁴⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 439-440; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-azîm* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 561-562; Halebî, *Umdatul-huffâz*, 2/275-278.

İstivâ sıfatı iki âyette yalnız kullanılmakla birlikte genelde (استوى على العرش) “Arş üzerine hâkimiyet kurdu.” şeklinde *Arş* sıfatı ile terkip olarak geçmektedir. Şimdi bu haberi sıfatı Kazak mütercimlerin Kazakçaya nasıl çevirdiklerini inceleyelim.

Bakara Sûresi 29. Âyet

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

Bu âyette haberî sıfatlardan olan *استوى إلى السماء* ifadesi geçmektedir. Mütercimlerden Halife Altay ve Nurali Öserov - Cumabay İstayev te’vile giderek bu ifadeye “اسپانغا كوكل عبولسپ”, “Аспанға көңіл бөліп.” (Aspaṅğa könil bölip), “Semayla ilgilendi.” anlamını vermişler,⁴⁷ Aziz Akıtulu - Makaş Akıtulu te’vîl ederek “اسپاندی جاراتو ڭا کیرستی” (Aspandı jaratuğa kiristi), “Sema’yı yaratmaya başladı.” anlamını vermişler,⁴⁸ Ratbek Nısanbayulu - Vahap Kıdırhanulu ve Vahap Kıdırhanulu nefy ve ta’tîl yoluyla hiç tercüme etmeden atlamışlardır.⁴⁹

A’râf Sûresi, 54. Âyet

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

Başta da belirtildiği gibi haberî sıfatlardan olan *استوى على* âyetlerin birçoğunda *استوى على العرش* *Arş* kelimesi ile birlikte terkip olarak geçmektedir. Bunların biri de bu âyettir. Bu ifadeyi Halife Altay ve Aziz Akıtulu - Makaş Akıtulu te’vile giderek “Ġarışka ükim jürgizdi), “Arş’a hükmetti.” diye tercüme etmişler,⁵⁰ Nurali Öserov - Cumabay İstayev ve Ratbek Nısanbayulu - Vahap Kıdırhanulu teşbih ve tescime varan bir yaklaşımla “Ғарышқа (таққа) отырып.” (Ġarışka (takka) otırıp), “Arş’a (taht’a) oturdu.” şeklinde çevirmişler⁵¹ ve Vahap Kıdırhanulu te’vîl yoluyla “Ғарышта әмір жүргізді.” (Ġarıшта amir jürgizdi), “Arş’ta hükümünü yürüttü.” şeklinde tercüme etmiştir.⁵²

Bu âyetlerde geçen haberî sıfat *استوى* lafzını *oturdu, yerleşti* olarak tercüme etmek Yüce Allah’a mekân ve mahlûkata ait özelliğın zihinlerde oluşmasına sebep olabilir. Aynı şekilde *göge, semaya yöneldi* şeklinde bir anlam vermek de Onu semanın herhangi bir yönünde olduğunu varsaymak anlamına gelir ki Yüce Allah yön ve cihetten münezzehtir. Taberî buradaki haberî sıfatın rivâyetlerde *yönelmek, yükselmek, yücelmek, ele geçirmek* gibi anlamlara geldiğini ve ona göre bu mânâların en evlası *yükselmek* olduğunu belirtmektedir.⁵³ Bu tür ifadeleri müteşâbihat kapsamına alan Fahreddin Râzî, bu ifadelerin literal anlamını esas almanın hem aklî hem de naklî delillerle muhâl olduğunu ve te’vîl edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü intikal ve hareket mahlûkata ait sıfatlardan olup Allahu Teâlâ’nın ise mekâna ve yöne sahip olmaktan aşkın olduğunu belirtir ve *istivâ* sıfatını *hâkimiyeti altına almak, hükmetmek* olarak te’vîl etmektedir.⁵⁴ Nesefî de müsebbihenin Allah hakkındaki yer değiştirme, inzal, yerleşme gibi nitelendirmelerinin bâtil olduğunu ifade etmektedir. Allah’ın Arştan önce de şimdi de mekândan, oluşumdan, değişimden münezzehe olduğunu belirtir ve *istivâ* sıfatını *hâkimiyeti altına almak* olarak te’vîl ettikten sonra, Ebû Hanife ve İmam Mâlik gibi selef âlimlerine

⁴⁷ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 6; Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/16.

⁴⁸ Akıtulu - Akıtulu, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 5.

⁴⁹ Nısanbayulu - Kıdırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 6; Kıdırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 12.

⁵⁰ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 158; Akıtulu - Akıtulu, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 157.

⁵¹ Nurali Öserov - Cumabay İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası* (Almatı: Kazinteretnos, 1993), 2/31; Nısanbayulu - Kıdırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 131.

⁵² Kıdırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 165.

⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/219-220.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/7-8.

1196 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

ait şu sözü nakleder: “İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, ona iman farz, hakkında soru sormak bid’attır.”⁵⁵

Selefin bu tutumu bizce yeterli değildir. Zira biz de bu ifadelerin te’vîlinin ispattan evlâ olduğunu belirten Fahreddin Râzî gibi düşünmekteyiz. Allah’ın ulûhiyetine uygun ve her türlü yanlış anlamadan uzak bir şekilde te’vîl edilerek bu sığata *hükmetmek, hâkimiyeti altına almak, düzenlemek, yönetmek* gibi anlamların verilmesinin daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

2.1.4. Ayn

Ayn (عين) lafzı bir insan uzvu olarak *göz* ve aynı zamanda *gözcü, pınar, efendi, bekçi* ve *muhafaza etmek* gibi çok anlamlara gelmektedir. Yine aynı şekilde *bir şeye bakıp gözeten kimses*⁵⁶ için de kullanılmaktadır. Bu kelime Yüce Allah’ın bir sıfatı olarak Kur’ân-ı Kerîm’de beş yerde geçmektedir. Genelde mütercimler bu lafzın zâhiri anlamını esas alarak teşbih ve tescime varan bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Fakat burada dikkatimizi çeken bir nokta; tercümelelerde tutarsızlıkların yapılmış olmasıdır. Farklı âyetlerde geçen (عين) lafzını farklı kelimelerle tercüme etmektedirler. Şimdi *ayn* haberî sıfatının tercümesini Kazak mütercimlerin Kazak Türkçesine nasıl çevirdiklerini inceleyelim.

Hûd Sûresi 37. Âyet

﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾

Bu âyette haberî sıfatlardan *بأعيننا* ifadesi geçmektedir. Bu ifadeyi mütercimlerin hepsi teşbih ve tescimi ifade edecek şekilde “*كوز الدسمزدا*”, “*Көз алдымызда*” (Köz aldımızda), “*Гөзүмүзүн önünde*” olarak anlamlandırmışlardır.⁵⁷

Tâhâ Sûresi 39. Âyet

﴿أَنْ أَذْفَبِيهِ فِي الثَّابُوتِ فَأَذْفَبِيهِ فِي النَّيْمِ فَلْيَنْقِهِ النَّيْمُ بِالسَّاجِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَبِيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾

Bu âyetteki *عَلَى عَيْنِي* ifadesi haberî sıfatlardandır. Bu ifadeyi Halife Altay, Nuralı Öserov - Cumabay İstayev teşbih ve tescimi ifade edecek şekilde “*كوز الدسمزدا*”, “*Көз алдымызда*” (Köz aldımızda), “*Гөзүмүзүн önünde*” olarak tercüme etmişler,⁵⁸ Aziz Akitülü ve Makaş Akitülü te’vîle giderek “*Корғауым астында*” (Korğauum astında), “*Корумам алтында*” olarak tercüme etmişler,⁵⁹ Ratbek Nisanbayulı - Vahap Kıdırhanulı ve Vahap Kıdırhanulı te’vîl yaparak “*Өзімнің назарымда*” (Öziminin nazarımda), “*Көзіңіз назарымда*” şeklinde çevirmişlerdir.⁶⁰

Bu âyette Hz. Mûsâ (a.s.) ile ilgili onun Rabbi tarafından nasıl yetiştirildiği ifade edilmektedir. Neseî, buradaki ifadenin “*Gözetimimizde terbiye ettik.*” anlamında olduğunu belirterek bu âyetten, “*Ben seni bir adamın bir şeyi kendi gözüyle gözetip koruduğu gibi korudum ve gözetledim.*”⁶¹ manasının çıkarılacağını ifade etmektedir. Bazıları bu ifadelerin *istediği, sevdiği kimseleri terbiye etmek, besleyip büyütme için çaba sarf etmek*⁶² manasına geldiğini

⁵⁵ Ebü'l-Berakât en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), 2/56.

⁵⁶ İsfahâni, *Müfredât*, 598-599; Halebî, *Umdatü'l-huffâz*, 3/176-178.

⁵⁷ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 226; Akitülü - Akitülü, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 225; Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 2/288; Nisanbayulı - Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 186-187; Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 234.

⁵⁸ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 315; Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 3/42-43.

⁵⁹ Akitülü - Akitülü, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 314.

⁶⁰ Nisanbayulı - Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 266; Kıdırhanulı, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 328.

⁶¹ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 3/53.

⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/189.

söylemektedir. İmam Mâtürîdî, *عَلَى عَيْنِي* ifadesini *Allah'ın koruması* olarak te'vîl etmekte,⁶³ Fahreddin Râzî ise, *عَلَى عَيْنِي* ifadesini *Allah'ın kuşatması* olarak te'vîl etmektedir.⁶⁴

Bu âyetlerde geçen haberî sıfatların Fahreddin Râzî'nin de ifade ettiği anlamda te'vîl edilmesinin ve *gözetimim veya korumam ve himayem*⁶⁵ şeklinde tercüme edilmesinin gerekliliği kanaatindeyiz.

2.1.5. Mecî' ve Etâ

Mecî' kelimesi (جاء) *câe* kökünden türemiştir ve fiil olarak (جاء - يجيء) şeklinde kullanılır. Bu fiilin masdarı (جِئًا) ve (مَجِيًا) şekillerinde gelir ve *gelmek* manasında kullanılmaktadır. Ayrıca (جاء) fiili, maddi ve anlamsal konularda, gelişi zâtıyla, emriyle olanlar için ya da bir mekâna, işe, zamâna yönelmiş veya bunlardan birine ulaşmayı kast eden kimselerle ilgili kullanıldığı görülmektedir.⁶⁶

Etâ (أتى) kelimesi de *gelmek* anlamında kullanılmakla birlikte ikisinin arasında bir takım farklılıklar vardır. (أتى) fiilinin dar anlamda *kolaylıkla gelmek* anlamı varken; (مجيب) fiili daha genel manaya sâhiptir. (اتيان) sözcüğü bazen sonuca ulaşmamış da olsa sadece *kastetme, yönelme veya amaç edinme* manaları göz önünde bulundurularak kullanılmaktadır. (مجيب) kelimesinin kullanımında ise, *sonuca ulaşmış olma* manası göz önünde bulundurulur. Keza (اتيان) sözcüğü *bizzat gelme, emrin gelmesi ve planlama yoluyla gelme, hayrın ve şerrin gelmesi* anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁷ Şimdi Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbih âyetlerde geçen bu ifadeleri mütercimlerin Kazakçaya hangi itkadi görüşleri esas alarak tercüme ettiklerini inceleyelim.

Bakara Sûresi 210. Âyet

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾

Bu âyette geçen *يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ* ifadesi haberî sıfatlardandır. Bu ifadeyi Halife Altay teşbih ve tecsime varan bir yaklaşımla "اللا كهلپ" (Alla kelip), "Allah gelecek" diye çevirmiştir,⁶⁸ Aziz Akitülü ve Makaş Akitülü "اللاتنك كهلؤين" (Allanın keluin), "Allah'ın gelmesi" şeklinde tercüme ederek teşbih ve tecsime varan bir yaklaşımla ele almışlar ve parantez içerisinde "ؤكم وؤكم" (Ükim şıgarılıp, bir top jumaktık endi bir top tozaktık dep ayrılıp), "Bir grubun cennetlik, diğer bir grubun cehennemlik olarak ayrılmasına hükmedilmesi." şeklinde açıklamada bulunmuşlardır.⁶⁹ Nurali Öserov - Cumabay İstayev, Ratbek Nisanbayülü - Vahap Kıdırhanülü ve Vahap Kıdırhanülü "Алла келеді." (Alla keledi), "Allah gelecek." diye anlam vererek teşbih ve tecsime ifade edecek şekilde ele almışlardır.⁷⁰

En'âm Sûresi 158. Âyet

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مَنَّظِرُونَ﴾

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 7/280.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/52.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/38.

⁶⁶ İsfahâni, *Müfredât* 212; Halebî, *Umdatul-huffâz*, 1/416.

⁶⁷ İsfahâni, *Müfredât*, 60-61; Halebî, *Umdatul-huffâz*, 1/57, 416.

⁶⁸ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 33.

⁶⁹ Akitülü - Akitülü, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 32.

⁷⁰ Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 1/115-116; Nisanbayülü - Kıdırhanülü, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 29; Kıdırhanülü, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 39.

1198 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

Bu âyette geçen haberî sıfat رَبِّكَ رَبِّكَ ifadesidir. Mütercimlerden Halife Altay bu ifadeyi teşbih ve teccimi çağrıştıran bir anlamda “راببكنىڭ كەلۈىن” (Rabbının keluini), “Rabbinin gelmesi” olarak anlamlandırmış,⁷¹ Aziz Akıtulu ve Makaş Akıtulu teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde “راببكنىڭ عوزى كەلۈىن” (Rabbının Özi keluini), “Rabbinin kendisinin gelmesi.” olarak tercüme etmişler,⁷² Nurali Öserov ve Cumabay İstayev teşbih ve teccimi andıran bir anlamda “Жаратқан иелерінің келуі.” (Jaratkan iyelerinin keluini), “Yaratan sâhiplerinin gelmesi.” olarak çevirmişler,⁷³ Ratbek Nısanbayulı - Vahap Kırırhanulı ve Vahap Kırırhanulı nefiy ve ta’til görüşüyle tercüme etmemişlerdir.⁷⁴

Gelmek ya da gitmek, hareket ve sükûndan ibaret olup mahlûkata ait özelliklerdendir. Biz bu âyetlerden kesin olarak biliriz ki Yüce Allah bu gelmeyi ya da gitmeyi kastetmemiştir. Fahreddin Râzî, burada mecâzı meşhur olduğunu ifade etmiş ve âyetlerde geçen haberî sıfat ifadelerin te’vîl yapılması gerektiğini ve onlardan *Allah’ın âyetlerinin, ceza emrinin, kahrının ve kafirlere azabının* ya da *müslümanlara yardımının ve takviyesinin* veya *kıyamet alametlerinin gelmesi* kastedildiğini belirtmiştir. Nitekim onlar “Allah’a savaş açtılar ve şüphesiz onlar Allah’a eziyet ediyorlar.” ifadelerinde olduğu gibi Yüce Allah’a savaş açmak ya da Ona eziyet etmek mümkün olmadığına göre burada kastedilen anlamlar “Onun dostlarına savaş açtılar ve Allah’a saygısızlık ediyorlar.”dır.⁷⁵ Taberî bu ifadelerle ihtiyatla yaklaşıp Allah ve Resûlünün haber verdiğinden başka bir söz söylemeye mükellef olmadığını, bunun hatta caiz olmadığını ve bu ifadeleri te’vîl edenlerin böylelikle ilim ehlinden uzak olduklarını söylemektedir.⁷⁶ Her ne kadar Taberî böyle ifade etse de bizler Râzî’nin görüşlerine katılarak burada geçen haberî sıfatlara bu doğrultuda anlam verilmesi gerektiğinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

2.1.6. Kabza ve Yemîn

Kabz (قبض) kelimesi *bir şeyi avucun tümüyle almak, kavramak* anlamlarına gelir. Bu itibarla, (قبض اليد على الشيء) tabiri, “Bir şeyi aldıktan sonra eli (parmakları) bir araya toplayıp kapamak.” manasına gelmektedir. (قبض اليد عن الشيء) tabiri ise, “Bir şeyi almadan önce eli, (parmakları) bir araya toplamak.” manasına gelir ki bu “O şeyi tutmaktan geri durma.” anlamına gelir. Buradan hareketle *el* ifadesi, *iyilikte bulunmaktan geri tutmaya, infak etmekten geri durma* (قبض) anlamına gelmektedir.⁷⁷

(القبض) kelimesi müsteâr olarak *bir şeyi kazanmak, elde etmek* anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin, (قبضنا الدار من فلان) “Bu evin sâhipliğini filan kişiden aldık.” anlamına gelen tabirde olduğu gibi. Aynı zamanda kinaye olarak da (القبض) kelimesi *ölüm* için de kullanılmaktadır.⁷⁸ Şimdi *kabza* haberî sıfatının tercümesinin Kazak mütercimlerin Kazak Türkçesine nasıl çevirdiklerini inceleyelim.

Zümer Süresi 67. Âyet

(يَوْمَ قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ)

⁷¹ Altay, *Kuran Şarif Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, 151.

⁷² Akıtulu - Akıtulu, *Kuran Karim Kazakça Audarması*, 150.

⁷³ Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakça Mağınası*, 1/545.

⁷⁴ Nısanbayulı - Kırırhanulı, *Kuran Karim*, 123; Kırırhanulı, *Kuran Karim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, 158.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/204-207, 5/7, 10/262, 11/161.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 2/398.

⁷⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 652; Halabi, *Umdatul-huffâz*, 3/314.

⁷⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 652; Halabi, *Umdatul-huffâz*, 3/314.

Bu âyete bakıldığında hem *هَمَّ* hem de *بِيَمِينِهِ* ifadeleri haberî sıfatlardan olduğu görülür. Birinci ifadeyi Halife Altay ve Aziz Akitülü - Makaş Akitülü teşbih ve teccime varan bir yaklaşımla “ونك ٴسنندا” (Onun uısında), “Onun avucunda” diye tercüme etmişler,⁷⁹ Ratbek Nısanbayulu - Vahap Kırırhanulu ve Vahap Kırırhanulu teşbih ve teccimi çağırıştıran bir anlamda “Алланың уысында” (Allanın uısında), “Allah’ın avucunda” şeklinde tercüme etmişler,⁸⁰ Nurali Öserov - Cumabay İstayev teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde “Оның қолында” (Onun kolında), “Onun elinde” diye çevirmişlerdir.⁸¹

Bu âyetteki haberî sıfatlardan ikincisi olan *بِيَمِينِهِ* ifadesi daha önce geçen *إيد* lafzıyla yakın bir anlama sâhiptir.⁸² Mütercimlerin bu ifadeyi Kazakçaya nasıl tercüme ettiklerini inceleyelim. Bu ifadeyi Halife Altay teşbih ve teccimi andıran bir anlamda “ونك قولمن” (On kolımen), “Sağ eliyle” şeklinde tercüme etmiş,⁸³ Aziz Akitülü - Makaş Akitülü teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde “ونك قولندا” (On kolında), “Sağ elinde” şeklinde tercüme etmişler,⁸⁴ Nurali Öserov - Cumabay İstayev “Оң қолымен” (On kolımen), “Sağ eliyle” diye anlam vererek teşbih ve teccime varan bir yaklaşımla ele almışlar,⁸⁵ Ratbek Nısanbayulu - Vahap Kırırhanulu ve Vahap Kırırhanulu diğer mütercimlerden farklı olarak teşbih ve teccimi görüşünü andıran bir anlamda “Аспан бүктеліп, Оның алақанында тұрады.” (Aspan бүktelip, Onun alakanında turadı), “Sema dürölüp, Onun avucunda duracak.” şeklinde tercüme etmişlerdir.⁸⁶

Kabza ve *Yemin* haberî sıfatlarının yer aldığı bu müteşâbih âyette kıyamet günü ile ilgili bir tablo anlatılmaktadır. Meşhür müfessirlerimizin tefsirlerinde yaptıkları te’villerine dayanarak bu âyetteki haberî sıfatlardan olan *بِيَمِينِهِ* ifadesine Yüce Allah’ın azametini, kâmil güç ve kudretini yansıtan bir anlamda *emrinde*, *milkiyyetinde*, *tasarrufunda*, *yönetiminde* gibi manaların verilmesinin, *بِيَمِينِهِ* ifadesine ise *kudretiyle*, *kuvvetiyle*⁸⁷ manalarının verilmesinin daha da uygun olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

İnsanlığa son vahiy olarak gönderilen Kur’ân-ı Kerîm, her şeyden önce okunması, anlaşılması ve yaşanması istenen bir kitaptır. Günümüze kadar Kur’ân-ı Kerîm’in okunmasında bir problem olmasa da anlaşılması ve yaşanması noktasında bazı problemlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Yaşamak için önce metni anlamak, anlamak için ise o metnin dilini iyi bilmek gerekmektedir. Anlamak için de herkesin Arapçayı bilmesi pek tabii ki mümkün değildir. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerîm Arapçasını bilmeyenler, tarih boyunca tercüme vasıtasıyla Kur’ân-ı Kerîm’i anlamaya ve yaşamaya çalışmışlardır. Ancak tercüme Kur’ân-ı Kerîm’in aynı olmadığı gibi bazen anlatılmak isteneni de anlatamamaktadırlar.

İnsan yaratılışı gereği Yüce Zâtı tam anlamıyla anlama kapasitesinden yoksundur. Onu yaratan Yüce Allah kendisini tanıtmak için insanların bildiği bir dil kullanmaktadır. Bunun yanında insana yakınlığını göstermek amacıyla da insana ait bazı sıfatları kendi zâtı için kullanmıştır. Haberî sıfatlar denilen bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında itikadî

⁷⁹ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 466; Akitülü - Akitülü, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 465.

⁸⁰ Nısanbayulu - Kırırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 410; Kırırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 486.

⁸¹ Nurali Öserov - Cumabay İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası* (Almatı: Nucum Baspahanası, 1993), 4/212.

⁸² İsfahânî, *Müfredât*, 893; Halebî, *Umdatul-huffâz*, 4/411-412; Mehmet Kanar, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 1882.

⁸³ Altay, *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 466.

⁸⁴ Akitülü - Akitülü, *Kuran Karim Kazakşa Audarması*, 465.

⁸⁵ Öserov - İstayev, *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*, 4/212.

⁸⁶ Nısanbayulu - Kırırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 410; Kırırhanulu, *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 486.

⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 13/40-41; Semerkandî, *Tefsir es-Semerkandî*, 3/157; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/15; Nisâbûrî, *Tefsîru garâibi’l-Kur’ân*, 6/14; Şa’râûî, *Tefsîru’ş-Şa’râûî*, 21/13234-13235.

1200 | Daniyar Samet. 20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin ...

görüş ayrılıkları da ortaya çıkmıştır. Her itikadî mezhep kendi görüşleri doğrultusunda bu sıfatların nasıl bir gerçekliğe sâhip olduğunu anlamaya ve aktarmaya çalışmışlardır.

İşte bu noktadaki farklılıklar haberî sıfatların tercümesinde de kendini göstermiştir. Haberî sıfatları teşbih ve teccimi çağrıştıran bir şekilde, mahlûkata ait özellikleri ifade eden kelimelerle tercüme etmek temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bazı mütercimler *yed* haberî sıfatını *el* diye tercüme etmişler. Ancak meâl yazarlarının bu haberî sıfatı geniş anlamı içerisinde teşbih ve teccime kapı aralayacak tarzda *el* şeklinde çevirmeleri, meâl okuyucularının zihinlerinde Allah hakkında yanlış bir kanaat oluşmasına neden olabilir.

Sınırlı bir yapıya sâhip olan insan aklı böyle bir çeviride Cenâb-ı Hakk'ın *el* gibi bir organa sâhip olduğunu düşünebilmektedir.

Bu açıklamalar doğrultusunda âyetlerde geçen *yed* haberî sıfatına te'vîl düşüncesiyle *güç, kudret, kuvvet, nimet, sâhiplik ve cömertlik* gibi anlamların verilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Vech haberî sıfatı Allah'ın zâtını, varlığını, rızası ve sevgisini ifade eder. Bu durum Kur'ân İlimleri içerisinde bulunan vücûh ve nezâir ile ilgilidir. Yani *vech* kelimesi birden fazla anlama sâhiptir. Bu haberî sıfatın te'vîl metoduyla bu şekilde tercüme edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kazak mütercimler, *ayn* haberî sıfatını teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde *göz* diye tercüme etmişlerdir. Âyetlerde geçen bu haberî sıfatın te'vîl edilmesinin ve *gözetimim, korumam veya himayem* şeklinde tercüme edilmesinin gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Yine aynı şekilde *istiva* haberî sıfatını teşbih ve teccimi andıran bir anlamda *oturdu* şeklinde tercüme etmişlerdir. Âyetlerde geçen bu haberî sıfata Allah'ın ulûhiyetine uygun ve her türlü yanlış anlamadan uzak bir anlamda te'vîl edilerek *hükmetmek, hâkimiyeti altına almak, düzenlemek, yönetmek* gibi anlamların verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kabza haberî sıfatını teşbih ve teccimi çağrıştıran bir anlamda *avuç, el* şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu haberî sıfata Allah'ın azametini, kâmil güç ve kudretini yansıtan bir anlamda *emri, milkiyeti, tasarrufu, yönetimi* gibi anlamların verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Yemîn haberî sıfatını teşbih ve teccimi ifade edecek şekilde *sağ el, avuç* şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu haberî sıfata ise *kudret ve kuvvet* anlamlarının verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Mec' ve etâ haberî sıfatlarını *Allah gelecek, Rabbinin kendisinin gelmesi* şeklinde teşbih ve teccime varan bir yaklaşımla tercüme etmişlerdir. Gelmek ya da gitmek, hareket ve sükûndan ibaret olup mahlûkata mahsus özelliklerdendir. Bu âyetlerden biz kesin olarak biliriz ki Allah, beşerin anladığı anlamda gelmeyi ya da gitmeyi kastetmemektedir. Fahreddin Râzî, burada mecâzî meşhur olduğunu ifade ederek âyetlerde geçen haberî sıfat ifadelerinin te'vîl yapılması gerektiğini ve onlardan *Allah'ın âyetlerinin, ceza emrinin, kahrının ve kâfirlere azabının* ya da *müslümanlara yardımının ve takviyesinin* veya *kıyamet alâmetlerinin gelmesi* kastedildiğini belirtmiştir. Biz de Râzî'nin düşüncelerine katılarak bu haberî sıfatlara bu doğrultuda anlam verilmesi gerektiğinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Mütercimlerden bazılarının haberî sıfatları hiç tercüme yapmadan atladıklarını da gördük, bu durum onların nefy ve ta'til düşüncesini savdukları düşüncesini akla getirebilir. Lakin bu konuda kendileri bir açıklama yapmadıkları için kesin bir yargıda bulunmamız mümkün değildir. Öte yandan haberî sıfatları te'vîl etmenin gerekliliğini düşünen âlimler ispat ve tenzih dengesi içerisinde bunun mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bu düşünceye sâhip mütercimler de bu sıfatları tercüme ederken Yüce Allah'ın zâtına ve sıfatlarına uygun bir anlam vermeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak Kur'ân tercümelerini okuyanlar geniş halk kitleleri olup her kesimden, her mezhepten, her yaş grubundan ve her bilgi-kültür seviyesinden kimselerdir. Kur'an tercümesi faaliyetinde bu durum göz önünde bulundurulmalı ve her kesimin anlayabileceği

bir tercüme anlayışı benimsenmelidir. Elbette Kazak mütercimleri de bu çerçeveye dahildir. Çünkü İslam'ı kabul ettiklerinden bu yana *Ehl-i Sünnet* akidesini benimseyen Kazak halkının inanç ilkelerine 1991 yılındaki bağımsızlıktan sonra farklı itikatlar sokulmaya çalışılmıştır. Günümüzde özellikle kimi Kazak gençleri Yüce Allah'ın zâtına ve sıfatlarına yaraşmayacak bir şekilde *Allah'ın tıpkı insanlar gibi organlara sahip olduğunu, beşer gibi oturduğunu, indiğini ve Onun gökte olduğunu* söylemektedirler. Eğer mütercimler Kur'an-ı Kerim'deki müteşâbih ifadelerin te'villerini ve açıklamalarını yapmadan teşbihe ve tecsime varan bir yaklaşımla tercüme ederlerse bu tür anlayışların çoğalmasına zemin hazırlayacaklardır. Sonuç olarak mecâzî ifadelerin ve deyimlerin tercümelerinin, Kur'an-ı Kerim'in özüne, tevhid ruhuna ve muhatabın idrak seviyesine uygun bir şekilde tercüme edilmesi gerektiğini ve en nihayetinde yanlış anlamayı önleyecek anlamı bulmada titiz davranılması gerektiğini vurgulamak isteriz.

Kaynakça

- Adebiyet Portalı. "Vahap Kıdırhanulı". Erişim 17 Haziran 2021. <https://adebiportal.kz/kz/authors/view/1798>.
- Akituli, Aziz - Akituli, Makaş. *Kuran Karim Kazakşa Avdarması*. Beyjin: Ulttar Baspası, 2011.
- Akituli, Aziz - Akituli, Makaş. *Kuran Karim Jane Kazakşa Avdarması*. Astana, y.y., 2018.
- Altay, Halife. *Anayurttan Anadolu'ya*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- Altay, Halife. *Kuran Şarif Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*. İstanbul: IRCICA Matbaası, 1990.
- Altay, Halife. *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*. Medine: Kral Fahd'ın Kuran Şarif Basım Kombinatı, 1991.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Çalışkan, İsmail. "Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 139-162.
- Erşahin, Seyfettin. "Sovyet Türkistan'da İslam ve Dindarlık". *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/1-2 (1998), 126-137.
- Halebî, Semîn. *Umdatul-huffâz fi tefsîri eşrafî'l-elfâz*. thk. Muhammed el-Tunci. 4 Cilt. Beyrut: Âlamu'l-Kutub, 1994.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safuan Adnan Dâvûdi. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İslâmbek, Kazıbek. *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay*. İstanbul: Kalender Yayınevi, 2017.
- Kanar, Mehmet. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Karatişkanova, Kimbat. "Bugüngü Dintanu Meseleleri". *Yesevi Üniversitesi* (30 Ekim 2018), 9. <https://ayu.edu.kz/wp-content/uploads/2019/01/jasau-gazeti-16-17-basylym.pdf>.
- Kıdırhanulı, Vahap. *Kuran Karim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*. Almatı: Daur Baspası, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Majeni, Tilevhan. "Kuran Karimnin Kazak Tilindegi Avdarmaları Hakkında", *Jas Alaş* (Gazeti), no 91 (15549), 16 Karaşa/Kasım, Seysenbi 2010 (www.zhasalash.kz/ruhaniyat/3207.html).
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddîn. *Tefsîru garâibi'l-Kur'an ve reğâib el-Furkan*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Nisanbayulı, Ratbek - Kıdırhanulı, Vahap. *Kuran Karim*. Almatı: Jazuşı Baspası, 1991.
- Omarova, Gulnar. *Söz Bası Akit Ulimjiuli: Aziz Akituli*. Almatı: Müsülman Baspaüyi, 2008.
- Öserov, Nuralı - İstayev, Cumabay. *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*. 5 Cilt. Moskova: Almatı Bilim Koğamı, 1990.
- Öserov, Nuralı - İstayev, Cumabay. *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*. 5 Cilt. Almatı: Kazinteretnos, 1993.
- Öserov, Nuralı - İstayev, Cumabay. *Kuran Karim Jane Onın Kazakşa Mağınası*. 5 Cilt. Almatı: Nucum Baspahanası, 1993.
- Râzî, Fahrreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Râzî, Muhammed b. Ebûbekir. *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Huseyn el-Mâli. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tefsîru es-Semerkindî: Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'auad - Adil Ahmed Abdulmaucud. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru ş-Şa'râvî*. 22 Cilt. Kahire: Macma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l beyan a'n te'vîli'l-Kur'an*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhiyai't-Türasi'l-Arabi, 2001.
- Wikipedia. "Nuralı Öserulı". Erişim 25 Haziran 2021. https://kk.wikipedia.org/wiki/Нуралы_Өсерұлы
- Wikipedia. "Ratbek kaji Nisanbayulı". Erişim Tarihi 15 Haziran 2021. https://kk.wikipedia.org/wiki/Рәтбек_қажы_Нысанбайұлы

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1203- 1229

İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtażâ ez-Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-Muhtaş*

Al-Mu'jam Al-Muhtaş Of Murtađā Al-Zabīdī As A Scientific Biographical Resource

Ahmet Eşer

Arş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı
Res. Assist., PhD, Balıkesir University, Faculty of Theology Department of Hadîth
Balıkesir, Turkey
ahmet_esher@hotmail.com orcid.org/0000-0003-4948-8337

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1203- 1229

Cite as / Atıf: Eşer, Ahmet. "İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtażâ ez-Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-Muhtaş*" [*Al-Mu'jam Al-Muhtaş Of Murtađā Al-Zabīdī As A Scientific Biographical Resource*]. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1203- 1229. <https://doi.org/10.18505/cuid.983661>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Al-Mu'jam Al-Muḥtaş Of Murtaḏā Al-Zabīdī As A Scientific Biographical Resource

Abstract: In this article which aims to reveal the scientific biography of Zabīdī, his ulema network and intellectual relations. *Al-Mu'jam Al-muḥtaş* of Murtaḏā Al-Zabīdī (d. 1205/1791) in which a scholar recorded his teachers, the books that he obtained the right to narrate during his education life and the chain of transmission from his teachers to the author, is one of the important representatives of the mu'jam genres in 12th/18th century. It can be said that the mu'jam that Zabīdī wrote to record the important people in his life, goes beyond the standard mu'jam with its compilation style, sources, diversity of biographers and anecdotes about the writing activity of the period. Based on Zabīdī's teachers, students and contemporaries, their origins, specialization and profession, the dates of their deaths, the dates of his encounters with them, the extent of his friendships, the dated rihle route, the lecture places and the books he taught, a panorama about the mu'jam will be drawn. The mu'jam, which includes 635 biographies, has a wide range of written and oral sources, especially ijazat and samā sources. Zabīdī's correspondence with scholars from different regions, taqrīz/appreciation written for his famous books and poems belonging to scholars of the period are among these sources. Numerous taqrīzs on his *Tāj al-'Arūs* and *Sharḥ Al-Iḥyā's* point to their fame at that time, while Mu'jam, which has the appearance of an independent poetry anthology due to the poems that reach tens of pages, reveals his unknown poetic side. On the other hand, some couplets recorded in Persian and Turkish show his knowledge of these languages. Zabīdī is a versatile personality who lived in different geographies such as India, Yemen and Egypt and met many scholars there. Rihles in different regions of Yemen such as Zabid, Moravia and Mocha, as well as inside Egypt, including Damietta, Raşıt, Fuwwah and Asyut, show that Zabīdī traveled frequently for the sake of knowledge. Egypt, where he went in 1167 (1753) with the advice of his teacher *al-Aydarūs* and spent thirty-eight years of his life, has an important place in his scientific adventure. Recording sufis, merchants and janitors as well as famous people from different fields such as poets, jurists and muḥaddis in biographies reflects Zabīdī's extensive contact reaching various segments of society through the aforementioned rihles. While Zabīdī was obtaining knowledge through both these journeys and ijazat, he also gave ratification/ijazat to the students who came to him. While he prefers ijazat of al-musalsal bil awwaliyyah and Al-Awail Şaḥīḥ/al-Kutub al-Sittah for those who come to him for short periods of time on the occasion of pilgrimage, but on the other hand he gave ijazat of Şaḥīḥ al-Bukhari, Şamail Tirmidhi, Sharḥ Al-Iḥyā and Al-Amali for his long-term students. Lessons, both open to the public in mosques and with more private groups at home, were held in informal rather than systematic/formal style like in the madrasah. The books that Zabīdī received the right to transmit through his rihles are listed below under the "textbooks" heading. When a book is mentioned in whichever biography, it can be implicitly considered the person has the elevated chain of transmission of the book. Similarly, it can be revealed in which region and by whom transmits the short chain of a book. This reveals the unknown aspects of regional and temporal writing style. On the other hand, it is possible to find other traces of the background of writing and representation/taqrir through the mu'jam. For instance, a book was sometimes typed as a result of the students' compilation of lecture notes of their masters, sometimes when a person obtained a book he needed and he abbreviated important parts and copied a special copy for himself or a student could only get permission for giving lectures after he had written a book. The mu'jam includes besides of Zabīdī's books, the books written by the biographers in the form of "he has many books" or by mentioning the name directly. Even the recording of details such as the reason for writing, date and content information reveals the unknown aspects of the book writing style of the period. Ultimately, the importance of mu'jam, which was written as the result of a life spent with learning, although it is not well known in terms of genre; is to mention the biographical information collected from many different secondary sources, compiled as a result of long effort, such as history and tabaqat-tarajim about the scientific life of the author together with their evidences. Therefore, these kinds of books, that are mostly written by the author himself or his close

student, in which the teacher constitutes its main element, is a primary source in the determination of the biographical information of the author, as well as the book and isnad, deserve to be examined separately because of their potential to shed light on the unknown aspects of the hadith history and literature of the later period.

Keywords: Ḥadīth, Murtaḏā Al-Zabīdī, Al-Mu'jam Al-Muhtaş, Intellectual Biography, Scientific Travels, Network

İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtaḏā ez-Zebīdī'nin el-Mu'cemü'l-Muhtaş'ı

Öz: Zebīdī'nin ilmî biyografisini ortaya koymayı hedefleyen bu makalede, onun ulema ağı ve entelektüel ilişkileri incelenecektir. Murtaḏā Zebīdī'nin (öl. 1205/1791) *el-Mu'cemü'l-muhtaş'ı*; bir ilim adamının, hocalarını ve tahsil hayatı boyunca elde ettiği eserleri, hocalarından müellifine varan isnad zinciriyle kaydettiği mu'cem türü eserlerin 12./18. asırdaki önemli temsilcilerinden birisidir. Yaşamında iz bırakan kişileri kaydetmek üzere kaleme alınan mu'ceminin; telif üslubu, kaynakları, biyografi sahiplerinin çeşitliliği ve telif hareketliliğine dair sunduğu anekdotlarla standart mu'cem telifinin ötesi geçtiği söylenebilir. Bu eserden hareketle biyografi sahiplerinin hoca, talebe ve muasır oluşu, kökenleri, ihtisası ve mesleği, vefat tarihleri ile müellif Zebīdī'nin bunlarla karşılaşma tarihleri, dostluklarının boyutu, tarihli rihle rotası, ders mekânları ve okuttuğu eserlere dair bir panorama çizilecektir. İcazet ve sema kaynakları başta olmak üzere 635 biyografinin incelendiği eserin oldukça geniş bir yelpazeye sahip yazılı ve sözlü kaynakları bulunmaktadır. Zebīdī'nin farklı coğrafyadaki ilim adamlarıyla yazışmaları, meşhur kitaplarına yazılan takrizler ve dönemin ilim adamlarına ait şiirler de bu kaynaklar arasındadır. Onun *Tâcu'l-arûs* ve *Şerhu'l-İhyâ'sı* üzerine kaleme alınan çok sayıda takriz, bu teliflerin o dönemki şöhretine işaret ederken müstakil şiir antolojisi görünümündeki mu'cemde yer yer onlarca sayfayı bulan şiirler ise onun çok bilinmeyen şairlik yönünü ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Farsça ve Türkçe kaydedilen bazı beyitler ise onun bu dillere vukûfunu göstermektedir. Zebīdī; Hindistan, Yemen ve Mısır gibi farklı coğrafyalarda hayat sürmüş ve buralarda pek çok ilim adamıyla karşılaşmış çok yönlü bir şahsiyettir. Zebīdī, Murâvia ve Muhâ gibi Yemen'in farklı bölgeleri ile Dimyât, Reşîd, Fuvve ve Asyûd dâhil Mısır içi rihleleri, Zebīdī'nin ilim uğrunda sık sık seyahatler yaptığını göstermektedir. Hocası Ayderûs'un tavsiyesiyle 1167'de (1753) gittiği ve hayatının otuz sekiz yılını geçirdiği Mısır ise onun ilim serüveninde önemli bir yere sahiptir. Biyografilere şair/edîb, fakîh ve muhaddis gibi farklı sahalarda meşhur kişilerin yanı sıra sûfi, tüccar ve hademelerin kaydedilmesi; mezkûr rihleleri vasıtasıyla Zebīdī'nin toplumun çeşitli kesimlerine ulaşan geniş irtibatını yansıtmaktadır. Zebīdī, bir taraftan hem bu yolculukları hem de icazetler vasıtasıyla ilim elde ederken diğer taraftan kendisine gelen talebelere icazet vermektedir. O, hac yolculuğu vesilesiyle kısa süreli de olsa kendisine uğrayanlara teberrüken *müsel sel bi'l-evveliyye* ve *Evâilü's-Şaḥîḥ/Kütüb-i Sitte* icazetleri verirken uzun süreli okumalarda ise *Şaḥîḥü'l-Buḥârî, eş-Şemâil, İhyâ Şerhi* ve *Emâlf* tedrisini/icazetini tercih etmektedir. Câmilerde icra edilen dersler genellikle halka açıkken evlerde daha özel gruplarla ders takrir edilse de bütün bu mekânlar medrese tarzı sistemli/resmi olmaktan ziyade gayr-i resmi hüviyettir. Zebīdī'nin rihleleri vasıtasıyla rivayet hakkını aldığı eserler, aşağıda "ders eserleri" başlığında listelenmiştir. Bir çalışma hangi biyografide zikrediliyorsa bu, zımnen ilgili çalışmanın âlf isnadının o kişide olduğuna işaret sayılabilir. Böylelikle bir eserin âlf isnadının nerede ve kim üzerinden devam ettiği yani tedavülü ortaya konabilir. Bu ise bölgesel ve zamana bağlı telif hareketliliğinin kapısını aralamaktadır. Diğer taraftan yine mu'cem üzerinden telif ve takririn arka planına dair başka izler de bulmak mümkündür. Örneğin bir telifin bazen talebelerin üstadlarının ders takrirlerini cem etmesi sonucunda meydana geldiği, kimi zaman da kişi ihtiyaç duyduğu bir kitabı elde ettiğinde önemli yerlerini ihtisar ederek kendine özel nüsha oluşturduğu ya da mütehasıs bir talebe ancak eser telif ettikten sonra üstadlarından ders takrir izni alabildiği gibi bilgiler bunlardandır. Benzer şekilde Zebīdī'nin kendi eserlerinin yanı sıra biyografi sahiplerinin kaleme aldığı çalışmalara, "birçok telifi var" formunda genel veya doğrudan

1206 | Ahmet Eşer. İlmî Biyografi Kaynağı Olarak Murtaẓâ ez-Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l...*

eser ismi zikredilmek suretiyle özel olarak yer verilmektedir. Hatta bunların telif gerekçesi, tarihi ve muhteva bilgisi gibi ayrıntılar da kaydedilmesi dönemin telifinin bilinmeyen yönlerini ortaya koymaktadır. Nihayetinde tür itibarıyla çok tanınmasa da ilimle geçen bir ömrün hâsılası olarak kaleme alınan mu'cemin önemi; müellifine ilmî hayatına dair tarih, tabakâterâcîm ve hatırat gibi ikinci el birçok farklı kaynaktan uzun uğraşlar sonucu derlenen biyografik bilgileri bir arada delilleriyle zikretmesidir. Dolayısıyla çoğu zaman müellifin kendisi veya yakın talebesi tarafından yazılan bu nevi eserler; ana unsurunu oluşturan hoca, kitap ve isnadın yanı sıra yazarının biyografik bilgilerinin tespitinde birinci el kaynak mesabesinde olup müteahhirün dönem hadis tarihi ve edebiyatını bilinmeyen yönlerine ışık tutma potansiyelinden ötürü müstakil olarak incelenmeyi hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Murtaẓâ ez-Zebîdî, el-Mu'cemü'l-Muhtaş, Entelektüel Biyografi, Rihle, Network

Giriş

Hadis edebiyatında tasnif döneminden sonra kitap naklinin yaygınlaştığı evrede bir ilim adamı, tahsil hayatı boyunca elde ettiği eserleri, hocalarından müellifine varan isnad zinciriyle kaydetmeye başlamış ve mu'cem türü teşekkül etmiştir. Yoğun kullanımına göre *meşyeha*, *sebet*, *fehrese* ve *bernamec* gibi isimlerle de anılan bu türdeki çalışmaların ana malzemesini eser, hoca ve isnadlar oluşturmaktadır.¹ Erken dönemde Taberânî'nin (öl. 360/971) üç mu'cemiyle² şöhret kazanan literatür, mu'cemü'l-hadis şeklinde nitelenebilecek rivayet ağırlıklıydı. Tasnif dönemi sonrası kitap naklinin yaygınlaşmasıyla birlikte zamanla mu'cemü's-şüyûh tarzına dönüşen ve genelde eser veya hoca esaslı kaleme alınan bu nevi,³ İbn Hayr'ın (öl. 575/1179) *Fehrese'si*⁴ ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *el-Mecmaü'l-müessesesi* ile *el-Mu'cemü'l-müfehresi* gibi telifleriyle şöhret kazanmıştır.⁵ Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtaş*'ı ise bu türün 12./18. asırdaki önemli temsilcilerindendir.⁶

Hindistan, Yemen ve Mısır gibi farklı coğrafyalarda hayat süren Zebîdî'nin mezkûr çalışmasının bu makaleye konu olmasının sebebi; hocaları, arkadaşları ve talebeleri üzerinden ulema ağını ortaya koymaktır. Bu kapsamda söz konusu mu'cemin muhtevsından hareketle

¹ Mehmet Eren, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyeha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 19-28. İbrahim Hatiboğlu, "Mu'cem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/345-346; Mehmet Yaşar Kandemir, "Fehrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/297-279.

² Mahmut Taşkın, *Meşyeha Türü Eserlerin Ortaya Çıkışı ve Taberânî'nin el-Mu'cemü's-sağır'ı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003) 60-124. Abdülkadir Palabıyık, "Taberânî ve el-Mu'cemü's-sağır Adlı Eseri", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 199-203; Mehmet Görmez, "Taberânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/310-312.

³ Tasnif döneminin ardından kitap naklinin yaygınlaştığı aşamada hadis rivayetinin mahiyetini mu'cem-fehrese literatürü üzerinden sorgulayan bir araştırma için bk. Garrett A. Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Boston: Brill, 2020), 241-254.

⁴ Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si", *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 35-54; Juan Manuel Vizcaino Plaza, *La Fahrâsa de Ibn Jayr* (Madrid: CSIC, 2002), 33-77 ("İbn Jayr y Su Fahrâsa").

⁵ Abdülazîz el-Ehvânî, "Kütübü berâmicî'l-ulemâ fi'l-Endelüs", *Mecelletü Mahedi Mahtûtâtî'l-Arabiyye* 1/1 (1955), 91-120; a.mlf., "Endülüslü'teki Ulemâ Bernâmecelerine Dair Kitaplar", trc. Mehmet Sait Toprak, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 201-236.

⁶ Zebîdî'nin de dâhil olduğu bu literatürü hicri takvime göre kronolojik listeleyen iki çalışma için bk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî, *Mu'cemü'l-meâcîm ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002) 4 cilt; Şabân Abdülazîz Halife, *Fehârisü's-şuyûh inde ulemâ'l-müslimîn* (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2010).

biyografi sahiplerinin hoca, talebe ve muasırları, kökenleri, karşılaşma tarihleri, dostluklarının boyutu, ihtisası ve mesleği ile vefat tarihlerinden hareketle bir panorama çizilecektir. Zebīdī'ye gelen ve ondan giden mektup, şiir, icazet ve takriz benzeri yazışmalar onun bölgelerarası iletişiminin boyutlarını ortaya koyacağı gibi kendisinin veya biyografi sahibinin telifleri ve derslerinde okuttuğu eserler ise dönemin telif hareketliliğinin arka planını aralayacaktır.⁷ Yine bu sayede müellifin rihle haritasının çıkarılması ve derslerde okuttuğu eserler üzerinden fehresesinin inşa denemesi de mümkündür. Böylece ilimle geçen bir ömrün hâsılası olarak kaleme alınan mu'cemlerin bir ilim adamının entelektüel biyografisinin oluşumuna katkısı⁸ yakından görülecektir.

Zebīdī ve mu'cemine dair literatüre temas etmek, bir bakıma konuya gösterilen ilgiyi yansıtabilir. Bu çerçevede Abdülhay el-Kettānī (öl. 1382/1962), *Fihrisü'l-fehâris*'te (1982) Zebīdī'nin tam ismi, rihleleri ve ilmi hayatını içeren hal tercümesiyle başladıktan sonra ulemanın kendisiyle ilgili görüşleri, hocaları ve eserlerinin listesini kapsayan *el-Mu'cemü's-şagîr*'ine yer vermektedir.⁹ Stefan Reichmuth'un *The World of Murtađā al-Zabīdī (1732-91), Life, Networks and Writings* (2009) adlı eseri ise Zebīdī'nin hayatı, şahsî ve ilmî ilişkileri ve teliflerini konu edinen zengin içerikli bir çalışmadır.¹⁰ Eserin *el-Mu'cemü'l-muhtaş*a odaklanan üçüncü bölümü,¹¹ ayrıntılı tablo ve haritalarıyla mu'cemin zengin içeriğinden hareketle Zebīdī'nin çok yönlü ilmi şahsiyeti ve geniş ulema ağını ortaya koymaktadır. Bu makale ise mezkûr literatürden mu'cemin kaynaklarını delillendirmesi, rihle mekânlarını tarihleriyle göstermesi, eser telif sebeplerini zikretmesi, ders mekânları ve okuttuğu eserleri listelemesi bakımından farklılaşmaktadır.

1. Mu'cemin Kaynakları

Zebīdī'nin mu'ceminin kaynakları, yazılı ve sözlü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlü kaynaklar, ikameti esnasında veya rihleleri sonucunda görüştüğü kişilerden doğrudan elde ettiği bilgilerdir. Örneğin "bana söylediği üzere", "bana haber verdi" ve "doğum tarihini sordum" şeklinde¹² doğrudan şifâhî bilgiye işaret eden ifadeler bunlardandır. Benzer şekilde "kendisinden kabilesinin nesebi hakkında bilgi aldım"¹³ ve "mezkûr şahıs, hemşerilerinin biyografileriyle alakalı yardımcı oldu"¹⁴ ibareleri ise ilk bakışta dolaylı gibi gözükse de siyak-

⁷ Bilginin dolaşımını ifade eden telif hareketliliği hakkında klasikleşen bir araştırma için bk. Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1992).

⁸ Tabakât-terâcimle beraber otobiyografi kaynağı olarak değerlendirilen bernâmecin ve fehresenin, biyografi yazınının özel bir zaman dilimi ve coğrafyada teşekkül eden alt türü olarak kabul edildiği vurgusu için bk. Dwight F. Reynolds (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Londra: Berkeley-Los Angeles: California Üniversitesi Yayınları, 2001), 38.

⁹ Murtażâ ez-Zebīdī'nin geniş biyografisi ve eserleri için bk. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr el-Kettānī, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1402/1982), 1/526-543 (Zebīdī); Suat Yıldırım, "Muhammed Murtađâ ez-Zebīdī (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 21-52; A. Yaşar Koçak, "el-Murtađâ ez-Zebīdī. Tâcu'l-Arûs Müellifi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 101-114.

¹⁰ Stefan Reichmuth, *The World of Murtađā al-Zabīdī (1732-91), Life, Networks and Writings* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009), 1-148.

¹¹ Reichmuth, *The World of Murtađā al-Zabīdī*, 149-222 [Personal Network and Sentimental Memory: Zabīdī's Autobiographical Lexicon (Mu'jam)]. Ayrıca bk. a.mlf., "Murtağâ az-Zabīdī (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century", *Die Welt Des Islams* 39/1 (1999), 64-102.

¹² İfadeler için sırasıyla bk. Muhammed Murtażâ ez-Zebīdī, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, thk. Nizâm Muhammed Sâlih Yakûbî-Muhammed b. Nâsır el-Acemî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 80, 135/275, 326 (no: 42, 100/286, 306). Makale boyunca eserin bu baskısına, kısaca *Mu'cem* künyesiyle atıf yapılacaktır.

¹³ Zebīdī, *Mu'cem*, 226 (no: 224).

¹⁴ Zebīdī, *Mu'cem*, 144 (no: 115).

sibakı incelendiğinde biyografi sahiplerinden sözlü olarak istifade ettiğini göstermektedir. Nitekim örneğin Zebîdî, *Fethü bâbi'l-mürüvveh bi-zikri ricâli fuvve* adlı risalesini, bu şekildeki dolaylı şifahi bilgilerden yola çıkarak kaleme almıştır.¹⁵ Zebîdî'nin yazılı kaynakları ise sema ve tıbak kayıtları başta olmak üzere yazışmaları sonucu elde ettiği mektuplar, icazetler, istid'âlar, takrizler ve şiirlerdir. Müstakil eserler ve tuttuğu notlar gibi yazılı kaynaklarının yanı sıra hafızasından aktardığı bazı bilgiler de mevcuttur. Bunları şu şekilde inceleyebiliriz:

1.1. Semâ-tıbak kayıtları: Semâ ve tıbak kayıtları bakımından oldukça zengin olan hatta birçok biyografinin bu kayıtlardan elde edildiğini gösteren ipuçları mevcuttur. Bunlar; onun biyografi sahipleriyle karşılaşma tarihlerini günü gününe kaydetmesinin yanı sıra ders mekânı, ders kitabı, ders tarihi ve katılımcıların listesi gibi bilgilerdir. "Tabaka/tıbak kaydında ismini bu şekilde buldum",¹⁶ "...kendisine okuttuğum/semâ ettiği kitapların daha fazlası semâ katibinin notlarında mevcuttur",¹⁷ "bu şahıs, daha önce Ahmed b. Ahmed el-Âmirî'ye dair tarihi ve meclise dair bilgilerin verildiği sema kaydında yer alan eserleri benden işitti",¹⁸ "Muzaffer sokağındaki evimde 1188 Ramazanında Sahih'i 12 mecliste okudu. Sahih'in ikinci kıraati ise cemaatle dört mecliste gerçekleşti, meclisler sabah güneş doğunca başlayıp ikindiye kadar devam ediyordu."¹⁹ "ismi, kâtibü'l-esmâ'da sayıları yüzü aşan tabakada bulunmaktadır."²⁰

1.2. Mektuplar: Zebîdî'nin mu'cemi, ilim yolculukları esnasında yüz yüze karşılaşmalar kadar yukarıda eserinin kaynakları bölümünde kısmen işaret edildiği üzere bir ilim adamının İslam âlemiyle yazışma örnekleriyle doludur. Biyografilerde başta *mürâsele* ve *mükâtebe* olmak üzere *muhâvere* ve *müfâveze* kalıplarıyla belli periyotlarla mektuplaşmaya işaret eden yetmiş kadar anekdot kaydedilmiştir.²¹ Örneğin "her yıl benimle mektuplaşıyor",²² "durumuyla ilgili bilgi veren bir mektup gönderdi"²³ ve "bana her yıl mektupla birlikte hediyeler yolluyor"²⁴ ibareleri bu kapsamdadır. Ayrıca doğrudan mektup metinlerinin hal tercümelelerinde zikredildiği bazı örnekler de mevcuttur.²⁵

Mektupları; icazetler, takrizler ve diğer yazışmalar olmak üzere üç grupta incelemek mümkündür. (1.) Zebîdî, biyografilerde 84 hocadan icazet aldığı²⁶ 125 kişiye ise icazet verdiğini²⁷ kaydetmiştir. Bunlardan yedisi ise karşılıklı icazet alıp verdiği kimselerdir.²⁸ (2.) Benzer şekilde Zebîdî'nin *Elfiyyetü's-sened*inin yanı sıra özellikle *Tâcü'l-arûs/ Kâmus* ve *Şerhu'l-İhyâ'sı* vesilesiyle devrin ulemasının takdir ve taltiflerini kazandığını ifade eden pek çok takriz

¹⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 144 (no: 115).

¹⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 106, 689 (no: 60, 609).

¹⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 105-106 (no: 59).

¹⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 117 (no: 79).

¹⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 532-533 (no: 476).

²⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 608 (no: 565).

²¹ Bazıları için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 91, 112, 117, 179, 188, 191, 245, 398, 598, 674 [mürâsele]; 80, 118, 149, 165, 192, 211, 266, 327, 414, 441, 589, 738 [mükâtebe]; 274, 362 [muhâvere] (no: 47, 65, 77, 164, 175, 178, 254, 345, 552, 604 [mürâsele]; 41, 81, 126, 149, 180, 204, 276, 308, 374, 403, 535, 621 [mükâtebe]; 284, 338 [muhâvere]).

²² Zebîdî, *Mu'cem*, 156 (no: 137).

²³ Zebîdî, *Mu'cem*, 243 (no: 248).

²⁴ Zebîdî, *Mu'cem*, 604 (no: 674).

²⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 66-77 (no: 32), 158-159 (no: 139), 736 (no: 619).

²⁶ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 57, 82, 115, 136, 221, 246, 360, 417, 548, 574, 657, 737 (no: 13, 42, 74, 101, 215, 255, 335, 381, 411, 483, 513, 596, 620).

²⁷ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 80, 112, 121, 140, 159, 205, 234, 266, 328, 404, 445, 535, 589, 636, 660, 692 (no: 41, 65, 85, 108, 140, 194, 235, 276, 311, 353, 405, 477, 535, 581, 601, 616).

²⁸ Bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 165, 185, 186, 300, 367, 518, 750 (no: 149, 172, 174, 289, 340, 454, 634).

kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zebīdī'nin eserleri için 21 takriz kaleme alınırken²⁹ o da başkaları adına 3 takriz yazmıştır.³⁰ (3.) Zebīdī söz konusu takrizlerin yanı sıra bazı mektup,³¹ kaside,³² icazet³³ ve şiir metinlerini³⁴ ise birebir alıntılamıştır. Nihayetinde bütün bunlar yazışmaları neticesinde elde ettiği yazılı malzemenin kayıt altına alınarak onun irtibatlarını göstermesi ve eserinin kaynaklarına dair vesika olması yönüyle kıymetli olup ilmî biyografisinin oluşumuna dair fikir sunmaktadır. Bu kaynaklar aşağıda incelenecektir.

1.3. İcazetler: Zebīdī'nin talebe ve muasırlarına verdiği mensur ve manzum icazetlerin yanı sıra âlf isnadı sebebiyle bizzat kendisine gelen bazı icazetler de bulunmaktadır. Mesela "Zebīdī'ye hitaben kendisine âlf senedlerimi ihtiva eden bir icazet yazdım"³⁵ ve "arkadaşım Abdülkadir b. Halil el-Medenî, benim adıma kendisinden icazet aldı"³⁶ benzeri ifadeler, onun icazet metinleri elde ettiğini gösteren satırasarı bilgilerdir. Bununla birlikte Zebīdī, manzum³⁷ ve mensur³⁸ bazı icazetlerin metinlerini de mu'cemine kaydetmiştir.³⁹

1.4. İstid'âlar: İcazet talebi anlamında kullanılan istid'âlar da mu'cemin kaynakları arasında yer almaktadır. Zebīdī, Fas'tan kendisine gelen manzum bir istid'â metni⁴⁰ zikretmenin yanı sıra Sinnâr ulemasından kendisine gelen bir istid'â üzerine icazet vermesi⁴¹ ve el yazısıyla gönderdiği istid'â üzerine ise Muhammed b. Ali el-Guryânî'den icazet elde etmesi⁴² de onun aktif istid'â kullanımına dair fikir vermektedir. "İstid'â hâmil Ahmed b. İsâ es-Sinnârî'nin biyografisindeki istid'âda, hal tercümesini incelediğimiz bu zata da icazet verdim"⁴³ ve "1183'te üstada ikinci defa mektup yazarak bir grup arkadaşım için de icazet talep ettim (istid'â yazdım)."⁴⁴ benzeri ifadeler de bu yöntemin yoğun kullanımını göstermektedir.

1.5. Takrizler: İslam telif geleneğinde dönemin ulemasının bir esere teveccühünü gösteren en önemli hususlardan birisi o eser üzerine takriz kaleme almaktır. Zebīdī'nin eserlerine yazılan çok sayıda takrizin yanı sıra kendisinin başka eserlere yazdığı takrizler de mu'ceminin kaynakları arasında sayılabilir. Kendisine yazılan takrizler içerisinde *Tâcü'l-arûs*

²⁹ Zebīdī, *Mu'cem*, 189, 192, 195, 197, 341, 350, 412, 422, 428, 482, 489, 530, 546, 556, 575, 599, 693, 750 (no: 176, 181, 183, 185, 326, 330, 369, 385, 386, 445, 446, 475, 481, 499, 513, 554, 617, 634).

³⁰ Zebīdī, *Mu'cem*, 192, 641, 688 (no: 180, 584, 607).

³¹ Örnek mektup metinleri için bk. Zebīdī, *Mu'cem*, 65-66, 158, 736 (no: 32, 139, 619)

³² Zebīdī'yi medih için yazılan bir kasîde için bk. Zebīdī, *Mu'cem*, 98 (no: 54),

³³ Bazı icazet metinleri için bk. Zebīdī, *Mu'cem*, 197, 353, 388, 395, 646, 687, 696 (no: 185, 332, 342, 345, 585, 607, 618)

³⁴ Sayfa numaraları şiirlerin başlangıcını belirtmek üzere bk. Zebīdī, *Mu'cem*, 66, 98, 120, 170, 187, 303, 341, 363, 373, 474, 609, 700 (no: 32, 54, 84, 156, 175, 290, 326, 339, 342, 437, 568, 618). Bazı şiirler onlarca sayfayı bulabilmektedir, bk. Zebīdī, *Mu'cem*, 609-629 (no: 568/20 sayfa); 700-735 (no: 618/35 sayfa).

³⁵ Zebīdī, *Mu'cem*, 79 (no: 38).

³⁶ Zebīdī, *Mu'cem*, 417 (no: 381).

³⁷ Zebīdī, *Mu'cem*, 177-178 (Hizbü'n-Nevevi'ye dair talebesine verdiği manzum bir icazet metni), 395-397 (no: 345).

³⁸ Zebīdī, *Mu'cem*, 197-198 (no: 185), 353-354 (no: 332), 389-390 (no: 342), 687 (no: 607), 696-697 (no: 618).

³⁹ İcazetin gelişimi, mu'cem-fehrese edebiyatıyla ilgisi ve mezkûr yazımın ilmî biyografi kaynağı olduğu (a scholarly curriculum vitae) vurgusu için bk. Jan Just Witkam, "The Human Element Between Text and Reader-The İjaza in Arabic Manuscripts", *The Codicology of Islamic Manuscripts*, ed. Yasin Dutton (London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 1995), 123-136 (özellikle 126-127).

⁴⁰ Zebīdī, *Mu'cem*, 328 (no: 309).

⁴¹ Zebīdī, *Mu'cem*, 105-106 (no: 59).

⁴² Zebīdī, *Mu'cem*, 213 (no: 206).

⁴³ Zebīdī, *Mu'cem*, 407 (no: 360).

⁴⁴ Zebīdī, *Mu'cem*, 647 (no: 585).

1.6. Şiir: Mu'cemin önemli ve en sık başvurulan kaynaklarından birisi de şiirlerdir. Bazen bir divan veya şiir derlemesi hissi oluşturacak uzunlukta sayfalarca devam eden şiirlere rastlanmaktadır. Örneğin meşhur dil üstadı Ayderûs'a⁴⁷ ve Adkâvî'ye⁴⁸ ait şiirler bu kategoridedir. Mu'ceminin kısmî bir antolojisi olduğunu ihsas edecek yoğunluktaki şiirler, manzum bir reddiye metninden⁴⁹ *el-Menhecü'l-ğavîm* isimli ürcüzesinin girişine⁵⁰ veya kitaba düşülen bir beyitten vefat sebebiyle tarih düşürmeye kadar oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Bunları bizzat kendisi, biyografi sahipleri veya başkaları bu kimseler adına inşâd etmiştir.⁵¹ Diğer taraftan bu şiirler arasındaki Türkçe⁵² ve Farsça⁵³ kaydettiği bazı beyitler bulunmaktadır. Bunlar, hem mu'cemin kaynağı hem de Zebîdî'nin bu dilleri bildiğini gösteren birinci el vesika olması bakımından oldukça önemlidir.

1.7. Müstakil bazı eserler: Yazılı kaynaklar grubuna giren bu tarz eserler, müellifin tabakat-teracime dair bilgilerinin arkaplanını yansıtmaması bakımından önemlidir. Zebîdî'nin özel olarak kullandığı ve ismini açıkça zikrettiği *Rihletü Süleymân b. Yahyâ*,⁵⁴ *Rihletü'l-Ayderûs*,⁵⁵ *Rihletü'z-Zebîdî*⁵⁶ gibi seyahat notları ve *Bahru'l-ensâb*⁵⁷ tarzında neseb bilgisi ihtiva eden eserler bunlardan bazılarıdır. O, *el-Leḫāifü'n-nürîye fi'l-mineḫi'd-Demenhürîyye* isimli bernâme⁵⁸ ile sebetten⁵⁹ de nakilde bulunmuştur. Bu kaynakların zikri o kadar önemlidir ki; bu vesileyle Zebîdî'nin, telifleri arasında zikredilmeyen⁶⁰ *er-Rihle* isimli bir eseri/rihle notları⁶¹ olduğunu öğreniyoruz.

Son olarak Zebîdî'nin “bana nesebini bu şekilde yazdırdı”⁶² ve “kendisinden pek çok şey dinledim ve bunları kaydettim”⁶³ şeklindeki ifadeleri notlarını; “şu an aklımda kalmadı”⁶⁴ ve “hatırımda kalanları zikredeceğim”⁶⁵ ibareleri ise hafızasını kaynak olarak kullandığını göstermektedir.

⁴⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 189, 192, 693 (no: 176, 181, 617 [Kâmûs/Tâcü'l-arûs]); 751 (no: 634 [Şerhü'l-lhyâ]).

⁴⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 47, 189, 195, 197, 260, 299, 341, 350, 412, 422, 428, 482, 489, 530, 546, 556, 575, 599, 693, 750 [Zebîdî'ye yazılan takrizler]; 192, 641, 688 [Zebîdî'nin yazdığı takrizler] (no: 4, 176, 183, 185, 274, 286, 326, 330, 369, 385, 386, 391, 445, 446, 475, 481, 499, 513, 554, 617, 634; 180, 584, 607).

⁴⁷ Biyografisi için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 367-393 (no: 342).

⁴⁸ Biyografisi için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 275-299 (no: 286).

⁴⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 186-187 (no: 162)

⁵⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 187-188 (no: 175)

⁵¹ Zebîdî, *Mu'cem*, 48-51, 52, 55, 127-128, 176, 187, 235-237, 259, 303, 351, 474 (no: 4, 7, 11, 92, 162, 175, 185, 236, 274, 290, 331, 437).

⁵² Zebîdî, *Mu'cem*, 223 (no: 218).

⁵³ Zebîdî, *Mu'cem*, 215 (farsça iki beytin şerhine dair kaleme aldığı bir risalesi), 401 (Farsça-Türkçe beyitler).

⁵⁴ Zebîdî, *Mu'cem*, 122 (no: 87).

⁵⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 370 (no: 342).

⁵⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 177, 186 (no: 163, 174).

⁵⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 101 (no: 58).

⁵⁸ “ve nakaltü minhâ mâ hâsiluhu:” diyerek nakilde bulunduğu bernâme için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 85 (no: 44).

⁵⁹ “Sebetü vâlidihî” iktibası için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 143 (no: 114)

⁶⁰ İsmail Durmuş, “Muhammed Murtazâ Zebîdî”, *İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/168-171.

⁶¹ Zebîdî, *Mu'cem*, 177, 186 (no: 163, 174).

⁶² Zebîdî, *Mu'cem*, 429 (no: 388).

⁶³ Zebîdî, *Mu'cem*, 300 (no: 288).

⁶⁴ Zebîdî, *Mu'cem*, 169 (no: 155) [ve-lem yuallik el-ân bi'l-bâl].

⁶⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 303 (no: 290) [ve ene ûrîdü leke minhü mâ-inteaaḫü'l-hâtır].

Neticede Zebîdî'ye birinci derecede veri sunan vesikaların yazılı kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında özellikle semâ kayıtları ve icazetlerin yoğun kullanımı, dikkat çekmektedir. İcazet verme ve isnad muhafaza fonksiyonu üstlenmesi bakımından bir nevi baş icazet işlevi gören mucemlerin kendinden önceki bu tür eserlere müracaat etmesi tabiidir. Diğer taraftan mu'cem ve fehrese türü eserlerin telifinde kullanılan mezkûr kaynaklar, ilgili edebiyatın öncesiyle bağlantısını kurarken bu literatürün kendisinden sonra özellikle tabakat-teracim türü eserlere kaynaklık ettiği söylenebilir. Örneğin Zebîdî'nin öğrencisi ve arkadaşı Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî (öl. 1240/1825), Mısır tarihiyle ilgili '*Acâibü'l-âsâr*' adlı eserinde 12./18. asır ricâlini, birebir ve dolaylı şekilde⁶⁶ büyük ölçüde hocası Zebîdî'den istifadeyle aktarmıştır.⁶⁷ Cebertî'nin 172 biyografiyi hocasının Zebîdî'nin mu'ceminden birebir naklederken *Şebetü Ahmed el-Acemî el-Vefâf* ise bu çalışmanın diğer bir kaynağı olarak karışımıza çıkmaktadır.⁶⁸

2. Biyografilerin Dağılımı

Mu'cem-fehrese türü eserler, genel olarak hoca ve kitap/ilim dalı esaslı kaleme alınırlar. Zebîdî'nin mu'cemi ise bu standart tasnif sisteminden farklı bir biyografi çeşitliliğine sahiptir. Zira o; hocalarının yanı sıra arkadaşları ve hatta talebelerini bir arada zikretmek suretiyle geniş hacimli bir çalışma kaleme almıştır.

Biyografi sahibinin bu üç kategoriden hangisine dâhil olduğuna isminin ardından kullanılan bazı kelimelerle işaret edilmiştir. Toplam 635 biyografinin incelendiği kitapta "sâhibünâ (dost, arkadaş)" kalıbıyla 122,⁶⁹ "şeyh/şeyhünâ (hoca)" formuyla ise 186⁷⁰ şahsa yer verilmiştir (toplam 308). Geri kalan 327 kişi içerisinde Zebîdî'nin icazet verdiği 125 şahıs bir anlamda talebe kabul edilebilir. İcazet verilen 125 kişiden 7'si hoca olarak Zebîdî'yle karşılıklı icazet alıp veren, 11'i ise sâhibuna dediği halde icazet verdiği arkadaşlarıdır. Dolayısıyla 18 kişilik bu iki grubu dikkate aldığımızda toplam talebe sayısı (125-18=) 107'ye düşecektir. Kalan (327-125=) 202 şahıs da müzâkere arkadaşı, sufi ve tüccar gibi mukaddime işaret ettiği üzere kendilerinden iyilik görüldüğü için mu'ceme kaydedilen zevattır.⁷¹ Diğer taraftan 327 muasırdan 107'sinin icazet verilen talebe olduğu düşünüldüğünde geriye aslında (202+18=) 220 şahıs kalmaktadır. Aşağıda ihtisas/meslek başlığında değinileceği üzere bunlardan 63'ü sufi, 45'i şâb ve 11'i tüccar (ki toplam 119) olmak üzere diğer muasırlardır. Kalan (220-119=) 81 kişi içinse bu anlamda bir kayıt bulunmamaktadır.

⁶⁶ Cebertî tarihindeki meşhur biyografiler ve problemleri için bk. Shmuel Moreh, "Reputed Autographs of 'Abd al-Rahman al-Jabarti and Related Problems", *BSOAS* 28 (1965), 524-540.

⁶⁷ Durmuş, "Zebîdî", 44/168-171. Ortak zikredilen biyografilerden bazıları için karşılıklı olarak (örneğin: Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 92=Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, 1/571 gibi) sırasıyla bk. Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*; Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978. Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 92, 101, 108, 211, 247, 317, 354, 400, 449, 516, 553, 596, 654 (no: 48, 58, 62, 205, 257, 295, 333, 348, 411, 453, 496, 550, 594) Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, 1/571, 1/654-655, 1/560, 2/142, 1/600, 1/551, 2/154-155, 2/169-170, 1/302-304, 1/471, 3/531, 1/589-590, 1/331.

⁶⁸ Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*; thk. Shmuel Moreh (Kudüs: Câmîati'l-İbriyye, 2013), 1/33 (muhakkikin mukaddimesi). Zebîdî'nin mu'cemi ve *Şebetü Ahmed el-Acemî el-Vefâf* vurgusu için ilgili mukaddimenin 17. ve 19. maddelerine bakılabilir.

⁶⁹ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 46, 77, 90, 111, 142, 186, 224, 240, 245, 317, 328, 355, 410, 419, 448, 458, 473, 550, 566, 689, 738 (no: 4, 33, 46, 65, 112, 175, 220, 240, 254, 295, 310, 334, 367, 385, 409, 417, 437, 490, 505, 610, 621). Bunlardan bazıları dostlarının yakınıdır, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 109, 458 (no: 63, 416 [vâlidü sâhibinâ]); 97 (no: 52 [ebû sâhibinâ]); 336 (no: 320 [ibn ammi sâhibinâ]); 566 (no: 505 [min karâbeti şeyhinâ]).

⁷⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 83, 325, 349, 431, 449, 479, 529, 564, 685, 744 [şeyhünâ]; 59, 62, 156, 225 [şeyh] (no: 43, 305, 330, 391, 411, 442, 475, 503, 607, 629 [şeyhünâ]; 19, 27, 138, 222 [şeyh]).

⁷¹ "Buraya kaydettiğim bazı kişilerin ilimde nasibi çok yoktur; mezkûr şahısları kendilerinden bir iyilik görmem ve ahlaklarını beğenmem hasebiyle serdediyorum", bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 43 (müellifin mukaddimesi).

3. Biyografilerin Kökenleri

Zebîdî'nin hal tercümelerini zikrettiği kişilerin bölgesel kökenlerine göre tasnifi; müellifin rihle coğrafyasına, ikamet ettiği yerlerde yaşayan veya oraya uğrayan önemli şahsiyetlerin memleketlerine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu mekânları anahatlarıyla şu şekilde sıralayabiliriz:

Tablo 1: Biyografilerde Yer Alan Kişilerin Kökenleri⁷²

Sıra	Bölge	Biyografi	Yüzde
1.	Mısır Bölgesi	282	% 44.4
2.	Afrika ve Mağrib	119	% 18.74
3.	Yemen	49	% 7.71
4.	Bilâd-ı Rûm	47	% 7.4
5.	Bilâd-ı Şam	40	% 6.29
6.	Filistin	36	% 5.66
7.	Hicaz	26	% 4.09
8.	Hindistan	4	% 0.62
9.	Diğer Bölgeler	7	% 1.1
10.	Bilinmeyen	25	% 3.93
	Toplam	635	% 100

Mezkûr tablodaki rakamların büyük çoğunluğu, bizzat Zebîdî'nin ilgili şahsın kökenini kaydetmesinden hareketle verilirken bir kısmı ise ismindeki nisbe, biyografi içerisindeki ders veya karşılaşma mekânı gibi benzeri bir karineden hareketle tasnif edilmiştir.⁷³ Buna karşın 635 hal tercümesinden 25'inin menşei elde edilememiştir.⁷⁴

Kökene tespit edilen 610 biyografinin bölgesel dağılımını tahlile geçmeden önce bu bölgelerin ülkelere göre sayısal alt dağılımlarını vermek yerinde olacaktır. Buna göre 272 Mısır ve 10 Sudan (282 Mısır Bölgesi); 36 Fas, 37 Mağrib, 13 Cezair, 28 Tunus, 3 Libya, 1 Afrika, 1 Sahra (119 Afrika ve Mağrib); 49 Yemen; 38 Rum, 6 Balkan, 2 Dağıstan ve 1 Rodos (47 Bilâd-ı Rûm); 31 Dimaşk/Şam, 7 Irak, 1 İran ve 1 Lübnan (40 Bilâd-ı Şam); 36 Filistin; 13 Mekke, 9 Medine, 3 Taif, 1 Yenbü (26 Hicaz); 4 Hind; 1 Cava, 1 Berder, 1 Belh, 4 Buhâra (7 Diğer Bölgeler).

⁷² Makale boyunca oluşturulan tablolardaki biyografi sahiplerinin köken, lika tarihi ve mekânı, vefat tarihi, meslek ve ihtisas, ders mekânı ve eserleri, telifler ve kaynaklar gibi bilgilerini içeren veriler, Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas'*ının mezkûr baskısında yer alan 635 biyografi için hazırlanan ve ek kısımda verilmesi planlanan ayrıntılı dökümlerden elde edilmiştir. Ancak derginin karakter sayısı sınırını aştığı için yazının sonunda listelenemeyen bu veriler/ayrıntılı tablolar, talepleri halinde ilgisine ulaştırılmak üzere tarafımızda mahfuzdur.

⁷³ Örneğin el-Amâsî nisbeli bir şahıs o dönem için Bilâd-ı Rûm topraklarında olduğu için buraya nisbetle kaydedilmiştir, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 183 (no: 170). Aslen Mısır'ın el-Münye bölgesinden olan ve Mısır'da Seyyid Bedvî'nin her yıl düzenlenen Mevlid'inde görüşülen bir başkası, Mısır nisbesiyle kaydedilmiştir, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 61 (no: 23). Yemen'in el-Ehdel bölgesine nisbet edilen ve muhtemelen Zebîdî'nin ilim yolculuğu esnasında gittiği Zebîd, Beytül-Fakîh ve el-Kutay' gibi bölgelerdeki ders mekânlarında karşılaşılan bir diğeri ise Yemen'e nispet edilmiştir, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 62 (no: 26).

⁷⁴ Tablonun uzamaması için sadece kökenleri bilinmeyen şahısların biyografi numaraları paylaşılmıştır, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 134, 140, 148, 189, 190, 202, 228, 229, 245, 265, 266, 291, 292, 320, 392, 416, 431, 460, 495, 553, 555, 582, 584, 598, 617 (25 biyografi).

Bu verilerde dikkate alındığında 282 Mısır bölgesi, 119 Mağrib, 47 Bilâd-ı Rûm, 40 Bilâd-ı Şam ve 36 Filistin bölgelerinin yoğunluğu oldukça fazladır. Zebîdî'nin ömrünün otuz sekiz yılını Mısır'da geçirmesi sebebiyle Mısırlıların neredeyse biyografilerin yarısını oluşturmaları tabii karşılanmalıdır. Bu dönemde Beytül-Makdis'e ziyaretlerde bulunan Zebîdî, ya burada karşılaştığı veya bu bölgeden Mısır'a gelen 36 şahsı da Mısır'a nispetle kaydetmiştir. Zebîdî'nin bu coğrafyalara rihlesinin bilinmemesinden hareketle Mağrib, Bilâd-ı Rûm ve Bilâd-ı Şam'a nispetle kaydedilen toplam 206 kişi ise hac veya ilim yolculuğu vesilesiyle Mısır'a uğrayan ilim talipleri veya yazılı olarak istid'â ile icazet elde ettiği ve verdiği kişiler olmalıdır. Biyografisinde 5 yıl Yemen'de kaldığı ve bu dönemde her yıl hacca gittiği kaydedilen Zebîdî, bu coğrafyadan Yemenli 49 ve Hicaz bölgesinden ise 26 kişi olmak üzere toplam 75 şahsa yer vermiştir. Dolayısıyla genel tabloya baktığımızda onun hoca, talebe ve muasırlarıyla bağlantısının büyük bölümünü, rihleleri vasıtasıyla bizzat uğradığı veya ikamet ettiği Mısır 282; Yemen ve Hicaz 75, Hindistan 4, Bilâd-ı Şam 40 ve Filistin 36 olmak üzere toplam 437 kişi oluşturmaktadır. Oranı 68.81'e ulaşan bu grup, biyografiler içerisinde büyük çoğunluğu teşkil etmektedir. Seyahat etmediği ve ikameti bulunmayan bölgelerdeki şahısların sayısı ise Mağrib 119, Bilâd-ı Rûm 47, kökeni tespit edilemeyen 25 ve Belh ve Cava gibi diğer bölgelerden 7 olmak üzere toplam 198'dir. Oranı 31.18'e varan bu grup, biyografilerin 1/3'ünün oluşturmaktadır.

4. Rihle Mekânları

1145 (1732) Bilgram (Hindistan) doğumlu olan Zebîdî'nin ilmî hayatı; Hindistan, Yemen ve Mısır olmak üzere üç merhalede incelenebilir. Nitekim onun hayatının ilk evrelerini Hindistan'da geçirdiği ve 1162'de (1749) 16 yaşındayken Yemen'e giderek burada beş yıl kadar ilim tahsil ettiği bu süre zarfında ise her yıl haccettiği kaydedilmiştir. Taif'te karşılaştığı hocası Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'un tavsiyesiyle 1166'da (1753) Mısır'a giden Zebîdî, vefat edeceği 1205'e (1791) kadar yani hayatının yarısından fazlasını burada geçirmiştir.⁷⁵

Zebîdî'nin ilmî hayatının dönüm noktasını oluşturan rihleleri esnasında görüştüğü hocaları, ilim talipleri ve muasırları ile karşılaştığı yerleri tespit etmek; mu'cemine kaydettiği biyografiler üzerinden mümkün görünmektedir. Aşağıda *rihle haritası* şeklinde ifade edilebilecek bir tablo, onun Hindistan, Yemen ve Mısır bölgelerindeki rotasını ortaya koyarken bunu tarihleriyle listelemek ise ilmî biyografisini kronolojik hale getirecek ve zenginleştirecektir.⁷⁶

Tablo 2: Zebîdî'nin Tarihi Rihle Haritası⁷⁷

⁷⁵ Durmuş, "Zebîdî", 44/168.

⁷⁶ Endülüslü âlimlerin 11-13. Asırlarda gerek bölge içinde gerekse Doğu İslam dünyasına yaptıkları yolculukları inceleyen bir araştırma için bk. Yann Dejgnat, *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (XIe-XIIIe siècle)*, (Paris: Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010). İlk dört asırda Endülüslü âlimlerin rihlelerini sebepleri, süresi, ekonomik ve sosyal boyutuyla inceleyen bir tez için bk. Fatma Büşra Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29-74. Tabakat ve mu'cem türü metinlerden hareketle Endülüslüler özelinde rihle haritası hazırlayan bir proje için bk. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), "La rihla de los ulemas andalusíes" Erişim 28 Mayıs 2021.

⁷⁷ Biyografi numaraları tarihe göre olmak üzere bk. Zebîdî, *Mu'cem*, biyografi no: 223 (Süvert); 236, 281, 238, 538 (Mekke); 216, 269 (Medine); 323 (Taif); 242, 207 (Beytül-Fakih); 26 (Zebîd); 332 (Vâdi Safer); 247 (Deyruş-Şeyh); 277 (el-Lühayye); 252 (İvâce); 26 (Kutay'); 282 (Mansûriyye); 33 (Murâvîa); 254 (Mahmûdiyye); 37 (Muhâ); 13, 285, 164 (Beytül-Makdis); 462, 350 (Yafa); 268 (Ramle); 338, 114, 351 (Dimyât); 472 (Kalyûb); 27, 373, 215 (Seğr); 243 (Tantâ); 24 (Reşîd); 626, 538, 566 (Mansûra); 110, 352 (Ebû Sîr); 422 (Circâ); 401, 230 (Ferşûd); 267 (Mahalle); 547 (Asyûd); 468 (Tûh); 273 (Birmâ); 493 (Deyrut); 24, 20 (Füvve); 58 (Sâlimiyye); 66 (el-Hissa [Batı Mısır]); 75 (Enbâbe [Şâtiü'n-Nîl]); 190 (Nil Kıyısı); 241 (Özbekiyye).

Rihle Mekânı	Rihle Tarihi
	Hindistan
Sûvert	1161
	Hicaz
Mekke	1162, 1163, 1164, 1166
Medine	1163, 1167
Taif	1166
	Yemen
Beytü'l-Fakîh	1164, 1165
Zebîd	1164
Vâdi Safer	1165
Deyru'ş-Şeyh	1166
el-Lühayye	1166
Îvâce	1166
el-Kutay'	1166
Mansuriyye	1166
Murâvia	1166
Mahmûdiyye	1167
Muhâ	1173
	Filistin
Beytü'l-Makdîs	1167, 1168, 1174, 1190
Yafa	1167, 1168
Ramle	1168
	Mısır
Dimyât	1167, 1175, 1198
Kalyûb	1167
Seğr	1167, 1168, 1169
Tanta	1167
Reşîd	1168
Mansura	1174, 1175, 1179
Ebû Sîr	1176, 1181
Circâ	1181, 1183
Ferşûd	1181, 1182
el-Mahalle	1181
Asyûd	1184
Tûh	1185
Birmâ	1186
Deyrut (Şernûb)	1186, 1189

Füvve	1186, 1187
Sâlimiyye	1186
el-Hıssa (Batı Mısır)	1187
Enbâbe (Şâtiü'n-Nîl)	1190
Nil Kıyası	1190
Özbekiyye	1190

Yukarıdaki tablo incelendiğinde konu girişinde zikredilen rihle tarihleriyle uyumlu olarak Zebîdî'nin Hindistan'dan ayrılışı (1161), Yemen'de kalışı (1162-1167) ve bu sürede her yıl hacetmesi ve nihayetinde Mısır'da ikamet edişi; bizzat kendi telif ettiği bir kaynak üzerinden teyit edilmektedir. Söz konusu tarihler dikkate alındığında onun Yemen'in yanı sıra Mısır içerisinde de yoğun ilmî yolculuklar yaptığı söylenebilir. Dimyât, Seğr ve Mansûra'ya sıkça gittiği anlaşılan müellifin Filistin ziyaretlerinin tarihleri de bunları Mısır yıllarında gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Tarih verilmeyen yolculukları dikkate alındığında Zebîdî'nin çok daha fazla bölgeye gittiği tahmin edilebilirken çeşitli vesilelerle bir bölgeyi birçok defa ziyaret ettiği örnekler de mevcuttur. Mesela Seyyid Belvî'nin mevlidi münasebetiyle her yıl bu bölgeye gittiği anlaşılan Zebîdî, burada karşılaştığı bazı şahsiyetleri ise mu'cemine kaydetmiştir.⁷⁸ Bu kayıtların satır aralarından hareketle onun yolculuk güzergâhı dahi elde edilebilir. Örneğin Filistin yolculuklarının birisinde onun Mansûra-Dimyât-Yafa-Ramle-Beytûlmakdis rotasını izlediği⁷⁹ veya Mısır içerisinde Bûhcûra-Ferşûd-Bûhcûra-Circâ-Asyût-Ebû Tîh güzergâhını takip ettiği⁸⁰ anlaşılmaktadır. Mekke-Medine-Taif yolculukları ve tarihleri dikkate alındığında ise Yemen'de kaldığı ifade edilen 1162-1167 dönemindeki hac mevsimlerinde gerçekleştirdiği Hicaz yolculukları doğrulanmış olmaktadır. Diğer taraftan yine bu kayıtlar vesilesiyle yıllarca birlikte bulunduğu hocası Ayderûs'un Kahire'den İstanbul'a seyahat rotası dahi bulunabilir. O, Kahire'den Bulak-Reşîd-İskenderiyye üzerinden İstanbul'a geçerken orada kırk gün kalmış ve Mısır'a dönüştü Beyrut-Sayda-Kıbrıs-Dimyat rotasını kullanmıştır.⁸¹

Nihayetinde Zebîdî'nin kendi elinden çıkmış birinci el kaynaktan tarihleriyle böyle bir rihle haritası oluşturmak, onun bölgeler arası ve bölge içi yolculukları, ziyaret sebepleri ve oralarda görüştüğü kişiler ile icazet aldığı hocalarına dair bilgi veren kıymetli veriler sunmaktadır.

5. Dostluk

Zebîdî'nin hayatında *kardeşlik akdi* (akdü'l-uhuvve/akdü'l-muâhât) ve *muhabbet/sevgi/dostluk* (mehabbe/vüdd/sadâka) kalıplarıyla dostluk ve din kardeşliğinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Toplam 194 biyografide az önce ifade edilen terkiplerle dostluk vurgusunun kaydedilmesi, Zebîdî'nin 635 hal tercümesinin yaklaşık 1/3'üyle ileri derecede irtibatının olduğunu göstermektedir. Söz konusu yakın ilişkisi, ana hatlarıyla üç grupta incelenebilir. Bunlar;

5.1. Ahbaptühü fillah ve ehabbeni: "Ben onu Allah rızası için sevdim o da bana yine Allah rızası için muhabbet besledi." anlamındaki bu kalıp kapsamında değerlendirilebilecek benzeri ibareler vardır. Bunların hepsi kardeşlik ve dostluğa işaret etmek üzere muhabbet, vüdd ve sadâka kelimelerinden türeyen ifadelerdir. "Aramızda muhabbet var", "aramızda

⁷⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 61, 102, 112, 123, 130, 134, 155, 204, 580, 583, 585 (no: 23, 58, 66, 89, 95, 99, 133, 192, 519, 525, 528).

⁷⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 442 (no: 404).

⁸⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 559-560 (no: 499).

⁸¹ Zebîdî, *Mu'cem*, 372 (no: 342).

1216 | Ahmet Eşer. İlmî Biyografi Kaynağı Olarak Murtaẓa ez-Zebîdî'nin el-Mu'cemü'l...

dostluk ve sevgi bağı bulunmaktadır”, “ aramızda dostluk mevcut” ve “aramızda derin sevgi var” şeklinde “beynî...” kalıbı 22 hal tercümesinde kullanılmaktadır.⁸² “Beni Allah rızası için sevdi” ve “Allah rızası için bana muhabbet besliyor benim de ona karşı muhabbetim var” formu⁸³ ise yaklaşık 70 biyografide kaydedilmiştir. “O, bizi seven birisidir”, “o, bana muhabbet besleyen bir kişidir” ve “bize dostluk gösterenlerdendi” manasında “ve hüve/kâne yühüb-bünî/â, yeveddünâ...” kalıbı ise 46 tercemede yer almaktadır.⁸⁴

5.2. Akadtü meahü akde'l-uhuvve/muâhât: Biyografilerde “Onunla kardeşlik akdi yaptım” formunda kendisiyle kardeşlik akdi gerçekleştirdiğine dair 20 civarında kayıt vardır.⁸⁵

5.3. Ni'merracül meveddeten/salâhan: Biyografi sahibinin iyi karakteri ve üstün ahlâkî vasıflarını ortaya koymak üzere “ni'me...” terkihiyle başlayan ifadelerle yaklaşık 14 kişi nite-lenmiştir.⁸⁶

6. İhtisas ve Meslekler

Zebîdî'nin ele aldığı biyografi sahiplerini ihtisasları ve vazifeleri itibariyle tasnif etmek hem ilim adamlarının meşguliyet sahalarını ortaya koyacak hem de onun irtibatta olduğu ilim ve meslek çevrelerine dair fikir sunacaktır. Böylece Zebîdî'nin muhataplarının ilgi alanları ve ihtisas-meslek irtibatı yani kaç kişinin ihtisasına göre bir görev icra ettiği veya resmî bir vazife alıp almadığı ortaya konabilecektir.

Aşağıda ihtisas ve meslek tablolarına geçmeden önce bir konuyu netleştirmek yerinde olacaktır. Mu'cemin satır arasındaki bilgilerden hareketle hazırlanan ihtisasa dair ilk listede 299, meslekle alakalı ikinci listede ise toplam 229 kişinin bilgileri bulunmaktadır. Bütün biyografilerin yaklaşık yarısına tekabül eden bu rakamları dikkate aldığımızda, geriye kalan birçok tercemede ihtisasının tespit edilememesinin sebebi, Zebîdî'nin telif üslubudur. Çünkü o, bir biyografiye kimi zaman sayfalar⁸⁷ ayırırken kimi zaman da birkaç satırla yetinmektedir.⁸⁸ Biyografinin bu şekilde kısa tutulması; yeterli bilgiye sahip olmaması, ilgili şahsın resmî vazife almaması veya bağlam itibariyle bu bilgiyi vermeye ihtiyaç duymamasından kaynaklanabilir.

Tablo 3: Biyografi Sahiplerinin İhtisas Alanları

İhtisas	Sayı
Fakîh-Fıkıh	123
Edîb-Şair	35
Sufi-Meczub	76
Seyyid-Şerif	64
İmam-Allâme	22
Muhaddis-Hadis	20
İlmü'l-felek	9

⁸² Bu dâhil aşağıdaki beş dipnottaki rakamlar biyografi numaralarını belirtmek üzere örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 36, 126, 623 (beynî ve beynehü mehabbe); 84, 100, 617 (beynî ve beynehü sohbe ve mevedde); 116, 229 (beynî ve beynehü sadâka); 146, 299, 406 (beynî ve beynehü vüdd)

⁸³ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 9, 62, 102, 129, 161, 202, 220, 250, 307, 317, 410, 457, 527, 590, 601, 627.

⁸⁴ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 11, 83, 135, 187, 219, 240, 300, 357, 394, 414, 447, 506, 587.

⁸⁵ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 5, 70, 99, 157, 272, 327, 443, 492, 545, 627.

⁸⁶ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 22, 73, 112, 144, 163, 310, 361, 440, 558.

⁸⁷ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 275-299 (no: 286/Adkâvî); 608-629 (no: 568/Kâsım b. Atâullah)

⁸⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 71 (no: 114), 188 (no: 203).

İlmü't-tıb	8
Tevhid-Akide	3
Mütekellim	2
Müfessir	1
İlmü'r-raml	1

Bu ihtisas tablosunu incelediğimizde fakîh ve edîblerin 158 rakamıyla ilk sırada yer aldığı ve neredeyse tüm biyografilerin 1/4'ünün oluşturduğu görülür. Fakîhlerin bu kadar yoğun olmasının sebebi; Mısır coğrafyasında bu disiplinin ihtisas alanı olarak öne çıkması, biyografi sahibi âlim aslında çok yönlü olsa bile bu yönü baskınsa tercemesinin fakîh sıfatıyla kaydedilmesi ve Zebîdî'nin fakîh kimliğidir. Bununla birlikte sufinin yanı sıra veli, mürid, zâhid, meczûb ve şeyh nitelemeleriyle 75 kadar şahsın incelenmesi Zebîdî'nin tasavvufa ilgisini ve mutasavvıflarla irtibatını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu temayül, onun *elbestü'l-hırka* formundaki ifadelerle bazı isimlere tasavvuf hırkası giydirmesi⁸⁹ veya Halvetiyye, İseviyye, Bekriyye, Vefâî, Kâdirî, Üveysî ve Berâhine gibi tasavvufun farklı kollarına mensub meşayihî⁹⁰ mu'cemine kaydetmesinden anlaşılmaktadır.⁹¹ Hadis başta olmak üzere diğer ihtisas alanlarına ise nispeten sınırlı sayıda atıfta bulunulmuştur. Bu durum ilgili âlimin bir ihtisasla öne çıkmasıyla alakalı olmalıdır. Zira Zebîdî'nin örneğin üstadı Ayderus başta olmak üzere şair yönü bulunan pek çok kimseyle irtibat kurması hatta yukarıda zikredildiği üzere şiirlerinden alıntıda bulunmasına rağmen muceme şair sıfatıyla kaydedilen biyografiye rastlanamamıştır.

Bu ihtisas grubuyla ilişkili olarak meslek listesinin oluşturulması ve analizi ise ihtisas-meslek benzerlikleri ve farklarını ortaya koyacaktır.

Tablo 4: Biyografi Sahiplerinin Meslekleri

Meslek	Sayı
Müderres-Muîd	72
İmam/Hatip/Mukrî/Vaiz/Müvakkit	59
Müftü-Kadı	43
Kâtib/Hâzinü'l-kütüb/Münşî/Kitâbet-Tevkî/Reîsü'l-küttâb/Kâtibü'l-kunâ	18
Meşyeha	13
Tacir-Tüccar/Ticaret	13
Nakîb/Nakîbü'l-eşraf-seyyid	9
Hattat (Hat-İstinsah)	8
Nâzır ala'l-evkâf/Vâkıf	4
Hademe/Reîsü'l-hıdme/Kapıcı	3
Tabib	2
Emirü'l-kavm	2

⁸⁹ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 70, 112, 122, 183, 533 (no: 32, 65, 88, 170, 476).

⁹⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 122, 139, 246, 335, 336 (no: 89, 106, 256, 318, 320).

⁹¹ Zebîdî'nin 18. asır tasavvufundaki rolünü inceleyen bir çalışma için bk. Stefan Reichmuth, "Murtađā al-Zabîdî and His Role in 18th Century Sufisme", *Le soufisme à l'époque ottomane XVI^e-XVIII^e siècle*, ed. Rachida Chih-Catherine Mayeur-Jaouen (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2010), 383-406.

72 müderris, 59 imam-hatip ve 43 müftüden oluşan 174 kişilik ilmiye sınıfının, kalemiye ve serbest meslek grubunun önünde ilk sırada olduğu söylenebilir. Zebîdî'nin kitabet kaleminin farklı kollarından ticarete, hatta hattat ve hademeye kadar çok geniş yelpazedeki şahıslara mu'ceminde yer vermesinin sebebi, yukarıda işaret edildiği üzere muhataplarından bir vesileyle iyilik görmesidir. Ancak her hâlükârda ilim ve ahlak ortak paydası, bunların hal tercümelerine dâhil edilmesinin asıl sebebidir. Örneğin bir biyografi şu şekilde kaydedilmiştir. "Kâsım b. İbrahim: kapıcı (bevâb), 1195'te bize geldi ve evimde 9 Şevvâl'de birisinin kıraatıyla Müselsel bi'l-evveliyye'yi ve *Sahih*'ten bazı bölümleri semâ etti. Kendisine icazet yazdım."⁹²

Nihayetinde Zebîdî'nin biyografisini kaleme aldığı farklı ihtisas/meslek grupları içerisinde ilmiye sınıfının açık ara ilerde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onun mu'cemini standart yazımdan ayıran şeylerden birisi de tüccar, sufi, hattat ve hademe gibi farklı alanlardan şahıslara yer vermesidir. Bu durum, onun farklı sahalarda meşgul geniş çevresine işaret ettiği gibi entelektüel biyografisinin daha yakından anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

7. Vefat Tarihleri

Henüz hayatta olduğu veya hakkında vefat bilgisi olmadığı için bazı şahısların vefat tarihleri zikredilmezken⁹³ Zebîdî'nin ölümünden sonra vefat eden bazı isimlerinki⁹⁴ ise eserin müstensihî tarafından eklenmiştir. Bu iki grubun dışında kalan yani Zebîdî'nin vefatlarını kaydettiği toplam 226 kişi vardır. 1166-1205 arasında hayata veda eden bu şahısların on yıllık zaman dilimi halinde dağılımı şu şekildedir:

Tablo 5: Vefat Tarihlerine Göre Biyografiler

Tarih Aralığı	Sayı
1166-1175:	32
1176-1185:	57
1186-1195:	89
1196-1205:	48

Biyografi sahipleri arasında 1186-1195 yıllarında vefat eden şahıslar 89 sayısı ile ilk sırada yer alırken en az rakam 32 ile 1166-1175 dönemine aittir. Sayının düşük olduğu dönem, onun eğitim hayatının başlarına tekabül eden Hindistan ve Yemen yıllarında nispeten sınırlı hoca ve muasır bağlantısı olduğunu ihsas ettirmektedir. 1176 özellikle de 1186 sonrasındaki tercemeler ise ilim hayatı bakımından verimli geçen Mısır yıllarındaki geniş irtibatının yansıması olmalıdır. Zira bu dönemde Mağrib, Bilâd-ı Rûm, Filistin gibi farklı coğrafyalardan eğitim, hac ve Beytü'l-Makdis ziyareti gibi çeşitli sebeplerle Mısır'a gelen çok sayıda kişi mu'cemine kaydedilmiştir.⁹⁵

Zebîdî, kimi zaman vefat tarihlerini kaydettiği biyografi sahiplerinin ölüm sebeplerini de zikretmektedir. Örneğin onun bazı biyografilerle alakalı 1184'te zehirlenerek,⁹⁶ 1176'da

⁹² Zebîdî, *Mu'cem*, 608 (no: 567).

⁹³ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 125-129, 156-161, 243- 244, 635, 651 (no: 90-93, 137-141, 247-250, 576, 590).

⁹⁴ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 128 (no: 92).

⁹⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 53-54 (no: 10); 79 (no: 38); 147-148 (no: 124); 225 (no: 222).

⁹⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 176 (no:160).

yanlılıkla tetiklenen kurşunla,⁹⁷ katil sonucu,⁹⁸ felç sebebiyle,⁹⁹ 1202'de taundan¹⁰⁰ veya 1197'de kederden fitiğa yakalanarak¹⁰¹ vefat etti şeklinde ölüm nedenlerini kaydetmesi, bu kişilerle yakın ilişkisine işaret etmektedir.

Zebîdî'nin bazen de biyografisini zikrettiği şahsın defnedildiği kabristanı ayrıntısıyla kaydettiği görülmektedir. Mesela "Ezher'de kılınan cenaze namazının ardından Şeyhi Muhammed el-Cedâvî'nin yanına kendi hazırladığı kabre defnedildi",¹⁰² "Özbekiyye'deki evinde vefat etti, Ezher'de cenaze namazı kılındı ve Bustân'a defnedildi"¹⁰³ ve "1190'da vefat etti ve Hafız Süyûtî'nin mezarı civarına defnedildi"¹⁰⁴ benzeri ifadeler; kayıp ulema mezarlarının en azından bölge hatta bazen tam olarak keşfine katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır.

8. Telifler

Mu'cemden hareketle elde edilebilecek bilgilerden birisi ise biyografisi verilen şahsın telifleri olduğu kadar müellif Zebîdî'nin de eserleridir. Kitap isminden, telif sebebine hatta küçük bir risalenin metnine kadar kaydettiği veriler, dönemin telif hareketliliğine ışık tutmaktadır. Diğer bir ifadeyle mu'cemin satır aralarından onun irtibatla olduğu isimlerin eserleri ve bunların muhtevası hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Bu çerçevede 45 kişinin eserleri¹⁰⁵ zikredilirken bunun boyutu kimi zaman bir şahsın 22 çalışmasını listelemeye kadar varmaktadır.¹⁰⁶ Zebîdî bazen de kendi kitaplarının isim¹⁰⁷ ve telif sebeplerine temas etmektedir.¹⁰⁸

Tablo 6: Zebîdî'nin Mu'ceminde Zikredilen Telifleri¹⁰⁹

Telif Adı
1 <i>Cezvetü'l-ihtibâs fî nesebi beni Abbâs</i>

⁹⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 581 (no: 522).
⁹⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 324 (no: 303).
⁹⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 529, 650 (no: 474, 587).
¹⁰⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 224 (no: 220).
¹⁰¹ Zebîdî, *Mu'cem*, 547 (no: 482).
¹⁰² Zebîdî, *Mu'cem*, 190 (no: 176).
¹⁰³ Zebîdî, *Mu'cem*, 316 (no: 290).
¹⁰⁴ Zebîdî, *Mu'cem*, 461 (no: 420).
¹⁰⁵ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 56, 80, 135, 153, 167, 191, 196, 214, 218, 219, 337, 414, 445, 492, 598, 642, 658, 747 (no: 12, 42, 100, 131, 155, 180, 185, 208, 213, 215, 324, 374, 406, 449, 554, 585, 600, 633).
¹⁰⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 273-274 (no: 283).
¹⁰⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 103, 186, 543 (no: 58, 174, 479).
¹⁰⁸ Örneğin bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 106, 115, 141, 171, 195, 217, 339, 408, 471, 529, 602, 681 (no: 61, 75, 111, 157, 184, 212, 326, 362, 435, 475, 555, 606).
¹⁰⁹ Bu liste, müellifin bütün eserlerini zikretme iddiasından öte ilgili literatürün sunduğu imkânı göstermek amacıyla hazırlanmıştır, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 61 (el-Mağâmâtü's-şekîbâniyye), 62 (Risâle fî's-şarf), 103 (Hutbetü şerhü'l-ârif, el-Münâşî ve Şifîn ve Tefsîru sûreti Yûnus), 107 (Tuḥfetü'l-ahbâb bi marifeti'l-elkâb), 116 (İs'âfû'l-eşrâf), 142 (el-İnsâf fî'l-muḥâkemeti beyne'l-ithâf ve'l-is'âf), 171 (Risâle fî şalâti't-tesâbih), 186 (el-Mağâle zekertü fihâ vâkıate'l-hâl, er-Rihle, Risâle fî taḥkîki lafzi'l-icâze), 187 (el-Menhecü'l-kavîm), 196 (Ḥikmetü'l-işrâk ilâ küttâbi'l-âfâk), 198 (Ḥadîkatü's-şafâ fî vâlideyi'l-Muḥtaşâ (s.a.v)), 215 (Risâle fî şerhi'l-beyteyn fârisiyyeteyn), 251 (Risâle fî marifeti tabakâti'l-huffâz), 341 (et-Taḥbîr fî'l-müselseli bi't-tekbîr ve Mu'cemu şüyühîh), 393 (en-Nefḥatü'l-kuddüsiyye bi-vâsitati'l-bız'ati'l-Ayderüsiyye), 401 (Nefsetü'l-maşdûr fî'l-ezlâm ve üdi i'sâri'l-cüzûr), 408 (Risâle fî uşûli'l-ḥadîs), 472 (Cezvetü'l-ihtibâs fî nesebi beni Abbâs), 530 (Neşkü'l-gavâlî mine'l-merviyati'l-avâlî), 543 (Şerhü's-şadr fî şerhi esmâi ehli'l-Bedr, et-Teftîş fî ma'ne'd-dervîş), 602 (Risâle fî taḥkîki kavli'l-kutb Ebi'l-Hasen eş-Şâzelî fî'l-Hizbi'l-kebir: "ve leyye mine'l-kerem"), 640 (Mu'cemü Şafiyüddîn el-Buhârî (Mu'cemü's-şüyüh), 682 (Kalansüvetü't-Tâc).

- 2 *Hadîkatü's-şafâ fi vâlideyi'l-Muṣṭafâ (s.a.v)*
 - 3 *Hikmetü'l-işrâk ilâ küttâbi'l-âfâk*
 - 4 *Ḥutbetü şerḥu'l-ârif Muḥammed el-Buḥayrî el-Burhânî alâ tefsîri sûreti Yûnus*
 - 5 *el-İnşâf fi'l-muḥâkemeti beyne'l-ithâf ve'l-is'âf*
 - 6 *İs'âfü'l-eşrâf*
 - 7 *Ḳalansüvetü't-Tâc*
 - 8 *el-Maḳâle zekertü fihâ vâkıate'l-hâl*
 - 9 *el-Maḳâmetü's-Şekîbâniyye*
 - 10 *el-Menhecü'l-kavîm*
 - 11 *Mu'cemü Şafiyüddîn el-Buḥârî (Mu'cemü's-şüyûḥ)*
 - 12 *Mu'cemu şüyûḥih*
 - 13 *el-Münâşî ve Şıffîn*
 - 14 *en-Nefḥatü'l-ḳuddûsiyye bi-vâsitati'l-bıd'ati'l-Ayderûsiyye*
 - 15 *Nefsetü'l-maşdûr fi'l-ezlâm ve ûdi i'sâri'l-cüzûr*
 - 16 *Neşkü'l-gavâli mine'l-merviyyati'l-avâlî*
 - 17 *er-Rihle*
 - 18 *Risâle fi uşûli'l-hadîs*
 - 19 *Risâle fi marifeti ṭabakâti'l-ḥuffâz*
 - 20 *Risâle fi şalâti't-tesâbiḥ*
 - 21 *Risâle fi şerḥi'l-beyteyn fârisiyyeteyn*
Risâle fi taḥḳîki kavli'l-ḳutb Ebi'l-Hasen eş-Şâzelî fi'l-Ḥizbi'l-kebîr:
"ve leyse mine'l-kerem"
 - 22 *Risâle fi taḥḳîki lafzi'l-icâze*
 - 23 *Risâle fi's-şarf*
 - 24 *Şerḥü's-şadr fi şerḥi esmâi ehli'l-Bedr*
 - 25 *et-Taḥbîr fi'l-müselseli bi't-tekbîr*
 - 26 *Tefsîru sûreti Yûnus*
 - 27 *et-Teftîş fi ma'ne'd-dervîş*
 - 28 *Tuḥfetü'l-aḥbâb bi marifeti'l-elḳâb*
-

Tabloya göre çeşitli vesilelerle zikredilen eserlerinin sayısı 29'dur. Zebîdî'nin örneğin *Risâle fi ilmi'l-hadîs*, *Ḳalansüvetü't-Tâc*, *Tuḥfetü'l-aḥbâb* gibi eserlerin kaleme alınma zamanı, gerekçesi, kim vesilesiyle telifinin gündeme geldiği tarzındaki bilgiler ile yine onun *er-Rihle*¹¹⁰ ve *Risâle fi şalâti't-tesâbiḥ* gibi¹¹¹ bilinmeyen ve bu sebeple telifleri listesinde zikredilmeyen¹¹² bazı eserleri mu'cemi üzerinden elde edilebilir. Bir şahsın bilinmeyen teliflerine ışık

¹¹⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 177, 186 (no: 163, 174).

¹¹¹ Zebîdî, *Mu'cem*, 171 (no: 157).

¹¹² Mu'cem'den hareketle yapılan bir araştırmada *er-Rihle* zikredilirken tesbih namazıyla ilgili risalesinin kaydına rastlanmaz, bk. Reichmut, *The World of Murtada al-Zabidi*, 126 (eser no: 153).

tutan bu durum, başta ilmî biyografi olmak üzere dönemin telif hareketliliğine dair önemli bir veri sunmaktadır.

Satır aralarından başta kendi eserlerinin hikayesi olmak üzere kitap tedavülüne dair bazı bilgiler elde edilebilir. Örneğin *Elfiyyetü's-sened*'inin bölgeler arasında dağılımı ve söhrete kavuşması bazı öğrencilerinin bu eseri yazarak memleketine götürmesiyle mümkün olmuştur.¹¹³ *Tefsîru sûreti Yûnus*'un telif sebebini ve sürecini "onun adına Yunus suresinin tefsirine başladım, 'Evlerinizi kible yapınız. (Yunus 87)' ayetine kadar geldim. Bu onunla yolculuk yaptığımız günlere denk geliyordu, eseri bitirmek ancak yıllar sonra nasip oldu" sözleriyle açıklamaktadır. O; *Tefsîru sûreti Yûnus*, *Ĥutbetü şerĥü'l-ârif* ile *el-Münâşî ve Şifîn* adlı eserlerini Ebû Hâmid Ahmed b. İsa b. Abdussamed adına telif etmiştir.¹¹⁴ Diğer taraftan mu'cemde zikredilen bazı bilgiler dönemin az bilinen eserlerine ışık tutması yönüyle telif hareketliliğine katkı sağlamaktadır. Mesela üstadı Emîr es-San'ânî'nin (öl. 1182/1768) İbn Hacer'in *Nuĥbetü'l-fiker*'ini *Ķaşabü's-sükker* adıyla nazmettiği kendisinin 1166'da bunun icazetini aldığı,¹¹⁵ diğer bir hocasının Aristo'nun on tümeli üzerine *Şerĥü'l-maĥûlâtî'l-aşrisimli* bir kitabı olduğu¹¹⁶ ve Kazancızâde'nin ferâiz konusunda *en-Nu'maniyye* üzerine çok güzel bir şerhi bulunduğu şeklindeki bilgiler bu kapsamdadır. Bununla birlikte Zebîdî'nin bizzat Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'undan nakilde bulunduğunu bildirmesi¹¹⁷ ise mezkûr eser başta olmak üzere meşhur ve mütedavel kitaplarla alakalı önemli anekdotlardır. Ayrıca üstadın takrirlerini cem eden talebeler, böylelikle kitap telifine katıldıkları¹¹⁸ gibi bir kitaba ihtiyaç duyulduğunda önemli yerlerini ihtisar ederek kendine özel bir nüsha hazırlamak¹¹⁹ da eski dönemde telifin ne demek olduğunun ipuçlarını vermektedir.

9. Ders Mekânları

Mu'cemdeki verilerden hareketle Zebîdî'nin ders mekânları ve tarihleri elde edilebilir. Zebîdî'nin Şeyhûniyye (Şeyhu) Camii'ndeki *Şahîhü'l-Buĥârî* veya *İhyâ* gibi meşhur dersleri genel olarak bilinirken ders meclislerine dair mu'cemden elde edilen bilgiler, bunları birinci elden teyit fonksiyonu üstlenmektedir. Diğer taraftan müellifin sınırlı bir süre yaptığı veya özel olduğu için çok meşhur olmayan ders mekânları hatta tarihleri de mu'ceminden elde edilebilir.

Aşağıda alfabetik olarak zikredilecek ders mekânları, Zebîdî'nin bütün ders meclisleri ve tarihlerini kaydetme iddiasından öte mu'cem türü bir eserin ilmî biyografi oluşumuna katkısını göstermek üzere satır aralarındaki bilgi kıyıntılarından hareketle derlenmiştir.

Tablo 7: Zebîdî'nin Ders Mekânları¹²⁰

Ders Mekânları	Tarihi
Bustânü'l-Ma'diniyye	1190

¹¹³ Zebîdî, *Mu'cem*, 91 (no: 46).

¹¹⁴ Zebîdî, *Mu'cem*, 103 (no: 58).

¹¹⁵ Zebîdî, *Mu'cem*, 659 (no: 600).

¹¹⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 224 (no: 219).

¹¹⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 545 (no: 480) [ve minhâ *Esmâü'l-kütüb ve'l-ulûm* li-Mustafa Halife, ve hüve kitâbün acîbün nakaltü minhâ eşyâ].

¹¹⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 130 (no: 95).

¹¹⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 144 (no: 115).

¹²⁰ Taksim işaretinin solu sayfa, sağ biyografi numarasını bildirmek üzere bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 63/28, 93-94/50, 211/204 [Câmiu Şeyhû]; 100/56 [Ev-Derbü'd-Delîl]; 120/84 [Câmiu Hayr Bey]; 207/197 [Ev-el-Cüderiyye'deki]; 217/212, 252/261 [Câmiu Muharrem Efendi]; 327/308 [Câmiu Ezher Meşhedü Rukayye]; 336/319 [Evi-Umûmî]; 338/324 [Cebertî'nin Bulak'taki Nile Kenarındaki Evi]; 338/324 [Makâmü/Meşhedü Ebî Mahmûd el-Hanefî]; 433/394 [Ev-Cezîratü Menheli Şeyha]; 524/465 [Bustânü'l-Ma'diniyye]; 533/476 [Süveykatü'l-Muzaffer'de bulunan Hanü's-Sâğa'da]; 543/479 [Ev-Lala sokağı]; 585/530 [Ev-Vekâletü Abduh'ta Kasrı-ş-Şevk'te].

Câmiu Hayr Bey	ty.
Câmiu Muharrem Efendi (İhyâ dersleri)	ty.
Câmiu Şeyhu (Sahîh-Emâlî)	1190, 1191, 1192, 1195
Câmiu'l-Ezher Meşhedü Rukayye	1200
Cezîratü Menheli Şeyha	1190
Derbü'd-Delîl	1190
el-Cûderiyye	1191
Ev (umûmî)	1194
Ev (Süveykatü'l-Muzaffer'de Hânü's-Sâğa içindeki oda)	1188
Ev (Lala sokağı)	1189
Ev (Vekâletü Abdüh'ta Kasrı'ş-Şevk'te)	ty.
Ev (Cebertî'nin Bulak'taki Nile bakan evi)	1189 sonrası
Makâmu/Meşhedü Ebî Mahmûd el-Hanefî (Şemâil-Emâlî)	1189, 1190

1188-1200 arasında aktif bir tedris faaliyeti yürüttüğü anlaşılan Zebîdî'nin Şeyhûniyye Camii'nde akdettiği *Şahîhü'l-Buḥârî* dersleri ve *Emâlî* meclisleri meşhurdur.¹²¹ O, bu tarz derslerle İbnü's-Salâh, İbn Hacer ve Süyûtî gibi zirve isimlerin ardından selef usûlü hadis imlâ meclisi kabul edilen emâlî tarzını yeniden başlattığını ifade etmiştir.¹²² Onun Hanefî Camii'nde şemâil dersleri ve Emâlî meclisleri¹²³ ile Muharrem Efendi Camii'nde *İhyâ* derslerinin yanı sıra kendi evi başta olmak üzere dönemin zenginleri, devlet ricali ve ulemânın evlerinde çeşitli vesilelerle dersler yaptığı anlaşılmaktadır.¹²⁴ Bu mekânları dikkate aldığımızda bu dönemde bile hadis derslerinin medrese benzeri sistematiği kurumlardan ziyade daha çok cami ve evler gibi gayr-i resmi mekânlarda özel okumalarla icra edildiği söylenebilir. Çünkü onun 8'i ev, 4'ü cami, 1'i meşhed/makam ve 1'i bostan olmak üzere 14 ders mekânının tamamı, medrese veya bu kapsamda sayılabilecek dârülhadîs, hankah ve ribât dışındaki gayr-i resmi mahallerdir. Nihayetinde hadis tarihinde ders mekanlarının zamana bağlı kullanımını/değişimini ortaya koymayı hedefleyen bu listeden hareketle onun Câmiu Hayr Bey gibi nispeten az bilinen camilerde de ders yaptığını söylenebilir. Ayrıca Zebîdî'nin yanı sıra irtibatla olduğu âlimler ile yakın talebelerinin ev mıntıklarının da elde edilebileceği bu tablo, o dönemde ulemanın aktif kullandığı bölgelere işaret etmesi bakımından şehir tarihine ışık tutma potansiyeli taşımaktadır.

10. Ders Eserleri

Ders mekânlarından sonra buralarda hangi eserleri okuttuğu sorusu önem kazanmaktadır. Hadis ve tasavvuf yönü ağır basan müellifin hangi eserleri okuttuğunu bilmek onun ilim dalı temayülünü olduğu kadar o alandaki eser tercihini de ortaya koyacaktır. Diğer taraftan bununla ilgili bir liste oluşturmak, Zebîdî'nin ilim hayatı boyunca rivayet hakkını elde ettiği çalışmaları yani bir anlamda onun fehresesini inşa denemesi sayılacak ve ilmî biyografisine ışık tutacaktır.

Zebîdî'nin okuttuğu eserler şu şekilde listelenebilir:

¹²¹ Şeyhûniyye Camii'ndeki Sahîh ve Emâlî ile Hanefî Camii'ndeki şemâil ve Emâlî dersleri vurgusu için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 338 (no: 324).

¹²² 1192'de Süyûtî'den sonra inkıtaya uğrayan Şeyhuniyye'deki dârülhadîs'i açarak hadis imlâ ettim" ifadesi için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 213 (no: 206).

¹²³ Zebîdî, *Mu'cem*, 212 (no: 206).

¹²⁴ Bazı ders mekânlarına işaret eden bir örnek için bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 217 (no: 212).

Tablo 8: Zebîdî'nin Derslerde Okuttuğu Eserler

	Ders Eseri
1	<i>Ahżâb</i>
2	<i>Câmiu's-şagîr</i>
3	<i>Cüz'ü İbn Şâhin</i>
4	<i>Cüz'ü yevmi arefe</i>
5	<i>Cüz'ü yevmi âşûrâ</i>
6	<i>Cüz'ü'n-Nîl</i>
7	<i>Delâilü'l-Ḥayrât</i>
8	<i>Dîvânü'l-Mütenebbî</i>
9	<i>Dürûsu Şeyḫu</i>
10	<i>ed-Dürretü'l-muḍfe</i>
11	<i>Edebü'l-Kâtib li-İbn Kuteybe</i>
12	<i>Eḥadis min Şerḫi'l-İḫyâ</i>
13	<i>Eḥâdîsü'l-cân</i>
14	<i>Eḫbârü's-şıbyân ve ḫıtânühüm</i>
15	<i>el-Avâlî el-merviyye an Ahmed</i>
16	<i>el-Erbâin et-Tüsâiyye li-İzz b. Cemâa</i>
17	<i>el-Erbaûn el-Büldâniyye li-İbn Asâkir</i>
18	<i>el-Erbaûn el-Büldâniyye li-Sileff</i>
19	<i>el-Erbaûn et-Tüsâiyye li-İbn Dakîkü'l-İd</i>
20	<i>el-Erbaûn Neveviyye</i>
21	<i>el-Faşîḫ li Saleb</i>
22	<i>el-Ḥal'ıyyât</i>
23	<i>el-Maḫâidü'l-ındiyye fi'l-meşâhidi'n-naḫşibendiyye</i>
24	<i>el-Meşâbîḫ</i>
25	<i>el-Mu'cemü't-Ṭaberânî</i>
26	<i>el-Müntekâ mine'l-mieteyn li-Şâbûnî</i>
27	<i>Emâlî (Emâlî's-Şeyḫuniyye ve Emâlî'l-Ḥanefiyye)</i>
28	<i>eş-Şerḫ alâ Ḥizbi'l-kebîr</i>
29	<i>es-Sünenü'l-kübrâ (Beyhakî)</i>
30	<i>Evâilü Kütüb-i Sitte</i>
31	<i>Evâilü Kütüb-i Sitte ve Muvattâ</i>
32	<i>Fıḫu'l-lüğa li Seâlibî</i>
33	<i>Ḥadîsân min avâlî merviyati'z-Zebîdî</i>
34	<i>Ḥadîsü innemel a'mal</i>

- 35 *Hilye li-Ebî Nuaym*
- 36 *Hizbü's-seyfi*
- 37 *İhyâ*
- 38 *İs'âfü'l-eşrâf*
- 39 *Kaşîdetü'l-Endelüs*
- 40 *Kâşif Zehebî*
- 41 *Kitâbü'l-mütefeccîn*
- 42 *Maḳâmatü'l-Ḥarîriyye*
- 43 *Mevâhib li'l-Ḳastallânî*
- 44 *Mişḳâtü'l-Meşâbîḥ*
- 45 *Mu'cem li li İbni'l-Maḳḳarî*
- 46 *Mu'cemü'l-evsaṭ*
- 47 *Mu'cemü'l-kebir li Ṭaberânî*
- 48 *Mu'cemü's-şagîr*
- 49 *Muḳaddimetü şerḥi'l-İhyâ*
- 50 *Müselsel bi-duau'l-ferac*
- 51 *Müselsel bi-kırâati Fâtiha*
- 52 *Müselsel bi'l-ceyb*
- 53 *Müselsel bi'l-Esvedeyn*
- 54 *Müselsel bi'l-evveliyye*
- 55 *Müselsel bi'l-îd*
- 56 *Müselsel bi'l-ilbâs*
- 57 *Müselsel bi'l-ḳasem*
- 58 *Müselsel bi'l-meḥabbe*
- 59 *Müselsel bi'l-Muḥammediyyîn*
- 60 *Müselsel bi'l-müşâbeke*
- 61 *Müselsel bi's-sübḥa*
- 62 *Müselsel bi't-taḥkîm*
- 63 *Müselsel muşafaḥa*
- 64 *Müselselât*
- 65 *Müselselâtü İbn Aḳîle*
- 66 *Müselselü ḥadisî "Selmânü minnâ âli beyt"*
- 67 *Müsnedü Ebî Ḥanîfe*
- 68 *Resâil fi's-şarf*
- 69 *Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*
- 70 *Risâletü's-şuḡrâ ala's-şarf*

- 71 *Rüŝdü'l-ğulâm li İbni'l-Maħled*
- 72 *Şaħîhü'l-Buħârî*
- 73 *Şaħîhu Müslim*
- 74 *eş-Şemâil*
- 75 *Şerħu Elfiyyeti'l-muštalaħ li-Kâdî Zekerıyya*
- 76 *Şerħu meyyâreti'l-kebîr alâ manzûmeti İbn Âşûr*
- 77 *Şerħü'l-Ezheriyye*
- 78 *Şerħü'l-Katr*
- 79 *Şerħu'n-Nuħbe*
- 80 *eş-Şifâ li-Kâdî İyâz*
- 81 *Şi'rü'l-Kırâtî*
- 82 *Şuabu'l-imân*
- 83 *Şülâsiyyatü İbn Mâce*
- 84 *Şülâsiyyatü'd-Dârimî*
- 85 *Şülâsiyyatü'l-Buħârî*
- 86 *Sünenü'ş-Şâfiî*
- 87 *Tefsîrü Hâzin*
- 88 *Uķûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*
- 89 *Umdetü'l-aħkâm*

Yukarıdaki tabloda her ne kadar 89 telif listelense de okutulan eserler bunlarla sınırlı değildir.¹²⁵ Bu listede *Câmiu's-şâğîr* ve *Şaħîlħayn*'ın yanında erbaûn ve müselsel türleriyle hadis ilmine dair eserlerin açık ara önde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte o, *Edebü'l-kâtib* gibi Arap dili ve edebiyatı, *Tefsîru Hâzin* tarzında tefsir, *Umdetü'l-aħkâm* benzeri fıkıh ve *Risâletü'l-Ķuşeyriyye* misali tasavvufa dair çeşitli eserler okutmuştur. Bu durum onu çok yönlü ilmi kişiliğine dair fikir verirken dönemin bir alanda ihtisaslaşmadan ziyade farklı alanları mezceden ilim anlayışı ve meclislerinde okutulan eserlerle alakalı da ipuçları sunmaktadır.

Okutulan kitaplara işaret edilirken ders katılımcıları, yöntemi ve ders vaktine de atıflar yapılmaktadır. Örneğin Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin el-Cüderiyye'deki evinde yapılan derse Haşim el-Hanbelî, amcasının oğlu Seyyid İbrahim, Muhammed Ebü'l-Ferec el-Halîlî, İbrahim en-Nehhâs ve Muhammed b. İbrahim el-Hasenî'nin katıldığı bilgisi paylaşılmıştır.¹²⁶ Benzer şekilde Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin *Şaħîhü'l-Buħârî*'yi Zebîdî'nin evinde dirâyet yöntemiyle okuduğu¹²⁷ ve evde yapılan derslerin ise gündüzün iki vaktinde muhtemelen sabah ve ikindiden sonra icra edildiği belirtilmiştir.¹²⁸ Diğer taraftan ilim adamına mülâzemet, okutulan dersler ve kitaplar, kendisinden okudukları ve yazdıkları ile derslere katılımı gibi

¹²⁵ Bir biyografide Şaħîhü'l-Buħârî, Sülâsiyyatü'l-Buħârî, Dârimî ve el-Maķâmâtü'l-Ķarîriyye gibi okunan bazı meşhur eserler sıralandıktan sonra aslında kendisine kıraat edilen kitapların bunlarla sınırlanmayacak kadar çok olduğu ifade edilmiştir, bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 533 (no: 476) [...ve gayrû zâlike mimmâ lâ yedhulü tahte'z-zabti li-kesratihî].

¹²⁶ Zebîdî, *Mu'cem*, 207 (no: 197).

¹²⁷ Zebîdî, *Mu'cem*, 206 (no: 197).

¹²⁸ Zebîdî, *Mu'cem*, 252 (no: 261).

1226 | Ahmet Eşer. İlmî Biyografi Kaynağı Olarak Murtaẓa ez-Zebîdî'nin el-Mu'cemül...

İlim kültür tarihine dair bazı bilgiler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Mesela Hüseyin b. Abdurrahman; Buhârî ve Müslim başta olmak üzere meşhur kitapların ilk rivayetlerini kendisine okumuş, diğer talebelerin okudukları birçok eseri ona sema etmiş ve Şeyhûniyye ve Hanefiyye Camilerindeki Emâlî meclislerini de kayda geçirmiştir. Zebîdî'den pek çok eser semâ eden ve aynı zamanda tıbâk kayıtları da tutan bu şahıs, Süyûtî'den sonra Şeyhuniyye'de hadis imlâ eden Zebîdî'nin meclislerindeki müstemliler arasındadır ve hadis ilminin hemen her alanında kısa sürede ilerlemiştir.¹²⁹ Bununla birlikte Zebîdî'nin *Şerhu'l-Kâmûs'u* (*Tâcü'l-'arûs*) hazırladığını gördükten sonra kendisine meşhur bir mahalde ilim meclisi akdetme izni veren de yine bu şahıstır.¹³⁰

Sonuç

Zebîdî'nin mu'ceminin ele aldığı biyografilerin, farklı ihtisas ve meslek sahipleri bakımından çeşitliliği dikkat çekicidir. Öncelikle bir âlim olarak ilim ortak paydasında buluşulan hoca, talebe ve muasırların incelendiği bu eserdeki mezkûr şahıslar; sûfî, tüccar, kâtib hatta kapıcı ve hademe gibi farklı vazifeler üstlenmişlerdir. Kendileriyle ilim ve ahlâk veya diğer bir ifadeyle iyilik zemininde buluşulmasından kaynaklanan söz konusu çeşitlilik, ilgili eserin standart mu'cem yazımının ötesine geçerek gerek müellifinin biyografisi gerekse dönemin sosyal tarihine dair zengin bilgiler taşıyan bir kaynağa dönüşmesini sağlamıştır.

Zebîdî'nin başlıca muhatapları; memleketi Hindistan'dan ayrıldıktan sonra Yemen ve Hicaz'a gerçekleştirdiği rihlelerin yanı sıra Mısır'da ikamet ettiği yıllarda tanıştığı üstadları ile ilim yolculuğu esnasında yine bu coğrafyalarda dostluk geliştirdiği arkadaşlarıdır. Hac yolculuğu vesilesiyle Mısır'a uğrayan veya özel olarak Zebîdî'ye ders okumak üzere gelen ya da istid'âyâ icazet talep eden öğrenciler de bu grupta zikredilebilir. Bu bağlamda rihle-ilm irtibatının en önemli delili; mucemin yaklaşık 2/3'ünü uzun yıllar ikamet ettiği Mısır (282) veya seyahatlerinde uğradığı Yemen ve Hicaz (75), Bilâd-ı Şam (40) ve Filistin'e (36) nisbetle kaydedilen 433 biyografinin oluşturmasıdır.

Rihle tarihlerini dikkate aldığımızda 1161'de Süvert'ten (Hindistan) başlayan seyahatlerinin Mısır ve civarında 1190lı yıllara kadar devam etmesinden hareketle onun aktif ilmî hayatının bu yıllara tekabül ettiği söylenebilir. Bu durum Zebîdî'nin ahir ömründe *İhyâ* şerhinin tamamlanması için veya hanımının vefatı münasebetiyle inzivaya çekildiği ifade edilen 1195-1196 yıllarıyla da uyumlu olup genel biyografisindeki mezkûr uzletini teyid eder mahiyettedir.

Mu'cemin sonraki çalışmalara katkısı sadedinde yukarıda *Mu'cemin Kaynakları* başlığında işaret edildiği üzere tarihçi Cebertî, *'Acâibü'l-âsâ'*'daki birçok biyografiyi Zebîdî'nin mu'ceminden hareketle kaleme almıştır. Zebîdî'nin ise *el-Le'tâifü'n-nûriye* isimli bernâme ve daha önce telif edilen bazı sebetlerden nakilde bulunması bunları kaynak olarak kullandığını göstermektedir. Buradan hareketle mu'cem türü eserlerin; sonrasındaki tarih ve diğer mu'cem-fehrese tarzı kitaplar başta olmak üzere tabakât-terâcim literatürüne katkıda bulunduğu söylenebilir.

Zebîdî'nin okuttuğu cüz, müselsel, mu'cem türü eserlerden avâlîye sahihten sünene kadar geniş yelpazeye sahip hadis kitâbiyatı başta olmak üzere dil, fıkıh ve tefsir gibi farklı disiplinlere ait eserlerden hareketle onun islâmî ilimlerin hemen her sahasında behresi olduğu söylenebilir. Bunların tedrisatının özellikle cami ve ev gibi gayr-i resmi mekânlarda devam etmesi ise icazet esaslı klasik eğitimin hoca üzerinden şifahen yapıldığını göstermektedir.

Mu'cemin satır aralarındaki bilgi notlarından yola çıkarak *Şahîhü'l-Buhârî* okuttuğu ve *Emâlî* meclisleri akdettiği Şeyhûniyye, *Şemâih*n yanı sıra *Emâlî* yazdırdığı Hanefî ve *İhyâ* dersleri verdiği Muharrem Efendi Camileri başta olmak üzere cami ve meşicilerin yanı sıra ulema, ümera ve zenginlerin evlerinde de ilim meclislerinin kurulduğu anlaşılmaktadır.

¹²⁹ Zebîdî, *Mu'cem*, 212-213 (no: 206).

¹³⁰ Zebîdî, *Mu'cem*, 212 (no: 206).

Zebīdī'nin bu meclislerde okuttuğu eser listesinden hareketle, onun çoğunluğu hadis olmak üzere Arap dili, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerin diğer branşlarında da behresi olan bir ilim adamı olduğu söylenebilir. Zebīdī'nin *er-Riħle* ve *Risāle fī şalâti't-tesâbiħ* gibi bilinmeyen veya *İthâfî sâdeti'l-müttaķîn* (*Şerħü'l-İhyâ*) ve *Tâcü'l-'arûs* gibi meşhur eserlerinin adları başta olmak üzere biyografi sahiplerinin teliflerinin isimlerini hatta telif sebebi ve muhtevalarına dair kısa bilgi kesitleri sunan mu'cem, dönemin telif hareketliliğinin arka planını ortaya koymaktadır.

Neticede mu'cemler, ilmî veya günümüzdeki ifadesiyle entelektüel bir biyografi kaynağı olarak satır aralarında müellifine dair oldukça zengin bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler; biyografi sahibi hoca ve muhataplarının kimlikleri, kökenleri, görüşme ve vefat tarihleri, bunlarla dostlukları ve irtibat vasıtaları ile kendisinin ilim yolculukları gibi sözlü ve yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Diğer taraftan mezkûr çalışma; yukarıda ifade edildiği üzere bir âlimin talebeyken okuduğu ve hocayken okuttuğu eserler, kendisi ve hal tercümesi zikredilen şahısların telifleri ile ders mekânları ve tarihleri, dönemin telif hareketi ve ilim meclislerine dair önemli veriler sunmaktadır. Hatta bu yazın üzerinden o dönemde ilim çevrelerinde ezberlenen bazı eserler, kitapların tam isimleri, tanınmayan bir âlim veya bilinmeyen kitap gibi telifine dair bilgiler de elde edilebilir. Son olarak mezkûr malzemelerden hareketle yapılacak farklı taramalar sonucunda Zebīdī'nin Mu'ceminin Fihristini oluşturmak da mümkün hatta eserden tam olarak ve kolayca istifade için gereklidir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si". *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 35-54. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.19467>
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*. thk. Shmuel Moreh. 4 cilt, Kudüs: Câmîatü'l-İbriyye, 2013.
- CSIC, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. "La riħla de los ulemas andalusíes". Erişim 28.05.2021. https://www.eea.csic.es/pua/graficos/mapa_riħla.php
- Çoban, Fatma Büşra. *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri* (Hicrî ilk dört asır). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Davidson, Garrett A. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*. Boston: Brill, 2020. <https://doi.org/10.1163/9789004386938>
- Dejgnat, Yann. *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (XIe-XIIIe siècle)*. Paris 1 Panthéon: Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010. <https://doi.org/10.4000/mcv.4198>
- Durmuş, İsmail. "Muhammed Murtazâ Zebîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/168-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ehvânî, Abdülazîz. "Kütübü berâmici'l-ulemâ fi'l-Endelüs". *Mecelletü Mahedi Mahtûtât'l-Arabîyye* 1/1 (1955), 91-120.
- Ehvânî, Abdülazîz. "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmeclerine Dair Kitaplar". trc. Mehmet Sait Toprak. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 201-236.
- Eren, Mehmet. "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyeha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 19-28.
- Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mu'cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/345-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Fehrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/297-279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemül-meâcimi ve'l-meşyehât ve'l-müselâat*. thk. İhsan Abbas. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Koçak, A. Yaşar. "el-Murteğâ ez-Zebîdî. Tâcu'l-'Arûs Müellifi". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 101-114.
- Mar'aşlı, Yûsuf Abdurrahman. *Mu'cemül-meâcimi ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât*. 4 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.
- Palabıyık, Abdülkadir. "Taberânî ve el-Mu'cemü's-sağîr Adlı Eseri". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 199-203.
- Plaza, Juan Manuel Vizcaino. *La Fährasa de Ibn Jayr*. Madrid: CSIC, 2002.
- Reichmuth, Stefan. "Murteğâ az-Zabîdî (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century". *Die Welt Des Islams* 39/1 (1999), 64-102. <https://doi.org/10.1163/1570060991648923>
- Reichmuth, Stefan. *The World of Murtada al-Zabidi (1732-91), Life, Networks and Writings*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009.
- Reichmuth, Stefan. "Murtađâ al-Zabîdî and His Role in 18th Century Sufisme". *Le soufisme à l'époque ottomane XVIe-XVIIIe siècle*. ed. Rachida Chih-Catherine Mayeur-Jaouen. 383-406. Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2010. 383-406.
- Reynolds, Dwight F. (ed.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Londra: Berkeley-Los Angeles: California Üniversitesi Yayınları, 2001.

- Shmuel Moreh. "Reputed Autographs of 'Abd al-Rahman al-Jabarti and Related Problems". *BSOAS* 28 (1965), 524-540. <https://doi.org/10.1017/s0041977x00071433>
- Şabân Abdülaziz Halife. *Fehârisü's-şuyûh inde ulemâ'l-müslimîn*. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2010.
- Taşkın, Mahmut. *Meşyeha Türü Eserlerin Ortaya Çıkışı ve Taberânî'nin el-Mu'cemü's-sağîr'i*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Witkam, Jan Just. "The Human Element Between Text and Reader-The İjaza in Arabic Manuscripts". *The Codicology of Islamic Manuscripts*. ed. Yasin Dutton. 123-136. London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 1995. <https://doi.org/10.4324/9781315256955-8>
- Yıldırım, Suat. "Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 21-52.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *el-Mu'cemü'l-muhtaş*. thk. Nizâm Muhammed Sâlih Yakûbî-Muhammed b. Nâsır el-Acemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1231- 1252

Hasen Hadis İstılahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

The Effect of Ibn al-Şalâh on the Development of the Term of Hasan Ḥadīth

Fatih Gümüş

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth
Rize / Turkey
fatih.gumus@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0002-1295-9281

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 Aralık / December 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 3 Pages / Sayfa: 1231- 1252

Cite as / Atıf: Gümüş, Fatih. "Hasen Hadis İstılahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi [*The Effect of Ibn al-Şalâh on the Development of the Term of Hasan Ḥadīth*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1231- 1252.

<https://doi.org/10.18505/cuid.969983>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: It is well-known that Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî (d. 643/1245) has an important place in the field of hadith methodology. In this context, it is possible to see Ibn-al-Salah's influence in a large proportion of the hadith terminology. The fact that the term *ḥasan* was not substantially included in the hadith method studies before Ibn-al-Salah and that this concept became widely known in the field after him led to study the contributions of al-Salah on the subject of ḥasan hadith and in this regard, his effect on the term ḥasan. As result it was found that authorities such as Şâfi'î (d. 204/820), 'Alî b. al-Madîni (d. 234/848-49), Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) used the concept of ḥasan in various meanings before al-Tirmidhî (d. 279/892) who, according to general acceptance, made the term ḥasan famous for its terminological use. However, it is possible to say that 'Alî b. al-Madîni was the first to use the terminological meaning of the concept ḥasan. Actually, the fact that Şafii' used the term *ḥasan isnâd* for an authentic hadith that al-Bukhârî (d. 256/870) and Muslim b. Ḥajjâj (d. 261/875) would later unanimously narrate, and Ahmad b. Hanbal used ḥasan as *gharīb*, is evidence for the unsystematic use of the term in the early periods. Even though, thanks to al-Tirmidhî, an important place was opened for the concept in *riwâya* literature, there was no serious mention of the term in later hadith methodology. Therefore, it has been seen that hadith scholars considered the term ḥasan within the scope of *şahîḥ* or *ḍa'if hadith*, since they accepted the term as an intermediate concept, and for this reason they did not include the term ḥasan among the subjects of hadith methodology until Ibn al-Salâh. An examination of the argument, that one can act upon a ḍa'if hadith, would show that ḥasan hadith might have been interpreted within the scope of ḍa'if hadith. On the other hand, the fact that some scholars such as Mughulţây b. Qilij (d. 762/1361) state that a hadith would be called *şahîḥ* if it is *maqbul* with any presumption, and that there is no point in calling such a hadith ḥasan shows that the ḥasan hadith is considered within the scope of *şahîḥ* hadith. The fact that hadith methodology scholars did not mention ḥasan hadith before Ibn al-Salâh stems from the ambiguity of the subject. Contrary to his predecessors, Ibn al-Salâh tried to save the term ḥasan from its ambiguity by combining the different specifications put forward by al-Tirmidhî, al-Khatţâbî (d. 388/998), and Ibn al-Jawzî (d. 597/1201). The specifications and interpretations of the term presented by Ibn al-Salâh via his meticulous efforts, have also been adopted by his successors. The term *ḥasan hadith* has gained an important place in the literature of hadith methodology thanks to the views and definitions built on the descriptions and interpretations of Ibn al-Salâh. In this context, while there are those who agree with Ibn al-Salâh's descriptions and evaluations of the term, there are also those who criticize his remarks on the subject. However, it has been seen that those who criticize Ibn al-Salâh, along with those who follow him, criticized him by following the path drawn by Ibn al-Salâh. Based on this and similar situations, it was concluded that not only the descriptions and comments that Ibn al-Salâh made, but also his style and methods of handling the subject gave direction to the studies on hadith methodology. In addition, it has been observed that the most compact description of the term ḥasan is put forward by Ibn Hajar and today's studies are predicated on his description. Within this framework, after emphasizing that there are four degrees of *maqbul hadiths*, Ibn Hajar defined the two fields, which were covered by two different descriptions of Ibn al-Salâh, as *ḥasan li-zatih* and *lighairih* by Ibn al-Ḥajar. (d. 852/1449) By doing so Ibn al-Ḥajar gave the final shape to the ḥasan hadith terms. He also captured the fundamental point where ḥasan hadith differs from the *şahîḥ* hadith because the basic point in question, which was not directly stated before, is a slight flaw in the narrator's grip. At the end of the study, it was concluded that -as al-Dhahabi (d. 748/1348) also stated- it does not seem possible to determine a comprehensive rule that gathers ḥasan hadiths under a single description. Considering the historical context of the term ḥasan, it has been observed that the most effective description of the ḥasan hadith are the terms *ḥasan li-zatih* and *ḥasan lighairih*, which were put forward by Ibn Hajar by transforming the dual division mentioned by Ibn al-Salâh into a more understandable form.

Keywords: Ḥadīth, Ḥasan ḥadīth, Authentic Ḥadīth, Weak Ḥadīth, Ibn al-Şalâh.

Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Etkisi

Öz: İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (öl. 643/1245) hadis usulü alanında önemli bir yeri olduğu herkesin malumudur. Bu çerçevede hadis istilahlarının büyük bir bölümünde İbnü's-Salâh'ın etkisini görmek mümkündür. İbnü's-Salâh öncesi hadis usulü çalışmalarında hasen hadis istilâhına ciddi anlamda yer verilmemesi ve bu kavramın hadis usulü çalışmalarında İbnü's-Salâh sonrasında şöhret bulması bizi onun hasen hadis konusunda söylediklerine ve bu bağlamda hasen istilâhına etkisini araştırmaya sevk etmiştir. Araştırmamız sonucunda bu mütevazî çalışma ortaya çıkmıştır. Hasen istilâhının genel kabul göre terim anlamıyla kullanımını meşhur kılan Tirmizî (öl. 279/892) öncesinde Şâfiî (öl. 204/820), Ali b. el-Medîni (öl. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi otoritelerin hasen kavramını çeşitli anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Ancak hasen kavramını ilk defa terim anlamıyla kullananın Ali b. el-Medîni olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Şâfiî'nin sonradan Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim b. Haccâc'ın (öl. 261/875) ittifakla rivayet edeceği sahih bir hadis için isnadı hasen ifadesini kullanması ve Ahmed b. Hanbel'in haseni garîb anlamında kullanması bu konuda ilk dönemlerde sistematik bir kullanımın olmadığına delil teşkil etmektedir. Tirmizî sayesinde rivayet eserlerinde hasen kavramına mühim bir yer açılmasına karşılık, daha sonraki dönemde ortaya çıkmış olmalarına rağmen hadis usulü eserlerinde hasen istilâhıyla ilgili ciddi bir bahis açılmamıştır. Dolayısıyla hasen istilâhını ara bir kavram kabul etmelerinden hareketle hadis usulcülerinin onu sahih veya zayıf hadis kapsamında değerlendirdikleri ve bu nedenle usul konuları arasında hasen istilâhına İbnü's-Salâh'a kadar yer vermedikleri görülmüştür. Nitekim *zayıf hadislerle amel edilebilir* görüşünün başka bir açıdan bakıldığında hasen hadisin *zayıf* kapsamında değerlendirilmiş olabileceğini göstermektedir. Diğer taraftan Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361) gibi bazı âlimlerin hadisin herhangi bir kari-neyle makbul olduğunda sahih adını alacağını, böyle bir hadise hasen demenin bir anlamının olmadığını ifade etmeleri de hasen hadisin, sahih hadis kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh öncesinde usulcülerin hasen hadis hakkında özel bir bahis açmamalarının konunun muğlaklığından ileri gelmektedir. İbnü's-Salâh, Tirmizî, Hattâbî (öl. 388/998) ve İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) ortaya koydukları farklı tarifleri mezc ederek seleflerinin aksine hasen kavramını muğlaklıktan kurtarmaya çalışmıştır. İbnü's-Salâh'ın titiz gayretleri sonucu ortaya koyduğu hasen tarif ve yorumları halefleri tarafından da benimsenmiştir. Hasen hadis kavramı İbnü's-Salâh'ın tarif ve değerlendirmeleri üzerine inşa edilen görüş ve tanımlar sayesinde hadis usulü literatüründe mühim bir yer kazanmıştır. Bu bağlamda onun tarif ve yorumlarına katılanlar olduğu gibi İbnü's-Salâh'a hasen istilâhıyla ilgili söyledikleri hakkında önemli eleştiriler getirenler de vardır. Ancak İbnü's-Salâh'ı takip edenlerin yanı sıra onu eleştirenlerin de hasen konusunu işlerken İbnü's-Salâh'ın çizdiği yolu takip ederek ona eleştiri getirdikleri görülmüştür. Bu ve benzeri durumlardan hareketle İbnü's-Salâh'ın sadece ortaya koyduğu tarif ve değerlendirmeler değil konuları ele alış biçim ve yöntemlerinin de hadis usulü çalışmalarına yön verdiği kanısına varılmıştır. Ayrıca hasen kavramının en derli toplu tarifinin İbn Hacer (öl. 852/1449) tarafından yapıldığını ve günümüzde onun tarifinin esas alındığı gözlemlenmiştir. Bu çerçevede İbn Hacer, makbul hadislerin dört derece olduğunu vurguladıktan sonra, İbnü's-Salâh'ın iki farklı tarifinin kapsadığı alanı İbn Hacer hasen li-zâtihî ve li-gayrihî şeklinde tanımlayarak hasen hadis istilâhlarına son şeklini vermektedir. Ayrıca o, hasen hadisin sahih hadisten ayrıldığı temel noktayı yakalamaktadır. Zira kendinden önce doğrudan ifade edilmeyen söz konusu temel nokta râvinin zaptındaki hafif kusurdur. Çalışmanın sonunda -Zehebî'nin (öl. 748/1348) de ifade ettiği üzere- hasen hadisleri bir tarif altında toplayan kapsayıcı bir kaide koymanın pek mümkün görünmediği kanısına varılmıştır. Hasen istilâhının tarihî serencamı göz önünde bulundurulduğunda, hasen hadis konusunda en etkili tariflendirmenin İbnü's-Salâh'ın zikrettiği ikili tak-simin İbn Hacer tarafından daha anlaşılır hale getirilmiş şekliyle ortaya konulan *hasen li-zâtihî ve hasen li-gayrihî* istilâhları olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hasen Hadis, Sahih Hadis, Zayıf Hadis, İbnü's-Salâh.

Giriş

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin hadis usulü alanında önemli bir yeri olduğu herkesin malumudur. Bu çerçevede hadis istilâhlarının büyük bir bölümünde İbnü's-Salâh'ın etkisini görmek mümkündür. İbnü's-Salâh öncesi hadis usulü çalışmalarında hasen hadis istilâhına ciddi anlamda yer verilmemesi ve bu kavramın hadis usulü çalışmalarında İbnü's-Salâh sonrasında şöhret bulması bizi onun hasen hadis konusunda söylediklerine ve bu bağlamda hasen istilâhına etkisini araştırmaya sevk etmiştir. Araştırmamız sonucunda bu mütevazî çalışma ortaya çıkmıştır.

Sözlükte güzel ve iyi gibi anlamlara gelen, حسن kökünden türeyen hasen kavramı,¹ hadis terimi olarak sahih ile zayıf arasındaki bir dereceyi karşılamaktadır.² Bununla birlikte hasen kavramının ilk asırlarda istilâh manası istikrar bulmadığı için genellikle sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin ilerde görüleceği üzere hasen kavramı hakkındaki tariflerinin anlaşılabilmesi ve onun bu kavramla ilgili yerinin tespitini anlayabilmek için ilk dönemlerde hasen kavramının nasıl kullanıldığına bakmak gerekmektedir. Bu çerçevede mütekaddim döneme genel olarak bakıldığında Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889) gibi büyük hadis otoritelerinin genelde hasenin sözlük anlamını barındıran kullanımlarına şahit olunmaktadır.³

Hasen hadis hakkında kapsamlı bir doktora çalışması hazırlayan Hâlid b. Mansûr ed-Düveys'in tespitine göre hadisle ilgili olarak hasen kavramını ilk defa kullanan Abdullah b. Şeddâd (öl. 82/701), Urve b. Zübeyr (öl. 94/712) ve İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) gibi tâbiûnun önde gelen âlimleri olmuştur. İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) ve Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) gibi hadis otoritelerinin hasen kullanımlarından da bahseden ed-Düveys, söz konusu ilk kullanımların içerdiği farklı anlamları da incelemeye tabi tutmaktadır.⁴ Ancak ed-Düveys'in İbnü's-Salâh'ın hasen istilâhı noktasında söylediklerine bakıldığında bir doktora tezinden beklenen bir derinlikte olmadığını görülmektedir.⁵ Diğer taraftan Veysel Özdemir *Hadislerin Sihat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilâhının Ortaya Çıkışı* adlı çalışmasıyla hasen konusunu incelemeye tabi tutmuştur. Söz konusu çalışmanın bir makaleden beklenenin üstünde derinliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶

İbnü's-Salâh öncesi hasen kavramıyla ilgili neler konuşulduğunu iyi anlayabilmek için hasenin terim anlamıyla kullanımına dair iki farklı görüşü ele almakta fayda vardır.⁷ Bunlardan birincisine göre Tirmizî'den (öl. 279/892) önce hasen kavramı terimleşmiştir. Hasen istilâhının genel kabul göre terim anlamıyla kullanımını meşhur kılan Tirmizî öncesinde Şâfiî (öl. 204/820), Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel gibi otoritelerin hasen kavramını çeşitli anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Ancak İbn Hacer'e göre hasen kavramını ilk defa terim anlamıyla kullananın Ali b. el-Medîni olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Nitekim Şâfiî'nin sonradan Buhârî ve Müslim b. Haccâc'ın ittifakla riayet edeceği sahih bir hadis için *isnadı hasen*

¹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Ârab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), 13/114.

² Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-Hasîs serhu'l-İhtisârî 'Ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417), 1/129; Hasen kavramı hakkındaki tarifler ve çeşitler için bk. Nûreddin 'İtr, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428), 311-320.

³ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *'İlelü't-Tirmizî'l-kebir*, nşr. Ebû Tâlib el-Kâdî, Subhî es-Samerânî, ed. Ebû Tâlib el-Kâdî - Subhî es-Samerânî (Beyrut: Mektebetü'n-Nahda, 1409), 33, 34, 35, 36, 45.

⁴ Mansûr Abdullah ed-Düveys, *el-Hadîşü'l-Hasen li-zâtihi ve li-ğayrihi* (Riyad: Edvâü's-Selef, 1426), 1/42-54.

⁵ Düveys, *el-Hadîşü'l-Hasen*, 1/11; 3/1613.

⁶ Veysel Özdemir, "Hadislerin Sihat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014), 67-110.

⁷ Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374-375.

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rebîc b. Hâdî 'Umeyr (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417), 1/426.

ifadesini kullanması⁹ ve Hatîb el-Bağdâdî'nin zikrettiği üzere Ahmed b. Hanbel'in haseni *garîb* anlamında kullanması¹⁰ bu konuda ilk dönemlerde sistematik bir kullanımın olmadığına delil teşkil etmektedir. Öte yandan ilk defa haseni ıstılah manasında kullananın Ali b. el-Medîni olduğu görülmektedir.¹¹ Ali b. el-Medîni'den sonra Ahmed b. Hanbel¹² ve Buhârî¹³ gibi hadis otoriteleri de bu konuda onu takip etmişlerdir.¹⁴ Diğer taraftan ilk önce Ali b. el-Medîni tarafından hasen kavramı ıstılahî anlamından kullanılmış olsa da¹⁵ hasenin ilk kez tarifini yaptığı ve hasen ıstılahını eserinde çokça zikrettiği için hasen kavramı Tirmizî ile tanınır olmuştur.¹⁶

Diğer görüşe göre ise Tirmizî'den önce sahih ve zayıf diye ikili taksim mevcuttur. Tirmizî hasen kavramını da ekleyerek üçlü taksim oluşturan ilk kişidir.¹⁷ Tirmizî'den önceki eserlere bakıldığında ağırlıklı olarak sahih ve sakim, sahih ve zayıf kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Tirmizî'nin yaşadığı sırada Şâfiî, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ya'kûb b. Şeybe (öl. 262/875), Ebû Zür'â er-Râzî (öl. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) gibi hadis âlimlerinin hasen ıstılahını kullanmaları hesaba katıldığında,¹⁸ Tirmizî'nin hasen kavramını terim anlamında ilk kullanan kişi olduğunu söyleyemesek de İbnü's-

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, nşr. 'Âmir Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414), 130.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddişihâ ve zikru ḳuttâniha'l-ulemâ' min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 10/75-76.

¹¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/426; İkrâmullah İmdâdülhak, *'Alî b. el-Medîni ve menhecuhû fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1413), 616; Öte yandan 'Abdülmün'im Selîm, İbn Hacer'in hasen ıstılahını çokça kullandığını ifade ettiği Ali b. el-Medîni'nin Müsned'inin İbn Hacer'e ulaşmasının mümkün olmadığına dair zikrettiği delillerle buna itiraz etmektedir. Bu çerçevede ona göre Ali b. el-Medîni de haseni ıstılah değil sözlük anlamında kullanmaktadır. Fakat onun itiraz ettiği noktaya bakıldığında Ali b. el-Medîni'nin Müsned'inin İbn Hacer'e ulaşmaması doğru olmakla birlikte İbn Hacer'in *el-İlel*den hareketle bu tespiti yaptığını söylememiz mümkündür. Ayrıca Ali b. el-Medîni'nin talebesi Tirmizî'de hasen ıstılahının yoğun bir şekilde kullanımı da bize Ali b. el-Medîni'nin haseni ıstılah anlamında kullandığına delil olmaktadır. 'Amr 'Abdülmün'im Selîm, *el-Ḥasen bi mecmû'it-turuk fi mizâni'l-ihticâc beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteahḥirîn* (b.y.: y.y., ts.), 29.

¹² Tirmizî'nin aktardıklarına baktığımızda kendisinden önce hasen sahih kavramının Ahmed b. Hanbel gibi ilim adamlarınca kullanıldığını bu manada Tirmizî'nin hasen sahih kavramını da aldığı bir silsilenin varlığını görmekteyiz. Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), "Tahâret", 95.

¹³ *Tirmizî*, Ahkâm, 29; *Tirmizî*, *'İlelû'l-kebîr*, 33, 34, 35, 36, 54. Buhârî'nin haseni ıstılah olarak kullandığına dair birçok örnek verebiliriz, ancak biz bu kadar örnekle yetinerek başka bir noktaya temas etmek istiyoruz. Zira Buhârî hasen kavramını sahih kavramından ayrı bir ıstılah olarak mı kullandı yoksa sözlük anlamıyla mı kullandı, bunun tespitini yapabilmek için Buhârî'nin hasen diye tanımladığı hadisleri *el-Câmi'u's-şahîhî*inde tahrîc etti mi diye araştırdık. Hatta Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîhî*ini de bu araştırmaya dâhil ettik. Sonuç olarak şunu gördük ki Buhârî'nin hasen dediği rivayetleri ne Buhârî ne de Müslim sahihlerinde tahrîc etmişler. Bütün bunlardan hareketle, Buhârî'nin hasen kavramını ıstılah anlamında kullandığını söylememiz mümkündür.

¹⁴ *Tirmizî*, *'İlelû'l-kebîr*, 58. Tirmizî'nin naklettiğine göre Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in sahih olarak kabul ettiği bir hadis hakkında "bu hasen hadistir" tabirini kullanmıştır. Bu örnekten anlaşıldığı üzere hasen kavramı Buhârî gibi önemli bir hadis otoritesi tarafından sahihten farklı bir ıstılah olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte söz konusu örnek sayesinde biz, hasen ıstılahının öyle nâdir bir kavram olmadığını da anlayabilmekteyiz.

¹⁵ Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstılahının Ortaya Çıkışı", 79-93.

¹⁶ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 2/573; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 175.

¹⁷ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (Ankara: Senem Matbaacılık, 1986), 130.

¹⁸ Düreys, *el-Ḥadisü'l-ḥasen*, 1/28.

Salâh'ın ifadesiyle "hasen hadisi meşhur eden kişi" olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.¹⁹ Dolayısıyla hasen istilâhını ilk defa kullanan kişinin Tirmizî olduğuna dair görüşün tutarlı olmadığını söylemek mümkündür.

1. İbnü's-Salâh Öncesi Hasen Kavramı

İbnü's-Salâh'ın kaynakları içerisinde yer alan, müstakil ilk hadis usulü eserinin sahibi Râmhürmüzî'nin (öl. 360/971) hasen kelimesini sadece sözlük anlamıyla kullandığı görülmektedir.²⁰ O, haseni hadisin sıhhatiyle alakalı herhangi bir yerde kullanmamaktadır. Yine İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) ise ne *el-Kifâye*'sinde ne de *el-Medhal ile's-Şahih*'inde Râmhürmüzî gibi hasen istilâhından bahsetmediğini söylemek mümkündür. Ancak *el-Müstedrek* incelendiğinde "حديث حسن",²¹ "حسن الإسناد",²² "حديث حسن صحيح الإسناد",²³ "غريب حسن"²⁴ gibi farklı şekillerde hasen istilâhından bahsettiği görülmektedir. Bütün bu verilerden hareketle Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin rivâyet değerlendirmesi olarak temas ettiği hasen konusunu usul eserine almadığı için eleştiriye açık bir konumda olduğu söylenebilir. Zira *el-Müstedrek*'te bahsettiği farklı kavramlardan da anlaşıldığı üzere rivâyet değerlendirmeleri içerisinde yer verdiği hasen kavramının mahiyetine usul eserinde ele maması Hâkim en-Nîsâbü'rî için bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin hasen hadisi sahih istilâhının alt başlığında değerlendirdiğine dair açıklaması²⁵ ve hadis usulüne dair ilk çalışmalardan oluşu dikkate alındığında Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin usul eserinde hasen istilâhına detaylı bir yer vermemesi makul bir durumdur.

Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) konuyla ilgili görüşleri incelendiğinde onun Cafer b. Abdülvehid'in (öl. 258/871) bir rivâyet hakkında *انه حديث حسن* ifadesini kullandığını naklederek hasen istilâhına temas ettiği görülmektedir.²⁶ Ancak tarafımızdan yapılan araştırmada ne söz konusu yerde ne de başka bir bölümde hasenin terim anlamı hakkında bir açıklama veya kullanım tarafımızdan tespit edilememiştir. Bununla birlikte Şâfiî'nin "Saîd b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) mürselleri bize göre hasendir" ifadesini naklinden hareketle Hatîb el-Bağdâdî'nin dolaylı bir şekilde hasen istilâhından bahsettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.²⁷ Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin başka kanallardan desteklendiği için hüccet olduğuna temas etmesi bir nevi hasen li-gayrihî kavramından bahsettiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla bu örnek bahsi geçen görüşü güçlendirmektedir.²⁸ Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin hasen hadisi farklı bir terim olarak kabul etmeyip onu sahih hadis kapsamında değerlendirdiğine dair görüşüne²⁹ katılıyoruz.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Saîd b. Müseyyeb'den gelen mürsellerin bir kısmı hakkında böyle bir desteğin olmadığından bahsetmesi ve Şâfiî'nin mürsel konusunda büyük tâbiûna özellikle Saîd b. Müseyyeb'e ayrıcalık tanıdığını "استحسن" kelimesiyle belirtmesinden yola çıkarak hasen hakkında istilâhî bir anlamdan bahsetmediğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede

¹⁹ "adını yücelten" diye tercüme ettiğimiz metnin aslı "نوه باسمه" şeklindedir. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbnü's-Salâh*, nşr. Nûriddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406), 36.

²⁰ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-Fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿi*, nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404), 546, 604.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Şahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 1/121.

²² Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/726.

²³ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/161.

²⁴ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/306.

²⁵ İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin hasen hadislerin çokça bulunduğu bir eser olan Tirmizî'nin *es-Sünen'i el-Cami'us-sahih* diye isimlendirmelerini buna delil olarak göstermektedir. İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 40.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli'l-İlmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî (Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 1423), 2/199.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/472.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/472-473.

²⁹ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 40.

Hatîb el-Bağdâdî'nin ve Hâkim en-Nîsâbü'rî gibi ilk dönem hadis usulü eserlerinde ciddi anlamda yer almamasından hareketle hasen ıstılahının henüz yerleşik bir ıstılah haline gelmediğini söylemek mümkündür.

Kâdî İyâz (öl. 544/1149) incelendiğinde selefi Râmhürmüzî gibi hasen kavramını ıstılah olarak kullanmadığı, hasen kavramını sadece sözlük anlamıyla kullandığı görülmektedir.³⁰ İbnü's-Salâh öncesinde Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin de (öl. 597/1201) hasen hadis tarifi yaptığı görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, sıhhat derecelerini ele alırken dördüncü mertebede hasen hadisi "Kendisinde hafif bir zayıflık ihtimali bulunan (üzerine hüküm) bina edilmesine müsait ve kendisiyle amel edilebilir olanlar."³¹ şeklinde tarif etmektedir. Bununla birlikte hasen tarifinin hemen ardından "Ahmed b. Hanbel zayıf hadisi kıyasa tercih eder" ifadesini zikrederek sanki Ahmed b. Hanbel'in kıyasa tercih ettiği zayıf hadisin aslında kendisinde hafif zayıflık bulunan hatta bazı desteklerle hasen li-gayrihî diye tabir ettiğimiz dereceye ulaşan hadisler olduğuna işaret etmektedir.³²

İbnü's-Salâh'ın muasırı İbnü'l-Kattân el-Mağribî'ye (öl. 628/1231) bakıldığında hasen ıstılahını farklı bir bakış açısıyla tarif ettiği görülmektedir. Onun hasenle ilgili ortaya koyduğu tarifler incelendiğinde İbnü'l-Kattân'ın, adaleti hakkında ihtilafa düşülen râvilerin rivâyetlerine hasen hükmü verdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede o, klasik anlayıştan farklı olarak bir rivâyete hasen adı verilmesinin temel sebebinin ihtilaf olduğunu vurgulamaktadır. İbnü'l-Kattân'ın yaptığı tariflerden birincisine göre hadisin râvilerinden biri üzerinde ihtilaf olur ve münekkitlerden bir grup onun güvenilir olduğunu söylerken diğerleri onu müfesser olmayan bir şekilde cerh ederler. Hakkında cerh olduğu için hadisine sahih diyemediğimiz gibi söz konusu cerhleri müfesser olmadığı için hadisine tam manasıyla zayıf da diyemeyiz. İşte bu konudaki hadisler hasen olur.³³

İbnü'l-Kattân'ın hasen hakkındaki ikinci tarifine göre ise mestûr ya da mechûlü'l-hâl olan râvilerden nakledilen rivâyetler hasen hadislerdir. Zira sika râvinin meçhul râvilerden naklini ta'dil kabul edip böyle rivâyetleri kabul edenler olduğu gibi, adaletiyle ilgili bilgi bulunmayan râvilerden sika râvinin rivâyetinin ta'dil sayılmayacağı ve böyle bir rivâyetin kabul edilemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbnü'l-Kattân hasen tanımlaması yaparken ihtilafı merkeze aldığından bu tür rivâyetlere de hasen adını vermektedir. Ancak bu rivâyetlerle amel edilemeyeceğini belirtmektedir.³⁴ Aynı şekilde onun, münekkitlerin zikrettiği cerh veya ta'dil lafızlarının zabtıyla ilgili bir kusurdan ötürü söz konusu lafzın hem cerhe hem ta'dile ihtimalinden dolayı hakkında ihtilaf bulunan râvinin rivâyetleri için de hasen hükmü verdiği görülmektedir.³⁵

İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin haseni sahih hadis kapsamında ele almamasını hasene verdiği farklı manadan hareketle anlamak mümkündür. Bununla birlikte o, bazı münekkitlerin ta'dil, bazılarının ise cerh ettiği râvilerin rivâyetleri hakkında aynı anda hem sıhhat hem

³⁰ Ebü'l-Fazl el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdî's-semâ'*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1390), 139, 163, 200.

³¹ İbnü's-Salâh eserinde bu tarife İbnül Cevzî'ye ait olduğunu belirtmeksizin yer vermektedir. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevdû'ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mü'essesetü'r-Risâle, 1406), 1/35.

³² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/35.

³³ Detaylı açıklama için bk. Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 87, 92; örnekler için bk. Ali el-Humeyrî el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*, nşr. Hüseyin Âyet Saîd (Riyad: Dâru Taybe, 1417), 3/350, 423, 461; 4/212.

³⁴ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4/13, 26.

³⁵ Örneğin: Sa'd b. Saîd hakkında Ebü Hâtim (مود) demiştir. Ancak bu ifade "müdin" şeklinde şeddesiz okunduğunda "helak olmuş" manasına gelmektedir. Diğer taraftan "müeddin" şeklinde şeddeli okunduğunda ise "işini güzel yapan" anlamına gelmektedir. Nitekim bu konuda ihtilaf edilmektedir. Bundan dolayı "muhtelefen fih" olan bu râviden gelecek olan hadisler için İbnü'l-Kattân hasen hükmü vermektedir. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3/34.

1238 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstılahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

de zaafın bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim İbnü'l-Kattân'ın haseni "Bizim hasenden kas-tımız sahih ve zayıf arasında bulunan hadislerdir."³⁶ şeklindeki tarifinde bu anlamı yakalamak mümkündür. Diğer taraftan İbnü'l-Kattân'ın tarifinin klasik hasen tarifinden konum itibarıyla pek bir farkı olmadığı söylenebilir. Zira "adalet sahibi olup da zabt sıfatı tam olmayan, bununla beraber tek başına rivâyet ettiği hadisi münker de sayılmayan kimsenin rivâyet ettiği, şâz ve muallel olmayan hadis"³⁷ şeklindeki klasik tariften de anlaşılan İbnü'l-Kattân'ın haseni sahih ile zayıf arasında bir yerde konumladığıdır. Ancak İbnü'l-Kattân'ın tarifleri incelendiğinde hakkında müfesser olmayan cerh bulunan sahih hadisin hasen konumuna düşeceğini söyle-mesiyle birlikte mestûr ve meçhul râvilerden gelen rivâyetleri hasen kapsamında değerlen-dirmesi,³⁸ hasen hakkında klasik anlayıştan farklı bir yerde durduğunu göstermektedir. Nite-kim İbnü'l-Kattân bu yorumu üzerinden okuma yaparak hasen ve hasen garîb ıstılahları ara-sında fark gözetmediğini örneklerle ortaya koymaktadır.³⁹

Bu bağlamda İbnü'l-Kattân'ın hasen olarak nitelediği rivâyetlerin bugün genel kabul gören anlamda hasen hadis olmadığını söylemek mümkündür. Zira İbnü'l-Kattân'ın görüşü-nün aksine hasen hadisler, aslında sahih hadis şartlarını taşımakla birlikte râvilerinin her-hangi birinin zabtında hafif kusur bulunan hadislerdir.⁴⁰

2. İbnü's-Salâh'ta Hasen Kavramı

Hadis usulü eserleri içerisinde hasen ıstılahını tarif eden ve konuyu detaylı bir şekilde masaya yatıran kişinin İbnü's-Salâh olduğu görülmektedir. Hasen hadisi eserinin ikinci ko-nusu olarak tayin eden İbnü's-Salâh kendisinden önce yapılan hasen tariflerine değinmekte-dir. Bu çerçevede Hattâbî'nin tarifine göre hasen hadis: "mahreci bilinen, râvileri meşhur, âlimlerinin çoğunun makbul gördüğü ve fakihlerin genelinin kendisiyle amel ettiği hadisler-dir."⁴¹ Bu tarifi hemen akabinde Tirmizî'nin tarifine yer veren İbnü's-Salâh'ın naklettiğine göre Tirmizî'nin hasen tarifi şöyledir: "İsnadında yalancılıkla itham edilen biri bulunmayan, şâz olmayan ve başka bir vecihten benzer bir rivâyetin nakledildiği hadislerdir."⁴² Tirmizî'nin tarifini naklettikten sonra İbnü's-Salâh bazı müteahhir ulemaya göre hasenin tarifinin "ken-disinde hafif bir zayıflık ihtimali bulunmakla birlikte amel edilmeye münasip hadisler" şek-linde olduğunu ifade etmektedir.⁴³ İbnü's-Salâh yukarıda bahsettiğimiz bütün tarifleri naklet-tikten sonra bunların hiçbirinin sadra şifa olmadığını söylemektedir. Ayrıca o, Hattâbî (öl. 388/998) ve Tirmizî'nin tariflerinin sahih kavramını dışarıda bırakmadığından dolayı onları eleştirmektedir.⁴⁴

İbnü's-Salâh uzun araştırma ve mülahazalar sonucunda elde ettiği bilgilere göre hase-nin iki kısım olduğunu söyleyerek bunlardan ilkinin şöyle tarif etmektedir:

"İsnadındaki râvileri mestûrluktan uzak kalamayan ve bu nedenle ehliyetleri tahakkuk etmeyen rivâyetlerdir. Bununla birlikte söz konusu râviler hadiste gaflet, çok hata yapmak veya yalancı-lıkla itham edilmeyen kişilerden olmalıdır. Diğer taraftan hadisin metninin aynı ya da benzeri

³⁶ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4/13.

³⁷ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 31; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), "Hasen", 110.

³⁸ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4/13.

³⁹ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3/615, 616.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetu'n-naẓar fı tavdîhi Nuḥbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Murâbî (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1434), 129.

⁴¹ Ebü Süleyman Hamd el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Ragıb et-Tabbah (Haleb: Matba'âtü'l-İlmiyye, 1351), 1/6; İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 30.

⁴² İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 30.

⁴³ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 30 İbnü's-Salâh'ın bazı müteahhirler diye tarif ettiği kişiden kastının İbnü'l-Cevzî olduğu görülmektedir. Zira İbnü'l-Cevzî *el-Mevdû'ât*'ında böyle bir tarif yapmaktadır. Nitekim bu duruma İrâkî'nin de işaret ettiği görülmektedir. Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, *et-Taḳyîd ve'l-İdâh şerḥu muqaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Abdulhameyd Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432), 39-40; İbnü'l-Cevzî'nin tarifi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/35.

⁴⁴ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 30.

başka vecih ya da vecihlerle nakledilmelidir. Böylece hadis mütâbi ve şâhidlerle desteklenerek şâz ve münker olmaktan çıkmaktadır. Tirmizî'nin sözü -hasen tarifi- buna tekabül etmektedir."⁴⁵

İbnü's-Salâh'ın söz konusu tanımlaması Tirmizî'nin tarifinde kapalı kalan kısımları izah etmesi açısından önemlidir. Zaten İbnü's-Salâh'ın tarifinin ardından buna dikkat çektiğini görmemiz mümkündür.⁴⁶ Ancak hasen ıstılahı hakkında efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir tanımlamanın zorluğundan olsa gerek İbnü's-Salâh'ın zikrettiği tarifi de bazı noktalarda eksik kaldığını, hasenin kapsamını ortaya koysa da tarifte aranan açık ve seçiklik konusunda yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Sonraki dönemlerde "hasen li-gayrihi" adını alacak olan bu hadis çeşidi, isnadında mestûr bir râvi bulunmasından dolayı ilk etapta zayıfken diğer tariklerle desteklenerek hasen seviyesine çıktığı için bu adı almaktadır.⁴⁷

İbnü's-Salâh'a göre hasen hadisin ikinci kısmı:

"İsnadında bulunan râvilerin doğruluk ve emanet açısından -adalet noktasında- güvenilirlikle-riyle meşhur olmalarıyla birlikte hıfz ve itkan açısından -zabt noktasında- sahih hadis râvilerinden aşağı bir seviyede bulunmalarından ötürü sahih hadis seviyesine çıkamayan hadislere denir."⁴⁸

Söz konusu ikinci tanımlama ise Hattâbî'nin tarifinde eksik ve kapalı kalan yönlerin vuzuha kavuşturulmuş hali olarak nitelendirilebilir. Nitekim İbnü's-Salâh tarifinin ardından Hattâbî'nin tanımına tekabül ettiğini söyleyerek buna işaret etmektedir.⁴⁹ İbnü's-Salâh tarifleri yaptıktan sonra hasenle ilgili zikrettiği tanımların kendinden önce yapılan izahları toplayıcı mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasenle ilgili tariflerindeki eksikliklerin ana sebeplerinin her bir âlimin kendi bakış açılarına göre getirdikleri izahlardan kaynaklandığına dair bir yorum yapmaktadır.⁵⁰

İbnü's-Salâh söz konusu tarif ve açıklamalarından sonra muhtemel itirazlara değinerek onlara cevap vermektedir. Bu noktada Şâfiî'yi referans alarak hareket ettiği görülmektedir. Zira o muhtemel bir itiraza cevap mahiyetinde Şâfiî'nin mestûr kişilerin şahitliğini kabul etmezken böyle kimselerin rivâyetini kabul etmesini ve benzer metinlerle gelen müsned rivâyetlerin ilgili mürsel rivâyetlerin sıhhatine delil getirmesi gibi örnekleri kullanmaktadır.⁵¹

İbnü's-Salâh Tirmizî'nin tanımıyla uyum gösteren hasen hadis tanımı hakkında "Madem tek başına rivâyeti zayıf sayılan bazı râvilerin hadisleri başka vecihlerle desteklendiğinde hasen olmaktadır. Neden birçok senedle rivâyet edilmiş olmalarına rağmen bazı hadisler zayıflık mertebesinden çıkamamaktadır?" gibi muhtemel bir soru yönelterek yine kendisi cevabını vermektedir. Buna göre her zayıf rivâyet kendisinden zayıflığın giderilebileceği türden olmayabilir. Dolayısıyla bazı zayıf rivâyetler mütâbi ve şâhid mahiyetinde bazı rivâyetlerle desteklenebilirken bazı rivâyetlerin mütâbi ve şâhidleri olsa da zayıflıkları izale edilecek türden olmadıklarından böyle rivâyetlerin desteği bir anlam ifade etmez.⁵² Bu bağlamda İbnü's-Salâh tarikleri çok olduğu halde bir kısım hadislerin neden hasen seviyesine çıkamadığını hadisi nakleden râviler içerisinde yalanla itham edilen birinin bulunması veya rivâyetin şâz olması -sikalara muhalefet- gibi adaleti cerh eden bazı sebeplere bağlamaktadır.⁵³ Tek başına zayıf kabul edilen bir rivâyetin kendisini destekleyen başka tariklerle hasen derecesine çıkmasını râvilerinin adalet noktasında eksikleri olmamakla birlikte zabt kusurları bulunan kişilerden olmalarına hamlederek aradaki müşkili çözmektedir.⁵⁴

⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 31.

⁴⁶ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 31.

⁴⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 1/120; Uğur, "Hasen", 16/374.

⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 31-32.

⁴⁹ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 32.

⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 32.

⁵¹ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 32-33.

⁵² İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 33-34.

⁵³ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 34.

⁵⁴ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 34.

1240 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Etkisi

İbnü's-Salâh "bazı tembih ve detaylar" başlığı altında hasen hadis hakkında zikredilebilecek muhtemel itirazlara bazı cevaplar vermektedir. Bu çerçevede mürsel rivâyetlerin az bir zayıflığının olduğu için onu destekleyen başka bir rivâyet olduğunda zayıflığının giderilebileceğini söylemesi onun mürsel rivâyetlerin müsned destekçileri sayesinde hasen hükmünü alması fikrini kabul ettiğini düşündürmektedir. Zira Şâfiî'nin de benzer bir görüşte olduğuna işaret etmesi⁵⁵ böyle bir görüşte olduğu fikrini desteklemektedir.

İbnü's-Salâh itirazlara cevap verdikten sonra, bugün bildiğimiz anlamda sahih li-gayrihînin tanımı sayılabilecek ifadeler kullanmaktadır. Kendisi bu konuda bir isimlendirmede bulunmamakla birlikte konuyla ilgili hem yaptığı izahlar hem de verdiği örnek görüşümüzü destekler mahiyettedir.⁵⁶ Nitekim o bu noktada şöyle bir tarif yapmaktadır:

"Eğer râvi hıfz ve itkân seviyesine ulaşamamış olmakla birlikte sıdk ve sitr (takva) hususunda meşhur biriye, bununla birlikte hadisi başka vecihlerden naklediliyor ve bu sayede iki cihetten kuvvet buluyorsa, bütün bunlar onun hadisini hasen derecesinden sahih derecesine çıkarır."⁵⁷

İbnü's-Salâh bu tariften sonra *لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة* "Eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim." hadisini örnek vermektedir. Dahası İbnü's-Salâh söz konusu hadisin sıhhatine etki eden râvisi Muhammed b. Amr b. Alkame (öl. 168/784) hakkında cerh-ta'dil değerlendirmesi yaparak mezkûr rivâyetin sahih derecesine çıkışının gerekçelerini ortaya koymaktadır.⁵⁸ İbnü's-Salâh ve sonrasında sahih li-gayrihi hadislerle örnek olarak gösterilen bu hadis, günümüzde de bazı hadis usulü kitaplarında sahih li-gayrihi konusunda örnek olarak zikredilmektedir.⁵⁹

İbnü's-Salâh yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmelerinin ardından Tirmizî'nin hasen hadis konusunda üstlendiği önemli role temas etmektedir.⁶⁰ Ancak bununla birlikte Tirmizî'nin hasen hadislerle ilgili farklı kullanımlarına dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tirmizî'nin "hasen" ve "hasen sahih" gibi bazı kullanımlarının doğru bir şekilde tespiti için kitaptaki hadislerin birkaç aslı kaynak ile karşılaştırmak suretiyle kaynakların ittifak ettiğine göre hüküm verilmesi daha sıhhatli bir yol olacaktır. Nitekim İbnü's-Salâh, Dârekutnî'nin (öl. 385/995) böyle bir metotla hareket ederek söz konusu rivâyetlerin çoğunun hükmünü tespit ettiğini nakletmektedir.⁶¹

İbnü's-Salâh konuya Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde hasen istilahının varlığı meselesini tartışarak devam etmektedir. Bu çerçevede o, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde doğrudan hasen kavramından bahsetmediğini ancak bununla birlikte Tirmizî'den sonra hasen hadislerin mevcudiyetinin en yoğun bulunduğu eserlerden biri olduğunu vurgulamaktadır.⁶² Ayrıca İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un eserindeki hadisler hakkında yaptığı "Ben sahihi ve sahihe benzeyeni, ona yakın olanı zikrettim." ve "Kitabımdaki hadislerin içerisinde şiddetli zayıf olanları açıkladım. Hakkında hiçbir şey söylemediğim hadisler ise sâlihtir." şeklindeki açıklamalarını nakletmektedir.⁶³ Bununla birlikte İbnü's-Salâh söz konusu verilerden yola çıkarak Ebû Dâvûd'un eserinde mutlak -herhangi bir hüküm vermeden- zikrettiği hadis Sahîhayn'da yoksa ve sahih

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 32-33.

⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 34-35.

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 34-35.

⁵⁸ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 35.

⁵⁹ Ahmed Naim Babanzâde - Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 1/201; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 124; Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS, 2017), 280.

⁶⁰ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 36.

⁶¹ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 36.

⁶² İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 36.

⁶³ Hadis istilâhında salih, hadisin sahih veya hasen olduğunu ifade etmek için bir görüşe hasen hadisin altında bir mertebeye olmakla birlikte zayıf denilecek kadar düşük olmayan hadisler için kullanılan bir terimdir. Nûreddin İtr, *Menhecû'n-naqd fi 'ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1401), 277; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, "Salih", 271; Ayrıca İbnü's-Salâh'ın salih istilâhı hakkındaki yorumunun değerlendirmesi için bk. Talât Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, ts.), "Salih", 419-420.

ile haseni birbirinden ayırt eden birinin ona sahih hükmü verdiğine dair bir bilgi bulunmuyorsa, böyle hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen ıstılahının kapsamına girdiğini söylemektedir.⁶⁴ İbnü's-Salâh'ın Ebû Dâvûd ve hasen hadis hakkındaki söz konusu yorumunun onun "mütekaddim dönemde bir hadis hakkında sahih hükmü verilmemiş müteahhir dönemde buna sahih hükmünün verilemeyeceği" görüşünden neşet ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Subhi es-Sâlih (öl. 1986) de bu minvalde bir yorum yapmaktadır.⁶⁵

İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un hadisleri tahrîc etme hususunda Nesâî (öl. 303/915) gibi davranarak "terk edilmesi hakkında icmâ bulunmayan" kişilerden de rivâyette bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un hakkında söz söylemediği -sâlih diye tabir ettiği hadislerin bir kısmının diğerlerine göre hasen olmama ihtimali mevcuttur. Nitekim İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un hakkında hiçbir yorum yapmadığı hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu söyledikten sonra yukarıda işaret edildiği üzere bazılarının hasen olmayacağını ifade ederek Ebû Dâvûd'u eleştirmektedir.⁶⁶ Ancak bize göre İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un eseri hakkında yaptığı bazı açıklamalardan hareketle onun "*Sahîhayn*"da bulunmayan ve sahih, hasen ayrımı yapan bir muhaddis tarafından değerlendirilmeyen" hadisler hakkında hasen hükmü vermesi olabileceği yorumu hatalıdır. Zira Ebû Dâvûd'un böyle bir açıklaması bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd tarafından açıkça belirtilmemiş bir hükmün Ebû Dâvûd'un bazı hadisleri için geçerli olmadığını söyleyerek dolaylı bir eleştiride bulunulması da kanaatimizce doğru değildir. Nitekim bu konuyla ilgili İrâkî (öl. 806/1404) eserinde İbnü's-Salâh'a yapılan bazı itirazlara yer vermektedir.⁶⁷

İbnü's-Salâh hasen ile ilgili bazı detayları zikrettiği başlık altında Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) değişik bir hasen tanımlamasına da temas etmektedir. Söz konusu tarife göre Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'ü's-Şâhîh*'lerinde bulunan rivâyetler istisnasız sahih olurken, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve benzerlerinin tahrîc ettikleri rivâyetler de hasen olmaktadır. Ancak İbnü's-Salâh söz konusu tanımlamayı naklettikten sonra bu şekilde kitap merkezli mutlak bir tanımlamanın yanlış olduğunu "Bu, bilinen bir ıstılah değildir. Söz konusu kitaplar önceden açıklandığı üzere hasen ve hasen olmayan hadisleri de kapsamaktadır." ifadeleriyle belirtmektedir.⁶⁸

"Bu hadis sahîhü'l-isnad veya hasenül-isnaddır" tabirleriyle "bu hadis sahihtir veya hasendir" tabirleri arasında önemli fark olduğuna vurgu yapan İbnü's-Salâh, isnad sahih ya da hasen olsa da söz konusu isnadda şâzlık ve illet gibi durumlar varlık gösterdiğinde hadisle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁹ Diğer taraftan İbnü's-Salâh'a göre güvenilir bir musannif "sahîhü'l-isnad" dedikten sonra herhangi bir şâzlık veya illetten bahsetmemesi söz konusu rivâyetin sıhhatinde problem olmadığı anlamına gelmektedir.⁷⁰

Tirmizî ve bazı muhaddislerin kullandığı "hasen sahih" kavramı hakkındaki çekinmelerinden bahseden İbnü's-Salâh, hasen ile sahih kavramlarının bir arada kullanılmalarının ortaya çıkardığı müşkil durumu ve söz konusu müşkilâtın çözümüne dair teorilerini zikretmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'a göre böyle bir hadis için iki farklı durum söz konusu olabilir. Birinci duruma göre hadisin biri sahih diğeri hasen seviyesinde iki isnadı vardır. Dolayısıyla Tirmizî iki hükmü de beyan edebilme noktasında böyle bir yöntem izlemiş olabilir. İsnadın tek olduğu diğer duruma göre ise hadis sahihtir ve hasen kavramı burada lügat manasıyla "nefse hoş gelen, güzel" gibi anlamlarda kullanılmış olabilir.⁷¹ Ancak İbnü's-Salâh'ın isnadın

⁶⁴ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

⁶⁵ Subhi es-Sâlih ayrıca Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki rivâyetler hakkında verilen "hasen" hükmünün de bu görüşle bağlantılı olduğu yorumunu yapmaktadır. Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (Ankara: Senem Matbaacılık, 1986), 133.

⁶⁶ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36-37.

⁶⁷ İrâkî, *et-Takvîd ve'l-İzâh limâ uṭlika ve uḡlika min Muḳaddimetî'bni's-Şalâh*, 44-46.

⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 37.

⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 38.

⁷⁰ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 38.

⁷¹ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 39.

1242 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

tek olduğu durumlardaki "hasen sahih" kavramına yaptığı yorumun doyurucu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kendisinden sonra ortaya konulan çalışmalarda İbnü's-Salâh'ın görüşüne yapılan eleştiriler ve konuyla ilgili zikredilen farklı yorumlar, İbnü's-Salâh'ın "hasen sahih" hakkındaki görüşünün yetersiz bulunarak geliştirildiğini göstermektedir.⁷² Bu bağlamda Tirmizî'nin *es-Sünen*'ini Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'ü's-Şâhîh*'leriyle mukayese eden Nureddin İtr'in Tirmizî'nin hasenle birlikte kullandığı bütün kavramlarını irdeleyen çalışması bu hususta kayda değer açıklamalar içermektedir.⁷³ Bu çerçevede Nureddin söz konusu İtr kavramları kısaca şöyle izah etmektedir:

"Eğer hadis tek bir isnadla rivâyet edilmiş ve sahihlik mertebesine ulaşmışsa Tirmizî buna "sahih garîb" demektedir. Eğer hadis sahih derecesinin altında kalmış, ancak zayıf da değil ve hasen li-zâtihî ise Tirmizî buna "hasen garîb" demektedir. Bununla metnin değil de senedin garîbliğini kastetmektedir. Eğer isnad birden çok ise ve hadis sahih derecesine çıkmışsa Tirmizî "hasen sahih" demektedir. Yani o hadis sahihtir ve garîblikten -ferd olmaktan- çıkmıştır. Eğer hadisin bazı tariklerinde garîblik varsa Tirmizî "hasen sahih garîb" demektedir. Bunun manası zikrettiğimiz gibi "hasen sahih" anlamındadır."⁷⁴

Ancak Nureddin İtr'in Tirmizî'nin kullanımındaki hasen garîb kavramının hasen li-zâtihîye tekabül ettiğine dair görüşüne itiraz ettiği görülmektedir. Nitekim ed-Düveys tezinde Tirmizî'de geçen "hasen garîb" ifadelerinin hasen li-zâtihî istilahına denk düştüğüyle ilgili bazı âlimlerin yaptığı yorumu doğru bulmamaktadır.⁷⁵ Diğer taraftan o, konuyla ilgili Tirmizî'nin hafif zayıf bazı rivâyetler hakkında bazen sahih, bazen hasen ve bazen de hasen garîb terimlerini kullandığını söylemektedir.⁷⁶ Dolayısıyla ed-Düveys'in ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Tirmizî'nin kullandığı terimlerin sınırlarının net bir şekilde belirlenmiş olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Bu noktada Tirmizî'nin hasen istilahıyla ilgili kullanımlarından hareketle, kesin bir hüküm vermek mümkün olmadığı için Nureddin İtr'in yorumunun pek isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

İbnü's-Salâh konunun sonunda Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin (öl. 576/1180) sahih ile hasen arasında bir ayrım gözetmediklerinden bahsetmektedir. Ayrıca Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un bu konuda sahih ve hasen ayrımına gittiklerini vurguladıktan sonra, doğrudan sahih ve hasen ayrımını yapmayanların da hasen hadisin -önceden zikri geçen- sahih hadisten daha alt mertebede olduğunu inkâr etmeyeceklerini, dolayısıyla buradaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade ederek konuyu bitirmektedir.⁷⁷

3. İbnü's-Salâh Sonrası Hasen Kavramı

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî'nin (öl. 676/1277) onu aynen takip ettiği görülmekle birlikte hasen hadisin, ihticâc noktasında sahih hadis gibi kabul edilmesinden hareketle bazı ilim adamlarının hasen hadisleri "sahih hadis" başlığı altında ele aldıklarını ifade etmektedir.⁷⁸ İbn Dakîkûl'îd'in (öl. 702/1302) de hasen hadisin tarifi hususunda ona katıldı-

⁷² Irâkî, *et-Takvîd*, 50; "Hasen sahih" kavramının izahı noktasında kendinden önceki görüşleri büyük oranda derleyen Süyûtî, İbn Hacer'in iki ve daha fazla isnadı bulunan rivayetlerde İbnü's-Salâh'ın görüşünü, ferd rivayetlerde ise İbn Dakîkûl'îd'in görüşünü doğru bulduğunu ifade etmektedir. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Bedî' Seyyid el-Lihâm, (Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1426), 1/172-175.

⁷³ Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Şâhîhâyn* (Kâhire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390), 185-199.

⁷⁴ İtr, *Menhecü'n-naqd*, 272; Detaylı bilgi için bk. İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 186-196.

⁷⁵ Düveys, *el-Hadîşü'l-Hasen*, 5/2489.

⁷⁶ Düveys, *el-Hadîşü'l-Hasen*, 5/2489.

⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-ḥakā'ik ilâ ma'rifeti süneni ḥayri'l-ḥalâ'ik*, nşr. Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413), 67-73.

ğini görmek mümkündür. Bu çerçevede İbn Dakikül'îd, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen hadis tariflerine temas ederken tarifler hususunda müşkilât olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁹ Diğer taraftan "hasen sahih" ıstılahı kullanımıyla ilgili İbnü's-Salâh'ın hadisin bir tarikinden sahih, diğer tarikenden hasen olabileceği yorumuna itiraz edilebileceğini vurgulamaktadır. Zira Tirmizî "hasen sahih" dediği bazı hadislerin sadece bir tarikte geldiğini söylemektedir.⁸⁰ Dolayısıyla İbn Dakikül'îd çelişkiyi hadisi nakleden râvilerin en kâmil mertebesine nispetle sahih, en düşük mertebesine nispetle hasen hükmü verilerek giderilebileceğini ve mütekdimmünden bazılarının bu bağlamda sahih hadislerle hasen hükmü verdiklerini söylemektedir. Bu bağlamda o, hasen sahih ıstılahının sahih hadisi kapsayıcı bir tanıma sahip olduğunu vurgulayarak konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir.⁸¹

Ca'berî (öl. 732/1332) hasen tanımı hakkında hiç ayrıntıya girmemiş hatta hasenin ıstılahı hakkında "Adalet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibilerinden muttasıl olarak naklettikleri hadislerdir." diyerek sahih hadis ile arasında bir fark görmemiştir. Diğer taraftan Ca'berî, Ebû Dâvûd'un, kendileriyle ilgili bir hüküm vermeden tahrîc ettiği hadisler hakkında İbnü's-Salâh'ın yorumuna katılmaktadır.⁸²

Bedreddin İbn Cemâ'a'ya (öl. 733/1333) bakıldığında İbnü's-Salâh'ın tariflerinde gereksiz uzatmalar olduğunu söyleyerek daha öz bir tarif denemesi yaptığı görülmektedir. Buna göre İbnü's-Salâh'ın verdiği tarifin ilkinin şöyle özetlemektir: "Bir hadisin râvisi mestûr olmakla birlikte rivâyetinden gafil değil ve rivâyetin bir benzeri başka tarikten geliyorsa hasen olur." İkinci tarife göre ise: "Râvileri sıdk ve emanet ile meşhur olmuş ancak hıfzı sahih hadis râvilerinin derecesine ulaşamamış râvilerin naklettikleri hadis" hasen olmaktadır. İbn Cemâ'a bunları ifade ettikten sonra tarifler hakkında ihtilaflar olduğunu vurgulamaktadır.⁸³ Diğer taraftan İbn Cemâ'a, Ebû Dâvûd'un haklarında bir hüküm vermeksizin tahrîc ettiği rivâyetleri konusunda İbnü's-Salâh'ın verdiği hasen hükmüne katılmış olacak ki Ebû Dâvûd'un eserinde sahih, hasen ve zayıf şeklinde bir gruplandırmaya gittiğini ifade etmektedir.⁸⁴ İbn Cemâ'a hasen hadis kavramının Tirmizî'yle şöret bulduğu gibi yorumları da zikrederek söz konusu hususlarda da İbnü's-Salâh'ı takip ettiğini gösteren bazı ifadelerle konuyu bitirmektedir.

Tîbî (öl. 743/1343) ise hocası İbn Cemâ'a gibi İbnü's-Salâh'ı eleştirmekle birlikte konuyla ilgili tanımlamaların zorluğundan bahsetmektedir. Diğer taraftan Tirmizî'nin tarifinde geçen "müttehem olmayan râviler" ifadesine açıklık getirmektedir. Zira Tirmizî'nin bu ifadesinin kapsamına sahih hadisler de girmektedir şeklinde eleştiri yapılmaktadır. Tîbî ise söz konusu açıklamalarında müttehem ve mütevehhem olmak şeklinde iki kavram çerçevesinde eleştirilere cevap vermektedir. Buna göre:

"Tirmizî'nin tarifindeki ifadesinden iki anlam çıkarmak mümkündür. Birincisine göre müttehem olmayandan maksat râvinin hiçbir surette gaflet, fisk ve yalan ihtimalleri (mütevehhem) ve ithamlarından (müttehem) uzak olmasıdır. Bu tür râviler sahih hadis nakleden sika râvilerdir. İkincine göre ise müttehem olmayan râvinin gaflet, fisk ve yalan gibi kusurlarla elde delil olmadığı için itham edilememesiyle birlikte, râvinin adaletine dair bilgi olmamasından dolayı *mestûru'l-adale* gaflet, fisk veya yalan söyleme ihtimalinin *mütevehhem* bulunmasıdır. Tirmizî'nin tarifindeki *müttehem olmayan* kaydı da bu anlamı karşılamaktadır."⁸⁵

⁷⁹ Ebû'l-Feth Takıyyüddin Muhammed İbn Dakikül'îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılah*, nşr. Kahtan Abdurrahman ed-Dürî (Ürdün: Dârü'l-Ülüm, 1428), 227.

⁸⁰ *Tirmizî*, "Tahâret", 156; Salat, 311; "Cenâiz", 48; "Nikah", 8; "Büyü", 55; "Cihad", 15; "Zühd", 27.

⁸¹ İbn Dakikül'îd, *el-İktirâh*, 230.

⁸² İbrâhim b. Halil el-Ca'berî, *Rûsumü't-tahdîş fî 'ulûmi'l-hadîş*, nşr. Cemal Seyyid Rifâi (Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1426), 23.

⁸³ Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî fî muhtaşar 'ulûmi'l-hadîş'i'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406), 36.

⁸⁴ İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 37.

⁸⁵ Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tîbî, *el-Hulâşa fî ma'rifeti'l-hadîş*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî (Kâhire: el-Mektebü'l-İslâmîyye li'n-Neşr ve't-Tevzîc, 1430), 41.

1244 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

Tîbî, Hattâbî'nin tarifiyle ilgili eleştiri konusu olan *râvilerin meşhur olması* ifadesine açıklık getirerek bu konuda yapılan şöret ifadesinin zayıflıkta da olabileceği şeklindeki eleştiriye cevap vermektedir. Bu çerçevede o, Hattâbî'nin râvinin meşhur olması ifadesini mutlak kullanarak ehli arasında bilindiği üzere râvinin sıdk üzere meşhur olmasına işaret etmektedir.⁸⁶ Hattâbî, hasen hadis tarifinde "âlimlerin çoğunun amel ettiği" şeklindeki ifadeyle sahih hadisleri hasen terimin kapsamından çıkardığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ Zira sahih hadislerle –eğer başka bir karine ihticâca mâni değilse- sahih hadislerle bütün âlimlerin amel ettiği bilinen bir gerçektir.

İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) ise Hattâbî'nin hasen hadisi tarif ederken kullandığı "râvileri meşhur" ifadesine "zayıf olmalarıyla birlikte" şeklinde ibare eklenebileceğini dolayısıyla meşhur olma ifadesinin eksik kaldığını söylemektedir.⁸⁸ Diğer taraftan hasen hadisle ihticâc edilmesi hususunda işkâl⁸⁹ olduğunu söyleyerek Moğultay b. Kılıç'ın (öl. 762/1361) yorumuna katıldığını, dolayısıyla hasen hadisle ihticâc olunamayacağını ifade etmektedir. İbnü'l-Mülakkın hasen hadisle ihticâc edilememesinin gerekçesi olarak kabul şartları en alt mertebede dahi gerçekleşse bir hadisin söz konusu kabul şartlarını taşıması onun sahih hadis diye tanımlanmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bunun altında bir mertebede bulunan hadisin adı hasen de olsa onunla ihticâc edilemeyeceğini söylemektedir.⁹⁰ Bu açıklamasıyla da Moğultay'la aynı gerekçe çerçevesinde hasen hadisle ihticâc edilmesi konusuna itiraz ettiği görülmektedir. Ancak söz konusu gerekçede açık bir şekilde anlaşıldığı üzere ihtilaf lafzîdir. Zira kabul şartları en alt mertebede olan hadise bile sahih deyip derecelendirme yapmaksızın en üst ve en alt düzey için aynı kavram kullanıldığında mütekaddim ulemanın ifade ettiği gibi sadece sahih ve sakim hadisten bahsedebiliriz. Ancak hasen kavramı ikisi arasındaki bir durumun ifadesi için oluşturulan bir ıstılahtır. Dolayısıyla bu hususta Moğultay ve İbnü'l-Mülakkın'ın itirazı dikkate değer bulunmamaktadır. Gerçi İbnü'l-Mülakkın durumu biraz daha yumuşatarak buradaki ihtilafın ıstılâhı olduğunu söylemektedir.

İbnü's-Salâh hasen konusunun sonunda "Hasen hadisi, sahih diye isimlendiren kişi de ilk konuda açıklanan sahih hadisten daha alt derecede olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla "İhtilaf ibarelerdedir, manada değil." diyerek böyle bir tartışmanın lafzî olduğuna işaret etmektedir.⁹¹ Son olarak İbnü'l-Mülakkın'ın, İbnü's-Salâh'ın yaptığı birinci tarife itiraz ettiği görülmektedir. Zira o, mestûr râvinin rivâyet ehliyetinin tahakkuk etmediğini, dolayısıyla ondan gelecek rivâyetlerin merdûd olduğunu ifade ederek İbnü's-Salâh'ın tarifine eleştiri getirmektedir. Ancak İbnü's-Salâh mestûr râvinin kendisinden yalan, yalan töhmeti, fık gibi adaleti yaralayan ve çok hata (kesretü'l-galat), gafil olmak (fartü'l-gafle) gibi zabtı zedeleyen ağır kusurlar sadır olmaması, bir de rivâyet metninin aynısı ya da benzerinin farklı tariklerden gelmesi gibi şartlara bağlanarak oluşan bir hasen hadis kavramından bahsetmektedir. İbnü's-Salâh bu fikrine eleştiri geleceğini fark etmiş olacak ki Şâfiî'nin mestûr kimsenin şahadetini kabul etmezken rivâyetini kabul ettiğini muhtemel itirazcılara hatırlatmaktadır.⁹²

Zehebî (öl. 748/1348) ise İbnü's-Salâh'ın ikili hasen tarifini eserinde zikrettikten sonra tariflerdeki ifadelerin pek çok açıdan tartışmaya açık olduğunu belirterek "hasen hadis sahih hadisin biraz altında kalan hadistir" şeklinde bir tarif yapmaktadır. Ayrıca başka bir

⁸⁶ Tîbî, *el-Hulâsa*, 41.

⁸⁷ Detaylı bilgi için bk Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 146-148.

⁸⁸ Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni' fî 'ilmi'l-ḥadîs*, nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Suud: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413), 1/83.

⁸⁹ Hadiste açıklanması gereken, anlaşılması güç olan husus. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, "İşkâl", 142.

⁹⁰ İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni'*, 1/83.

⁹¹ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.

⁹² İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32-33.

yerde “Hasen, zayıf hadis seviyesini aşan ama sahih hadis mertebesine ulaşamayan rivâyetlerdir.”⁹³ demektedir. Diğer taraftan hasen hadis hakkında geçerli olabilecek ve tüm hasen hadisleri bünyesinde toplayabilecek ana bir kural bulmaktan ümit kestiğini söylemektedir. Zira ona göre muhaddislerin büyük bir kısmının sahih mi hasen mi olduklarına dair tereddüte düştükleri nice hadisler bulunmaktadır. Hatta bazen bir muhaddis aynı hadis için sahih derken bazen de hasen veya zayıf diyebilmektedir.⁹⁴ Nitekim bu konuda Tâhir el-Cezâirî (öl. 1338/1920) de bazılarını göre hasen hadisin sadra şifa bir tarifinin yapılamayacağını ancak, bu ilimde derinleşen birinin talep edilene yakın bazı tarifler ortaya koyabileceğini ifade ederek Zehebî gibi hasen tarifinin zorluğunu vurgulamaktadır.⁹⁵

İbnü’s-Salâh’ı eleştiri konusunda her zaman sınırları zorlayan Moğultay b. Kılıç ise Hattâbî ile Tirmizî’nin tariflerinin birbirlerinden farkı olmadığını söyleyerek İbnü’s-Salâh’a itirazda bulunmaktadır.⁹⁶ Bununla birlikte Moğultay, Tirmizî ve Hattâbî’nin tariflerindeki ifadeler arasında benzerlikler kurarak ikisinin de aynı manaya gelen tarifler olduğunu delillendirmeye gitmektedir. Ayrıca o, İbnü’s-Salâh’ın manaca kısır uzun birtakım kelimelerle insanları ürküttüğünü ve gereksiz birtakım ifadeler sarf ettiğini iddia ederek eleştiri sınırlarını zorlayan bazı ifadeler kullanmaktadır.⁹⁷ Moğultay, İbn Dakikül’îd gibi hasen hadisle ihticâc olmayacağını, herhangi bir hadisle ihticâc olunabiliyorsa zaten onun sahih olduğunu söyleyerek özünde hasen hadisi “sahih hadis” kavramına dercedenler arasındaki yerini almaktadır.⁹⁸

Ebnâsî (öl. 802/1400) ise İbnü’s-Salâh’ın hasenle ilgili tarif ve açıklamalarını naklettikten sonra Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in (öl. 774/1373) “Tirmizî’nin olduğu iddia edilen tarif hangi kitabındadır?” itirazına cevap vermektedir.⁹⁹ Diğer taraftan Moğultay b. Kılıç’ın İbnü’s-Salâh’ın söylediğinin aksine Hattâbî ve Tirmizî’nin tariflerinin aslında aynı manalara geldiklerine dair iddiasını da eleştirerek İbnü’s-Salâh’ı savunmaktadır.¹⁰⁰

Zeynüddin Irâkî ise İbnü’s-Salâh’ın Tirmizî ve Hattâbî’nin hasen tarifleri hakkında bazı müteahhir ulemanın İbnü’s-Salâh’tan farklı düşündüklerini ve aslında söz konusu iki tarifin birbirlerinden farklı olmadığını ifade ettiklerini nakletmektedir.¹⁰¹ Ancak Irâkî, söz konusu naklin akabinde Hattâbî’nin “اشتهر رجاله” sözünü izah ederken aslında Hattâbî’nin bu ifadede maksadının “mürsil ve müdellis râvilerin rivâyetlerini tanım dışı bırakmak” olduğunu söyleyerek bazı müteahhir ulemanın görüşlerine katılmadığını belirtmektedir.¹⁰² Ayrıca İbn Kesîr’in İbnü’s-Salâh’ın Tirmizî’den naklettiği hasen hadis tarifi hususunda “Bu Tirmizî’den rivâyet edilmişse hangi kitaptadır?” diye yaptığı itiraza Irâkî: “Böyle bir inkâr çok garîb!” diyerek ve Tirmizî’nin sözünün kaynağını vererek itiraz etmektedir. Ancak Tirmizî’nin verdiği tarifin hadisçilerin genel anlamda kabul ettiği hasen istilâhı olamayabileceğini de vurgulama

⁹³ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Mûkâda fî ‘ilmi muştalâhi-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde, (Haleb: Mektebetü’l-Matbû‘ati’l-İslâmiyye, 1405), 26.

⁹⁴ Zehebî, *el-Mûkâda*, 28.

⁹⁵ Sem‘ûnî Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’-n-nazar ilâ uşûl’l-eşer*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbû‘ati’l-İslâmiyye, 1416), 1/358.

⁹⁶ Ebü Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İşlâhu İbni’s-Şalâh*, nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed (Riyad: Dârü Edvâ‘i’s-Selef, 1428), 2/120.

⁹⁷ Moğultay b. Kılıç, *İşlâh*, 2/121-122.

⁹⁸ Moğultay b. Kılıç, *İşlâh*, 2/122-123; Hadis kabul şartlarına en üst düzeyde haiz olan rivayetlere sahih alt derecede olanlara ise hasen denmesinin herhangi bir problem teşkil etmeyeceği hususunda detaylı açıklama için bk. Ebü Muâz Tarık b. ‘İvedullah, *Şerhu lügati’l-muḥaddis manzûmetün fî ‘ilmi muştalâha’l-hadis* (Mısır: Mektebü İbn Teymiyye, 1430), 156-157.

⁹⁹ Burhânüddin el-Ebnâsî, *eş-Şeze’l-feyyâh min ‘Ulûmi İbni’s-Şalâh*, nşr. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1419), 1/106.

¹⁰⁰ Ebnâsî, *eş-Şeze’l-feyyâh*, 1/106.

¹⁰¹ Irâkî, *et-Takvîd*, 38.

¹⁰² Irâkî, *et-Takvîd*, 38-39.

1246 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Etkisi

ihtiyacı hissetmektedir.¹⁰³ Diğer taraftan İrâkî'nin İbnü's-Salâh'a yapılan bazı itirazları esrinde zikrettikten sonra söz konusu itirazlara detaylı cevaplar vererek karşı çıkması,¹⁰⁴ İbnü's-Salâh'ın İrâkî'nin üzerindeki etkisinden kaynaklanan bir durum olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

İrâkî, İbnü's-Salâh'ın *hasen-sahih* kavramını değerlendirirken *hasen* ifadesinin sözlük manasıyla kullanılmış olabileceği vurgusunu İbn Abdilberr'in naklettiği bir örnek üzerinden vermektedir. Bu bağlamda o, İbn Abdilberr'in sözleri çok hoş manalar ifade eden uzunca bir zayıf hadisi naklettikten sonra yaptığı "Bu hadis gerçekten hoştur. (هو حديث حسن جدا) ancak isnadı sağlam değildir." yorumunu delil getirerek İbnü's-Salâh'ı desteklemektedir.¹⁰⁵ Hatta söz konusu hadisin ıstilahî manada sahih olamayacağını delilleriyle ortaya koyarak rivâyetin isnadında yer alan Mûsâ el-Balkâvî'nin yalancı ve Abdürrahim b. Zeyd el-Ammî'nin ise metrûk olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla İbn Abdilberr'in kullandığı "bu gerçekten hasen bir hadistir" ifadesinin ıstilahî manada olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. İrâkî'nin konunun bu kısmının detayına inerek râviler hakkında cerh yapması dikkatimizi celbettiği için biz de söz konusu râviler hakkında kısa bir araştırma yapma ihtiyacı hissettik. Râviler hakkında bizim elde ettiğimiz sonuç da İrâkî'nin değerlendirmesinin doğruluğunu desteklemekten öteye geçemedi. Zira kendileri hakkında pek bir bilgiye rastlamadığımız söz konusu iki râvi hakkında genel kanaat ikisinin de güvenilmez olduklarıdır.¹⁰⁷

İrâkî yukarıda naklettiğimiz değerlendirmelerinin ardından Ümeyye b. Hâlid'in Şu'be b. Haccâc'a "hasenü'l-hadîs" olduğu halde Abdülmelik b. Süleyman'dan hadis almayı neden terk ettiğini sorduğunda "Hasenlerinden kaçıyorum. (من حسنها فررت)" şeklinde verdiği cevabı nakletmektedir.¹⁰⁸ İrâkî'nin böyle bir nakli hasen kavramının kelime manasında kullanılabilmesi yorumlarını yaptıktan sonra zikretmesi, onun Şu'be b. Haccâc'ın bazıları tarafından farklı değerlendirilen söz konusu ifadeleri hakkındaki görüşünü yansıttığını düşündürmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla İrâkî'ye göre ilk dönemde Şu'be b. Haccâc gibi hadis otoriteleri de hasen kavramını sözlük manasında kullanmışlardır.

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Ömer b. Reslân Bulkînî'nin (öl. 805/1403) ortaya koyduğu tarifle hasen hadisi tanımlamanın güçlüğüne işaret ettiği görülmektedir. Bu bağlamda ona göre hasen hadis tarifi şöyledir: "Bakan kişinin sahih ile zayıfın ortasında gördüğü, hâfızın (râvinin) eleştirilmesine sebep olan kusurun izahı aynen istihsandaki gibi yapılmayan, bu nedenle tarifi zor olan rivâyetlere hasen denir."¹¹⁰

Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî (öl. 816/1413) ise hasen hadis ile ilgili genel görüşler ve tartışmalardan bahsettikten sonra İbnü's-Salâh'ın açıklamalarına katıldığını ifade eden

¹⁰³ İrâkî, *et-Takyîd*, 39.

¹⁰⁴ İrâkî, *et-Takyîd*, 38-39, 40, 45, 50-51.

¹⁰⁵ İrâkî, *et-Takyîd*, 51; Söz konusu hadis ve İbn Abdilberr'in yorumu için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadhlihi ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Zühayrî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 1/238-239.

¹⁰⁶ İrâkî, *et-Takyîd*, 51.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'âfâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 6/493; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 9/358; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1397), 1/489; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nağdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1383), 1/118.

¹⁰⁸ İrâkî, *et-Takyîd*, 51.

¹⁰⁹ Örneğin Hatib el-Bağdâdî Şu'be b. Haccâc'ın söz konusu ifadelerini "Meşhur rivayetleri zikretmenin müstehap oluşu ve garib rivayetlerden uzak durmak gerektiği" başlığı altında zikrederek "hasen" kavramının halk arasında yaygın olmayan garib hadisler için kullanıldığına işaret etmektedir. Ebû Bekr Ahmed el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403), 2/101.

¹¹⁰ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-işlâh fi taqmîni Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Âişe Abdurrahman (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1409/1989), 176; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/170.

nitelikte bazı açıklamalar yapmaktadır.¹¹¹ Hasen hadise “hasen” isminin verilme sebebinin rivâyeti nakleden râvi hakkındaki hüsn-i zandan kaynaklandığını belirterek kavramla sözlük manası arasında hoş bir bağlantı kurduğunu söylemek mümkündür.¹¹²

Sahih ve hasen hadisle ilgili tariflerin şekillenmesine önemli katkılarda bulunan İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), makbûl hadislerin dört derece olduğunu ifade etmekte¹¹³ ve makbûl hadislerin içerisinde yer alan hasen hadisi “Sahih haberin şartlarından yalnız zabt şartı, hafifler yani azalırsa, bu habere hasen li-zâtihi denir” şeklinde tarif etmektedir.¹¹⁴ Ayrıca makbûl hadislerin derecelendirilerek hasen li-zâtihi ve hasen li-gayrihi şeklindeki ayrımın İbn Hacer tarafından yapıldığı bilinmektedir.¹¹⁵ Ancak konu dikkatle incelendiğinde İbn Hacer’den önce, İbnü’s-Salâh’ın -yeni bir isimlendirme ortaya koymaksızın- makbûl hadis konusunda benzer bir derecelendirme yaptığını görmek mümkündür.¹¹⁶ Zira o, hasen hadis konusunda Tirmizî ve Hattâbî’nin hasen tariflerini merkeze alarak böyle bir derecelendirme yapmıştır.¹¹⁷ Bu çerçevede İbnü’s-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî’nin hasen tanımlarını, birbirlerini tamamlayan iki ayrı parça olarak görmektedir. Buna göre Hattâbî’nin tanımı hasen li-zâtihiye tekabül ederken, Tirmizî’nin tanımı hasen li-gayrihiye denk düşmektedir.¹¹⁸

İbn Hacer *Nüzhe*’sinde hasen hadisle ihticâc konusunda hasenin -sahih hadisten derece itibariyle aşağı olsa da- sahih hadis ile müşterek olduğunu beyan etmektedir.¹¹⁹ Ancak İbn Hacer, *en-Nüket’inde* konuyla ilgili tartışmaları zikrettikten sonra İbnü’l-Kattân’ın hasen hadisle sadece amellerin fazileti konusunda amel edilebileceği, eğer hadisin farklı tariklerden destekçileri veya sahih hadislerden bir şahidi yoksa ya da onu Kur’ân desteklemiyorsa, böyle hadislerle ahkâm noktasında amel edilemeyeceğine dair görüşüne katıldığını ifade etmektedir.¹²⁰ İbn Hacer’in yukarıda zikredilen muhtelif kavillerinden hareketle hasen hadisin ihticâc edilmek hususunda sahih hadis gibi olduğu görüşünü değiştirdiği veya hasen hadis konusundaki tartışmaların yoğunluğundan hareketle çekimser davrandığını söylemek mümkündür.

İbn Hacer, Tirmizî’nin hasen tanımıyla ilgili tartışmaların önüne geçmek adına onun kullandığı “hasen” istilâhının hadisçilerin genel kabulünün dışında Tirmizî’ye ait özel bir istilâh olduğu şeklinde bir yorum yapmaktadır.¹²¹ Nitekim İbn Hacer bu görüşüne Tirmizî’nin hasen istilâhı çerçevesinde zikrettiği *عن* (bize göre) ifadesini delil getirmektedir.¹²² Bununla birlikte İbn Hacer İbn Dihye el-Kelbî’den (öl. 633/1235) naklettiği “Hasen hadis sahihten aşağı derecede olan, râvinin kendisinde bulunan hafif zayıflıktan dolayı âdillik seviyesine ulaşamayan bununla birlikte fıkı seviyesine düşmeyen râvinin rivâyetidir.” şeklindeki tarifin meseleye sadece râvi cihetinden baktığı için eksik olduğunu vurgulayarak eleştirmektedir.¹²³

¹¹¹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü’l-Dîbâci’l-müzehheb fî muştalaha’l-ḥadis*, nşr. Muhammed Emîn İmrân (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350), 23.

¹¹² Cürcânî, *Şerhü’l-Dîbâc*, 23.

¹¹³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 112.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 129.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 112-113.

¹¹⁶ İbnü’s-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

¹¹⁷ İbnü’s-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

¹¹⁸ İbnü’s-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32; Benzer bir yorum için bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Nuhbetu’l-fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 39.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 130.

¹²⁰ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/402-403; İbn Hacer’in ifade ettiği şekliyle bir açıklama bulamadık. Ancak onu destekler mahiyette İbnü’l-Kattân’ın, mütâbi ya da şahidi olmayan hasen hadislerin sadece amellerin fazileti hususunda kullanıldığını dair örnek ve ifadeleri için bk. İbnü’l-Kattân, *Beyânü’l-vehm*, 3/600; 4/328; 5/161.

¹²¹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 136.

¹²² İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naẓar*, 137.

¹²³ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/404.

1248 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Etkisi

İbn Hacer'in yaptığı hasen tanımı çok kısa bir sürede kabul görmüş olacak ki *Nuhbetü'l-fiker* şârihlerinden Şümunnî (öl. 872/1467) de benzer bir tarif yapmaktadır. Şümunnî'nin tanımı ise şöyledir: "Râvisi âdil, teferrüdü münker sayılan kişi kadar olmamakla birlikte zabtı az, şâz ve muallel olmayan hadisler hasen denir. Hasenin çeşitli dereceleri vardır. Sahih hadiste olduğu gibi her biriyle ihticâc olunur."¹²⁴ Şümunnî son ifadeleriyle sanki İbn Dakikül'îd ve Moğultay gibi haseni, sahih hadise dercedenler gibi davranmaktadır. Zira her ne kadar teknik olarak sahih-hasen ayrımı yapılsa da hüküm itibarıyla sahih gibi olduğundan sanki hasen diye bir tarifi çok da gerekli olmadığına işaret eder gibidir. Nitekim yukarıda verdiği tarif sadece İbnü's-Salâh'ın ifade ettiği ikili tarifi "Hattâbî'nin tanımına uygun" kısmı olan "sahih hadis" tarifine en yakın tanıma tekâbül etmektedir.¹²⁵

Sehâvî (öl. 902/1497) hasen hadisin sahih hadisle ihticâc noktasında müşterek olmasından bahsederek konuya giriş yapmaktadır. Kendinden önceki eserlerden farklı olarak Hattâbî'nin zikrettiği hasen tarifindeki "عرف مخرجه" (mahreci bilinen) ifadesinin üzerinde durmaktadır. Bu ifadeden maksadın senedin ittisali olduğuna işaret etmektedir.¹²⁶ İbnü's-Salâh'ın ikili tarifinin hasen li-zâtihi ve hasen li-gayrihi kısımlarına tekabül ettiğini belirttikten sonra gerçek manada hasen hadisin "hasen li-zâtihi" olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁷ Zira hasen li-gayrihi aslında zayıf hadistir. Onun hakkında hasen istilâhı, hasen li-zâtihinin destek alarak sahih li-gayrihi adını almasında olduğu gibi mecazen kullanılmaktadır.¹²⁸ Şemseddin Sehâvî yaptığı hasen tanımıyla geçmiş değerlendirmelerden yararlanarak şumullü bir tarif oluşturmaya çalışmaktadır. Onun tanımına göre hasen hadis şöyledir: "Senedi muttasıl, sadûk,¹²⁹ zabt ve itkan sahibi râvilerce nakledilmiş veya yalan dışında bir şeyle zayıf kabul edilmiş râviler tarafından aktarılmış, başka tariklerle destekçileri olan şâz ve muallel olmayan hadislerdir."¹³⁰ Sehâvî'nin bu tarifile İbnü's-Salâh'ın iki kısma ayırarak zikrettiği tarifleri bir tanımda mezcetmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Zira tarifi içeriğine bakıldığında İbnü's-Salâh'ın Hattâbî ve Tirmizî'nin tarifleriyle örtüştürerek derlediği iki tarifi bir çatı altında toplanmaya çalışıldığı hissi vermektedir.

Süyûtî (öl. 911/1505), hasen konusuyla ilgili kendinden önceki tartışma ve görüşlere detaylı bir şekilde yer vererek hasen istilâhı hakkındaki verileri güzel bir şekilde derlemektedir.¹³¹ Bu çerçevede özellikle "hasen sahih" istilâhı hakkında İbnü's-Salâh'ın bu kavramı anlaşılması adına zikrettiği iki farklı çözüm ve sonrasında zikredilen farklı çözümlere temas etmektedir. Bu bağlamda İbn Dakikül'îd'in hadisi nakleden râvilerin adalet ve zabt açısından üst derecede olanına nispetle sahih alt derecede olanına nispetle hasen denildiği şeklinde bir izahta bulunmasına temas etmektedir. Diğer bir çözüm olarak İbn Kesîr'in sahih ile hasen arasında bir derece olduğunu söylemesinden bahsetmektedir. Ancak Süyûtî bu çözümü benimsememiş olacak ki İrakî'nin "delili olmayan bir hüküm" şeklindeki itirazına da yer vermektedir.¹³² Süyûtî "hasen sahih" kavramının anlaşılması noktasındaki diğer bir çözümün hasen sahih hükmü verilen hadisin bazı münekkidler tarafından sahih, bazıları tarafından ise hasen kabul edilmesi şeklinde anlaşılması olduğunu zikretmektedir. Ancak kendisinin de kabul ettiği görüş İbn Hacer'den naklettiği ara bir formüldür. Buna göre eğer "hasen sahih" hükmü verilen hadisin birden fazla tarihi varsa İbnü's-Salâh'ın dediği gibi bir tarike nispetle sahih

¹²⁴ Takiyyüddîn Ahmed eş-Şümunnî, *el-Âli'r-rütbe fi şerhi nazmi'n-nuḥbe*, nşr. Harun Abdurrahman Cezâirî (Beirut: Daru İbn Hazm, 1424/2003), 62-63; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/170.

¹²⁵ İbnü's-Salâh, *Muḥaddime*, 31-32.

¹²⁶ Sehâvî, *Fethu'l-muḥîs*, 1/78.

¹²⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muḥîs*, 1/83.

¹²⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muḥîs*, 1/83.

¹²⁹ Ta'dilin, Zehebî ve İrakî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şîga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibar için yazılır. bk. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, "Sadûk", 261.

¹³⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muḥîs*, 1/84.

¹³¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/163-189.

¹³² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/175.

diğer tarikine nispetle hasen olmalıdır. Ancak eğer rivâyetin tek bir tariki var ise İbn Dakikül'îd'in söylediği gibi hadisi nakleden râvilerin adalet ve zabt açısından sika olanına nispetle sahih, alt derecede olanına nispetle hasen olmalıdır.¹³³

Süyûtî, İbnü's-Salâh ve onu takip eden Nevevî'nin Begavî'ye ait olan Buhârî ve Müslim'in naklettiklerine "Sihah" (sahihler) ve Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin naklettiklerine "Hısan" (hasenler) şeklinde yaptığı tanımlamayı reddetmelerine yapılan eleştiriyi zikretmektedir.¹³⁴ Hasen babının sonunda muhaddislerin makbûl hadisler için kullandıkları bazı lafızları zikreden Süyûtî "ceyyid" lafzı hakkında bir incelik olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede ceyyid hadis, hasen hadisin destekçi bularak sahih seviyesine yükseldiğinde aldığı isim olmaktadır.¹³⁵

Sonuç

Hasen kavramıyla ilgili ilk kullanımlar tâbiûna kadar dayandırılrsa da hadis ıstılahı olarak kullanımın Ali b. el-Medîni ile başladığı yorumunun daha isabetli olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan hocaları Ali b. el-Medîni ve Buhârî'den tevarüs ettiği bilgiler ışığında hasen ıstılahını ilk defa tarif eden ve İbnü's-Salâh'ın ifadesiyle onu meşhur kılan kişinin Tirmizî olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan onun hasen garîb, hasen sahih gibi farklı kullanımlarıyla ne gibi anlamlar kastettiği hususunda günümüzde dahi devam edegelen tartışmalar ve ortaya konulan yorumlar Tirmizî'nin hasen ıstılahıyla ilgili tartışmaların merkezine oturtulması açısından dikkat çekici nitelikte olduğu kanısına varılmıştır.

Tirmizî sayesinde rivâyet eserlerinde hasen kavramına mühim bir yer açılmasına karşılık, daha sonraki dönemde ortaya çıkmış olmalarına rağmen hadis usulü eserlerinde hasen ıstılahıyla ilgili ciddi bir bahis açılmamış olması dikkatlerden kaçmayan bir konudur. Dolayısıyla hasen ıstılahını ara bir kavram kabul etmelerinden hareketle hadis usulcülerinin onu sahih veya zayıf hadis kapsamında değerlendirdikleri ve bu nedenle usul konuları arasında hasen ıstılahına İbnü's-Salâh'a kadar yer vermedikleri kanısına varıldı. Nitekim "Zayıf hadislerle amel edilebilir." görüşünün başka bir açıdan bakıldığında hasen hadisin "zayıf" kapsamında değerlendirilmiş olabileceğini göstermektedir. Diğer taraftan Moğultay b. Kılıç gibi bazı âlimlerin hadisin herhangi bir karineyle makbûl olduğunda sahih adını alacağını, böyle bir hadise hasen demenin bir anlamının olmadığını ifade etmeleri de hasen hadisin, sahih hadis kapsamında değerlendirildiğinin delilleri arasında olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Bu çerçevede İbnü's-Salâh öncesinde usulcülerin hasen hadis hakkında özel bir bahis açmamalarının konunun muğlaklığından ileri geldiği tespiti yapılmıştır.

İbnü's-Salâh'ın Tirmizî, Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî'nin ortaya koydukları farklı tarifleri mezcederek seleflerinin aksine hasen kavramını muğlaklıktan kurtarmaya çalıştığı bulgusuna ulaşıldı. İbnü's-Salâh'ın titiz gayretleri sonucu ortaya koyduğu hasen tarif ve yorumları haleflerinin nezdinde mâkes bulduğu tespit edildi. Hasen hadis kavramının İbnü's-Salâh'ın tarif ve değerlendirmeleri üzerine inşa edilen görüş ve tanımlar sayesinde hadis usulü literatüründe mühim bir yer kazandığı tespit edildi. Bu bağlamda onun tarif ve yorumlarına katılanlar olduğu gibi İbnü's-Salâh'a hasen ıstılahıyla ilgili söyledikleri hakkında önemli eleştiriler getirilenler de bulunduğu tespit edildi. Ancak İbnü's-Salâh'ı takip edenlerin yanı sıra onu eleştirenlerin de hasen konusunu işlerken İbnü's-Salâh'ın çizdiği yolu takip ederek giderek ona eleştiri getirdikleri tespit edildi. Bu ve benzeri durumlardan yola çıkarak İbnü's-Salâh'ın sadece ortaya koyduğu tarif ve değerlendirmeler değil konuları ele alış biçim ve yöntemleri de hadis usulü çalışmalarına ciddi bir şekilde yön verdiği kanısına varılmıştır.

Diğer taraftan İbnü's-Salâh'la aynı dönemlerde yaşadığı halde İbnü's-Salâh'ın aksine kendisinden sonra tarif ve yorumlarına pek yer verilmemesinden hareketle İbnü'l-Kattân'ın

¹³³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/176.

¹³⁴ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/177.

¹³⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/189.

1250 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

hakkında ihtilaf edilen hadisler için yaptığı "hasen hadis" isimlendirmesinin ehli tarafından dikkate alınmadığı saptanmıştır.

Ayrıca hasen kavramının en derli toplu tarifinin İbn Hacer tarafından yapıldığını ve günümüzde onun tarifinin esas alındığı tespit edildi. Bu çerçevede makbûl hadislerin dört derece olduğunu vurguladıktan sonra, İbnü's-Salâh'ın iki farklı tarifinin kapsadığı alanı İbn Hacer hasen li-zâtihi ve li-gayrihi şeklinde tanımlayarak hasen hadis istilahlarına son şeklini vermektedir. Ayrıca İbn Hacer, hasen hadisin sahih hadisten ayrıldığı temel noktayı yakalamaktadır. Zira İbn Hacer, kendisinden önce doğrudan ifade edilmeyen söz konusu temel noktanın râvinin zabtındaki hafif kusur olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Çalışmanın sonunda -Zehebî'nin de ifade ettiği üzere- hasen hadisleri bir tarif altında toplayan kapsayıcı bir kaide koymak pek mümkün görünmediğini tespit edilmiştir. Hasen istilahının tarihî serencamı göz önünde bulundurulduğunda, hasen hadis konusunda etkili tariflendirmenin İbnü's-Salâh'ın zikrettiği ikili taksimin İbn Hacer tarafından daha anlaşılır hale getirilmiş şekliyle ortaya konulan "hasen li-zâtihi ve hasen li-gayrihi" istihahları olduğu kanısına varılmıştır.

¹³⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 129.

Kaynakça

- Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Babanzâde, Ahmed Naim- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. nşr. Ebû İshak İbrâhîm b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî. 2 Cilt. Semennûd: Mektebetü İbn 'Abbâs, 1423.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. nşr. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddişihâ ve zikru kuṭṭânihâ'l-'ulemâ' min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Bulkînî, Celâlüddîn Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân. *Mehâsinü'l-işlâḥ fî taḍmîni Kitâbi İbni's-Şalâh*. nşr. Aîşe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1409.
- Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Rûsumü't-tahdîş fî 'ulûmi'l-ḥadîş*. nşr. Cemal Seyyid Rifâi. Mektebetü'l-Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1426.
- Itr, Nûreddin. *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Şahîhâyn*. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390.
- Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-naḥd fî 'ulûmi'l-ḥadîş*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1401.
- Itr, Nûreddin. *Mu'cemü'l-muṣṭalahâti'l-ḥadîşiyye*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî. *Şerhu'd-Dîbâci'l-müzeḥḥeb fî muṣṭalahâ'l-ḥadîş*. nşr. Muhammed Emin İmran. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350.
- Çakan, İsmail Lütî. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Düveys, Mansûr Abdullah. *el-Ḥadîşü'l-ḥasen li-zâtihi ve li-gayrihi*. 5 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1426.
- Ebnâsî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî el-Mısrî. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Şalâh*. nşr. Salâh Fethî Helel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'alimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Ragîb et-Tabbah. 4 Cilt. Haleb: Matba'âtü'l-İlmiyye, 1351.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îdâḥ şerhu muḥaddîmeti İbni's-Şalâh*. nşr. Abdulhumeyd Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *Câmi'ü beyâni'l-'ilm ve faḍlihi ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*. nşr. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1415.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî ḡu'âfâ'i'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Menhelü'r-revî fî muḥṭaşar 'ulûmi'l-ḥadîş'i'n-nebevî*. nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406.
- İbn Dakîkûl'îd, Ebû'l-Feth Takyyüddîn Muhammed. *el-İktirâḥ fî beyâni'l-işlâḥ*. nşr. Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî. Ürdün: Dârü'l-'Ulûm, 1428.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuhbetü'l-fiker Şerhi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Muhammed Murâbî. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1434.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. nşr. Reb' b. Hâdî 'Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1417.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmamüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bâ'isü'l-ḥaşîş şerhu İḥtişâri 'Ulûmi'l-ḥadîş*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-Mevdû'ât*. nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mü'essesetü'r-Risâle, 1406.
- İbnü'l-Kattân, Ali el-Humeyrî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm*. nşr. Hüseyin Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1417.
- İbnü'l-Mülakkan, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Muḥni' fî 'ilmi'l-ḥadîş*. nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. 2 Cilt. Suud: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413.

1252 | Fatih Gümüş, Hasen Hadis İstilahının Gelişiminde İbnü's Salâh'ın Etkisi

- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân. *Muḳaddimetü İbni's-Salâh*. nşr. Nûruddin ʿItr. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1406.
- İmdâdü'lhak, İkrâmullah. *ʿAlî b. el-Medîni ve menhecuhû fi naḳdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Beşâʾiri'l-İslâmiyye, 1413.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl el-Yahsubî. *el-İlmâ ilâ maʿrifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâʿ*. ed. Seyyid Ahmed Sakr. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Tunus: el-Mektebetü'l-ʿAtîka, 1390.
- Karacabey, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1990.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, ts.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Rize: STS, 2017.
- Moğultay b. Kılıç, Ebü Abdillâh Alâüddîn. *İşlâhu İbni's-Salâh*. nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Dârü Edvâʾi's-Selef, 1428.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî . *İrşâdü tullâbi'l-ḥaḳâʾik ilâ maʿrifeti süneni hayri'l-ḥalâʾik* nşr. Nureddin ʿItr. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413.
- Nisâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ʿale's-Şaḫîḫayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir ʿAtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 1410.
- Özdemir, Veysel. "Hadislerin Sihat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilahının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014), 67-110. <https://doi.org/10.15370/muifd.52042>
- Râmhürmüzî, Ebü Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muḥaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî*. nşr. Muhammed ʿAccâc el-Hatîb. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1404.
- Sâlih, Subhî es-. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Senem Matbaacılık, 1986.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfıy-yeti'l-ḥadîş li'l-ʿIrâkı*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 1430.
- Selîm, ʿAmr ʿAbdülmünʿim. *el-Hasen bi mecmûʿi't-ḥuruk fi mîzâni'l-iḥticâc beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteḫḫirîn*. b.y.: y.y., ts.
- Subhî es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Senem Matbaacılık, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. ed. Bedî Seyyid el-Leḥham. nşr. Bedî Seyyid el-Lihâm. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426.
- Şafîî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-ḥadîş*. nşr. ʿÂmir Ahmed Hayder. Beyrut: Mü'es-sesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1414.
- Şümünnî, TEbü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümünnî el-Kusantîni el-Kâhîrî. *el-ʿAlî'r-rütbe fi şerhi nazmi'n-nuḫbe*. nşr. Harun Abdurrahman Cezâîrî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424.
- Tâhir el-Cezâîrî, es-Semʿanî. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eşer*. ed. Abdülfettâh Ebü Gudde. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûʿati'l-İslâmiyye, 1416.
- Tarık b. ʿİvedullah, Ebü Muâz. *Şerḫü lügati'l-muḥaddiş manzûmetün fi ʿilmi muştalaha'l-ḥadîş*. Mısır: Mektebü İbn Teymiyye, 1430.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâşa fi maʿrifeti'l-ḥadîş*. nşr. Ebü Âsım eş-Şevâmî'l-Eserî. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmîyye li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1430.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *İlelü't-Tirmizî'l-kebîr*. ed. Ebü Tâlib el-Kâdî - Subhî es-Samerânî. nşr. Ebü Tâlib el-Kâdî, Subhî es-Samerânî. Beyrut: Mektebetü'n-Nahda, 1409.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed et-. nşr. Beşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Zehebî, Şemsüddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *el-Mûḳada fi ʿilmi muştalaha'l-ḥadîş*. ed. Abdülfettâh Ebü Gudde. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûʿati'l-İslâmiyye, 1405.
- Zehebî, Şemsüddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Mîzânü'l-iʿtidâl fi naḳdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1383.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1253-1275

**Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti
Üzerine Bir İnceleme**

*Women's Fasting During Menstruation: A Review on the Narration
‘Are You Ḥarûrî?’*

Rabia Zahide Temiz

Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ḥadīth
Giresun / Turkey
rabia.zahide@giresun.edu.tr orcid.org/0000-0002-6474-5074

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 3 Pages / Sayfa: 1253-1275

Cite as / Atıf: Temiz, Rabia Zahide. “Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme [*Women's Fasting During Menstruation: A Review on the Narration ‘Are You Ḥarûrî?’*]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1253-1275.

<https://doi.org/10.18505/cuid.960622>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: Fasting of women on the days of her menstruation period is an issue that takes place in current fiqh discussions. Some contemporary researchers say that there is no religious obstacle for women to fast during these times. Moreover, they state that there is no reason to interrupt fasting, on the contrary, claim obliged to fasting. Meanwhile in traditional fiqh, it is stated that is religiously forbidden for women to fast during this period, rather it is claimed that fasting in this period is haram. The evidence brought to the views of all the mujtahids, who expressed their opinions on this matter was a narration from ‘Ā’isha Bint Abi Bakr (d. 58/678), a wife of Prophet (p.b.u.h). When a woman asked her if she should have fulfilled her ṣalāt (prayer) later, which she could not perform while she was in menstruation period, she responded to her as “are you Harûrî?” then explained the answer. In some variants of this narration, matter of fasting is included in the question or answer. In this article, the issue of women's fasting during menstruation is discussed from a perspective based on isnād-matn analysis in the context of this narration which is called the “Harûrî Ḥadīth”. In the matn of 71 riwāya identified on this article, it has been determined that the issue of fasting was added to the matns narrated by Ma’mer bin Rāshid and to some other narrations which in their corroborative (mutābī) matns not includes fasting. In later times, the version of the text with the mention of fasting was accepted as the original and became the proof that fasting of the menstruating woman was forbidden by religion. Considering the hadiths, which do not include issue of fasting, it is seen that the woman tābī’ī (Successor of the Companions) named Muāze asked ‘Ā’isha what the sunnah was about menstruating woman’s ṣalāt. Because in that era a sect called Khāridjites had claimed that women had to fulfill the ṣalāt that they could not perform during their menstruation, later. There are also other narrations mention the fasting of the menstruating woman. All these narrations indicated that the Prophet did not forbid fasting when menstruating, on the contrary, he just pointed out that fasting was interrupted due to menstruation. As fasting is not a worship like ṣalāt from which the woman is exempted from, a woman may interrupt fasting but must unconditionally fulfill this worship later. Thus, the situation of a woman in such a situation is equaled to the sufferer and the travelers who have a break from fasting. It is stated in traditional fiqh that a menstruating woman will not have to perform ṣalāts later that she couldn't fulfill in time. The necessity of performing a worship must be determined by a clear order of the prophet. However, a clear order regarding the prohibition of fasting during menstruation was not sought. Consequently, it is seen that the narrations are more clear evidence of the absence of any prohibition than they reveal the prohibition of fasting. It has been emphasized in the narratives that it is permissible for a woman to postpone her fast, but she is absolutely obliged to compensate the fasts that she did not fulfill, and she is not exempt from fasting as she is exempt from ṣalāt.

Keywords: Ḥadīth, Riwāya, Menstruation, Fasting, Harûrî.

Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme

Öz: Kadınların hayız günlerinde oruç ibadetleri meselesi, güncel fıkıh tartışmalarında yer alan bir konudur. Kimi çağdaş araştırmacılar, kadının bu süre zarfında oruç tutmasına dinen bir engel olmadığını, hatta hayız halinde oruca ara vermesine gerek olmadığını ifade ederek bilakis oruç tutmakla yükümlü olduğunu iddia edebilmektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında ise kadının bu dönemde oruç tutmasının dinen yasak olduğu belirtilmekte, kimi müfrit görüşlerde bu dönemde oruç tutmanın icmaen haram olduğu iddia edilmektedir. Kadının hayız halinde oruç tutmasını caiz gören ya da yasak olduğunu iddia eden ve hatta haram gören müçtehitlerin tamamının görüşlerini desteklemek üzere sundukları temel delil, Resûlullah’ın (s.a.v) eşi Âişe bnt. Ebî Bekr’den (öl. 58/678) aktarılan bir rivayettir. Âişe, hayızlı iken kılma-dığı namazlarını daha sonra kaza etmesinin gerekip gerekmediğini soran bir kadına “sen Harûrî misin?” diye mukabele ederek cevap vermektedir. Bu cevapların bazısında konuya oruç ibadeti ziyâde edilmektedir. Bu makalede, hadislerde hayız halindeki kadının orucu hususu Harûrî Hadisi olarak nitelendirilen rivayet bağlamında, isnad ve metin tahlili esaslı bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili tespit edilen 71 tarihin metinlerinde, Âişe

bnt. Ebî Bekr'in cevabına oruç meselesinin eklendiği vecihlerin, esasen Ma'mer b. Râşid kanalıyla nakledildikleri tayin edilmiştir. Bunun dışında mütâbî tariklerinde oruç bahsinin yer almadığı bazı zayıf tariklerde de oruç konusunun metne ziyâde edildiği görülmektedir. Ziyâdenin bulunmadığı sayıca üstün olan hadislerin sebab-i rivayetinde Muâze isimli tâbiînin, hayızlı kadının terk ettiği namazları iade etmelerini gerekli gören Hâricîler'e işaret ederek sünnetin ne şekilde olduğunu sorduğu, asıl metnin sorusunda ya da verilen cevapta oruç bahsinin yer almadığı tespit edilmiştir. İlerleyen süreçte ise metnin oruç bahsi idrâc edilmiş halinin asıl metne dönüşerek kadının hayız halinde oruç tutmasının dinen yasaklandığının temel delili haline geldiği görülmektedir. Hadis, terk edilen namazlar iade edilmez ortak minvalinde ve tâbiînden bu yönde fikir belirtenlerin görüşleriyle ilk dönem kaynaklarında yer bulurken, ilerleyen dönem eserlerinde hususiyetle oruç ziyâdesinin yer aldığı rivayetler tercih edilmiş; metindeki ziyâde, kadının hayız halinde oruç tutmasının dinen yasak olduğunun dinî delili haline gelmiştir. Hayızlı kadının orucu ile ilgili olarak kaynaklarda yer alan başka rivayetler de mevcuttur. Âişe'nin "Eğer Ramazan'dan oruç borcum var ise..." şeklindeki bir sözü, hayız halinde kadının orucu zorunlu olarak bıraktığının delili olarak görülmüştür. Bir rivayette Hz. Peygamber'e izafe edilen "...kadın hayız olduğunda namaz kılmadı, oruç tutmadı" ifadesinin, kimi metinlerde "Ramazan'da yer içersiniz..." lafzı ile geldiği, İbn Mes'ûd'un naklinde ise oruç konusu yer almaksızın "...şu kadar gün oturur, secde etmezsiniz" şeklinde nakledildiği görülmektedir. Bir diğer rivayette Hamme bnt. Cahş istihâze halinden hayıflandığında Allah Resûlü'nün, namazı için günlerini nasıl düzenleyeceğini izah ettikten sonra "...gücün yeterse de orucunu tut" buyurduğu belirtilmektedir. Tüm bu rivayetler Allah Resûlü'nün hayızlıya oruç yasağı ihdas etmediğini, aksine hayız sebebiyle oruca ara verildiğine işaret ettiğini göstermektedir. Orucun, namaz gibi iadesinden muaf olunan bir ibadet olmadığı, tutulabileceği halde orucunu bıraktığında kadının üzerinde oluşan bu borcu daha sonra mutlak surette ödemek ile yükümlü olacağını, böylelikle hasta ve yolcunun oruca ara verişine kıyas edildiğini söylemek mümkündür. Klasik fıkah eserlerinde hayızlı kadının terk ettiği namazlarını iade etmesinin gerekmeceği ifade edilirken, bir ibadetin ifasının vücubiyeti için Allah resulünün açık bir emrinin gerektiği vurgulanmış; Allah Resûlü'nün kadına hayız halinde kılmadığı namazlarını kaza etmesini açıkça emretmediği delil gösterilerek namazın iadesinin gerekmediği hükmüne varılmıştır. Bununla birlikte hayız sırasında orucun terk edilmesi hususunda benzer bir açık emir arayışına gidilmemiştir. Sahâbî hanımların hayızlı iken tutmadıkları oruçlarını kaza ettiklerini haber veren rivayetler, hayız esnasında orucun mutlak olarak yasak olduğuna delil görülerek bu metinlerin temel işareti olan orucu kaza etme zorunluğu, kazaya bırakma zorunluluğu olarak anlaşılmıştır. Hayızlının kılmadığı namazlarını iadesi meselesinde "kaza etmesi gerekseydi, Allah Resûlü bunu açıkça emrederdi" denilirken, oruç ibadeti için "terk etmesi gerekseydi, Allah Resûlü bunu açıkça emrederdi" denilmemiştir. Yapılan inceleme neticesinde rivayetlerin oruç tutma yasağını ortaya koyduklarından daha net bir ölçüde herhangi bir yasağın olmadığını delili olduğu görülmektedir. Rivayetlerdeki vurguyu kadının oruca ara vermesinin caiz olduğu, fakat tutmadığı oruçları mutlak surette ödemekle yükümlü olduğu, namaz ibadetinde olduğu gibi kazadan muaf olmadığı şeklinde anlamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Hayız, Oruç, Harûfî.

Giriş

İslâm dininin bedenî ibadetlerinden birisi olan oruç, Allah Teâlâ'nın kadın-erkek tüm kulları için Ramazan ayında yerine getirilmek üzere farz kıldığı bir ibadettir. Kur'ân-ı Kerîm'de orucun belirli günlerde tutulacağı, bununla birlikte hasta ve yolcuların tutmadıkları gün muadilince orucu diğer günlerde tutabilecekleri, güç yetiremeyenlerin ise fidye vererek

1256 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti...

bu görevi ifa edebilecekleri belirtilmektedir.¹ Oruç ile ilgili diğer âyetler oruç esasındaki yasakları ve kefaret oruçlarının şartlarını ihtiva etmektedir.² Diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadeti de âyetlerden ziyâde esasen Resûlullah'ın hadisleriyle detay bulmaktadır. Bu detaylar ışığında klasik fıkhîta ve güncel tartışmalarda yer alan meselelerden biri kadınların hayız hallerinde oruç ibadetleri meselesidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kadınların hayız hallerinde oruç tutmamaları gerektiğini ifade eden herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Peygamberin hadislerine ve bu doğrultuda edinilen sünnetine bakıldığında da kadının bu durumda oruç tutmasının doğru olmadığını ifade eden veya yasak getiren herhangi bir rivayet yer almamaktadır. Bununla birlikte klasik fıkhî âlimleri kadınların bu dönemde oruç tutmalarının dinen yasak ve hatta haram olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.³ Konuyla ilgili kaynaklar bu görüşe Hz. Peygamber'in eşi Âişe bnt. Ebî Bekr'den (r.anhâ) gelen ve bu makalede *Harûrî Hadisi* olarak nitelendirilecek olan rivayeti delil göstermektedir. Çalışmada bahsi geçen hadisin sened ve metin değerlendirmesi yapılarak rivayetin konuya uygun bir delil olup olmadığı incelenecektir.

Çağdaş çalışmalar içerisinde hayızlılığın orucu konusunda birkaç makale bulunmaktadır.⁴ Bununla birlikte hayızlılığın orucu meselesinin temel delili olması hasebiyle kuşkusuz büyük bir öneme sahip olan Harûrî Hadisini metin bakımından tetkik eden ve metnin oluşumunun arka planını/sebebi rivayetini ve bir bakıma aslını tespit etmeye yönelik bir çalışma yapılmamıştır. Bu doğrultuda makalede ortaya çıkacak sonuçların rivayetin delil değeri üzerine fikir teâtilerine ışık tutacağı umut edilmektedir.

1. Harûrî Hadisi

Harûrî Hadisi olarak tanımladığımız rivayet, hadis kaynaklarında birkaç farklı metin ile Âişe bnt. Ebî Bekr'den (öl. 58/678) gelmektedir. Rivayette tâbiinden Muâze isimli bir hanım, Âişe'ye hayızlı kadının namazı ile ilgili soru sormaktadır. Âişe (r.anhâ) kadının sorusuna, hiddet ve şaşkınlığı sebebiyle olduğu anlaşılan *sen Harûrî misin?* sözleriyle çıkmakta ve sorduğu soruya cevap vermektedir. Birtakım farklılıklar barındıran metinler ile gelen rivayette soru, soruyu soran kişi ve verilen cevap farklı detaylara sahiptir.

Rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla çeşitli râviler aracılığıyla *Kütüb-i sitt'e*'nin tamamında; Ahmed b. Hanbel, Tayalisi, Ebû Ya'lâ, Ali b. Ca'd ve İshâk b. Râhûye'nin *el-Müsned*'lerinde; Ebû Avâne'nin *el-Müstahrec*; Dârimî ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'lerinde; İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh*'lerinde; İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzâk'ın *el-Musannef* isimli eserlerinde İbn Cârûd'un *el-Müntekâ* eserinde toplam 71 farklı tarik ile gelmektedir. Rivayetin en âli isnadı Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'inde (Âişe'ye üç râvi ile ulaşmaktadır), en nâzil tariki ise Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde (sekiz râvi ile) yer almaktadır. Kâsım b. Muhammed'in (öl. 106/724) aktardığı ferd rivayet bir yana, hadis esasen Muâze bnt. Abdullah el-Adeviyye (öl. 83/702) isimli tâbiin hanımın Âişe'den rivayeti ile kaynaklarda yer

¹ el-Bakara, 2/183-187.

² el-Bakara, 2/187, 196; en-Nisâ, 4/92; el-Mâide, 5/89, 95; el-Mücâdele, 58/4. Ayrıca oruçluluk halini betimleyen âyetler için bk. el-Meryem 19/26; el-Ahzâb, 33/35; et-Tahrîm, 66/5.

³ Ömer b. Ali b. Sâlim Tâceddîn el-Fâkihânî, *Riyâdu'l-efhâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm*, thk. Nureddîn Tâlib, 2010, 1/506; Muhammed el-Emîn eş-Şinkitî, *Müzekkire fî usûli'l-fikh* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), 1/57; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/268; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutîf (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2008), 2/385; Ebû Hafis Ömer b. Alî el-Mısri İbn Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-Sahîh* (Dımaşk, 2008), 110.

⁴ Rivayette yer alan *kaza* lafzının *eda* ile benzer anlamda olduğuna dair bazı görüşlerin eleştirisi ve diğer konular için bk. Arif Ulu, "Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 1-50. Hayızlılığın orucu ile ilgili fıkhî detaylar için bk. Nihat Dalgın, "Özel Günlerinde Kadınların İbadetleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 379-414; Hadi Sağlam - İbrahim Arpacı, "İslam Fıkhına Göre Hayızlı Kadının Orucu", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10-2 (2018), 60-76.

bulmakta, bazı metinlerde soruyu Âişe'ye bizzat Muâze sormakta, çoğu tarikte ise Muâze, bir başka kadının sorusunu dile getirmektedir.

Rivayet şu şekildedir:

“Muâze anlatıyor: Bir kadın Âişe'ye 'Bizden birisi (hayızdan) temizlendiğinde namazını iade eder mi?' diye sordu. Âişe bunun üzerine 'Sen Harûrî misin? Biz Resûlullah zamanında hayız olduğumuzda o bize bunu emretmezdi' diye cevap verdi. (Râvi ekliyor) ya da şöyle demiştir: Böyle yapmazdık.”⁵

Farklı metinler ile naklolunan haberde ortak hususlar şunlardır: Soruyu soran hanım (Muâze veya işittiği hanım) hayızlı kadının hayız süresince kılmadığı namazlarını sonradan iade etmesinin gerekli olup olmadığını merak etmekte; bu sebeple soruyu tam olarak bu konuya açıklık getirecek şekilde “Hayızlı kadın namazı iade eder mi?” şeklinde sormaktadır. Âişe (r.anhâ) de kadına “sen Harûrî misin?” sözleriyle, adeta onu itham ederek cevabına başlamakta ve Peygamber (a.s.) zamanında O'nun eşleri ve kızları olarak hayız halinin kendilerinin başına da geldiğini, Resûlullah'ın hiçbir zaman terk ettikleri namazların kazasını kendilerine emretmediğini söylemektedir. Hadisin kimi metinlerinde soruya veya cevaba oruç detayı eklenmektedir.

2. Kadın Namazı Kaza Eder Mi?

Harûrî Hadisi tetkik edildiğinde ilk akla gelen, kadının bu soruyu neden ya da hangi bağlamda sorduğudur. Böyle bir konuyu kendisi mi merak etmiştir, yoksa o günün toplumunda bu konu tartışma gündeminde midir? Bundan öte Âişe'nin kadını Harûrî olarak nitelmesi ne anlama gelmektedir?

Âişe'nin kadına “Sen Harûrî misin?” demesi böyle kimselerin varlığına işaret etmekte ayrıca sorduğu sorunun Harûrî kimselerin sözleri olduğuna işaret etmektedir. Âişe, kadının bu kimselerin görüşünü kabullenerek sorduğunu düşünmüş olmalıdır ki onu Harûrî olmakla itham etmiştir. Kadının “Harûrî değilim, öğrenmek için soruyorum” diye cevap verdiği metinlerden bu durumu anlamak mümkündür.⁶

Bu rivayet ile bilinirlik kazanan Harûrî kavramıyla, ilk defa toplandıkları Kûfe yakınlarındaki Harûrâ denilen bölgeye nispetle Hâricîlerin kastedildiği ifade edilmektedir.⁷ Hâricîler, yalnızca Kur'ân'ın delalet ettiğini alan, ibadetlere düşkünlükleri ve aşırılıkları ile tanınan, sert tabiatlı, haşin ve âsi bir grup olarak tanımlanmışlardır.⁸ Bu grubun mensuplarının hayızlı kadının namazı konusunda farklı iddialar ortaya attıkları, kadının hayız esnasında

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühre b. Nasr (Dâru Tavki'n- Necât, 1422H), “Hayız”, 20.

⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Hayız”, 67; Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Kahire: Dârü't-Te'sil, 2015), 1/444; İshâk b. İbrâhim İbn Râhûye, *el-Müsned* (Dâru't-Te'sil, 2016), 2/120; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Muessestü'r-Risâle, 2001), 43/105.

⁷ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972), 4/27; Muhammed b. Yûsuf Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 3/193.

⁸ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

1258 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti...

terk ettiği namazlarını, temizlendikten sonra kaza etmesi gerektiğini iddia ettikleri aktarılmaktadır.⁹ Âişe'nin de kadının onlarla aynı görüşe sahip olduğunu zannettiği için "Harûrî misin?" diyerek karşılık verdiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Namazın kaza edilip edilmeyeceği ile ilgili olarak "Hayızlının kılamadığı namazları kaza etmesine gerek olmadığı hususunda icma vardır" ifadesi¹¹ ve "hayızlı namazı kaza eder mi" sorusuna "hayır bu bid'attir" şeklinde cevap verilmesi¹² ihtilafın çıkış noktasının hayızlının namazı ile ilgili olduğunu ve konunun dönemin müçtehitleri nezdinde tartışıldığını göstermektedir. Namazı iade etmeleri bir yana hayız döneminde kadının namaz kılmaya dahi abdestli bir şekilde kibleye doğru oturup Allah'ı zikretmesi gerektiğini söyleyen kimseler de olmuştur. Örneğin Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (öl. 211/826) bunu her namaz vakti yapmalarını gerekli gördüğü, Atâ b. Ebî Rabâh'ın (öl. 114/732) ise bu görüşe karşı çıktığı aktarılmaktadır. İbn Abdilberr'den (öl. 463/1071) de böyle bir görüşün fukaha nezdinde kerih görüldüğü bilgisi gelmiştir.¹³

Âişe "Allah Resûlü bunu bize emretmedi" şeklindeki sözleriyle namazın iadesinin emredilmemiş olmasını, namazın kaza edilmediği teamülüne delil olarak sunmaktadır. "Resûlullah zamanında da böyle olurduk..." sözlerinden diyalogun Peygamber sonrası bir dönemde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bir metinde Âişe'nin "Resûlullah'ın kadınları hayız olurdu. O böyle bir şey emretti mi" şeklinde istifhâm etmesi¹⁴, sanki muhatabı o döneme şahit olmuş bir kimseymişçesine yerleşik sünneti bildiğini farz ederek cevap verdiği görülmektedir.

Hayızlının namazı meselesinin o dönemde tartışıldığının tek delili bu rivayet değildir. Durumun birkaç sahâbîye daha sorulduğu görülmektedir. İbn Abbas'a (öl. 68/687) "nifas ve hayız halindeki kadın temizlenince namazı kaza eder mi?" diye sorulduğunda "Nebînin eşleri bunu yapsaydı, biz de emrederdik" şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır.¹⁵ Bir diğer rivayete göre Messe el-Ezdiyye adlı bir tabîin hanım, Semûre b. Cündeb'in (öl. 60/680) hanımların hayızlı oldukları dönemlerde kılamadıkları namazları kaza etmelerini salık verdiğini Ümmü Seleme'ye haber vermiş; Ümmü Seleme ise Resûlullah'ın hayızlı kadın bir yana, kırk

⁹ Ebü'l-Hasan Alî b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/448; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, 4/27; Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/301; Ebü Yahyâ b. Muhammed Zekerîyyâ el-Ensârî, *Menhatü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleymân b. Durey' el-Âzimî (Riyad, 2005), 1/650.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *el-Hâşîye alâ Süneni'n-Nesâî* (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), 4/191.

¹¹ Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm İbnü'l-Attâr, *el-Udde fi şerhi'l-Udde fi ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Nizam Muhammed Sâlih (Beyrut, 2006), 1/275.

¹² Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/443.

¹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/301.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Cevherî Ali b. el-Ca'd, *el-Müsned*, thk. Abdülmehdî b. Abdülkâdir (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985), 653.

¹⁵ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi'*, thk. Nebîl b. Hâsim (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), "Hayız", 23; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hacer İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfu'l-mehere bi'l-kavâidi'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere* (Mecmau Melik Fehd, 1994), 7/399.

gün gibi çok daha uzun bir zaman namaza ara veren lohusa kadına dahi namazını kaza etmesini emretmediğini söyleyerek itiraz etmiştir.¹⁶ Saïd b. Cübeyr'in (öl. 94/713) de "kadın namaz vakti hayız olursa namazını kaza etmez" dediği nakledilmiştir.¹⁷

Bu rivayetler Âişe'ye (r.anhâ) sorulan sorunun gelişigüzel bir meraktan kaynaklanmadığını, bilakis tâbiîn dönemi içerisinde amelî bir tartışmanın varlığı üzerine kendisine yöneltildiğini göstermektedir. Nitekim bu husus hadisi referans alan müelliflerin seçtikleri bâb başlıklarından da anlaşılabilir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Buraya kadar makaleden bağımsız gözüken rivayetin çalışmayla alakalı olan bölümü, hadisin kimi metinlerinde yer alan "namazı kaza etmez, ama orucu kaza ederdik" şeklindeki ziyadedir. Bazı metinlerde de sorunun "orucu kaza ediyoruz da namazı neden kaza etmiyoruz" şeklinde sorulduğu görülmektedir.¹⁸ Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde rivayetler bütüncül bir bakış açısı ile incelenecek, kimi tarihlerde yer alan ve klasik fıkıhın delil aldığı oruç detayı mütalaa edilecektir.

3 Hadisin İsnadları ve Metin Farklılıkları

Hadisi Âişe'den aktaran tek râvi tâbiînden Muâze bnt. Abdullah el-Adeviyye'dir. Muâze Basra'da yaşamış bir hanımdır. Âişe'den başka Ali b. Ebî Tâlib ve Hişâm b. Âmir'den rivayette bulunmuştur. Hakkında fazla bilgi olmayan Muâze'nin makbul bir râvi olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Bu haberi Muâze'den Yezîd er-Rişk (öl. 100/718), Eyyûb es-Sahtiyânî (öl.

¹⁶ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tahâret", 104. Semûre b. Cündeb, Harûra'ya göz açtırmayışı ile ün salmıştır. bk. Cemâleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 12/132. Harûra ile etkin mücadelesi ile tanınan bir sahâbînin onlara atfedilen bir fetvayı benimsemiş olması pek makul gözükmemektedir. Diğer taraftan ömrünü Medine'de Resûlullah'ın yanı başında geçirmiş, sahâbenin büyüklerinden ve sünneti bilen biri olan Semûre'nin sünnette yer almayan namazın kaza edilmesi görüşünü benimsemesi, ya da aksine onun varsa böyle bir içtihadının, muhalifi olduğu Harûra'ya ait olması da bir çelişki içermektedir. Messe adlı hanımın meçhuliyeti de rivayetin sıhhatini etkilememektedir. Hadis Semûre'nin içtihadını barındırmayan ve sadece nifas hakkında bilgi veren haliyle Tirmizi ve İbn Mâce'de yer almaktadır. bk. Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975), "Tahâret", 130; Ebû Abdulah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Tahâret", 119.

¹⁷ Dârimî, "Hayız", 15.

¹⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/444; Müslim, "Siyâm", 69; İbn Râhûye, *el-Müsned*, 2/120; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulhasan et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/149. Ebû Avâne rivayete aynı tarikle birkaç kez yer verir. bk. Ya'kub b. İshâk Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 1/271, 2/213; Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/460, 4/396.

¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 35/308. Kimi tarihlerin metninde Âişe'ye soruyu kimliği meçhul bir hanımın sormakta, kimi tarihlerde Muâze'nin sorduğu görülmektedir. Bu ikilik, Muâze ve diğer kadının soruyu birlikte sordukları öne sürülerek giderilmeye çalışılmış; kimi râvilerin Muâze'ye, kimilerinin ise meçhul kadına izafe ederek olayı aktardıkları iddia edilmiştir. Hatta Muâze'nin kendini gizlemek isteyerek soruyu diğer kadının sorduğunu söylediğini iddia edenler olduysa da utanılabacak bir şey sorulmadığından bu ihtimal uzak bulunmuştur. bk. Şeyh Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Dâvûd* (Hind: Merkezi-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-bahsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî, 2006), 2/301. İsnadların ekserisinde soruyu soran diğer hanım olmakla birlikte bu durum senede herhangi bir inkıta oluşturmadığından sened haritalarında işaret edilmekle iktifa edilecektir.

1260 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti...

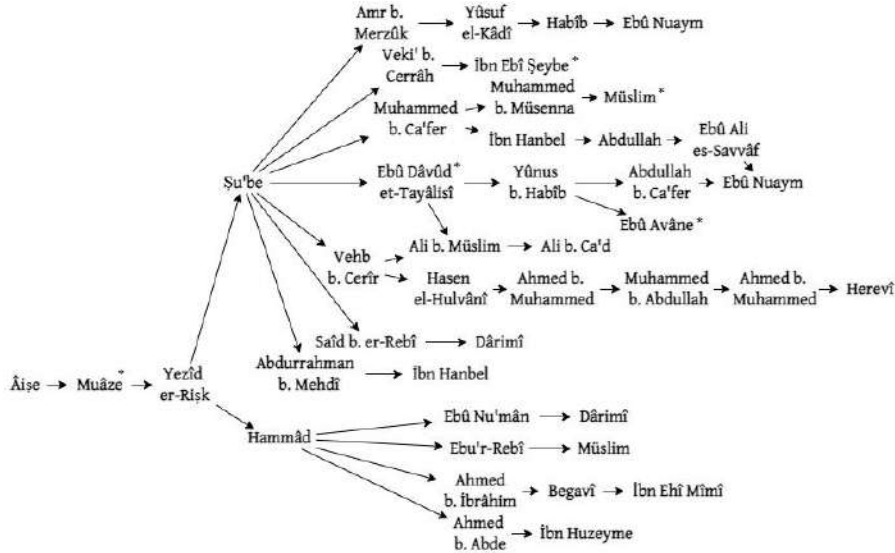
131/748), Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd (öl. 104/722), Katâde b. Dîâme (öl. 100/718),²⁰ ve Âsım el-Ahvel (öl. 140/757) rivayet etmiştir.

3.1. Yezîd er-Rîşk > Muâze > Âişe Tariki

Yezîd er-Rîşk'in aktarımı ile gelen hadis şu şekildedir: "Muâze anlatıyor: Bir kadın Âişe'ye 'kadın hayız günlerinin namazını kaza eder mi?' diye sordu. Âişe 'Sen Harûrî misin? Bizden biri Resûlullah zamanında hayız olurdu da namazı kaza etmekle emrolunmazdı' diye cevap verdi."²¹

Metnin kaynaklarda yer alan 15 farklı isnadının bir araya getirildiği tabloda²² Yezîd er-Rîşk rivayetinin kaynaklara hangi râviler aracılığı ile ulaştığı görülmektedir. İbn Ebî Şeybe, Müslim ve Ebû Avâne'nin eserleri dışındaki tüm kaynaklarda, soruyu ismi bilinmeyen diğer hanımın sorduğu, Muâze'nin aktarıcı konumunda olduğu görülmektedir. Senedlerde rivayeti Yezîd'den aktaran Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) ve Hammâd b. Zeyd'in (öl. 179/795) medâr râviler oldukları görülmektedir. Senedlerde herhangi bir mecrûh râvi ya da inkitâ durumu tespit edilmemiştir.

Tablo 1: Yezîd er-Rîşk > Muâze > Âişe Tarikleri



²⁰ Ahmed b. Hanbel, Katade'nin Muâzeden semai olmadığı söylemektedir. bk. Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Muessestü'r-Risâle, 1985), 5/277.

²¹ Müslim, "Siyâm", 68; Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-Müstahrec ala Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/383; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *el-Müstahrec*, 2/214; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musan-nef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409H), 2/124; Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî (el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003), 497. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/149; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/337; Ali b. el-Ca'd, *el-Müsned*, 653; Dârimî, "Hayız", 23; Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlihi*, thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed (Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1998), 2/350; Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Abdullâh ed-Dekkak İbn Ehî Mîmî, *Fevâidu İbn Ehî Mîmî*, thk. Nebîl Sadeddîn Cerrâr (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2005), 197.

²² Müellif isimlerinin sağ üst köşesinde yer alan yıldız, bu metinlerde soruyu soranın Muâze'nin kendisi olduğuna işaret etmektedir.

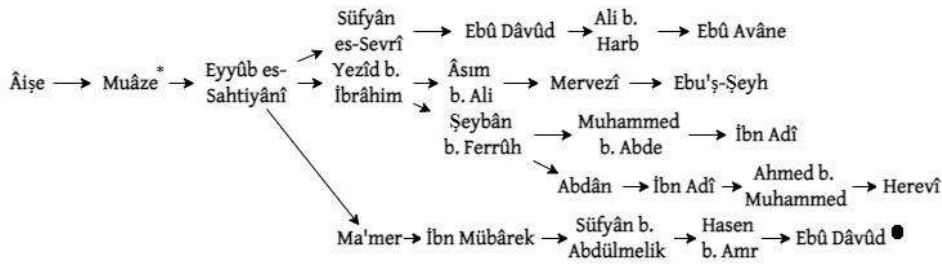
Tüm tariklerin benzer lafızlar ile geldiği görülmektedir. Âişe hayızlıya namazını kaza etmesinin emredilmediğini söylemekte, hiçbir senede râvinin sorusunda ya da Âişe'nin verdiği cevapta hayızlı kadının orucu ile ilgili bir detay yer almamaktadır.

3.2. Eyyûb es-Sahtiyânî > Muâze > Âişe Tariki

Eyyûb es-Sahtiyânî nakli ile gelen rivayetlerin tamamında Muâze soruyu diğer hanımın sorduğunu söylemekte ve şöyle aktarmaktadır: “Bir kadın Âişe'ye ‘hayızlı namazı kaza eder mi’ diye sordu. O, ‘Sen Harûrî misin? Biz Resûlullah ile birlikteyken kaza etmezdik; bununla da emrolunmazdık’ dedi.”

Eyyûb es-Sahtiyânî'nin aktarımı çeşitli râviler aracılığıyla beş kaynakta yer almaktadır.²³

Tablo 2: Eyyûb es-Sahtiyânî > Muâze > Âişe Tarikleri



Şemada yer alan râvilerden yalnızca Âsım b. Ali hakkında cerh lafızları serdedilmiş olup²⁴ senedlerde herhangi bir inkîta bulunmamaktadır.

Ebû Avâne'nin eserinde metin “Peygamber bizden hiç kimseye hayızlıykenki namazlarını kaza etmesini emretmedi” şeklindedir. Harûrî nitelendirmesine ya da kadının soru sorduğuna yer verilmemektedir. Metnin bu haliyle taktiye uğradığı anlaşılmaktadır. İbn Adî'de yer alan metin, “kaza ile emrolunmazdık”; Herevî'deki ise “kaza etmezdik, bununla da emrolunmazdık” şeklindedir.

Ebû Dâvûd'un eserinde yer alan rivayet hem sened hem de metin olarak tabloda yer alan diğer dört kaynaktan farklıdır. Müellif önce bir sonraki başlıkta incelenecek olan Ebû Kılâbe > Muâze > Âişe tarikinin metnini vermektedir. Bu metin Eyyûb es-Sahtiyânî rivayetinden farksızdır. Ardından Eyyûb > Ma'mer tarikini serdeder ve metin olarak sadece şu ifadeyi zikreder: “Orucu kaza etmekle emrolunduk, namazı kaza etmekle emrolunmadık.”²⁵

Bu lafız, şimdiye kadar görülen ve aynı râviden gelen diğer tariklerde yer alan metinlerden tamamen farklıdır. Soruda sorulmadığı halde namazı değil orucu kaza etmekle emrolundukları cümlesi ziyâde edilmiştir. Eyyûb'un Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) dışındaki râvileri Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) ve Yezîd b. İbrâhîm et-Tüsterî'den (öl. 163/779) gelen metinlerde böyle bir ifade yer almazken yalnızca Ma'mer'in naklettiği metinde bu ziyâdenin yer aldığı görülmektedir.²⁶

²³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 104; Abdullah b. Muhammed el-İsfahânî Ebu's-Şeyh, *Zikru'l-akrân ve rivâyâtuhum an ba'duhum ba'dan*, thk. Mes'ud es-Sa'denî (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 44; Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, 1/271; Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 10/720; Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlihi*, 2/350.

²⁴ Mizzî, *Tehezîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 13/512.

²⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 104.

²⁶ Tabloda bu duruma müellif isminin yanındaki siyah daire ile işaret edilmiştir.

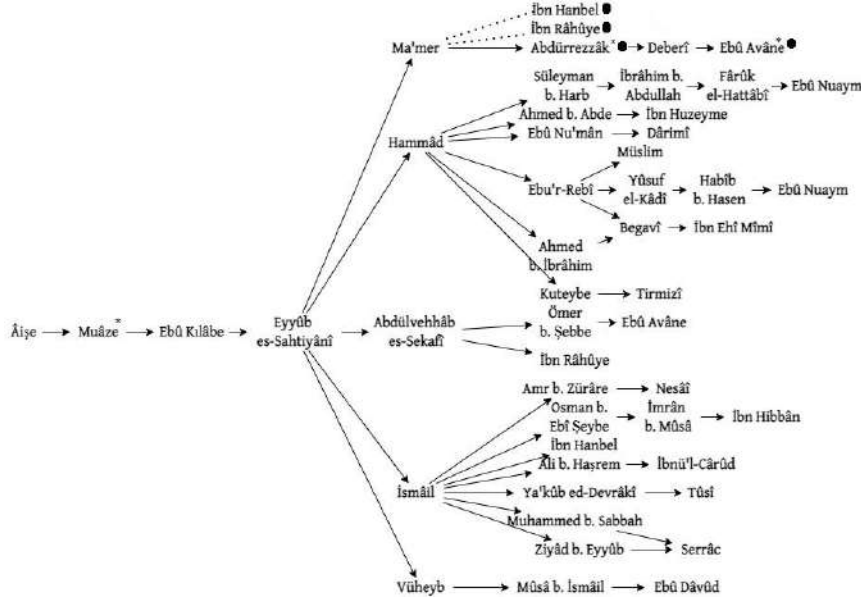
3.3. Ebû Kılâbe > Muâze > Âişe Tariki

Bir önceki başlıkta Muâze'den direk rivayette bulunan Eyyûb es-Sahtiyânî, aynı rivayeti bir de Ebû Kılâbe aracılığı ile aktarmaktadır. Kaynaklarda Ebû Kılâbe'nin aktarımı ile 22 farklı isnad tespit edilmiştir. Bu isnadlardan yalnızca Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannefi* ile Abdürrezzâk'tan rivayet eden Ebû Avâne'nin *el-Müstahrec* isimli eserinde soruyu Muâze'nin sorduğu görülmekte, diğer tarihlerde soruyu diğer kadının sorduğu ifade edilmektedir. Rivayet şöyledir: "Bir kadın Âişe'ye 'bizden biri hayız günlerinin namazını kaza eder mi' diye sordu. Âişe 'sen Harûrî misin? Biz Resûlullah zamanında hayız olurduk, bu bize emrolunmazdı' diye cevap verdi."²⁷

Rivayeti Eyyûb'den Ma'mer b. Râşid (öl. 154/770), Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795), Abdülvehhâb es-Sekâfi (öl. 194/809), İsmail b. Uleyye (öl. 193/808) ve Vüheyb b. Hâlid (öl. 165/781) aktarmaktadır. Bu isimler arasında Ma'mer b. Râşid'in aktarımı ile gelen metnin diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir. Muâze'nin kendisinin sorduğunu ifade ettiği soru şu şekildedir: "Âişe'ye 'ne oluyor da hayızlı orucu kaza ediyor da namazı kaza etmiyor?' diye sordum. 'Sen Harûrî misin?' dedi. 'Hayır değilim sadece soruyorum' dedim. 'Resûlullah ile birlikteyken bizim de başımıza gelirdi. Orucu kaza etmekle emrolunur; namazı kaza etmekle emrolunmazdı' diye cevap verdi."²⁸

Ebû Kılâbe rivayetlerinin isnad şeması şu şekildedir:

Tablo 3: Ebû Kılâbe > Muâze > Âişe Tarikleri



Şemada görüldüğü üzere²⁹ orucun kaza edildiği ile ilgili detay yalnızca Ma'mer b. Râşid'in rivayet ettiği metinlerde yer almakta, Muâze'nin oruç ve namazı açıkça kıyas ederek

²⁷ Kimi metinler "Kaza etmezdik ve bununla da emrolunmazdik" anlamı üzere gelmektedir. bk. Müslim, "Sıyâm", 67; Tirmizî, "Tahâret", 130; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 104; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), "Hayız", 17; Abdullah b. Ali İbnü'l-Cârûd, *Müntekâ mine's-süneni'l-müsne'de*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988), 1/101.

²⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/443; İbn Râhûye, *el-Müsne'd*, 2/120; Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, 1/271; 2/213.

²⁹ Siyah daireler ile bu duruma işaret edilmiştir.

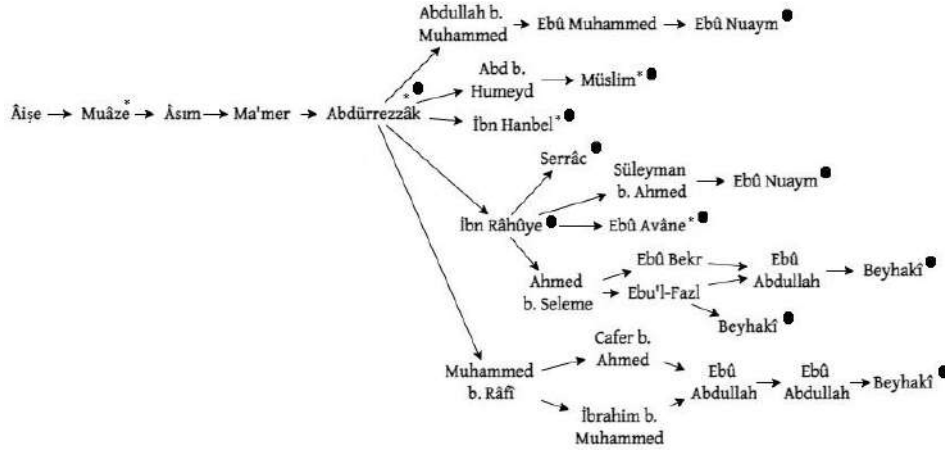
sorduğu ifade edilmektedir. Âişe'nin çıkışmasına ise merak ettiği için sorduğunu söyleyerek karşılık vermekte, Âişe ise orucu kaza etmenin emredildiğini, namazın ise emredilmediğini söylemektedir. Böylelikle Resûlullah'ın *hayızlının orucunu kaza etmesini emrettiği* şeklinde bir ifade diğer metinlerden farklı olarak ziyâde edilmiştir. Ma'mer'in rivayetinin, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye tarafından muallak olarak nakledildiği görülmektedir.

3.4. Âsım el-Ahvel > Muâze > Âişe Tariki

Muâze'nin râvilerinden bir diğeri Âsım el-Ahvel'dir. Âsım'dan Ma'mer b. Râşid'in, ondan ise Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın naklettiği ferd tarik 13 isnad ile çeşitli kaynaklara intikal etmiştir.³⁰ En eski kaynağın müellifi ve isnadların medâr râvisi olan Abdürrezzâk b. Hemmâm, soruyu Muâze'nin sorduğunu ifade etmekte, ondan aktaran kaynaklardan sadece Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Avâne'nin eserinde soruyu Muâze sormakta diğerlerinde ismi zikredilmeyen diğer kadının soruyu sorduğu ifade edilmektedir. Abdürrezzâk'ın eserinde metin şu şekildedir:

"Âişe'ye 'Ne oluyor da hayızlı orucu kaza ediyor, namazı kaza etmiyor?' diye sordum. 'Sen Harûrî misin?' diye karşılık verdi. 'Hayır değilim sadece soruyorum' dedim. 'Resûlullah ile birlikteyken bizim de başımıza gelirdi. Orucu kaza etmekle emrolunur; namazı kaza etmekle emrolunmazdık' diye cevap verdi."

Tablo 4: Âsım el-Ahvel > Muâze > Âişe Tarikleri



Tüm rivayetlerin Âsım > Ma'mer > Abdürrezzâk ferd tariki ile geldiği görülmektedir. Metinlerin tamamı bir önceki tabloda yer alan Ma'mer b. Râşid tarihinin metni ile aynıdır. Muâze, orucu kaza ettikleri halde namazı neden kaza etmediklerini sormakta, Harûrî olmadığını merak ettiği için sorduğunu ifade etmekte, Âişe ise bunun Resûlullah dönemindeki uygulama olduğunu, böyle emredildiğini belirterek cevap vermektedir.

Tabloda görüleceği üzere Ma'mer b. Râşid'den ferd bir tarik ile dağılan rivayetin tüm metinlerinde orucun neden kaza edildiği sorusu yer bulmaktadır. Diğer tablolarda da Ma'mer'in yer aldığı tariklerin metinlerinde orucun kazası konusunun ziyâde edildiğini görmüştük. Bu metinlerde ortak olarak, soruyu soran kişi tarafından iki ibadetin kaza edilmeleri

³⁰ Müslim, "Siyâm" 69; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/443; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-Müstahrec ala Sahîh-i Müslim*, 1/383; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *el-Müstahrec*, 2/213; İbn Râhûye, *el-Müsned*, 2/120; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/105; Muhammed b. İshâk es-Sekafi, *Hadîsu's-Serrâc*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe Ramazan (Fâruku'l-Hadisiyye, 2004), 2/105; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/460, 4/396.

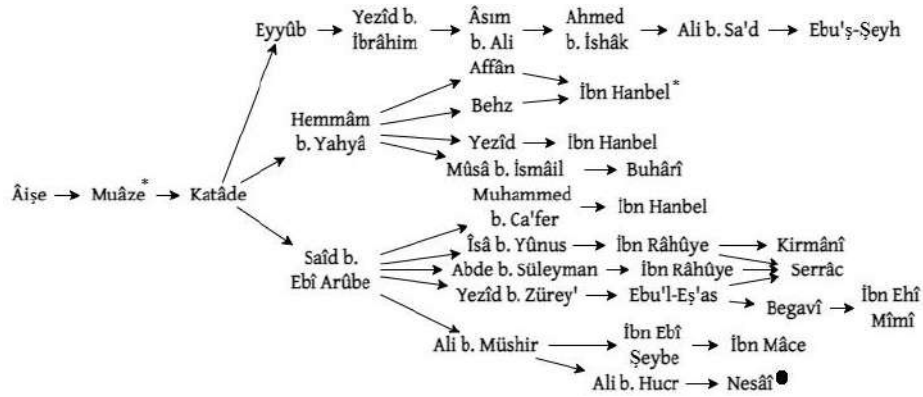
1264 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti...

kıyas edilerek farklarına bir *neden* aranmakta, cevapta ise *emrin böyle olduğu* beyan edilmektedir. Ayrıca medâr râvi Abdürrezak'ın aktarımında soruyu Muâze'nin sorduğu belirtilirken ondan alanlardan sadece Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Avâne'nin eserinde soruyu Muâze'nin sorduğu ifade edilmektedir.

3.5. Katâde b. Dîâme > Muâze > Âişe Tariki

Muâze'nin bir diğer ravisi, 16 tarikî medârî olan Katâde b. Dîâme'dir.³¹ Yalnızca Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* eserinde yer alan rivayette soruyu Muâze sormakta, diğer kaynaklarda soruyu diğer hanım sormaktadır. Rivayet şöyledir: "Bir kadın Âişe'ye 'Hayızlı kadın temizlendiğinde namazını kaza eder mi' diye sordu. Âişe 'Bizler Resûlullah zamanında hayız olurduk sonra temizlenirdik de kaza etmekle emrolunmazdık' diye cevap verdi."³²

Tablo 5: Katâde b. Dîâme > Muâze > Âişe Tarikleri



Şemada herhangi bir inkîtâ tespit edilmemiştir. Râvilerden sadece Ebu's-Şeyh'in rivayetinde yer alan Âsım b. Ali hakkında cerhe rastlanmıştır.³³

Hammâd b. Yahya'nın Kâtâde'den rivayet ettiği metinlerde soru "namazını telafi eder mi?" (تجزئ) şeklinde sorulmakta³⁴, bir metinde "kaza etmezdik" diye cevap verilmektedir.³⁵ Ahmed b. Hanbel hocası Muhammed b. Ca'fer'e (öl. 293/905) hayızlının namazları kaza edip etmeyeceğinin sorulduğunu onun da cevaben Saïd b. Ebî Arûbe aracılığı ile işittiği senedi zikredip Âişe'nin "biz bunu yapmazdık..." haberini naklettiğini aktarır.³⁶ Bu misal, ilerleyen zamana rağmen hayızlının namazı meselesinin halen amelî bir farklılık olarak gündemde olduğunu ve sorulmaya devam edildiğini göstermektedir.

Tabloda bir nokta dikkat çekmektedir. Tüm Kâtâde tariklerinden ve Saïd b. Ebî Arûbe > Ali b. Müshir > İbn Ebî Şeybe vechinden farklı olarak Nesâî'nin *Sünen* eserinde yer alan Saïd b. Ebî Arûbe > Ali b. Müshir > Ali b. Hucr senedinin metninde "orucu kaza eder, namazı kaza etmezdik" denilerek orucun kazası konusu metne ziyâde edilmektedir. Bu daha önce

³¹ Buhârî, "Hayız", 20; İbn Mâce, "Tahâret", 119; Nesâî, "Sıyâm", 64; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/179; İbn Râhûye, *el-Müsned*, 2/120; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/124; Sekafi, *Hadîsu's-Serrâc*, 2/106; Harb b. İsmail el-Kirmânî, *Mesâilü Harb b. İsmail el-Kirmânî*, thk. Muhammed Abdullah Ebû Serî' (Müessesetü Reyân, 2015), 325; İbn Ehî Mîmî, *Fevâidu İbn Ehî Mîmî*, 197; Ebu's-Şeyh, *Zikru'l-akrân ve rivâyâtuhum an ba'duhum ba'dan*, 44.

³² İbn Râhûye, *el-Müsned*, 2/120.

³³ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 13/512.

³⁴ Buhârî, "Hayız", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/179.

³⁵ Sekafi, *Hadîsu's-Serrâc*, 2/106.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/201.

Ma'mer b. Râşid tariklerinde rastlanılan lafızdır. Burada ise Ali b. Hucr'un tasarrufu ile eklendiği görülmektedir. Nitekim Ali b. Müshir'in diğer râvisi Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin eserinde metin, tablodaki diğer tüm senedlerin metinlerinde olduğu gibi yalnızca namaz konusunu içermektedir. İleride görüleceği üzere bir başka şemada yine Ali b. Müshir > Ali b. Hucr naklinin metninde ziyâde olduğu tespit edilecektir.

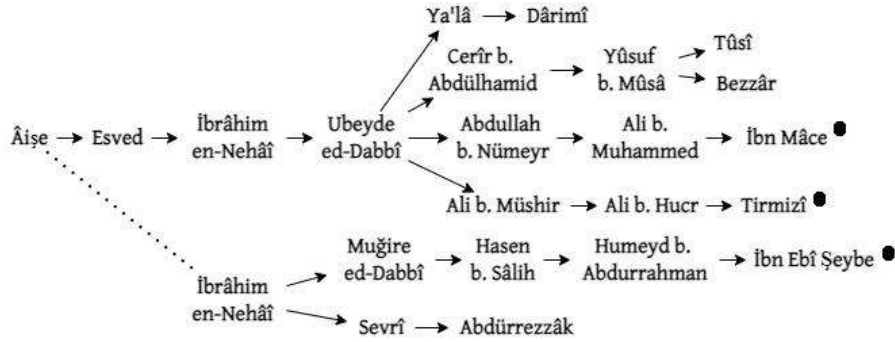
Âişe'nin "Harûrî misin?" diye tepki göstererek hayızlının namazları kaza etmesi gerektiği görüşündeki Hârîcî gruba mensubiyetle itham ettiği ve Resûlullah zamanında namazı kaza etmediklerine dair uygulamayı hatırlatıp, buna istinaden cevap verdiği rivayetlerin tüm isnad ve metinleri üzerine yapılan incelemede Ma'mer b. Râşid'in yer aldığı senedlerin metninde ve Ali b. Hucr'un naklinde "orucu kaza ederdik" ya da "orucu neden kaza ediyoruz" ifadelerinin ziyâde edildiği, diğer tariklerin hiçbirisinde bu kısımların yer almadığı görülmektedir. Kaynağından birçok sika râvinin rivayetiyle gelen metinlere kıyasen bu metinlerde yer alan ziyâdenin bir idrâc olduğu ve diğer metinlere kıyasla şazz metinler olduğu görülmektedir. Bu sebeple Âişe'ye yöneltilen ve hadisin sebab-i rivayeti olduğu açıkça görülen "hayızlı namazı kaza etmeli mi" sorunsalının işlendiği asıl metinde, oruç detayının hiçbir şekilde yer almadığı anlaşılmaktadır.

Son olarak Muâze rivayeti ile benzer olan İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) ve Kâsım b. Muhammed (öl. 106/724) rivayetleri değerlendirilecektir.

3.6. İbrâhim en-Nehâî Tariki

Âişe'den Muâze'nin aktardığı rivayetin oldukça benzeri İbrâhim en-Nehâî > Esved b. Yezîd > Âişe tarikiyle de gelmektedir. Âişe "Allah Resûlü zamanında hayız olurduk da bizden hiçbir kadına namazı iade etmesini emretmezdi" demektedir.³⁷

Tablo 6: İbrâhim en-Nehâî Tarikleri



Yedi farklı kaynaktan³⁸ tespit ettiğimiz senedlerin üçünde orucun kaza edildiğinden bahsedilirken ortak ve farklı râviler aracılığı ile gelen diğer tariklerde bu kısım yer almamaktadır. "O, namazdan herhangi bir şey iade etmemizi emretmezdi"³⁹ denildiği gibi "hayız olur-

³⁷ Dârimî, "Hayız", 23.

³⁸ İbn Mâce, "Siyâm", 13; Dârimî, "Hayız", 23; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Tertîbu ileli'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî vd (Beyrut: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409H), 126. Bezzâr'ın senedini İbnü'l-Harrât haber vermektedir. bk. Abdülhak b. Abdurrahman b. Abdullâh el-İşbilî İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmu's-şer'iyeti'l-kübrâ*, thk. Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ukkâşe (Riyad, 2001), 1/526; Ebû Ali el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Muhtasarü'l-Ahkâm=Müstahrec alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Enîs b. Ahmed b. Tâhir (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'i'l-Eseriyye, 1415H), 1/351; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/124; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/444.

³⁹ İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmu's-şer'iyeti'l-kübrâ*, 1/526; Tûsî, *Muhtasarü'l-Ahkâm=Müstahrec alâ Câmi'i't-Tirmizî*, 1/351.

1266 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti...

duk, orucu kaza etmemizi emrederdi” gibi namazdan bahsedilmeksizin yalnızca orucun kazasının ele alındığı da görülmektedir. Metnin “Allah Resûlü zamanında hayız olurduk ve namazı değil orucu kaza etmemizi emrederdi” şeklinde, Harûrî Hadisinin sebep-i rivayeti olan bölümleri yer almaksızın yalnızca *orucun muhakkak iadesini* emreden bir ifade ile gelmesi, aktarımının konudan bağımsız bir isim (Esved) olması, rivayette bir sebep/bağlam ilişkisinin bulunmaması gibi durumlar bu metinde bir taktî / telfikin varlığına işaret etmektedir.

Oruç ziyâdesinin yer aldığı rivayetlerden birisi de daha önce Kâtâde b. Dîâme tariklerinde geçen ve mütâbî rivayetinde ziyâdenin yer almadığına dikkat çekilen Ali b. Hucr> Ali b. Müshîr tarikidir. Burada da Ali b. Hucr> Ali b. Müshîr tariki ile Tirmizî’de yer alan metinde aynı ziyâdenin bulunduğu görülmektedir. Tirmizî “Allah Resûlü zamanında hayız olurduk, sonra temizlenirdik. Orucu kaza etmemizi emreder; namazı kaza etmemizi emretmezdi” şeklindeki metni Buhârî’ye sorduğunu ve “mahfûz olduğunu sanıyorum” cevabını aldığını söylemektedir.⁴⁰ *Sahîh*’ine seçtiği rivayette orucun kaza edilmesinin emredildiği ile ilgili bir kısım yer almazken Buhârî’nin bu rivayeti mahfûz gördüğünü belirtmesi dikkat çekicidir.

Tablonun ilk bölümünde İbrahim en-Nehaî dayısı Esved’den aktarımda bulunmakta, kendisinden dağılan altı tarikten üçünde ziyâdeye rastlanmaktadır. Bu kadar az tarik arasındaki metin farklılığı rivayeti şüpheli kılmaktadır. Ayrıca senedlerin ortak ismi Ebû Abdülkerim Ubeyde ed-Dabbî’nin rivayetleri metruk, zayıf bir râvi olduğu ifade edilmiştir.⁴¹

İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzâk’ta yer alan rivayetlerde Esved’in ismi senedden düşürülmüştür. İbrahim en-Nehaî’nin ashâbtan kimseden nakli olmadığı, küçük yaşta Âişe’yi gördüğü ama semâi olmadığı bilinmektedir.⁴² Nehaî’nin râvisi ve kaynakların ortak ismi olan Muğire b. Mukassim ed-Dabbî, ondan tedlîs yapmakla tanınmaktadır⁴³ ve burada da rivayeti (عن) lafzı ile aktardığı görülmektedir.⁴⁴ Senedde ciddi ittisâl problemi vardır.

Metninde ziyâdenin yer almadığı tariklerden birisi, Ma’mer’in ziyâdeli metinlerinin medâr râvisi olan Abdürrezzâk b. Hemmâm’a aittir. Metin “Biz Resûlullah’ın yanında idik. Bizden hiçbir kadına namazın kazasını emretmedi” şeklindeki⁴⁵ İbn Ebî Şeybe’de “Bizler Resûlullah’ın kızları ve eşleri olarak hayız olurduk. Bize orucun kazasını emreder, namazın kazasını emretmezdi” denilmektedir.⁴⁶ İbn Ebî Şeybe’deki isnad, çağdaşı Abdürrezzâk’ta yer alana kıyasla nâzildir ve ziyâde lafzın bulunması metnin değerini düşürmektedir.

Son olarak yeğeni Kâsım b. Muhammed’in Âişe’den rivayeti incelenecektir.

3.7. Kâsım b. Muhammed Tariki

Kâsım b. Muhammed’in halası Âişe’den rivayeti, oğlu Abdurrahman, ondan da Leys b. Ebî Süleym’in rivayetiyle üç isnada dağılmıştır. Kâsım b. Muhammed şöyle aktarmaktadır: “Bir kadın Âişe’ye ‘Hayızlı iken terk ettiğim namazları, temizlenince kaza edeyim mi’ dedi. Âişe ‘Sen Harûrî misin? Biz Resûlullah ile beraberken bizden birisi hayız olurdu da temizlenince bize kazayı emretmezdi’ diye cevap verdi.”⁴⁷

⁴⁰ Tirmizî, *Tertîbu ileli’l-kebîr*, 126.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, 19/275.

⁴² bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, 2/237; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Hacer İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretü’l-Ma’ârifî’n-Nizâmîyye, 1908), 1/178.

⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/269.

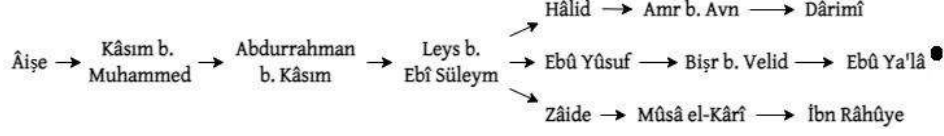
⁴⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/236.

⁴⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/444.

⁴⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/124.

⁴⁷ Dârimî, “Hayız”, 23.

Tablo 7: Kâsım b. Muhammed Tarikleri



İsnadlardan yalnızca Ebû Ya'lâ'nın metninde hayızlının orucu kaza ettiği ziyâdesi yer alırken, diğer tariklerin metninde yalnızca namazın kaza edilmeyeceği konusu işlenmiştir. Ebû Ya'lâ'nın eserinde "Kadın orucu kaza edip, namazı kaza etmemeyi sordu. Âişe 'Sen Harûrî misin? Biz Resûlullah ile beraber iken namazı kaza etmezdik' diye cevap verdi" denilmekte, cevapta değil ama soruda oruç ziyâdesi yer almaktadır.⁴⁸ İshâk b. Rahûye'nin *el-Müsned*'inde ise "Kazayı emretmez, biz de kaza etmezdik" şeklinde asıl konu olan namazın kazası ele alınmaktadır.⁴⁹

Her üç senedin ortak râvisi Leys b. Ebî Süleym, ihtilâtı sebebiyle hakkında ciddi cerh lafızları bulunan rivayetleri ayırt edilemediği için terk edilmiş bir râvidir.⁵⁰

Buraya kadar incelenen sened haritalarında, metnin dağılımını esas alarak ziyâdenin nerelerde sarf edildiğini tayin etmeye çalışılmıştır. Bu son iki örneğin (İbrahim en-Nehâf ve Kâsım b. Muhammed tarikleri) Muâze rivayetinden farklı olduğu görülmektedir. Farklı isimlerin aynı olayı Âişe'den nakli söz konusudur. Bu durumun, Kâsım b. Muhammed'in Muâze ile aynı ortamda bu hadisi işitmiş olması ya da *olayın mükerreren gerçekleşmiş olması* gibi klasik bir söylem ile açıklanması pek imkân dâhilinde gözükmemektedir. İsnadların ferd tarikler olmaları ve ittisâl problemleri, ayrıca son örnekte Leys b. Ebî Süleym'in çok zayıf bir râvi oluşu gibi amiller nakiller ile ilgili göz ardı edilemeyecek boyutta bir zayıflığın varlığına işaret etmektedir. Bu durumda metinlerde mevcut lafız farklılıklarının Muâze rivayetlerinde olduğu gibi şekliyle bir itibara şayan olmadığı ifade edilebilir.

4. Muhaddislerin Seçtiği Bâb Başlıkları

Rivayetin hadis kaynaklarında müellifler nezdinde hangi bağlamda ele alındığını tetkik etmek, metnin uğradığı bağlam kayması bir yana problematiğin ne olduğunu ortaya koyabilmek adına mühimdir. Bu sebeple ale'l-ebvâb türü kaynaklarda rivayet için seçilen başlıklar derlendiğinde şu bilgilerle karşılaşılmaktadır:

Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826) konuyu "hayızlının namazı kaza etmesi" bâbında işlemektedir.⁵¹ Hadislere bakıldığında müellifin fıkıh tertibine sahip olan eserde bir müşkili halletme gayreti açıkça gözlenmektedir. Konuya hem asl hem de ziyâdeli metinlerle yer veren müellif, Ata, İkrime ve Zührî'nin "hayızlı namazı kaza etmez" içerikli görüşlerini zikretmektedir. Ma'mer b. Râşid, Zührî'ye bu görüşünün kaynağını sorduğunda O "Her şeyde bir isnad bulamayız. Bu insanların üzerine ittifak ettiği bir şeydir" cevabını vermektedir.⁵² Müellifin ulemâ görüşlerini bu şekilde serdedişinden konunun o dönemde genişçe tartışıldığı anlaşılmaktadır. Zührî delil sorulduğunda, rivayetlerden bahsetmeksizin icmayı öne sürmektedir. Zührî rivayetten habersiz midir, yoksa delil hükmünde görmemekte midir? Soruyu soran Ma'mer, üstelik oruç ziyâdeli metniyle tahammül ettiği bu rivayet hakkında Zührî'yi neden bilgilendirmemekte, bilmezden gelmektedir? gibi sorular ise cevapsız kalmaktadır. Rivayetler, ulema arasında hayızlının kılmadığı namazları kaza etmesi üzerine mevcut olan bir

⁴⁸ Ahmed b. Ali b. Müsenna el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Darü'l-Me'mun li't-Turâs, 1984), 5/46.

⁴⁹ İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/542.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 24/284.

⁵¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/443.

⁵² Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/444.

1268 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti...

ihtilafa işaret etmektedir. Bir bakıma toplum nezdinde var olan bu amelî ihtilâf hususunda teâmülû belirtmek adına içtihat ve rivayetler sıralanmıştır.

İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) “hayızlı namazı kaza etmez” başlığında Nehaî, Şa’bî, Ebû Kılâbe ve Mücâhid’in bu yöndeki sözlerini nakleder. Ayrıca tâbiîn hanımlarından Fâtıma bnt. Ali’ye, hayız günlerinin namazını kaza edip etmediğinin sorulduğu onun da “hayır” cevabını verdiğini aktarır.⁵³

Buhârî (öl. 256/870)⁵⁴, İbn Mâce (öl. 273/887) ve Ebû Dâvûd (öl. 275/889) “hayızlı namazı kaza etmez”; Tirmizî (öl. 279/892) “hayızlının namazı kaza etmeyeceği konusunda gelenler” bâb başlığını seçmiştir.⁵⁵ Nevevî Müslim’de (öl. 261/875) dört farklı tarik ile gelen asıl ve ziyâdeli metinlere “hayızlıya namazını değil, orucunu kaza etmesinin gerektiği” bâbında, oruç konusunu genelleyerek yer vermiştir.⁵⁶ Müslim’in bab başlıklarını yedinci hicri asırda inşa eden Nevevî’nin Müslim’in çağdaşlarından farklı başlıklar seçmesi tabii görülme-lidir.

Nesâî (öl. 303/915) “hayızlıdan namazın düşmesi”,⁵⁷ İbn Huzeyme (öl. 311/924) “ha- yızlı temizlendikten sonra namazını kaza etmesinin gerekeceği görüşünü red bâbı” başlığını kullanmıştır.⁵⁸

Kimi müelliflerin seçtikleri rivayetlerde oruç bahsi yer almamasına mukabil orucun kazası detayı ile bâb başlığı oluşturdukları görülmektedir. Örneğin Dârimî (öl. 255/869) dört isnad ile yer verdiği rivayetlerin hiçbir metninde oruç faslı yer almadığı halde bâb başlığını “hayızlının namazı kaza etmemesi ama orucu kaza etmesi” şeklinde vermektedir. Tûsî’nin (öl. 312/924) iki isnad için ayrı ayrı oluşturduğu bâb başlıkları “hayızlının namazı kaza etmeye- ceği hakkında gelenler”⁵⁹ ve “hayızlının namazı değil, orucu kaza etmesi hakkında gelenler” şeklindedir. Rivayetlerin hiçbirisinde oruç detayı olmamasına ilişkin bâbın sonunda “ilim eh- line göre uygulama bu şekildedir. Hayızlının namazı kaza edip orucu etmeyeceği hususunda bir ihtilaf bilmiyoruz” demektedir.⁶⁰

⁵³ Namaz ile ilgili herhangi bir sorumluluğu olmadığını beyan ve teyit amacıyla, hayızlı iken işittiği secde âyetleri için secde etmesine dahi gerek olmadığı yönünde görüş beyan edilmiştir. bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* 2/125. Secde etmesini kerih görenler de vardır. Dârimî, “Hayız” 15.

⁵⁴ Buhârî, “Hayız”, 20. Harûrî hadisi için bu başlığı kullanırken, dinin noksanlığı rivayeti için “hayızlının orucu bırakması” başlığını seçmiştir. bk. Buhârî, “Hayız”, 6. Aynı rivayete bir de oruç bahsinde “hayızlı namazı ve orucu terk eder” başlığında Ebu’z-Zinâd’ın “Sünnet ve hakikat reyin hilafına olarak gösterir ki hayızlı orucu kaza eder, namazı kaza etmez. Müslümana buna ittibadan başka bir şey düşmez” söz- lerine yer verir. Buhârî, “Savm”, 40. Buhârî’nin Harûrî hadisinin ziyâdeli metnine bu bölümlerde yer vermemesi ilgi çekicidir. Bununla birlikte yine konunun namazın kaza edilmeyeceği ama orucun edi- leceği vurgusu üzerinden ele alındığı görülmektedir.

⁵⁵ Tirmizî’nin rivayetinde “hayız günlerinin namazlarını kaza eder miyiz?” sorusuna “bizler hayız olur- duk, kaza ile emrolunmazdık” şeklinde cevap verilmektedir. Tirmizî “fakihlerin ortak görüşü budur, hayızlının orucu kaza edeceği ama namazı kaza etmeyeceği hususunda ihtilaf yoktur” diyerek me- tinde yer almasa da yorumuyla oruç konusunu dâhil etmektedir. bk. Tirmizî, “Tahâret”, 130.

⁵⁶ Müslim’in ilk iki tarihinde Muâze, olayı meçhul kadının sorusu ile aktarmaktadır. Âişe “Resûlullah zamanında hayız olurduk. Sonra kaza etmemiz emrolunmazdı” şeklinde cevap vermektedir. Üçüncü tarikte Yezîd er-Rîşk Muâze’den işittiğini, soruyu onun sorduğunu söylemektedir. Âişe “Biz Resûlul- lah’ın kadınları olarak hayız olurduk, bize iadeyi emreder miydi hiç?” şeklinde cevap vermektedir. Müslim’in dördüncü tariki, Abdürrezzâk > Ma’mer > Âsım > Muâze aracılığıyla gelmekte; Muâze Âişe’ye bizzat “Hayızlı ne oluyor da orucu kaza ediyor da namazı kaza etmiyor” diye sormaktadır. Âişe “Bu bize de olurdu. Orucu kaza etmekle emrolunur; namazı kaza etmekle emrolunmazdık” de- mektedir. Müslim, “Siyâm”, 67-69.

⁵⁷ Nesâî’nin *es-Sünen* eserinde rivayet, “Resûlullah zamanında hayız olur, kaza etmez, bununla da em- rolunmazdık” şeklindedir. Diğer tarikin metninde “...hayızdan temizlenirdik. Orucu kaza etmemiz emredilir; namazı kaza etmemiz emredilmezdi” denilmektedir. bk. Nesâî, “Hayız”, 17; “Siyâm”, 62.

⁵⁸ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 497.

⁵⁹ Tûsî, *Muhtasarul-Ahkâm=Müstahrec alâ Câmi’i’t-Tirmizî*, 1/351.

⁶⁰ Tûsî, *Muhtasarul-Ahkâm=Müstahrec alâ Câmi’i’t-Tirmizî*, 3/458.

Ebû Avâne (öl. 316/929) "hayızlının terk ettiği namazları kaza etmemesinin mübah oluşu" ve "hayızlıdan Ramazan orucunun düşmesi, iadesinin gerekliliği ve Ramazan ayına tehir edişin mübah oluşu" bâb başlıklarını inşa etmekte, bir değerlendirmede bulunmamaktadır. "إِسْقَاطُ صَوْمِ رَمَضَانَ/Ramazan orucunun düşmesi" ifadesi dikkat çekicidir.⁶¹ İbn Hibban (öl. 354/969) "hayızlının hayız günlerinde terk ettiği namazları eda etmemesinin mübahlığı", Beyhakî (öl. 458/1066) "hayızlı orucu kaza eder; namazı etmez" ve "hayızlı temizlendiğinde orucu kaza eder; namazı etmez" bâblarını oluşturmuştur.⁶²

Oruç konusuna değinilen bâb başlıkları Dârîmî, Tûsî, Ebû Avâne, İbn Hibbân, Beyhakî ve Nevevî'nin belirlediği bab başlıkları ile Müslim'de geçmektedir. Mukaddem eserlerde namazın iadesinin gerekli olduğu yönündeki görüşe reddiye niteliğinde başlıklar seçilmişken daha sonraki süreçte orucun kaza edilmesi ile ilgili detaylar öne çıkarılarak bâb başlıkları vücuda getirilmiştir.

Hadisin kronolojik olarak izi sürülerek metin farklılıkları incelendiğinde, kadının hayız süresince kılmadığı namazlarını kaza etmesinin gerekmediği, sahabe hanımlarında böyle bir uygulamanın olmadığı, zira Resûl'ün bunu emretmediğinin delili olarak işlenen Muâze rivayetine, Ma'mer b. Râşid'in dâhil olduğu metinlerde *ama orucu kaza edeceği* lafzının ziyâde edildiği görülmektedir. Ma'mer b. Râşid'den daha yukarıda bir isimden böyle bir görüş gelmemektedir. Oruç konusu rivayete bu dönemde idrâc olmuş gözükmektedir. Klasik kaynaklarda rivayetin özgün haliyle, tartışmanın menşesine muvafık olarak bâblandırıldığı, daha sonra ise metindeki ziyâde öne çıkarılarak sebep-i rivayet olarak benimsendiği, hayızlının oruç tutmayacağına hükmen merfu delili olarak bir işlev kazandırıldığı görülmektedir.⁶³

5. Hayız ve Oruç Hakkında Gelen Diğer Rivayetler

Klasik fıkıh, İslâm'da kadının hayız halinde oruç tutmasına izin verilmediği üzerine, Harûrî hadisi dışında birkaç hadisi daha delil gösterir. Bunlardan birisi yine Âişe'den (r.anhâ) gelmektedir. Âişe'nin "Eğer Ramazan'dan oruç borcum var ise bir dahaki Şaban ayı gelene kadar tutmazdım"⁶⁴ dediği nakl olunmaktadır. Metinde yer alan "eğer Ramazan'dan bir borcum var ise..." lafzı, kadınların hayız anında oruca zorunlu olarak ara verdiklerinin delili görülmüştür.

⁶¹ Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, 2/212.

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/460, 4/396.

⁶³ Şerhleri incelediğimizde Buhârî'nin eserinde rivayette oruç bahsinin yer almamasına mukabil bazı şerhlerinde oruç konusunun ele alındığı görülmektedir. Örneğin İbn Battâl (öl. 449/1057) rivayet bağlamında namazın kazasının gerekip gerekmeyeceği yönünü irdelemiş; bunun Harûrîlerden gelen asılsız bir iddia olduğunu ispata çalışmıştır. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/448. "Zira kadının bu dönemde kılmadığı namazları kaza etmesi gerekse Allah Resûlü bunu dile getirmeyi ihmal etmez; muhakkak surette kazasını emrederdi." bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 3/193; İbn Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, 5/110; Muhammed Eşref Emir b. Ali Azîmabâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhi Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1415H), 1/305; Muhammed b. Abdüddâim el-Askalânî Şemseddîn el-Birmâvî, *el-Lâmiu's-sahîh bi şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Nüreddîn Tâlib vd., 2012, 2/506; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Hacer İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/422. İbn Receb (öl. 795/1393) hayızlının orucu ile ilgili olarak "temizlendiğinde hayızlı iken terk ettiklerini kaza etmesi emredilir. Böylece senede farz olan sayıyı tamamlar, tıpkı yolcu ve hastaya emredildiği gibi" demekte ve hayızlının durumunu yolcu ve hastaya tanınan ruhsata benzetmektedir. bk. Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, çev. Mahmûd b. Şabân b. Abdülmaksûd vd. (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996), 2/134. Rivayetin her iki türüne de yer veren Müslim'in şerhlerinde Kadî İyâz (öl. 544/1149) ve Nevevî (öl. 676/1277), yalnızca Harûrîlerin namazın kazasına dair ısrarlarına değinmekte, oruç bahsi için bir değerlendirme yapmamaktadırlar. Ebû'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâ'idü'l-Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 2/184; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, 4/27.

⁶⁴ Ebû Abdullâh el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), 3/433; Buhârî, "Savm", 39; İbn Mâce, "Siyâm", 13; Nesâî, "Siyâm", 62.

1270 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti...

Metinde Âişe'nin “oruç borcum olursa/ oruçtan üzerime düşen bir şey var ise (... إن كان ...)” ifadesinin, hayız sebebiyle Ramazan’da oruca ara verdiğini ve oruç borcunun olduğunu göstermesinin yanı sıra bunun şer’an oruç tutmanın yasağına delalet ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Hiçbir rivayette bu borçların oruçtan nehy edildikleri için *zorunlu* olarak verdikleri bir aradan kaynaklandığına dair bir âmil bulunmamaktadır. Aksine Âişe'nin oruca *tercihen* ara vermiş olduğunu anlamak mümkündür. Üstelik metindeki “oruçtan üzerime düşen bir şey var ise...” ifadesinden Âişe'nin *her zaman* değil *bazen* oruç borcu olduğu anlaşılabilir. Bu durumda bazı senelerde oruç borcu olmadığı sonucu çıkmaktadır ki, herhangi bir sağlık problemi olmadıkça kadının, bir Ramazan ayı süresini hayız görmeden geçirmesi mümkün değildir. O halde Âişe'nin hayız olduğu kimi Ramazan günlerinde oruca ara vermediği için oruç borcu olmadığını düşünmek mümkündür. Böylelikle de hayız oruca bir engel olduğu için değil *tercihen* ara verdiği bir durumda oluşan oruç borçlarını sonradan ödediği anlaşılmış olacaktır.

Hayız halinde oruç tutulamayacağı delili olarak gösterilen bir diğer rivayet, Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen Hz. Peygambere izafe edilen “...hayız olduğunda kadın, namaz kılmadı, oruç tutmadı”⁶⁶ sözüdür. Hz. Peygamber'in kadının dininin nâkıs olduğu ile ilgili sözlerinin akabinde söylediği ifade edilen bu sözün subutu ve bağlamı üzerine inşa edilen tenkitlere girmeksizin bu sözlerde esas maksadın Âişe'nin Şaban ayına ertelediği Ramazan oruç borçları ile ilgili sözlerine benzer biçimde bir *vakıa tespiti* olduğunu düşünmek mümkündür. Rivayette ifadenin “...إذا خاضت، لم تصل لم تصم” / hayız olduğunda namaz kılmadı, oruç tutmadı” şeklinde mazi fiil kalıbı ile gelmesi “oruç tutmazsınız/ لا تصوم”; “asla tutmazsınız/ لن تصم” gibi ifadelerin bulunmaması bu anlamı desteklemektedir. Kimi metinlerde bu ifadenin “Ramazan’da yer içersiniz/ تَغْطِرُ رَمَضَانَ...” şeklinde olması da bu düşünceyi desteklemektedir.⁶⁷

İbn Mes’ûd tarikinde ise dikkat çeken bir durum, rivayette oruç bahsinin yer almıyor oluşudur. Hz. Peygamber’in sözü “...şu kadar gün oturur, secde etmez” ifadesiyle rivayet olunmakta, oruç ibadetinden söz edilmemektedir ki⁶⁸ bu durum, Muâze metinlerindeki ziyâde gibi bir durumun bu rivayette de gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir.

Hayızlının oruç tutmadığının bir diğer delili olarak sunulan rivayet, Resûlullah’a gelerek istihâze halini arz eden sahabeden Hamne bnt. Cahş’ın sözleridir. Bazı tariklerde⁶⁹ Hamne’nin istihâzeyi “...beni namazımdan ve orucumdan alıkoydu...” şeklinde tarif etmesi, ha-

⁶⁵ Kaynaklarda lafızlar, anlamı etkilemeyecek boyutta kısmen farklılaşır. Örneğin “...إن كان ليكون علي الصوم” / Şayet Ramazan’dan orucum olursa...” bk. Ebû Dâvûd, “Siyâm” 40; İbn Mâce, “Siyâm” 13; Nesâî, “Siyâm” 62; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/342. “...كان يكون علي الصوم من رمضان” / Ramazan’dan orucum olurdu...” bk. Müslim, “Siyâm”, 151. “...كان يكون علي الصوم من رمضان” / Üzerimde Ramazan’dan oruçlar olurdu...” Buhârî, “Savm”, 39; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *el-Müstahrec*, 2/212. “...ما كنت أفضي ما...” / “...قد كان يكون علي الشيء من رمضان” / “...Ramazandan olan oruçlarımı...” Tirmizî, “Savm”, 66. “...ما كنت أفضي ما علي من رمضان” / “...Ramazan’dan üzerimde bazı şeyler olurdu...” Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/71; İbn Râhûye, *el-Müsneid*, 1/574. “...ما كنت أفضي ما علي من رمضان” / “...Ramazan’dan üzerimde olanları...” Tayâlisî, *el-Müsneid*, 3/105; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 41/461.

⁶⁶ Buhârî, “Hayız”, 6; “Savm”, 41; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 984; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1988), 13/54.

⁶⁷ Müslim, “İman”, 79; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 15; İbn Mâce, “Fiten” 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 9/246.

⁶⁸ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 8/116; Dârimî, “Hayız”, 25. İbn Ebî Şeybe’nin eserinde “hayız günlerinde namazı terk etmesidir” denilmektedir. bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6/168; Ebû Ya’lâ, *Müsneidü Ebû Ya’lâ el-Mevsilî*, 9/187; Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Kureşî Humeydî, *el-Müsneid*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Darü’s-Seka, 1996), 1/205; Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Buğyetü’l-bâhis an zevâidi Müsneid-i Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih (el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1992), 1/393; Ahmed b. Muhammed Ebû Bekr el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dârü’r-Râye, 1989), 4/62; Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, *el-Müsneid*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1994), 2/295.

⁶⁹ Örneğin İbn Mâce rivayetinde Hamne, orucu için şikâyetinde bulunmamakta, Allah Resûlü de oruç ile ilgili bir cevap vermemektedir. bk. İbn Mâce, “Tahâret”, 117.

yalızının oruca *mecburen* ara verdiğine delil gösterilmiştir. Hamne'nin şikâyetinden, aşırı kanamasının sağlığını etkilediği ve oruç ibadetini yerine getirmede güçlük çektiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber istihâze halinde abdest ve vakit namazlarını nasıl ifa edeceğini uzun uzadıya izah ederken orucunu bırakması ile ilgili herhangi bir şey söylememekte; hangi günler tutacağını belirtmeksizin “*وَصَوْمِي إِنْ قَدَرْتِ عَلَى ذَلِكَ* / ...gücün yeterse de orucunu tut...” demekle iktifa etmektedir.⁷⁰

6. Konu Üzerine Farklı Görüşler

Fıkıh eserlerinin tamamında hayızlının orucu konusu Muâze rivayetinin oruç bahsi ziyâdeli metni ile ele alınmış ve bu rivayete binaen hayızlı kadının oruç tutmasının haram olduğu hükmü verilerek bu hükmün, üzerinde icma edilen ihtilafsız görüş olduğu hususen vurgulanmıştır. Diğer oruç ve hayız konulu rivayetlere neredeyse hiç değinilmezken Muâze rivayetinin yeterli bulunduğu, bu rivayetin de metin açısından herhangi bir tetkike tâbi tutulmadığı görülmektedir.

Klasik fıkıh eserlerinde konu, yolcu ve hastaya tanınan ruhsat bağlamında değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Mülakın, konuyla ilgili görüşleri sıralarken “kimileri sünnette hayızlı kadına orucun haram olduğunu gösteren bir delil olmadığını iddia ederler, fakat böyle değildir” diyerek haram hükmüne karşı çıkanlara işaret etmekte, delil olarak ise Hamne bnt. Cahş rivayetini sunmaktadır.⁷¹ Aynı şekilde Nevevî'nin *Mecmû'* adlı eserindeki bir bahis, geçmiş ulema benzer bir ihtilafın varlığına işaret etmektedir. Nevevî, konuyla ilgili icmâyî tekrarladıktan sonra şöyle söylemektedir:

“Şayet 'hadiste orucun haram olduğuna dair bir delil yoktur, aksine oruç tutmamasının caiz olduğu vardır. Tıpkı yolcуда olduğu gibi oruç tutmaması caizdir, vacip değildir' denirse, biz sahâbî hanımların ibadetler konusundaki gayret ve hırsları ortadadır diye cevap veririz...”⁷²

Nevevî'nin bu sözleri konuyla ilgili aksi görüşlerin varlığını göstermektedir. Nevevî cevaben, icmanın delilinin, kat'i bir yasağın neticesi olduğuna hükmettikleri sahabe hanımlarından gelen yukarıdaki rivayetler olduğunu söylemek istemektedir. Fakat yapılan incelemeler neticesinde bu rivayetlerin hiçbirisinin yasaklamaya işaret etmedikleri görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada hayızlı kadının oruç tutmasının dinen haram olduğu hükmünün temel delili olarak görülen Harûrî hadisinin değerlendirmesi yapılmıştır. Hadiste Âişe bnt. Ebî Bekr'e (r.anhâ) hayızlı kadının terk ettiği namazlarını iade etmesinin gerekip gerekmediği sorulmakta, Âişe soruyu soran Muâze isimli tâbiîn hanımı, bu görüşü savundukları anlaşılan Hâricîlerden olmakla itham ederek Resûlullah'ın kendilerine böyle bir şey emretmediğini söylemektedir. Rivayetin kimi tariklerinde “namazı değil ama orucu kaza ederdik” lafzının hadis metnine idrâc olduğu görülmektedir. 71 tarik üzerinde yapılan inceleme neticesinde bu ziyâdenin Ma'mer b. Raşîd'in dahil olduğu vecihlerde ve ziyâdenin yer almadığı âdid vecihleri tespit edilmiş az miktardaki şazz ve zayıf tariklerde yer aldığı belirlenmiştir.

Ziyâdenin bulunmadığı sayıca üstün olan hadislerin sebep-i rivayetinde, Muâze isimli tâbiîn hanımının hayızlı kadının terk ettiği namazları iade etmelerini gerekli gören grubun (Hâricîler) görüşüne işaret ederek, sünnetin ne şekilde olduğunu Âişe'ye (r.anhâ) sorduğu; asıl metnin sorusunda ya da verilen cevapta oruç bahsinin yer almadığı tespit edilmiştir. Tarihi süreçte ise metnin oruç bahsi idrâc edilmiş halinin asıl metne dönüşerek kadının hayız halinde oruç tutmasının dinen yasaklandığının temel delili haline geldiği görülmektedir. Hadis, *terkedilen namazlar iade edilmez* ortak minvalinde ve tâbiînden bu yönde fikir belirten-

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 109; Tirmizî, “Tahâret”, 130.

⁷¹ İbn Mülakın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmiî's-Sahîh*, 110.

⁷² Nevevî, *el-Mecmû şerhi'l-Mühezzeb*, 2/385.

1272 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûfî Misin?' Rivayeti...

lerin görüşleriyle ilk dönem kaynaklarında yer bulurken, ilerleyen dönem eserlerinde hususiyetle oruç ziyâdesinin yer aldığı rivayetler tercih edilmiş; metindeki ziyâde, kadının hayız halinde oruç tutmasının dinen yasak olduğunun dinî delili haline gelmiştir.

Hayızlı kadının orucu ile ilgili başka rivayetler de mevcuttur. Âişe'nin "Eğer Ramazan'dan oruç borcum var ise..." sözü, hayız esnasında Ramazan'da oruca ara verdiğini ve oruç borcunun olduğunu gösterirken aynı zamanda Âişe'nin hayız olduğu kimi Ramazan günlerinde oruca ara vermediği için *her zaman* oruca borçlanmadığını, bazı senelerde *tercihen* ara vermiş olduğunu da göstermektedir. Diğer bir rivayette Hz. Peygamber'e izafe edilen "...kadın hayız olduğunda namaz kılmadı, oruç tutmadı" cümlesinin kimi metinlerde "Ramazan'da yer içersiniz..." lafzı ile; İbn Mes'ûd tarikinde ise oruç bahsinin hiçbir şekilde yer almayıp "...şu kadar gün oturur, secde etmezsiniz" şeklinde gelmiş olması, olayın cereyan ettiği ortamda Allah Resûlü'nün hayızlıya oruç yasağı ihdas etmediğini, aksine hayız sebebiyle oruca ara verdiğine işaret ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde Hamne bnt. Cahş'ın istihâze halinin, orucuna mâni olduğu yönündeki şikâyeti üzerine Allah Resûlü'nün namazı için günlerini nasıl düzenleyeceğini izah ettikten sonra "...gücün yeterse de orucunu tut" buyurduğu rivayetlerin hiçbirinde, bu borçların oruçtan nehy edildikleri için *zorunlu* olarak verdikleri bir aradan kaynaklandığına dair bir âmil bulunmamaktadır. Aksine tüm bu rivayetlerin, hayız esnasında orucun namaz gibi terki halinde iadesinden muaf olunan bir ibadet olmadığını ifade ettiği; tutulabileceği halde ruhsata binaen orucunu bıraktığında kadının üzerinde oluşan bu borcu daha sonra mutlak surette ödemek ile yükümlü olacağını anlamak, böylelikle hasta ve yolcunun oruca ara verişine kıyas edildiğini söylemek mümkün olacaktır.

Kaynaklarda orucun hayızlı kadına yasak edilmesinin hikmetini kadından meşakkati giderme, kolaylık sağlama amacıyla arayan açıklamalar, böylesi bir anlamayı teyit eder niteliktedir. Nitekim hadislerde nehy edildiği halde⁷³ maslahatı gereği ve meşakkatin giderilmesi amacıyla hayızlının Kur'ân okumasının caiz olduğuna hükmedilmiştir.⁷⁴ Oruç ibadetinde kadının, tüm İslam âlemi toplumsal bir ibadeti ifa ederken ibadetini bırakmaya icbâr edilmesi, yine herkesin iftar ettiği zamanlarda oruç borcunu kaza etmesinin beklenmesinde hiçbir kolaylık bulunmadığı gibi, bilakis daha büyük bir külfet meydana gelmektedir. Bu sebeple günümüzde pek çok kadının konuyla ilgili çağdaş görüşleri esas almaları, fakat toplum nezdinde ağırlığını koruyan klasik hüküm sebebiyle hayızlı iken oruçlarını edâ ettiklerini gizlemeleri ise bir başka sosyal gerçeği ifade etmektedir.

Klasik dönem kaynaklarında hayız esnasında kadının terk ettiği namazlarını iade etmesinin gerekmeceği ifade edilirken, bir ibadetin ifasının vücubiyeti için açık bir emrin gerektiği temel ilkesi vurgulanmıştır. Böylece, Allah Resûlü'nün kadına hayız halinde kılmadığı namazlarını kaza etmesini açıkça emretmediği delil gösterilerek namazın iadesinin gerekmediği hükmüne varılmıştır. Bununla birlikte hayız sebebiyle orucun terk edilmesi hususunda benzer bir *açık emir* arayışına gidilmemiştir. Sahâbî hanımların hayız esnasında tutmadıkları oruçlarını kaza ettiklerini haber veren rivayetler, hayız esnasında orucun mutlak olarak yasak olduğuna delil görülmesi; bu metinlerin temel işareti olan *orucu kaza etme zorunluğu, kazaya bırakma zorunluluğu* olarak anlaşılmalıdır. Hayızlının kılmadığı namazlarını iadesi meselesinde "kaza etmesi gerekseydi, Allah Resûlü bunu açıkça emrederdi" denilirken, oruç ibadeti için "terk etmesi gerekseydi, Allah Resûlü bunu açıkça emrederdi" denilmemiştir. Böylelikle terki vacip görülen orucun, terkinin açıkça beyânı gerekli görülmemekle düalist bir tavır sergilenmiştir.

Sahâbî hanımların hayız döneminde *oruç tuttuklarına dair* bir delil olmadığını öne sürerek yasağın savunulması da mümkündür. Bu düşünce, mevcut rivayetlerin yasağı ihdâs et-

⁷³ " لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنْبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ / Cünüb ve hayızlı kişi Kur'ân'dan bir şey okuyamaz." bk. Tirmizî "Tahâret", 98. Dârimî rivayetinde bir âyet okuması dahi kerih görülmüştür. bk. Dârimî "Hayız", 24.

⁷⁴ Hayızlının Kur'ân okuması ile ilgili Diyanet Kurul kararı için bk. DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Âdetli veya lohusa bir kadın Kur'an-ı Kerim okuyabilir mi?". Erişim 09.11.2020. https://kurul.diyana.gov.tr/Cevap-Ara/107/adet-halindeki-bir-kadin-kur-an-i-kerim-okuyabilir-mi-

tikleri iddialarıyla eş değerdedir. Bu sebeple Muâze rivayeti, hayız ve oruç konusunda zıt görüş belirten her kesimin sundukları ortak delil olmuştur. Olağan ve sıradan bir amel üzerindeki sessizlik de bir delildir. Rivayetler, oruç tutma yasağını ortaya koyduklarından daha net bir ölçüde, herhangi bir yasağın olmadığı delili olmaktadır. Sonuç olarak metinlerdeki ziyâde ve konunun süreçteki evrilmesine binaen, kadının oruca ara vermesinin caiz olduğunu, fakat tutmadığı oruçları mutlak surette ödemekle yükümlü olduğunu, namaz ibadetine olduğu gibi kazadan muaf olmadığını ifade edildiğini anlamak mümkündür.

1274 | Rabia Zahide Temiz. Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî Misin?' Rivayeti...

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sil, 2015.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali b. el-Ca'd, Ebû'l-Hasen Cevherî. *el-Müsned*. thk. Abdülmehdî b. Abdülkâdir. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmabâdî, Muhammed Eşref Emir b. Ali. *Avnül-ma'bûd şerhi Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1415H.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavkî'n- Necât, 1422H.
- Dalgın, Nihat. "Özel Günlerinde Kadınların İbadetleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 379-414.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-. *el-Müsnedü'l-câmi'*. thk. Nebîl b. Hâşim. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Ebû Avâne el-İsferâyîni, Ya'kub b. İshâk. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Arif. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. Riyad: Dârü'r-Râye, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah. *el-Müsnedü'l-Müstahrec ala Sahîhi'l-Müslim*. thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsenna el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Darü'l-Me'mun li't-Turâs, 1984.
- Ebu's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed el-İsfahânî. *Zikru'l-akrân ve rivâyâtuhum an ba'duhum ba'dan*. thk. Mes'ud es-Sa'denî. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. *Zemmü'l-ke'lâm ve ehlihi*. thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed. Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1998.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr el-. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsned-i Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Salih. el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1992.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Darü's-Seka, 1996.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duâfi'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409H.
- İbn Ehî Mîmî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Abdullâh ed-Dekkak. *Fevâidu İbn Ehî Mîmî*. thk. Nebîl Sadeddîn Cerrâr. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Hacer. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi el-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Hacer. *İthâfu'l-mehera bi'l-kavâidi'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere*. Mecmau Melik Fehd, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî. el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdulah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Mülakkin, Ebû Hafs Ömer b. Alî el-Mısrî. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Dımaşk, 2008.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm. *el-Müsned*. Dâru't-Te'sil, 2016.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. çev. Mahmûd b. Şabân b. Abdülmaksûd vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbnü'l-Attâr, Ebû'l-Hasan Alî b. İbrâhîm. *el-Udde fi şerhi'l-Umde fi ehâdisi'l-ahkâm*. thk. Nizam Muhammed Sâlih. Beyrut, 2006.

- İbnü'l-Cârûd, Abdullah b. Ali. *Müntekâ mine's-süneni'l-müsne'de*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.
- İbnü'l-Harrât, Abdülhak b. Abdurrahman b. Abdullâh el-İşbilî. *el-Ahkâmü's-şer'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ukkâşe. Riyad, 2001.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâ'idü'l-Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Kirmânî, Harb b. İsmail el-. *Mesâilu Harb b. İsmail el-Kirmânî*. thk. Muhammed Abdullah Ebû Serî'. Müessesetü Reyân, 2015.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf Şemsuddîn el-. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Medenî. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.
- Mizzî, Cemâleddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmû şerhi'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutiî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2008.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Sağlam, Hadî - Arpacı, İbrahim. "İslam Fikhına Göre Hayızlı Kadının Orucu". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10-2 (2018), 60-76.
- Sehârenfûrî, Şeyh Halil Ahmed es-. *Bezlü'l-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Dâvûd*. Hind: Merkezi's-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî li'l-bahsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî, 2006.
- Sekâfî, Muhammed b. İshâk es-. *Hadîsu's-Serrâc*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe Ramazan. Fâruku'l-Hadisiyye, 2004.
- Sindî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-. *el-Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî*. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Şâşî, Heysem b. Küleyb eş-. *el-Müsne'd*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1994.
- Şemseddîn el-Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim el-Askalânî. *el-Lâmiu's-sahîh bi şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Nüreddîn Tâlib vd., 2012.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn eş-. *Müzekkire fi usûli'l-fikh*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.
- Tâceddîn el-Fâkihânî, Ömer b. Ali b. Sâlim. *Riyâdu'l-efhâm fi şerhi Umdeti'l-ahkâm*. thk. Nureddîn Tâlib, 2010.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsne'd*. thk. Muhammed b. Abdulhasan et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *Tertîbu ileli'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâi vd. Beyrut: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409H.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975.
- Tûsî, Ebû Ali el-Hasen b. Alî et-. *Muhtasarü'l-Ahkâm=Müstahrec alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Enîs b. Ahmed b. Tâhir. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'i'l-Eseriyye, 1415H.
- Ulu, Arif. "Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 1-50.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed. *Menhatü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Süleymân b. Durey' el-Âzimî. Riyad, 2005.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır ez-. *Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1277-1298

Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında *Kur'an Yolu* Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler

The Problems in Hadith Usage in Kur'an Yolu Tafsir within the Context of Qur'an-Sunnah Unity

Mehmet Ali Çalgan

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Adıyaman, Turkey
mcalgan@adiyaman.edu.tr orcid.org/0000-0002-5780-5067

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 3 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24 November / Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1277-1298

Cite as / Atıf: Çalgan, Ali Mehmet. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında *Kur'an Yolu* Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler [*The Problems in Hadith Usage in Kur'an Yolu Tafsir within the Context of Qur'an-Sunnah Unity*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1277-1298.

<https://doi.org/10.18505/cuid.962041>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Problems in Ḥadīth Usage in Kur'an Yolu Tafsīr within the Context of Qur'ān-Sunnah Unity

Abstract: The Sunnah has an important role in the correct understanding and the protection from wrong interpretations of the Qur'ān. Accordingly, ḥadīth played a crucial role in shaping the opinions of the mufasssirs. In this article, the tafsir titled *Kur'an Yolu* written by a group of scholars and first published by the Presidency of the Religious Affairs in 2003 which is widely read in Turkey is examined from ḥadīth usage point of view. The problems in ḥadīth usage are classified under headings such as insufficiency/incorrectness in the explanation of verses due to insufficient usage of ḥadīth, not including ḥadīth which corroborate the verse, wrong conclusions derived from ḥadīth, problems with citations, ḥadīth translation problems, wrong explanation of ḥadīth, problems with some issues related to Sunnah. Over fifty examples where there were wrong citations of ḥadīth, wrong conclusions were derived, there was mixing up of ḥadīth and translation errors leading to wrong meanings were determined and the most important ones were studied. Due to these problems regarding ḥadīth usage, it was seen that sometimes the unity of Qur'ān and Sunnah was violated and some wrong explanations were given. The article is important due to determination of these mistakes and attracting attention to care and precaution in ḥadīth usage in this kind of works. This study indicates the importance of Qur'ān-Sunnah unity and shows the important role that ḥadīths play in understanding the verses. It is observed that in case hadiths related to a verse are not given or given in an insufficient or incorrect manner the verse in question is understood or interpreted incorrectly. Therefore, the correct translation and explanation of the ḥadīth, avoiding citation mistakes and making use of primary sources are very important. The factors that lead to wrong conclusions are not evaluating a ḥadīth in its entirety (taking into account only the first part of the ḥadīth), not evaluating the ḥadīths related to a subject in entirety (taking into account only certain ḥadīths), not making use of commentaries in order to understand a ḥadīth correctly and wrong citation of a ḥadīth. The fact that the ḥadīth which is about the gladness of Allah due to the repentance of a person has been confused with another ḥadīth and an additional error has been made in the text of this ḥadīth indicates that the authors have remembered this ḥadīth incorrectly and they have not verified this ḥadīth in its source. Given the material mistakes in many other examples under the citation errors title, it has been concluded that the wrong citation of ḥadīths in a way that affects the meaning constitutes a serious problem for the work under examination. As to the translation problems, it is observed that they arise from wrong citation of the ḥadīth from its sources (for instance omitting a word or adding expressions that are not found in the ḥadīth) or not making use of commentaries in understanding the ḥadīth. It is necessary that for the analysis of the ḥadīth the authors make use of the tafsir of Ibn Kathīr who is a ḥadīth scholar along with the works of other scholars who are not specialized in ḥadīth in order to correctly determine the accuracy level and meaning of the ḥadīth. It seems necessary that a commission that includes ḥadīth scholars review this work in order to correct the mistakes that are found and to make use of the suggestions that are put forward. This step is important for correcting the mistakes found in this prestigious and widely used work. Furthermore, since many readers gain knowledge about Qur'ān using this work, consideration of issues raised in this study will contribute to the forthcoming edition of the work. It is surprising that despite proposed corrections since its initial publication, so many material mistakes still exist in this valuable work which is a product of great effort. It is hoped that it will continue to become useful for people by making necessary corrections.

Keywords: Ḥadīth, Qur'ān, Tafsīr, Sunnah, Kur'an Yolu.

Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler

Öz: Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ve yanlış tevillerden korunması açısından sünnet çok büyük bir işleve sahiptir. Bu sebeple, müfessirlerin görüşlerinin şekillenmesinde hadisler önemli bir rol oynamışlardır. Bu makalede, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilk baskısı 2003 senesinde yapılan ve ülkemizde çok yaygın olarak okunan *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* isimli çalışmada hadis kullanımı incelenmiştir. Hadis kullanımında tespit edilen problemler hadislerden yeterince ya da hiç yararlanmama sebebiyle âyetlerin eksik ya da yanlış beyanı, âyetleri teyid eden hadislere yer verilmemesi, hadislerden yanlış istidlâller, nakil problemleri, hadis tercüme problemleri, hadislerin hatalı izahı, hatalı metin tenkitleri, sünnetle ilgili bazı konularda problemler başlıkları altında gruplandırılmıştır. Eserde müttefekun aleyh olan bazı hadislerin dahi yanlış nakledildiği, yanlış istidlâllere konu edildiği, yanlış izah edildiği, birbirine karıştırıldığı, mânayı bozan tercüme hatalarının yapıldığı elliye aşkın örnek tespit edilmiş, makalenin sınırları dolayısıyla bunların en önemlileri incelenmiştir. Hadis kullanımı ile ilgili bu problemler sebebiyle Kur'an-sünnet bütünlüğünün yer yer ihlâl edildiği ve bazı yanlış izahların yapıldığı görülmüştür. Makale, bahse konu hataların tespiti ve bu tür çalışmalarda hadis kullanımındaki özen ve ihtiyata dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Çalışmamız Kur'an-sünnet bütünlüğünün önemini göstermekte ve âyetlerin doğru anlaşılmasında hadislerin son derece mühim bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bir âyetle alakalı olan hadislerin verilmemesi yahut eksik veya yanlış aktarılması halinde söz konusu âyetin yanlış anlamlandırılması/yorumlanması sonucunun doğduğu görülmüştür. Bu noktada ilgili hadislerin doğru tercümesi ve izahı, nakil ve istidlâl hatalarına düşmekten kaçınılması, aslı kaynaklardan yeterince yararlanma büyük önem arz etmektedir. Yanlış istidlâllere yol açan âmillere bakıldığında bir hadisin kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmemesi (hadisin sadece ilk kısmının dikkate alınması), aynı konudaki hadislerin bütünlük içinde değerlendirilmemesi (sadece belli hadislerin dikkate alınması), bir hadisin doğru anlaşılması için şerhe müracaat etmeme, bir hadisin hatalı nakli gibi sebepler tespit edilmiştir. Kulun tevbesi sebebiyle yüce Allah'ın memnuniyetine dair hadisin diğer bir hadisle karıştırılması ve karıştırılan hadisin metninde ilave bir hata yapılması müelliflerin bu hadisi yanlış hatırladıklarını ve söz konusu hadisi kaynağından teyid etmediklerini göstermektedir. Nakil problemleri başlığında yer verilen diğer pek çok örnekteki maddi hatalar dikkate alındığında, hadislerin mânayı etkileyecek şekilde yanlış naklinin incelenen eser için önemli bir problem teşkil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Tercüme problemleri değerlendirildiğinde bu problemlerin hadislerin kaynağından doğru okunmamasından (mesela bir kelimenin atlanması ya da hadiste olmayan ifadelerin eklenmesi) veya bazı tabirlerin (mesela "tıyere") doğru anlaşılmasında hadis şerhlerinden istifade edilmemesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Müelliflerin bazı hadislerin tenkid ve tahlilinde hadisçi olmayan müfessirlerin eserleriyle beraber bir hadisçi olan İbn Kesîr'in tefsirine de başvurmalarının ilgili hadislerin sıhhat ve delâletlerinin doğru tespiti bakımından önemli bir gereklilik olduğu değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, tespit edilen hataların tashihi ve önerilerin hayata geçirilmesi amacıyla hadis uzmanlarından oluşan bir komisyonun eseri yeniden incelemesinin gerekli olduğu değerlendirilmektedir. Bu durum herşeyden önce böyle yaygın ve muteber bir eserin yeni baskılarında bu hatalardan arındırılması bakımından önemlidir. Ayrıca oldukça geniş bir okuyucu kitlesinin ilgili meâl ve tefsir çalışması üzerinden Kur'an hakkında bilgi sahibi olduğu gerçeği göz önüne alındığında makalede ele alınan hususların dikkate alınması gerektiği açıktır. Şaşırtıcı bir husus, ilk baskısından beri zaman zaman bazı tashihler yapıldığı anlaşılmalı beraber bu kadar çok maddi hatanın bu kadar uzun süre dikkat çekmemiş/tashihi edilmemiş olmasıdır. Büyük emeklerle yazılmış olan bu öğretici ve faydalı eserin yapılacak olan tashihlerle ülkemiz halkına daha nice seneler yararlı olması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Tefsir, Sünnet, Kur'an Yolu.

Giriş

Çeşitli âyetlerin¹ açık ifadesi ile sünnet Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Kur'an-ı Kerim'i yanlış tevillerden koruyan sünnet bu yönüyle aslında Kur'an-ı Kerim'in ilâhî taahhüt altındaki korunmasını mânâ açısından sağlamaktadır. Bu sebeplerle tefsir âlimleri âyetlerin beyanında hadislerden azami şekilde istifade etmişlerdir.

İlk defa 2003 senesinde basılan ve bugüne kadar yedi baskısı yapılan *Kur'an Yolu* isimli tefsir gerek Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılması, gerekse yazarların akademik konumu sebebiyle ülkemizde çok yaygın olarak okunmakta ve büyük bir itibar görmektedir.² Eserde hadis kullanımı açısından başarılı örnekler bulunmakla beraber ciddi problemlere de rastlanmıştır. Bu sebeple, büyük bir emek mahsulü olmasının yanı sıra okuyucu açısından da oldukça öğretici ve faydalı olan bu kıymetli çalışmanın hadis kullanımı açısından değerlendirilmesinin önem arz ettiği düşünülmüştür. Nitekim başka tefsirler için de hadis kullanımı açısından ilmi değerlendirmeler yapılmıştır.³ Halbuki, *Kur'an Yolu* tefsirinin bilinirliğine ve yaygın kullanımına rağmen bu tefsiri hadis ilmi açısından değerlendiren bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Dolayısıyla, diğer pek çok tefsirin, hadis kullanımı açısından değerlendirilmesine rağmen *Kur'an Yolu* tefsirinin böyle bir çalışmaya konu olmaması önemli bir boşluk olarak görülmüştür.

Eserde müttetekun aleyh olan hadislerin yanlış nakledildiği, birbirine karıştırıldığı, hadistekin tam aksi bilgilerin verildiği örneklerin bulunduğu, manayı bozan çok sayıda tercüme hatası yapıldığı, müttetekun aleyh bazı hadislerin yanlış izah edildiği, bu hadislerden yanlış istidlaller yapıldığı, hadis şerhlerinden yanlış nakiller yapıldığı, müttetekun aleyh hadislere kaynak olarak tefsir literatürüne ait eserlerin gösterildiği, bazı âyetlerin beyanında sahih hadislerin işaret ettiği mânâ yerine farklı yorumların tercih edildiği gibi çeşitli problemler görülmüştür. Bu problemler bazı âyetlerin yanlış anlaşılmasına ve yanlış izah edilmesine yol açmıştır. Yeni baskılarda bu problemlerin tashihi mümkün olmakla beraber halihazırda eser yaygın şekilde tedavülde olduğu için bu problemlerin derli toplu bir şekilde sunulmasının büyük önem taşıdığı değerlendirilmektedir. Çalışmanın amacı hadislerin kullanımında, bahsi geçen problemlerin tashihi, böylece kullanılan hadislerin Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve muhafazası işlevini etkin şekilde yerine getirmesidir.

Kur'an Yolu tefsirinde hadis kullanımında görülen problemler şu başlıklar altında incelenmiştir: Hadislerden yeterince ya da hiç yararlanmama sebebiyle âyetlerin eksik ya da yanlış beyanı, âyetleri teyid eden hadislere yer verilmemesi, hadislerden yanlış istidlaller, nakil problemleri, hadis tercüme problemleri, hadislerin hatalı izahı, hatalı metin tenkitleri, sünnetle ilgili bazı konularda problemler. Çalışmanın hacmi sebebiyle en önemli problemlere öncelik verilmiş, daha az önemli olan bazı yanlışlıklara yer verilememiştir.

Makalenin yöntemi hakkında önemli bazı hususların belirtilmesi faydalı olacaktır. İncelediğimiz örnekler arasında hadis kullanımı ile ilgili yukarıda sayılan başlıklardan birden

¹ Örneğin en-Nahl 16/44, 64; İbrâhim 14/4.

² Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan edindiğimiz bilgiye göre eser her baskıda elli bin adet basılmıştır. Buna göre şu ana kadar üç yüz elli bin adet baskısı yapılmış olmaktadır. Son baskı 2019 senesindedir. Kararman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

³ Örnekler için bk. Muhammet Yılmaz, *Hadis açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsir-i Kebir'i üzerine bir inceleme* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Sami Şahin, "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Hadis Kullanımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 147-175; Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserde Hadis Olgusu ve Hadis Yorumları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 31-55; Hasan Yerkazan, "Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Rivâyet Kültürü -İstatistiksel Kaynak Ve Sıhhat Analizi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 85-106; Mehmet Bağış, "Beydâvî'nin Envârü't-Tenzîl'inde Rivâyet Metodu", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 43-73; Recep Bilgin, *Bir Müfessirin Hadisçiliği Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2019); Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivâyet Metodu Açısından Değerlendirmesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 5-58.

fazlasını ilgilendiren problemleri içeren örnekler söz konusu olduğunda, bu örnekler önem açısından hangi problem öne çıkıyorsa o problemle ilgili başlık kapsamında incelenmiştir. Ancak bu örneklerde bulunan diğer problemlere de, tekrardan kaçınmak amacıyla, aynı yerde işaret edilmiştir. Bazı başlıklarda önce incelediğimiz eserde ilgili başlıkla alakalı isabetli olduğu değerlendirilen örneklere yer verilmiş, ardından problemlili olduğu değerlendirilen örnekler ele alınarak tahlil edilmiştir. Makalede yaptığımız değerlendirmelerin bir kısmı mutlaka tashihi gereken maddi hata türü örnekleri ilgilendirirken bir kısmı ise eserin gelişmesine katkı sağlayacağı mütalaa edilen teklifler şeklinde olup bu ayırım ilgili yerlerde açıkça belirtilmiştir. Ayrıca, her başlığın girişinde o başlık kapsamında ne tür problemlerin incelendiği belirtilmiştir. Son olarak, Kur'an Yolu tefsirinden yaptığımız alıntılarda alıntının içinde bir kaynak gösterimi varsa, herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için bu kaynak dipnotta değil, metin içinde gösterilmiştir. Böylece zikredilen kaynağın tarafımızca değil, bahsedilen tefsirin yazarlarınınca kullanıldığı daha rahat anlaşılacaktır.

1. Hadis Kullanımında Görülen Problemler

1.1. Hadislerden Yeterince Ya da Hiç Yararlanmama Sebebiyle Âyetlerin Eksik Ya da Yanlış Beyanı

Bu başlıkta önce âyetlerin izahında hadislerden etkili şekilde yararlanılan örneklere işaret edilmiş, ardından yeterli şekilde ya da hiç yararlanmama sebebiyle âyetlerin beyanında eksiklik ya da yanlışlığın ortaya çıktığı örnekler incelenmiştir.

Tefsirde âyetlerin beyanı ve doğru anlaşılması maksadıyla pek çok farklı konuda hadislerden faydalanılmıştır. Örneğin; birr, takvâ ve sıdk,⁴ sadaka,⁵ fitne,⁶ câhiliye,⁷ iyiliği emir, kötülükten sakındırma,⁸ karn (nesil/dönem),⁹ esmâ-i hüsnâ,¹⁰ Bedir'de meleklerin yardımı,¹¹ kebâir,¹² insan ile kalbinin arasına girilmesi,¹³ zekat,¹⁴ evvâh,¹⁵ namaz vakitleri,¹⁶ adn cenneti,¹⁷ iyi/kötü çığır açma,¹⁸ ihsan,¹⁹ isrâ ve mirac hadisesi,²⁰ kıyamette insanın haşri,²¹ Hızır (as) kissası,²² firdevs,²³ küçük şirk,²⁴ peygamberlerin mirası,²⁵ kıyametin dehşeti,²⁶ cennete

⁴ Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/264.

⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/309.

⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/297.

⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/289.

⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/350.

⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/376.

¹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/632-3.

¹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/669.

¹² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/673.

¹³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/680.

¹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/57.

¹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/67.

¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/206.

¹⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/285.

¹⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/429; 4/479.

¹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/434.

²⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/458.

²¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/558.

²² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/570.

²³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/584-5.

²⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/585.

²⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/589; 4/189.

²⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/703.

1282 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

vâris olma,²⁷ ifk hadisesi,²⁸ izin isteme âdâbı,²⁹ tövbe,³⁰ fitrat,³¹ Rıdvan biati,³² gıybet,³³ gündüz ve gecenin belli saatlerinde tesbih,³⁴ Cuma namazı,³⁵ sünnete uygun boşanma usulü.³⁶ Bu sayılan konuların bir kısmında hadislerden etkili bir şekilde istifade edildiği görülmektedir. Mesela, Kâf sûresi 39-40. âyetlerin tefsirinde gündüz ve gecenin belli saatlerinde tesbihle ne kast edildiği konusunda hadislerden geniş bir şekilde faydalanılmıştır.³⁷

Bununla birlikte bazı konularda âyetlerin beyanında hadislerden yeterince ya da hiç yararlanılmadığı da görülmektedir. Mesela, gözlerin yüce Allah'ı idrak edemeyeceğini bildiren En'âm sûresi 103. âyetin tefsirinde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında geçen ahirette Cenâb-ı Hak'ın görülüp görülemeyeceği konusundaki tartışmaya bir paragraf ayrılmış, ancak bu konudaki sahîh hadisler atıfta bulunulmamıştır.³⁸ Söz konusu âyetin maksadının doğru anlaşılmasında ve bahsi geçen tartışmanın çözümünde bu hadislerin bilinmesi önem arz etmektedir. Öte yandan, En'âm sûresi 151-153. âyetlerin tefsirinde yetimlerin mallarının âtil bırakılmamasını isteyen hadise işaret edilmemiştir.³⁹ Hıyânet konusuna değinen Enfâl sûresi 27. âyetin tefsirinde bu kavram açıklanırken hıyânetin bir nifak alameti olduğunu belirten hadisin verilmesi uygun olur.⁴⁰ Son iki örnekte işaret edilen hadislerle yer verilmesi söz konusu âyetlerin beyanı için şart olmamakla beraber okuyucu için faydalı olacaktır.

Allah yolunda yapılan harcamaları mecazi bir ifadeyle Allah'a güzel bir borç vermek olarak tarif eden Bakara sûresi 245. âyetin tefsirinde yazarlar âyette geçen fiil kalıbı ile kullanılan karz-ı hasen tabirini infak olarak değil, borç verme olarak izah etmişlerdir: "Karz-ı hasen ise Allah rızâsından başka bir menfaat beklenmeden verilen borçtur. Bu borç karşılığında borçludan menfaat beklenmez, yalnızca ödeme imkânına kavuştuğunda borcun aslını ödemesi istenir."⁴¹ Öte yandan, bir başka yerde "Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder"⁴² meâlindeki âyetle hayır yolunda harcama yapmanın özendirilmesi...⁴³ ifadesi ile çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır. Aynı ifadeleri taşıyan Hadid sûresi 11. âyetin izahında yazarlar okuyucuyu Bakara sûresi 245. âyetteki izaha yönlendirmişlerdir.⁴⁴ Bu âyetlerde geçen ve infak manasında kullanılan "Allah'a güzel bir borç verme" ifadesinin faizsiz borç şeklinde yorumlanması doğru değildir.⁴⁵ İbn Kesîr'in tefsirinde yer verdiği ve Ebû Yalâ'nın naklettiği bir rivâyete göre Ebû Dahdah isimli sahâbî bu âyet inince Hz. Peygamber ile görüşmüş ve çok sevdiği bahçesini Allah yolunda infak etmiştir.⁴⁶ Âyetin beyanında ilgili hadisin dikkate alınmaması âyetin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır.

²⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/12.

²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/58.

²⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/66-7.

³⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/139.

³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/313-4.

³² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/68.

³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/96.

³⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/113.

³⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/353.

³⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/387.

³⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/113-114.

³⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/449.

³⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/488.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/682.

⁴¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/285.

⁴² el-Bakara 2/245.

⁴³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/304.

⁴⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/241.

⁴⁵ Âyette mecaz manada geçen karz tabiri ile dinî terminolojide borç anlamında kullanılan karz tabirinin farkının izahı için bk. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Nisan 2021).

⁴⁶ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan Semâhî Süveydan (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 4/321.

Kabir hayatına ve bu hayatta inkarcıların göreceği azaba işaret eden Mü'min sûresi 45-46. âyetlerin tefsirinde bu âyetlerin Firavun ailesinin göreceği kabir azabına işaret ettiği nin âlimlerce belirtildiği kaydedilmiş, ancak kabir hayatı konusundaki sahih görülen hadislerin varlığına işaret edilmemiştir.⁴⁷ Halbuki söz konusu hadisler bu âyetin beyanı için olmazsa olmaz bir işleve sahiptirler; ayrıca âlimlerin anılan görüşlerinin sebebi aynı zamanda bu yöndeki çok sayıda sahih hadisin varlığıdır. Günümüzde tartışmaya açılan böyle bir konuda ilgili âyetin beyanında konuyla alakalı sahih hadislerle yer verilmemesi büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir.

Sahâbenin faziletinden bahseden Fetih sûresi son âyetinin beyanında sahâbenin fazileti ve müminlerin birbirine merhameti gibi âyette geçen konularla ilgili bazı hadislerle yer verilmesi uygun olacaktır.⁴⁸ Kur'an'da münafıklara ayrılan bir sûrede bazı âyetlerin sebebi nüzûlu olan olay dışında genel olarak münafık tipi ve nifak alametleri hakkında hiç bir hadise yer verilmemesi de bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.⁴⁹

Şefaât konusuna değinen Bakara sûresi 48. âyetin tefsirinde yazarlar Ehl-i sünnet ve Mutezile âlimlerinin bu konudaki görüşlerini açıklamışlardır. Ancak bu görüşlere temel alınan şefaât hakkındaki sahih hadislerden hiçbirine işaret edilmemiş, hatta bu konuda herhangi bir hadisin varlığından dahi bahsedilmemiştir.⁵⁰ Günümüzde de tartışma konusu yapılan böyle bir konuda ilgili âyetin beyanı mesabesinde olan sahih hadislerle hiç bir imada bulunulmaması tefsirde gözetilmesi gereken Kur'an-sünnet bütünlüğünü zedelemektedir. Yazarlar, haklı olarak, insanların şefaate bel bağlamaması gereğine vurgu yapmışlardır; ancak, bu hususa vurgu yapmak ilgili sahih hadislerle işaret etmemeyi gerektirmez.

Aynı yarılması mucizesini konu alan Kamer sûresinin ilk âyetlerinin tefsirinde konuyu aydınlatıcı mahiyette hadislerle işaret edilmekle birlikte bu olayın gerçekleşmiş bir hissî mucize olduğuna dair genel kabul gören görüş yanında, farklı görüşlere oldukça geniş biçimde yer verilmiştir.⁵¹ Bu ayrıntılara ana hatlarıyla değinilmesinde fayda olmakla beraber hadislerle temellendirilen ve bu hâdisenin bir hissî mucize olduğuna işaret eden görüşe daha geniş bir şekilde verilmediği, bu sebeple okuyucuda âyetin doğru anlaşılması konusunda probleme yol açıldığı değerlendirilmektedir.

Çocukların bir imtihan sebebi olduğunu bildiren Tegâbün sûresi 15. âyetin beyanında kanaatimizce şu hadise de yer verilmiş olsa âyetin doğru anlaşılmasına katkı sağlanabilir: Rasûlullah bir gün kendisine doğru koşan Hasan ve Hüseyin'i kucaklamış ve "Muhakkak çocuk insanı cimri ve korkak bırakır" buyurmuştur.⁵² Mezkûr hadis çocukların insan için bir imtihan sebebi olmasının bir sebebinin de çocuk sevgisinin insanı yapması gerekli yardımlaşmadan alıkoyması olduğuna dikkat çekmektedir.

2. Âyetleri Teyid Eden Hadislere Yer Verilmemesi

Bu kısımda âyetlerin beyanı için zaruri olmamakla beraber âyetin mânasını pekiştiren ve teyid eden hadislerle yer verilmesinin faydalı olacağı bazı örneklerle işaret edilmiştir. Özellikle bazı âyetlerin tefsirinde fikhî yönden yoğun bilgiler verilmesine karşın o konuyla ilgili önem arz eden hadislerle hiç yer verilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir.

Tefsirde âyetleri teyid eden hadislerle genelde yer verilmekle beraber bazı durumlarda bu konuda eksiklikler görülmektedir. Mesela, gece ibadetini teşvik eden Secde sûresi 16. âyetin ve Zümer sûresi 9. âyetin tefsirlerinde bu konuda hiçbir hadis verilmemiştir.⁵³ Yine, aynı konuda teşvikler içeren Zâriyât sûresi 15-19. âyetlerin tefsirinde gece

⁴⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/663.

⁴⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/82.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/355-365.

⁵⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/119-120.

⁵¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/180.

⁵² İbn Mâce, "Edeb", 3.

⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/356; 4/603.

1284 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

namazının faziletine işaret eden hadisler verilmemiş, tam aksine gece namazında aşırıya giden bazı sahâbîlere Hz. Peygamber'in ailelerini ihmal etmemeleri yönündeki uyarısına dikkat çekilmiş, âyete göre uykunun yerilmediği hususu vurgulanmış, ayrıca Mekke döneminde gece namazının özel bir işlev gördüğü, bu nedenle Rasûlullah'ın mezkûr sahâbîlere ikazının Medine döneminde gerçekleştiğine değinilmiştir.⁵⁴ Ancak bu âyetlerde öne çıkarılan gece ibadetinin fazileti ile ilgili hiçbir hadis vermeden sadece, bu konuda aşırıya kaçmamaya dikkat çekmek dengeli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Son olarak, Hz. Peygamber'in tehecüd namazı kılmasını isteyen İsrâ sûresi 79. âyetin izahında bu namazın fikhî yönü tartışılmış, ancak yine gece namazının fazileti veya mahiyeti konusunda hiçbir hadise yer verilmemiştir ve işaret edilmemiştir.⁵⁵ Görüldüğü üzere, Kur'an-ı Kerîm'de bu kadar teşvik edilen bir ibadet hakkında hiçbir hadis paylaşmamak, bunun yerine tam aksine Kur'an'da uykunun yerilmediği yahut gece ibadetinde aşırıya gidilmemesi gibi hususlara dikkat çekmek Kur'an-sünnet bütünlüğü açısından isabetli görülmektedir.

Müminlerin kardeşliğinden ve ara bulmanın gereğinden bahseden Hucurât sûresi 10. âyetin tefsirinde bu çok mühim konudaki nebevî pek çok öğretiden hiçbirine yer verilmemesi bir eksiklik olmuştur.⁵⁶ Muhacir-Ensar kardeşliğinden bahseden Haşr sûresi 8-10. âyetlerin tefsirinde ilgili âyetlerde değinilen isâr, suh, selâmet-i sadr gibi İslam ahlâkının önemli erdemleri/erdemsizlikleri, yine Muhacir-Ensar kardeşliğinin somut örnekleri gibi güncel önemi yüksek olan konular hakkında hiçbir hadise yer verilmemiş olması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir.⁵⁷ Halbuki 6 ve 7. âyetlerde geçen ve güncel önem taşımayan fey hükümleri hakkında üç sayfaya yakın tarîhî ve fikhî malumat verilmesi ciddi bir tezat oluşturmuştur.⁵⁸

İyiliklerin kötülükleri yok ettiğini bildiren Hûd sûresi 114. âyetini teyid eden "Kötülüğün ardından iyilik yap ki onu silsin",⁵⁹ yine ne infak edilirse yüce Allah'ın yerini dolduracağını bildiren Sebe' sûresi 39. âyetini teyid eden "Sadaka malı azaltmaz"⁶⁰ şeklindeki nebevî tavsiyelere yer verilmesi sünnetin Kur'anı teyid işlevini daha etkili bir şekilde gösterecektir.

3. Hadislerden Yanlış İstidlâller

Bu kısımda hadislerden yapılan yanlış istidlâllere örnekler verilmekte ve bu yanlış istidlâllere neyin sebep olduğu ve nasıl tashih edilmesi gerektiği izah edilmektedir.

Tefsirde hadislerden yanlış çıkarımların yapıldığı bazı ciddi örneklerle rastlanmaktadır. Mesela, Bakara sûresi 228. âyetin tefsirinde yazarlar İslam'ın Cahiliye döneminde hakları yok sayılan kadınlara sağladığı saygınlığı ispatlamak için Rasûlullah'ın hanımlarına darılarak onlardan bir ay ayrı kalmayı seçtiği hadisenin arefesinde yaşanan bazı olayları örnek göstermişler ve böylece aslında son derece yanlış bir istidlalde bulunmuşlardır.

Aktarılan hadise⁶¹ göre, Hz. Ömer hicret neticesinde Medine'ye geldiklerinde Medine'deki kadınların Kureyşli kadınlara nispetle erkeklerine daha hakim ve baskın olduğunu gözlemlemiştir. Bir gün eşi ile yaşadığı tartışma sonucunda eşinden Hz. Peygamber'in eşlerinin de ona itiraz ettiklerini, hatta bazılarının sabahtan akşama kadar ona küs bile kaldıklarını öğrenmiştir. Hz. Ömer bunun üzerine kızı Hafsa ile görüşüp bu durumu teyit etmiştir. Ümmü Seleme ile de bu konuyu görüşen Hz. Ömer onun bu konunun özel bir mesele

⁵⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/124-5.

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/512.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/93.

⁵⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/291-4.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/288-291.

⁵⁹ Tirmizî, "Birr", 55.

⁶⁰ Müslim, "Birr", 69.

⁶¹ Müslim, "Talâk", 31, 34.

olduğu için karışmaması gerektiği yönündeki uyarısını dikkate alarak duyduğu kaygıya rağmen meseleyi daha fazla uzatmak istememiştir.⁶²

Yazarlar hadisin buraya kadarki kısmını aktardıktan sonra "Bu sahih rivâyetler, İslâm'ın yaptığı büyük devrim sonucu kısa zamanda kadın-erkek ilişkilerinde meydana gelmiş bulunan önemli değişikliklere ışık tutmaktadır."⁶³ diyerek Medine kadınlarının ve Hz. Peygamber'in eşlerinin bahsedilen tutumlarını İslâm'ın getirdiği büyük devrimin sonucu olarak yorumlamışlar ve hadisin kalan kısmını paylaşmamışlardır. Halbuki aktarılan rivâyetin hemen devamında Hz. Peygamber'in eşlerine duyduğu kırgınlık neticesinde onlardan bir ay uzak durma kararı aldığı anlatılmaktadır.⁶⁴ Eğer ortada yazarların iddia ettikleri gibi bir devrim olsa Rasûlullah neden eşlerinden ayrılır? Görüldüğü üzere, Medineli kadınların İslâm öncesi yaşantılarından kalma tutumlarının ve Mekkeli hanımların onlardan etkilenmelerinin, İslâm'ın "büyük devrimi" şeklinde sunulması oldukça yanlış bir değerlendirmedir. İslâm'ın bayanlara getirdiği itibar ve hakları anlatan çok sayıda hadis⁶⁵ varken mezkûr hadisin seçilmesi ve bu hadisin eksik verilerek asıl mesajının tam aksi bir mesajın çıkarılması yanlış bir istidlale yol açmış, neticede eşler arası ilişkilerde yanlış anlayış ve yönlendirmelere sebep olacak bir anlatım ortaya çıkmıştır.

Peygamberlerin kiminin kiminden üstün kılındığını bildiren Bakara sûresi 253. âyetinin tefsirinde yazarlar konuyla ilgili hadisleri tek taraflı vererek şu görüşlerini ifade etmişlerdir: "Müminlerin, genel olarak "Peygamberlerin bir kısmı diğerlerinden üstündür" demelerinde ... bir sakınca yoktur. Problem belli bir peygamberin diğerinden üstün, son peygamberin de bütün peygamberlerden üstün olduğuna inanmak ve bunu söylemekle ilgilidir."⁶⁶ Bu ifadenin ardından Bakara sûresi 285. âyete ve Hz. Peygamber'in kendisinin diğer peygamberlerden üstün tutulmaması gereğini belirten hadisine⁶⁷ yer verilmiş, böylece bu hadisten anılan yanlış istidlâlde faydalanılmıştır. Halbuki bir sonraki paragrafta Şevkânî'den yapılan alıntıda mezkûr hadisin tevazu, ihtilafa yol açmama gibi bazı sebeplerle söylendiği belirtilmiştir. Daha önemlisi, yazarlar Rasûlullah'ın peygamberler arasındaki üstünlüğüne işaret eden çok sayıda âyet ve hadislere yer vermemekle konuyu tek taraflı incelemişlerdir. Örneğin, "Ben kıyamet gününde Adem oğullarının efendisi, kabri ilk açılacak olan, ilk şefaate edecek ve şefaati kabul edilecek olanım."⁶⁸ hadisi bu konuda nettir. Yazarların nihâî kanaati ne olursa olsun ilgili âyet ve hadislerin bütünlük içerisinde okuyucuya sunulmaması konu hakkında yanlış intiba edinilmesine yol açmaktadır.

Fasık bir kişinin getirdiği haberin araştırılmasını isteyen Hucurât sûresi 6. âyetin tefsirinde iz şah yer almaktadır: "Hadis kaynaklarının teyidi bulunmamakla beraber nüzül sebeplerini anlatan kitaplarla tefsirlerde olay şöyle nakledilmektedir: Velîd b. Ukbe, Benî Mustalik kabilesinin zekât vergisini toplamak üzere gönderilir. Velîd yolda iken birisi, bu kabileden silâhlı bir grubun yola çıktığı haberini getirir. Velîd, onların savaşmak için çıktıklarını

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/364.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/364.

⁶⁴ Hadis oldukça uzun olmakla beraber ilgili kısım şu şekildedir: "وَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ، إِنَّ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نَعُدُّ لِلنِّسَاءِ... فَبَيْنَمَا أَنَا فِي أَمْرِ الْأَمْرَةِ إِذْ قَالَتْ لِي أَمْرَاتِي: لَوْ صَنَعْتَ كَذَا وَكَذَا، فَقُلْتُ لَهَا: أَمْرًا، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ لَهُنَّ مَا قَسَمَ، قَالَ: فَبَيْنَمَا أَنَا فِي أَمْرِ الْأَمْرَةِ إِذْ قَالَتْ لِي أَمْرَاتِي: لَوْ صَنَعْتَ كَذَا وَكَذَا، فَقُلْتُ لَهَا: وَمَا لَكَ أَنْتَ، وَلِمَا هَاهُنَا؟ وَمَا تَكَلَّمُكَ فِي أَمْرِ أَرِيدُهُ، فَقَالَتْ لِي: عَجِبًا لَكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، مَا تُرِيدُ أَنْ تَرَاجِعَ أَنْتَ، وَإِنَّ ابْنَتَكَ لَتَرَاجِعُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى يَطَّلَ يَوْمَهُ غَضَبَانِ، قَالَ عُمَرُ فَأَخَذَ رِدَائِي، ثُمَّ أَخْرَجَ مَكَابِي حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى حَفْصَةَ، فَقُلْتُ لَهَا: يَا بِنْتَهُ إِنَّكَ لَتَرَاجِعِينَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى يَطَّلَ يَوْمَهُ غَضَبَانِ؟ فَقَالَتْ حَفْصَةُ: وَاللَّهِ إِنَّا لَتَرَاجِعُهُ، فَقُلْتُ: تَعْلَمِينَ أَيَّ أَحْزَرِكِ عَفْوَةَ اللَّهِ، وَغَضَبَ رَسُولِهِ، يَا بِنْتَهُ، لَا يَغْرُوكَ هَذِهِ اللَّيْلِي فَذُ اعْجَبِيهَا حُسْنُهَا، وَحُبَّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاهَا، ثُمَّ خَرَجْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَيَّ أُمُّ سَلَمَةَ لِقَرَابَتِي مِنْهَا، فَكَلَّمْتُهَا، فَقَالَتْ لِي أُمُّ سَلَمَةَ: عَجِبًا لَكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ قَدْ دَخَلْتَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى تَبْتَغِي أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَزْوَاجِهِ، قَالَ: فَأَخَذْتَنِي أَخَذًا كَسَرْتَنِي عَنْ بَعْضِ مَا كُنْتُ أَجِدُ، فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهَا، وَكَانَ لِي صَاحِبٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِذَا عِيَتْ أَتَانِي بِالْخَبْرِ، وَإِذَا غَابَ كُنْتُ أَنَا أَتِيهِ بِالْخَبْرِ، وَنَحْنُ جِيئِنَا نَتَخَوَّفُ مَلَكًا مِنْ مُلُوكِ عَسَانَ، ذَكَرْنَا أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَسِيرَ إِلَيْنَا، فَقَدْ امْتَلَأَتْ صُدُورُنَا مِنْهُ، فَاتَى صَاحِبِي... الْأَنْصَارِيُّ يَذُقُ الْبَابَ، وَقَالَ: اقْتَحِ اقْتَحِ، فَقُلْتُ: جَاءَ الْعَسَانِيُّ؟ قَالَ: أَشَدُّ مِنْ ذَلِكَ، اعْتَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَزْوَاجَهُ" Müslim, "Talâk", 31.

⁶⁵ Örneğin kadınların hakları ve onlara iyi davranma konusunda bk. Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40-41, Tirmizî, "Radâ", 11.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/392.

⁶⁷ Buhârî, "Enbiyâ", 35.

⁶⁸ Müslim, "Fedâil", 3.

1286 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

düşünerek geri dönüp Peygamberimize durumu anlatır.... (Müsned, IV, 279; Kurtubî, XVI, 296 vd.)⁶⁹ Görüldüğü üzere, yazarlar bir yandan anlatılan olayın hadis kaynaklarında teyidinin bulunmadığını belirtirken diğer yandan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini kaynak olarak göstermektedirler. Ancak buradaki asıl problem söz konusu rivâyetin hatalı nakli sebebiyle yapılan yanlış istidlâlden kaynaklanmaktadır zira yazarlar bu nakilden ötürü "Buna göre âyette geçen fâsık kelimesi, Velid'in değil, ona yalan haberi taşıyan meçhul kişinin niteliğidir."⁷⁰ şeklinde yanlış bir sonuca varmışlardır. Yazarların Ahmed b. Hanbel'in eserini kaynak göstererek yaptıkları nakle göre, Velid yoldayken bir şahıs ona yalan bir haber getirmiştir. Bu sebeple yazarlarca bu şahıs fasık sayılmıştır. Halbuki söz konusu rivâyette⁷¹ Velid'e yalan haber getiren bir şahıstan bahsedilmemekte, Velid'in yoldayken (bu rivâyette belirtilmeyen bir sebeple) korkuya kapıldığı, geri döndüğü ve Hz. Peygamber'e mezkûr kabilenin zekatlarını vermediklerini ve kendisini öldürmek istediklerini bildirdiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla, âyette geçen fasık kelimesi Velid'in niteliği olmaktadır. Nitekim, İbn Kesîr'in de belirttiği üzere pek çok müfessir ve selef âlimi bu âyetin Velid hakkında olduğunu bildirmişlerdir.⁷²

1.4. Nakil Problemleri

Nakil problemleri ile hadislerin lafız/tercüme yönüyle değil de, mânâ yönüyle hatalı aktarımları, hadis şerhleri gibi diğer kaynaklardan yapılan hatalı nakiller, hadis kaynaklarının bölüm isimlerinde yapılan hatalar, aslı kaynak yerine ikincil kaynak kullanma ve tahrişiz hadis kullanımı gibi hususlar kast edilmektedir.

En'âm sûresi 46-47. âyetlerin tefsirinde yer verilen izahlarda ciddi bir nakil hatası söz konusudur. Bahsi geçen yanlışlık, müttetekun aleyh olan iki hadisin birbiriyle karıştırılması (yanlışlıkla birinin yerine diğerinin kullanılması), kullanılan hadisin de tamamen yanlış bir şekilde aktarılması, ayrıca hadisin tahricinde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerinde geçen sahih rivâyetlerin yanında İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan mevzû bir rivâyete yer verilmesidir. Bahsi geçen bölüm şudur: "Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle belirttiği üzere Allah Teâlâ, engin merhametinden dolayı, kullarının tövbe edip bağış dileyerek yanlışlardan dönmelerini ister; O'nun bu müsbet davranıştan duyduğu memnuniyet, Resûlullah'ın teşbihiyle ağır bir savaş sırasında kaybettiği çocuğu için çırpınan annenin, onu bulduğu andaki sevincinden daha büyüktür (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22; İbn Mâce, "Zühd", 35)."⁷³ Yanlışlığın anlaşılması için birbiriyle karıştırılmış olan iki hadisi ayrı ayrı vermekte fayda vardır:

"Kulunun tövbe etmesinden dolayı yüce Allah'ın duyduğu memnuniyet, birinizin ıssız çölde kaybettiği devesini bulduğu zaman duyduğu sevincinden daha fazladır."⁷⁴ "Raşûlullah'a (sav) (ayrı düştüğü) çocuğuna duyduğu hasretten dolayı rastladığı her çocuğu kucağına alan, göğsüne bastırıp emziren bir kadının da aralarında bulunduğu bir esir grubunu getirdiler. Raşûlullah çevresindekilere: "Bu kadının çocuğunu ateşe atacağına ihtimal verir misiniz?" diye sordu. "Aslâ, atmaz!" dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İşte yüce Allah kullarına, bu kadının çocuğuna olan merhametinden daha merhametlidir" buyurdu."⁷⁵

Görüldüğü üzere, yüce Allah'ın kulunun tövbesinden duyduğu memnuniyeti, devesini kaybedip de tekrar bulan bir kişinin sevincine benzeten hadis kastedilmiş iken yanlışlıkla, ilâhî merhameti konu edinen başka bir hadis nakledilmiş, üstelik bu nakilde de hata yapılmıştır. Zira yanlışlıkla nakledilen hadiste anne bebeğini bulamamakta, herhangi bir bebeği tutup emzirmektedir. Tefsirdeki aktarımda ise sanki anne bebeğini bulmuş, bunun

⁶⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/90.

⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/90.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/403. İlgili kısım şöyledir: "فَرَجَعَ، فَرَقَ، فَجَجَ، فَلَمَّا أَنْ سَارَ الْوَلِيدُ حَتَّى بَلَغَ بَعْضَ الطَّرِيقِ، فَرَقَ، فَجَجَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الْخَارِثَ مَتَعْنِي الزُّكَاةَ، وَأَرَادَ قَتْلِي فَقَاتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الْخَارِثَ مَتَعْنِي الزُّكَاةَ، وَأَرَادَ قَتْلِي"

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/132-4.

⁷³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/406.

⁷⁴ Buhârî, "Daavât", 4; Müslim, "Tevbe", 3.

⁷⁵ Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22.

üzerine çok sevinmiştir. Halbuki görüldüğü üzere anılan hadiste ne annenin bebeğine kavuşması ne de bundan ötürü annenin sevinmesinden bahsedilmektedir. Bilakis annenin merhameti ilâhî merhametle kıyaslanmaktadır. Dolayısıyla, hadisteki konu kulun tövbesinden dolayı yüce Allah'ın duyduğu memnuniyet değil, tamamen farklı bir konu olan ilâhî merhametin büyüklüğüdür.

Bayanların örtünmesi ile alakalı Nur sûresi 31. âyetin tefsirinde bir hadisin naklinde ciddi bir hata söz konusudur. Eserin 2014 baskısında bulunan, daha sonra tashih edildiği anlaşılan hatayı eserin eski baskılarına sahip okuyucuların doğru bilgilenmesi amacıyla kaydetmek istiyoruz. "Hz. Peygamber'in bir eşinin sorması üzerine yaptığı tarif ile kızı Fatıma üzerindeki bir uygulaması eteklerin, topuklardan bir karış yukarıya kadar olabileceğini göstermektedir (Azimâbâdî, XI, 152, 177; İbn Hacer, XII, 372)"⁷⁶ şeklindeki ifadenin doğrusu eteklerin topuklardan bir karış yukarıda değil, bir karış aşağıda olmasıdır.⁷⁷ Tirmizî hadisi naklettikten sonra kadınların örtünmesi açısından böylesi daha uygun olduğu için Rasûlullah'ın onlara elbiselerini yerde sürmeleri hususunda ruhsat tanıdığını kaydetmiştir. Yazarların atıfta bulunduğu şerhlerde de konu bu şekilde izah edilmiştir. Görüldüğü üzere, ayakların örtünmesi konusunda ciddi bir bilgi hatası söz konusu olmuştur.

Tevbe sûresi 118. âyetin tefsirinde kaynak verilmeden işaret edilen bir hadise dayanılarak tamamen yanlış olan şu ifadeye yer verilmiştir: "Hz. Peygamber seferden dönünce, sıhî ve malî durumları elverişli olduğu halde sefere katılmayan ve hemen günahlarını itiraf edip tövbeye yönelmeyen bu üç kişinin yüzüne bakmadı."⁷⁸ Benzer bir ifade aynı sûrenin 106. âyetinin açıklamasında geçmektedir: "Tefsirlerde genellikle, Tebuk Seferi'ne katılmadıkları için pişmanlık duymakla beraber 102. âyette belirtilenlerin aksine hatalarını itiraf etmeyen ve süratle tövbeye yönelmeyen bir gruba işaret edildiği belirtilir."⁷⁹ Kaynağı gösterilmeyen ve söz konusu iki âyetin tefsiri için anahtar rol oynayan hadis müttefekun aleyh olup Tebuk seferine katılmayan Kâ'b b. Mâlik tarafından aktarılmıştır.⁸⁰ Bu hadise göre Kâ'b (ra) Tebuk seferine mazeretsiz olarak katılmamış, ancak daha Rasûlullah seferdeyken hatasının büyüklüğünü anlayarak pişmanlık duymaya başlamış, müslümanlar seferden dönünce de derhal Hz. Peygamber'in huzuruna giderek dürüst bir şekilde günahını itiraf etmiş ve tövbeye yönelmiştir. Hatta kendisini caydırmak isteyenlere de iltifat etmemiştir. Rasûl-i Ekrem, Kâ'b huzuruna geldiğinde ondan yüzünü çevirmemiş, bilakis acı bir şekilde tebessüm etmiş, onun dürüst itirafını dinlemiş, sonra da onu doğru sözünden dolayı takdir etmiş ve kendisine Cenab-ı Hak hükmünü verinceye kadar beklemesini söylemiştir. Bu hadiseden sonra, kendi ifadesine göre yaklaşık elli gün boyunca başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere yakın arkadaşları da Kâ'b ile irtibatı kesmişler, onu bu hatasıyla başbaşa bırakmışlardır. Dahası Rasûlullah, Hilâl ve Mürâre'ye gönderdiği gibi Kâ'b'a da bir mesaj göndererek eşinden uzak kalması gerektiğini belirtmiştir. Bütün bu tecrit ve sosyal izolasyon hali Cenab-ı Allah'ın kendilerini bağışladığını bildiren ayetin gelişyle sona ermiştir. Durum böyle olmakla beraber yazarların Kâ'b ve iki arkadaşı hakkında, hatalarını itiraf etmeme ve süratle tövbeye yönelmeme şeklindeki ifadeleri hadisteki bu bilgilerle büyük ölçüde uyumsuzluk arz etmektedir. Ayrıca, her iki âyetin anlaşılmasında en önemli kaynak konumundaki bu hadisin kaynağının verilmemesi de büyük bir eksiklik olmuştur.

İsrâ sûresi 1. âyetin tefsirinde mi'râc hadisesinin Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i kaynak gösterilerek aktarımında ciddi bir hata görülmektedir: "Konuyla ilgili çok sayıda hadis bulunmakta olup özellikle Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde ("Salât", 1; "Bed'ü'l-halk", 6; "Tevhîd", 37) yer alan hadislere göre bir gece Hz. Peygamber Kâbe'nin avlusunda (diğer bazı rivâyetlerde amcasının kızı Ümmühânî'nin evinde) "uyku ile uyanıklık arasında bir durumdayken" Cebrâil yanına geldi, göğsünü açarak kalbini zemzemle yıkadı, sonra Burak denilen

⁷⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/73.

⁷⁷ Tirmizî, "Libas", 9.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/69.

⁷⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/58.

⁸⁰ Buhârî, "Megâzî", 79; Müslim, "Tevbe", 53.

1288 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

bir binek üzerinde onu Kudüs'e götürdü."⁸¹ *el-Câmiu's-sahîh* de işaret edilen üç yerin hiçbirinde Hz. Peygamber'in Mekke'den Kudüs'e götürüldüğü yer almamaktadır. Bilakis buradaki rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Mekke'den doğrudan göklere yükseltildiği anlatılmaktadır. Yazarlar iki sayfa sonra şu ifadeyi kullanmışlardır: "Buhârî'nin naklettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber'in önce göklere çıkarıldığı, sonra Kudüs'e getirildiği bildirilirken, önce Kudüs'e getirildiğini ifade eden rivâyetler de vardır (bk. Taberî, XV, 3-5)"⁸² Buradaki ifade hem yanlış, hem de görüldüğü üzere yazarların bir önceki ifadesine kıyasla tutarsızdır. Tutarsızdır, zira yazarların önceki ifadesinde Buhârî'nin naklettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Mekke'den doğrudan Kudüs'e götürüldüğü bilgisi yer almaktadır. Yanlıştır, zira Buhârî'nin naklettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber'in önce göklere çıkarıldığı, sonra Kudüs'e getirildiğine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Rasûlullah'ın mi'râc hadisesi Müslim'in *es-Sahîh*'inde⁸³ ve diğer pek çok hadis kaynağında⁸⁴ geniş bir şekilde hikaye edilirken Mekke'den Kudüs'e yapılan yolculuğa açıkça değinilir. Ancak *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan aktarımlarda isra hadisesine müstakil olarak değinen kısa rivâyetler⁸⁵ olmakla birlikte mi'râc hadisesinin ayrıntılı olarak anlatıldığı uzun rivâyetlerde⁸⁶ Kudüs'e yapılan yolculuğun yer almadığı görülmektedir. Dolayısıyla, yazarların özellikle Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki hadislerle atıfta bulunarak bu hadisleri hatalı aktarmaları anlaşılır ve kabul edilir bir durum değildir.

Rasûlullah'ı ve hanımlarını konu alan Ahzâb süresi 51-52. âyetlerin tefsirinde "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın" ifadesinden maksat, çeşitli yorumlar arasından bizim tercih ettiğimize göre, beraber kalma süresinin eşit olması mecburiyetinin (kasm) kaldırılmasıdır. Bu izne rağmen Hz. Peygamber, eşlerini incitmemek için eşitliğe riâyet etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 33/7; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1569)" şeklinde bir ifade bulunmaktadır.⁸⁷ Ancak, işaret edilen hadis yazarların ifadesinin tam aksine bir bilgi içermektedir. Şöyle ki, bu hadiste Hz. Aişe'nin haber verdiğine göre söz konusu âyet nâzil olduktan sonra Allah Rasûlü hanımlarından birisine ait günde bu âyetin verdiği izni kullanarak bir diğer hanımına gitmek istediğinde normalde o gün sırası olan hanımından müsaade isterdi. Diğer bir deyişle, Hz. Peygamber âyetin verdiği izni kullanmıştır. Ancak, yazarların işaret etmediği bir başka hadisten öğrendiğimize göre Rasûlullah hanımları arasında yaptığı taksimde adaletli olmuş ve bu hususta Cenâb-ı Hakk'a dua etmiştir.⁸⁸

Rum süresi 30. âyetin tefsirinde Müslim'in *es-Sahîh*'inde geçen bir hadis⁸⁹ tahrici yapılmadan ve hatalı bir şekilde aktarılmıştır: "Nitekim vaktiyle birçok cana kıydıktan sonra bundan pişmanlık duyup tövbe etmek isteyen kimseye o dönemdeki peygamberin çevresini değiştirmeyi tavsiye ettiğini belirten Resûl-i Ekrem bu hususa işaret etmiştir."⁹⁰ Söz konusu hadiste yüz kişiyi öldüren şahsa yol gösteren kişinin o dönemin peygamberi değil, sadece âlim birisi olduğu belirtilmektedir. Yazarların böyle bir çıkarımı nasıl yaptıkları anlaşılmemektedir. Zira anılan öğüdü vermek için peygamber olmak gerekmemektedir. Her halükârda hadis metninde böyle bir tasarrufta bulunmak doğru değildir.

Haşr süresi 2-5. âyetlerin tefsirinde hatalı bir nakil görülmektedir: "Bir rivâyete göre Hz. Peygamber bir diyet konusunu görüşmek üzere Nadîroğulları'na gittiğinde onların kendisini güler yüzle karşılayıp o arada hakkında suikast düzenlemeye kalkmaları (ki bunu

⁸¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/458.

⁸² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/460.

⁸³ Örneğin Müslim, "İman", 259.

⁸⁴ Kütüb-i Sitte'de yer alan konuyla ilgili hadislerin ayrıntılı incelenmesi ve Arapça tam metinleri için bk. Bekir Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Miraç hadisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁸⁵ Örneğin Buhârî, "Menâkıbu'l Ensar", 41.

⁸⁶ Buhârî, "Salât", 1; "Bed'ü'l-halk", 6; "Tevhîd", 37; "Enbiya", 6; "Menâkıbu'l Ensar", 42.

⁸⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/396.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 39.

⁸⁹ Müslim, "Tevbe", 46.

⁹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/313.

kendisi fark ettiği gibi vahiyle de teyit edilmişti) bardağı taşıran son damla olmuştur.⁹¹ İbn Kesîr'in İbn Hişam'dan naklen aktardığı habere göre yahudilerin suikast niyeti Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmiştir; Rasûlullah'ın bu planı kendisinin fark etmesinden bahsedilmemektedir.⁹² Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in yaşadığı bir hâdisenin anlatıldığı söz konusu haberin⁹³ yanlış bir şekilde aktarıldığı gözükmemektedir.

Yazarlar hadislerde geçen enfâl kavramının farklı manaları konusunda Ebû Ubeyd'in,⁹⁴ iyiliğin on katından yedi yüz katına kadar mükafatlandırılması konusunda İbn Hacer'in,⁹⁵ izin isteme âdâbı konusunda Nevevî ve Aynî'nin,⁹⁶ kadınların örtünmesi konusunda ise Azimâbâdî ve İbn Hacer'in görüşlerinden⁹⁷ doğrudan istifade etmişlerdir. Ancak bir tefsirde hadis şerhlerinden bu kadar az nakilde bulunmanın bir eksiklik olduğu değerlendirilmektedir. Öte yandan, bir bayanın elleri ve yüzü dışında kalan yerlerinin görünmemesi gereğine dair hadis hakkında metin tenkidi yapıldığına dair Azimâbâdî'nin eserine atıfla verilen bilgi⁹⁸ doğru gözükmemektedir. Zira ilgili şerhte böyle bir tenkid yer almamaktadır.

Yazarlar hakkında ilgili âyetin beyanıyla doğrudan alakalı ve müttefekun aleyh hadisler olan bazı konularda ilgili hadislerin aslı kaynaklarına atıf yapmak yerine Taberî, Şevkânî gibi müfessirlerin eserlerine atıf yapmışlar (Abdullah b. Übeyy'in cenazesi)⁹⁹ yahut hiç kaynak göstermemişlerdir (Tebük seferinden geri kalan üç kişinin durumu).¹⁰⁰ Yine, temel hadis kaynaklarında geçen hadislere Şevkânî¹⁰¹, İbn Atiyye,¹⁰² Taberî¹⁰³ ve İbn Kesîr'e¹⁰⁴ ait tefsirlerin kaynak gösterildiği durumlar mevcuttur.

Nisâ sûresi 155-161. âyetlerin tefsirinde Hz. İsa'nın âkıbeti konusunda bazı tefsirlerde hadisler bulunduğu söylenilmekle yetinilmiş; konu farklı yönleriyle İnciller'den de istifade edilerek oldukça tafsilatlı bir şekilde incelenmekle beraber bu konuda en güvenilir sayılan hadis kaynaklarında pek çok sahîh hadis olduğu¹⁰⁵ belirtilmemiştir.¹⁰⁶ Konuya oldukça çekinceli yaklaşan yazarların "Taberî ve İbn Kesîr gibi tefsirlerde uzun uzadıya yer verilen rivâyetlere ve müslümanlar arasında yaygın olan inanca göre Hz. İsa, basıldıkları evin tavânında açılan bir delikten göğe çıkarılmıştır,..."¹⁰⁷ şeklindeki ifadelerinin ilmî usul açıdan kabul edilmesi mümkün değildir. Zira aslı kaynak varken ikincil kaynak kullanılması doğru değildir; üstelik aslı kaynaklar en güvenilir sayılan hadis eserleri, ikincil kaynaklardan biri ise içinde uydurma ve çok zayıf rivâyetlerin olduğu bilinen Taberî'nin tefsiri iken durum oldukça yanıltıcı olmaktadır. Yazarların kanaati ne olursa olsun, bir konuda tüm delillerin şeffaf bir şekilde ortaya konmasının ilmî emanetin gereği ve okuyucunun konuyu sağlıklı değerlendirebilmesi için olmazsa olmaz bir şart olduğu değerlendirilmektedir.

⁹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/285.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/364.

⁹³ Söz konusu haber bir siyer kaynağında geçse de Hz. Peygamber'in fiilleri anlatıldığı için fiilî hadis hükmündedir.

⁹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/661-2.

⁹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/494-5.

⁹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/66-7.

⁹⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/71,73.

⁹⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/71.

⁹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/41.

¹⁰⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/61.

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/482.

¹⁰² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/480. İlgili hadis için bk. Müslim, "Mesâcid", 280.

¹⁰³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/327. İlgili hadis için bk. Tirmizî, "Siyer", 37.

¹⁰⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/704. İlgili hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/224.

¹⁰⁵ Örneğin bk. Buhârî, "Büyû", 102, "Enbiyâ", 49; Müslim, "İmân", 242-243, 247, "Hac", 216, "Fiten", 34, 39, 110; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 12, 14; Tirmizî, "Fiten", 21, 54, 59, 62. Daha geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1/1173-1184.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/176-181.

¹⁰⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/178.

1290 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

Yazarlar bazı hadisleri hiçbir kaynak vermeden aktarmışlardır.¹⁰⁸ Mesela, Meryem sûresi 51-53. âyetlerin tefsirinde kaynak gösterilmeden "Bir kutsî hadiste kulun Allah'a farz ve nâfile ibadetlerle nasıl yaklaştığı ve sonunda bu yaklaşmanın ruh ve ahlâk yüceliği olarak nasıl sonuçlar verdiği açıklanmıştır." şeklinde bir nakil söz konusudur.¹⁰⁹ İşaret edilen hadis Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer almakta olup¹¹⁰ böyle bilinen ve önemli bir hadisin müphem bırakılmadan kaynağını göstermenin daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

Tefsirde yer yer *Kütüb-i Sitté*'nin bâb isimlerinin mânayı tam olarak yansıtmayacak şekilde eksik verildiği görülmektedir. Mesela, Müslim'in *es-Sahîh*'inin "Salâtu'l-müsâfirîn" yerine "Müsâfirîn",¹¹¹ *Sahîh-i Buhârî*'nin "Müsâkât" yerine "Şürb",¹¹² "Fardu'l-humus" yerine "Humus",¹¹³ Nesâî'nin *Sünen*'inin "Kat'u's-sârık" yerine "Sârık"¹¹⁴ gibi eksik veya farklı isimler kullanılması uygun değildir.

Bir diğer problem, bir hadisin tahririnde daha muteber ve güvenilir bir kaynak varken bunun yerine daha az güvenilir bir kaynağın kullanılmasıdır. Mesela bir yerde müttefekun aleyh bir hadis için kaynak olarak Tirmizî'nin *Süneni* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*,¹¹⁵ bir başka yerde yine müttefekun aleyh bir hadise kaynak olarak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*¹¹⁶, bir başka yerde Müslim'in *es-Sahîh*'i yerine Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*¹¹⁷ kaynak olarak gösterilmiştir.

1.5. Tercüme Problemleri

Hadis tercümelerinin doğru yapılması için hadis şerhlerinden yeterli şekilde istifade edilmemesi neticesinde incelediğimiz tefsirde tercüme problemlerinin mânayı bozacak seviyede ciddi bazı örneklerine rastlanmıştır.

Rum sûresi 47. âyetin tefsirinde "Şâyet müslüman bir kimse din kardeşinin namusunu müdafaa ederse, Allah'ın da kıyamet günü mutlaka onu cehennem ateşinden korumasını hak eder"¹¹⁸ şeklinde bir hadis tahriri yapılmadan, Zemahşeri'den naklen verilmiştir.¹¹⁹ Ancak hadiste geçen "namus" kelimesi yerine "onur" ya da "itibar" kelimesi kullanılmalıdır, zira namus günümüz Türkçesinde iffet anlamında kullanılmaktadır. Halbuki hadiste geçen عرض kelimesinin doğru karşılığı "onur, itibar, insanın övgüye ve yergiye maruz kalan yanları" şeklinde açıklanmıştır.¹²⁰ Din kardeşinin onurunu koruması da gıybetinin yapılmasını engellemesidir.¹²¹ Ayrıca, meşhur bir aslı kaynak varken ikincil kaynak kullanımı uygun değildir. Söz konusu problemlerden tercümenin hatalı olması en önemli görüldüğü için bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Yâsîn sûresi 12. âyetin tefsirinde Mescid-i Nebevî civarına taşınmak isteyen Selemeoğulları'na Peygamberimiz'in "Kendi bulunduğunuz yerde de yaptıklarınızın izleri kayda geçirilir" buyurduğu İbn Atıyye'den nakledilmiştir.¹²² Öncelikle bu hadis Müslim'in *Sahîh*'i gibi

¹⁰⁸ Mesela Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/528; 3/581; 4/74; 4/91; 4/93; 5/164.

¹⁰⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/605.

¹¹⁰ Buhârî, "Rikâk", 38.

¹¹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/123; 4/709.

¹¹² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/670.

¹¹³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/589.

¹¹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/268.

¹¹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/338.

¹¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/627.

¹¹⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/273.

¹¹⁸ Tirmizî, "Birr", 20.

¹¹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/326.

¹²⁰ Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi ġarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 3/209.

¹²¹ Muhammed 'Abdurrahman b. 'Abdirrahîm Mubârekfûrî, *Tuḥfetu'l-Aḥvezî bi şerḥi Câmi'it-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 6/49.

¹²² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/480.

meşhur bir kaynaktan yer alırken¹²³ İbn Atıyye'nin tefsirinin kaynak gösterilmesi uygun değildir. Daha önemlisi, bu haliyle Rasûlullah'ın bu sözünden maksadı anlaşılmamaktadır. **دِيَارَكُمْ** **يَا بَنِي سَلِيمَةَ تَقْتَبُ أَنْزَلَكُمْ** şeklindeki ifadenin tarafımızca yapılan daha anlaşılır bir tercümesi şu şekilde olabilir: "Ey Seleme oğulları, yerinizde kalın; zira (mescide uzak mesafeden gelme) izleriniz kaydedilir (adımlarınız sayılır, böylece daha çok sevap kazanırsınız)."

Duhân sûresi 16. âyetin tefsirinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer alan bir hadiste¹²⁴ yer alan Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözü nakledilmiştir: "Kur'an'da geçen şu beş olay bu dünyada gerçekleşmiştir: Lizâm cezası (Tâhâ 20/129; Furkan 25/77), Rûm'un yenilmesi (Rûm 30/2), ayın yarılması (Kamer 54/1), bu sûrede geçen duhân ve batşa"¹²⁵ Öncelikle, "Rum'un yenilmesi" ifadesi ciddi bir yanlışlık eseridir, zira Rumlar zaten yenilmişlerdi ve bu bilinen bir hadiseydi; burada kast edilen Rum sûresi 3. âyetinde müjdesi verilen Rumların İranlıları yenmesidir.¹²⁶ Ayrıca, *lizâm*, *duhân* ve *batşa* kelimeleri ilgili âyetlerin tefsirinde açıklanmakla beraber burada da bunlar ile ne kast edildiğinin birkaç kelimeyle parantez içinde verilmesi uygun olurdu.

Hucurât sûresi 12. âyetin tefsirinde "...Kulak kabartmayınız, gizlilikleri araştırmayınız, başkalarını kıskanmayınız, öfkenize kapılmayınız, birbirinize sırtınızı dönmeyiniz. Ey Allah'ın kulları! Kardeşler olunuz"¹²⁷ hadisine yer verilmiştir.¹²⁸ **وَلَا تَحَسُّوْا، وَلَا تَجَسَّوْا، وَلَا تَنَافَسُوْا، وَلَا تَخَسُّوْا، وَلَا تَنَابَزُوْا** şeklindeki hadisin tercümesinde dikkat edilirse "lâ tenâfesû" kısmı mevcut değildir. Bu kısım "dünyaya meyiletme konusunda birbirinizle yarışmayın" şeklinde çevrilebilir.¹²⁹ Ayrıca, "öfkenize kapılmayınız" şeklinde çevrilen kısım "birbirinize düşmanlık etmeyiniz" şeklinde çevrilmelidir. Zira hadiste geçen ve buğz etmeyi yasaklayan kısım, öfke ile değil, düşmanlık ile ilgili olup tefâul bâbında kullanıldığı için karşılıklı bir fiil söz konusudur.

Allah katında üstünlük ölçütünün takvâ olduğunu bildiren Hucurât sûresi 13. âyetin tefsirinde "Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki rabbiniz birdir, babanız birdir. Arap'ın başka ırka, başka ırkın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza, dindarlık ve ahlâk üstünlüğü dışında bir üstünlüğü yoktur..."¹³⁰ hadisi verilmiştir.¹³¹ Ancak tercümede hadiste geçen takvâ kelimesi yerine "dindarlık ve ahlâk" ifadesi kullanılmıştır. Elbette takva ile dindarlık ve ahlâk son derece yakından alakalı kavramlar olmakla beraber bu kavramların tam olarak birbirinin yerini tuttuğu söylenemez. Yazarların aynı âyetin izahında "Dinin insana kazandırmak istediği en önemli değer ahlâktır (takvâ), hem bir grup içinde hem de gruplar arasında üstünlüğün, üstün değer ölçütü ahlâk olmalıdır." ifadeleriyle âyette geçen takvâ kıstası yerine ahlâkı vurguladıkları dikkat çekmektedir. Ancak gerek yazarların bu ifadesinde görüldüğü üzere ahlâkın parantez içerisinde takva ile açıklanması, gerekse çevirisi yapılan hadiste takvâ yerine ahlâkın kullanılması doğru değildir. Farklı mânaları olan takvâ kavramının, ahlâk kavramı ile eş anlamlı tutulması ilgili âyet ve hadisin yanlış bir şekilde tercümesine ve buna bağlı olarak hatalı yorumuna yol açmıştır.

Yazarların şu çevirisi oldukça problemlidir: "Hz. Peygamber, ihtiyaçtan dolayı tyereye başvuranın Allah'a şirk koşmuş olacağını bildirmiştir (Buhârî, "Tıb", 43-45; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23-24)"¹³² **ثَلَاثًا، وَمَا مَنَا إِلَّا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَدْهَبُهُ بِالتَّوَكُّلِ** şeklindeki hadisin doğru çevirisi "Uğursuzluk Allah'a ortak koşmaktır. Herbirimizin haturına (herhangi bir konuda) uğursuzluk

¹²³ Müslim, "Mesâcid", 280.

¹²⁴ Buhârî, "Tefsîr", 44/1.

¹²⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/794.

¹²⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü's-sârif* (Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323), 7/338.

¹²⁷ Müslim, "Birr", 28.

¹²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/96.

¹²⁹ Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şaḥîḥi Müslim b. Haccâc* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 16/119.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/474.

¹³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/98.

¹³² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/214.

1292 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

düşüncesi gelebilir ancak Allah bunu tevekkül ile giderir." şeklinde olabilir.¹³³ Görüldüğü üzere, yazarların çevirisinin hadisin mânâsı ile hiçbir alakası olmadığı gibi "ihtiyaçtan dolayı tiyereye (uğursuzluğa) başvurmak" ifadesinden ne kast edildiğini anlamak da mümkün değildir. Ayrıca, mezkûr hadis Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde geçmemektedir, yani hatalı bir tahrîç söz konusudur.

Nebe sûresi 21-28. âyetlerin tefsirinde "...Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığını (A'râf 7/156), rahmetinin azabına üstün geldiğini, azabını geçtiğini (Buhârî, "Tevhîd", 15, 55; Müslim, "Tevbe", 14-16) bildiren âyet ve hadislerle dayanarak..."¹³⁴ şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu ifadede bir kudsî hadisten naklen, "gazap" kelimesi yerine farklı bir mana taşıyan "azap" kelimesinin yanlışlıkla kullanıldığı fark edilmektedir.

Ahzâb sûresi 6. âyetin tefsirinde "Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ben bir kimseye kendinden, servetinden ve çocuğundan daha sevgili olmadığım sürece o, gerçek mânâda inanmış olmaz" şeklinde bir hadis nakledilmiş, kaynak olarak "Müslim, "İmân", 69-70" gösterilmiştir.¹³⁵ Ancak kaynak gösterilen iki rivâyette "Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki" şeklinde bir yemin yer almamaktadır. Ayrıca, söz konusu iki rivâyetin ilkinde aile, mal ve tüm insanlar, ikincisinde ise çocuk, baba ve tüm insanlar yer almaktadır. Dolayısıyla yazarların aktardığı metinle bu rivâyetlerin metni uyumsuzdur. Son olarak, "gerçek mânâda" ifadesi hadisin metninde doğrudan yer almadığı, ancak hadisin doğru anlaşılması için gerekli olduğu için parantez içerisinde verilmelidir.

Enfâl sûresi 25. âyetin tefsirinde "Toplumda pislik çoğalırsa içlerinde iyiler bulunsa bile helâkten kurtulamazlar"¹³⁶ şeklinde bir hadis nakledilmiştir.¹³⁷ Hadisin tercümesinde geçen "pislik" kelimesinin bir parantez açılarak "mâsiyet (meşrû emir ve isteklere uymama)" tabiri ile izah edilmesi hadisi daha anlaşılır kılacaktır.¹³⁸

Zilzâl sûresi 7-8. âyetlerin tefsirinde "Bir yarım hurma veya bir güzel sözle olsun ateşten korunun!" (Buhârî, "Edeb", 34; "Zekât", 10; "Tevhîd", 36)" şeklinde tercüme edilen hadisin doğru çevirisi "Bir yarım hurma ile, bunu da bulamazsanız güzel bir sözle ateşten korunun" şeklinde olmalıdır.¹³⁹ Zira, görüldüğü üzere, hadisin metninde sunulan iki seçenektен ilkinin yapılamaması halinde bari daha da kolay olan diğer seçeneğin yapılmasına dikkat çekilmektedir.

Kâf sûresi 40. âyetin tefsirinde "Geceleyin uyanıp da [tesbîh, hamd ve tehlîl içeren bir dua eden], sonra da bağışlanmayı dileyen bağışlanır, dua edenin duası kabul edilir, abdest alanın (ve namaz kılanın namazı) makbul olur" şeklinde bir hadise¹⁴⁰ yer verilmiştir.¹⁴¹ İlgili kısmın (فَإِنْ تَوَضَّأَ وَصَلَّى قَبِلَتْ صَلَاتُهُ) başındaki "fe" edatının hadise şöyle bir mana kattığı söylenebilir: Gece uyanan kişi hadiste geçen zikri söyler, dua eder, bunları takiben bir de abdest alır ve bu abdestle namaz kılsa namazı kabul edilir. Diğer bir deyişle, hadiste bahsi geçen ve tavsiye edilen davranışlar birbirinden bağımsız değildir, birbirini tamamlamaktadır. Buna göre tercüme şu şekilde düzenlenebilir: "Bir de abdest alır ve namaz kılsa, bu namazı kabul olur."

Bunların dışındaki tercüme hatalarının bir kısmını şöyle özetleyebiliriz: Bir hadiste Hz. Ömer'e atfedilen bir davranışın Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e beraber atfedilmesi,¹⁴² hadis metninde geçmediği halde Rasûlullah'ın eşlerinin heyecanlanıp sevinç gözyaşları dökmelerinin

¹³³ İzah için bk. *Avnu'l-ma'bûd*, 10/289.

¹³⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/458.

¹³⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/368.

¹³⁶ Buhârî, "Fiten", 4.

¹³⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/681.

¹³⁸ Müslim'in *es-Sahîh*'ini tahkik eden Muhammed Fuad Abdulkaki hadiste geçen حَبِطٌ kelimesinin mutlak mânâda mâsiyet mânâsında kullanıldığını ifade eder. bk. Müslim, "Fiten", 1.

¹³⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/670.

¹⁴⁰ Buhârî, "Teheccüd", 21.

¹⁴¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/113.

¹⁴² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/87. İlgili hadis için bk. Buhârî, "Tefsir", 49.

hadisin bir parçasıymış gibi sunulması,¹⁴³ “Şükreden bir kul olmayayım mı?” cümlesinin olumlu bir cümleye çevrilmesi,¹⁴⁴ “daha sevimli” yerine “daha değerli ve güzel” ifadesinin kullanılması,¹⁴⁵ “Rasûlullah okudu” yerine “okurdu” şeklinde çevrilmesi,¹⁴⁶ parantez içinde verilmesi gereken *peygamberler* ifadesinin metnin parçasıymış gibi verilmesi.¹⁴⁷

1.6. Hadislerin Hatalı İzahı

Bu kısımda önce hadislerin açık ve öz şekilde izah edildiği örneklere işaret edilecek, ardından hadislerin metinlerinde yer almayan bilgilere dayanarak veya iç bütünlüklerine uymayarak izah edildiği bazı hatalı örnekler incelenerek hadislerin doğru izahına işaret edilecektir.

Hadislerde geçen Hz. Peygamber'e verilen beyaz ve kırmızı hazinelerin ne olduğu,¹⁴⁸ adakta bulunulmasının tasvip edilmemesi,¹⁴⁹ Rasûlullah'ın kalbinin perdelenmesi ve tövbe etmesi,¹⁵⁰ zaruret döneminde yardımlaşma,¹⁵¹ Mülk sûresinin kabir azabından koruması,¹⁵² yüce Allah'ın Adem'i “kendi sureti üzere” yaratması¹⁵³ gibi konular yazarlar tarafından açık ve öz biçimde izah edilmiştir. Yazarların “Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak gösteren hadis (Buhârî, “İlim” 10), bilginin değeri yanında ilim adamlarının, bilgilerini insanlığın hayrına kullanmakla sorumlu olduklarına da işaret eder.”¹⁵⁴ şeklindeki izahları da yine gâyet öz ve anlamlıdır.

Bununla birlikte yazarların istihâre konusundaki şu görüşleri atf yaptıkları hadislerle uyumamaktadır: “İstihâre ... istişare ettikten sonra karar veremediği takdirde başvuracağı bir yöntemdir.”¹⁵⁵ Halbuki referans gösterilen hadislerde Rasûlullah'ın sahâbeye niyet edilen her türlü işte istihâre yapmalarını öğütlediği ve bunu istişarenin sonuçsuz kalması gibi bir şarta bağlamadığı görülmektedir.¹⁵⁶

Nisâ sûresi 1. âyetin tefsirinde yazarlar kadınları kaburga kemiğine benzeten hadisi şöyle izah etmişlerdir: “Havvâ'nın veya kadınların eğri kaburgadan yaratıldığını ifade eden hadisler, kadınlara erkeğin tabii (fitrî) olan ve değişmemesi gereken farklılıklarını ve özelliklerini anlatmak üzere yapılmış bir benzetmedir, mecazî bir anlatımdır. Nitekim bazı rivâyetlerde açıkça “Kadın kaburga gibidir” buyurulmuştur (Buhârî, “Nikâh”, 79, 80; Müsned, V, 151). Hadislere göre kadınları erkeklere benzetmeye, tabii özelliklerini yok etmeye kalkışmak, eğimli yaratılmış kaburga kemiğini düz hale getirmeye uğraşmak gibidir.”¹⁵⁷ Hadisin mecazi bir anlatım içerdiği, hakiki manada söylenmediği hususunda yazarlar isabetli bir izah yapmışlardır. Ancak hadisin manasına dair izahları isabetli değildir. Zira hadis kadınları erkeklere benzetmekle değil, kadınlarla iyi geçinme, onların erkek kadın her insanda olacak kusurlarını hoşgörme ile alakalıdır.¹⁵⁸ Buhârî mezkûr hadisi “Kadınlarla iyi geçinme” ve “Kadınlar hakkında iyiliği tavsiye” başlıklı bâblarda zikretmiştir. Ayrıca, hadisin başında Rasûlullah “kadınlar hakkında size iyiliği tavsiye ediyorum” buyurmuş, hadisin bir

¹⁴³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/381. İlgili hadis için bk. Buhârî, “Tefsir”, 33/4-5.

¹⁴⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/67. İlgili hadis için bk. Buhârî, “Tefsir”, 48/2.

¹⁴⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/63. İlgili hadis için bk. Buhârî, “Tefsir”, 48/1.

¹⁴⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/499. İlgili hadis için bk. Nesâî, “İftitâh”, 67.

¹⁴⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/589. İlgili hadis için bk. Buhârî, “Humus”, 1.

¹⁴⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/167.

¹⁴⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/730.

¹⁵⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/53.

¹⁵¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/60.

¹⁵² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/415.

¹⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/647.

¹⁵⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/603.

¹⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/216.

¹⁵⁶ Buhârî, “Teheccüd”, 25.

¹⁵⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/11.

¹⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379) 9/252-4.

rivâyetinde eğer kemik zorlanırsa kırılacağı gibi kadın zorlanırsa boşanma meydana gelebileceğine dikkat çekilerek¹⁵⁹ eşler arası ilişkilerin müsamaha ve anlayışa dayanması gerektiğine işaret edilmiştir.

1.7. Hatalı Metin Tenkitleri

Bu başlıkta öncelikle yazarların kendi yaptıkları ya da başka bir kaynaktan naklettikleri ve isabetli olduğu düşünülen metin tenkidini örneklerine işaret edilecek, ardından isabetli olmadığı değerlendirilen bazı metin tenkidleri tahlil edilecektir.

Yazarlar, Ye'cüc ve Me'cüc'ün seddi delmeyi başaracaklarına ve Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evliliğine dair rivâyetlere İbn Kesîr'in yaptığı metin tenkidini aktarmışlardır.¹⁶⁰ Ayrıca, Garanik ismiyle bilinen asılsız kıssanın İslâmî esaslarla uyuşmadığına dair kendi görüşlerini paylaşmışlardır.¹⁶¹ Bu örneklerde sunulan metin tenkidlerinin isabetli oldukları değerlendirilmektedir.

Yazarlar Rasûlullah'a sihir yapıldığına dair Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inde de geçen hadise¹⁶² kaynak olarak sadece Kurtubî'nin tefsirini göstermişlerdir. Daha sonra, aralarında Zemahşeri de olan Mutezile alimlerinin ve son dönemde Muhammed Abdud ve Reşid Rıza'nın bu hadisi vahyin korunmuşluğunu belirten âyetlere aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmediklerini nakletmişlerdir. Devamlı, kendilerinin de bu rivâyete mütevatir olmadığı sebebiyle itibar etmediklerini kaydetmişlerdir.¹⁶³ Ancak, bu konuda genel kabul gören görüşe göre bir müddet devam eden bu sihir tebliğ vazifesine mani olmamış, hadiste de belirtildiği üzere sadece dünyevî bazı konularda kısmen etkili olmuştur.¹⁶⁴ Hadisin bu şekilde makul bir tarzda anlaşılma imkanı varken yazarların sadece Mutezile'ye ait görüşü nakledip genel kabul gören görüşün izahına yer vermemeleri, sonuç olarak da hadise itibar etmediklerini kaydetmeleri isabetli görünmemektedir.¹⁶⁵

Mâide sûresi 33-34. âyetlerin tefsirinde yazarlar önce âyetle ilgili olduğu düşünülen Ureyne kıssasını özetlerler. Buna göre, Ureyne kabilesinden bir grup insan Medine'ye gelmiş, hastalandıklarında Rasûlullah onları develerden yararlanarak iyileşmeleri için göndermiş, bu kişiler deve çobanlarını ağır işkencelerle öldürüp kaçınca yakalatılarak kendilerine kısas yapılmıştır. Yazarlar daha sonra, Râzî ve Ateş'i referans göstererek mezkûr hadise yönelik şu metin tenkidini aktarmışlardır: "bazı müfessirler, âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in -suçları ne olursa olsun- insanları bu şekilde cezalandırmasını sağ duyununun kabul edemeyeceğini, bu rivâyetlerin âhâd rivâyetler olduğunu ve hangi maksatla ortaya atıldığının bilinmediğini ... söylemişlerdir... (Râzî, XI, 214; Ateş, II, 514)"¹⁶⁶

Öncelikle, böyle bir metin tenkidini kabul etmek mümkün değildir; zira Hz. Peygamber'in asıl rahmet peygamberi oluşu, kısasa hükmetmesini gerektirir. Mazluma merhamet etmeyip cânîye merhamet etmek, merhamet sayılmaz. Aynı mantıkla kısas âyetini de ilâhî rahmetle çelişkili bulup tenkit etmek gerekir. Ayrıca, hadislerin âhâd rivâyet yaftası ile hafife alınması da Kur'an-sünnet bütünlüğü açısından kabul edilemez bir yaklaşımdır. Zira zaten hadislerin neredeyse hepsi teknik olarak âhâd rivâyetlerdir, o halde bu mantıkla Kur'an'ın beyanı, sağlam ve güvenilir olmayan bu tür rivâyetlere bırakılmaz. Ayrıca, bu görüşlerin "bazı müfessirler... söylemişlerdir" diyerek sunulması ve araya giren bir cümlenin ardından Ateş'le birlikte Râzî'ye atıfta bulunulması son derece yanıltıcıdır ve ilmî emanetle

¹⁵⁹ Müslim, "Radâ", 59.

¹⁶⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/580, 4/386-7.

¹⁶¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/168-9.

¹⁶² Buhârî, "Tib", 46.

¹⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/722.

¹⁶⁴ İbn Hacer el-'Askalâni, *Fethu'l-bârî*, 10/226-7. Bu hadis hakkında geniş bir tahlil için bk. Kamil Çakın, "Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivâyetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54.

¹⁶⁵ Yazarların tevâtür gerekçesine ise aşağıda sünnetle ilgili konular bölümünde değinilecektir.

¹⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/260.

bağdaştırılmaz. Zira, mezkûr görüşlerin hiçbiri Râzî'nin eserinde yer almamaktadır. "Bazı müfessirler" ibaresini kullanmak yerine bu metin tenkidi açıkça Ateş'e isnad edilmelidir. Son olarak, yazarların Ateş'in bu görüşlerine katılıp katılmadıkları ve bunları neden aktarma ihtiyacı hissettikleri açık değildir; zira bu görüşlerin okuyucuya nasıl bir fayda sağlayacağı anlaşılmamaktadır.

1.8. Sünnetle İlgili Bazı Konularda Problemler

Yazarların Nisâ sûresi 105. âyetin tefsirinde "İkinci derecede gerçeğin kaynağı sünnettir. Sünnet hem mâna ve hükmün Allah tarafından bildirilmesi hem de Hz. Peygamber'in, içinde ihtihada dayalı olanların da bulunduğu bütün tasarruflarının ilâhî kontrol altında bulunması bakımından bu özelliği taşımaktadır."¹⁶⁷ şeklindeki ifadeleri sünnet-vahiy ilişkisinin doğru tespiti açısından kıymetlidir. Bununla birlikte yazarların gerek Rasûlullah'ın teşrî yetkisini bildiren A'râf sûresi 157. âyetin tefsirinde¹⁶⁸, gerek en güzel örnek olduğunu bildiren Ahzâb sûresi 21. âyetin tefsirinde¹⁶⁹, gerek yüce Allah'ın gaybî dilediği elçisine bildireceğini belirten Cin sûresi 27. âyetin tefsirinde¹⁷⁰, gerekse sünnet-vahiy irtibatına gönderme yapan veya Allah Rasûlü'ne uymayı emreden pek çok diğer âyetlerin tefsirlerinde bu gibi sünnetle alakalı konularda bize göre doyurucu düzeyde izahat sunmadıkları dikkat çekmektedir. Halbuki kanaatimizce günümüzde güncel önemi hiç kalmamış bulunan zihâr ve fey gibi konuların her birine üçer sayfa ayırıp¹⁷¹ bunları fikhî açıdan geniş bir şekilde inceleyen yazarların günümüzde yaygın biçimde tartışma konusu yapılan sünnetin dindeki yeri, sünnet-vahiy irtibatı, Hz. Peygamber'in örnekliliği gibi konularda daha geniş biçimde bilgilendirme yapmaları okuyucu açısından daha faydalı olurdu.

Şûrâ sûresi 25. âyetin tefsirinde "... tövbe edenlerin her türlü günahının bağışlanabileceğini göstermektedir. Ancak, başka bazı deliller sebebiyle kul haklarına ilişkin günahlar bu kapsamın dışında görülmüş"¹⁷² şeklindeki ifadede başka bazı delillerden kasıt konuyla ilgili hadislerdir.¹⁷³ Bu hususu müphem bırakmak yerine, açıkça "konuyla ilgili hadisler sebebiyle..." dense sünnetin Kur'an'ı tahsisine bir örnek sunulmuş olunacak, böylece Kur'an-sünnet münasebeti netlik kazanacaktır.

Kâf sûresinin ilk âyetinin tefsirinde İbn Kesîr'in isrâiliyatı tenkidine uzun bir paragraf ayrılması¹⁷⁴ tefsirde sahîh hadislerin kullanılmasının gereğine vurgu bakımından önem arz etmektedir. İbn Kesîr söz konusu ifadesinde peygamberlerinden sonra aradan çok uzun zaman geçmesi, âlimlerinin kitaplarını tahrif etmesi gibi sebeplerle İsrâiloğulları'nda pek çok hurafelerin yayıldığını, ancak akıl yönünden imkansız olan ve yalan olduğu belli olan bu tip haberlerin nakledilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁵

Felâk sûresi 4. âyetin tefsirinde yer alan "bilgi ve inanç konularında mütevâtir olmayan rivâyetlerin dayanak olamayacağı birçok Sünnî âlimin üzerinde birleştiği bir kural olup peygambere büyü yapıldığı iddiasının hem bilgi hem inanç alanlarıyla ilgisi bulunduğundan bu konuda mütevâtir olma değeri taşımayan rivâyetlere itibar edilmemesi gerekir"¹⁷⁶ şeklindeki ifade kanaatimizce problemlili olup yeniden düzenlenmesi gerekir. Şöyle ki, kelimâ âlim-

¹⁶⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/136-7.

¹⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/605-606.

¹⁶⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/377.

¹⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/481; 5/288-291.

¹⁷¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/262-4.

¹⁷² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/748.

¹⁷³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Çimen, "Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021), 45-73.

¹⁷⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/106.

¹⁷⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/106 (Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan Semâhî Süveydan (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 4/155'den naklen).

¹⁷⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/722.

1296 | Mehmet Ali Çalgan. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde...

leri iman-küfür sınırını belirlemede haklı olarak tevâtür, yani haberin kesinlik şartını aramışlardır. Yani, böyle bir haberi inkar edenin dinden çıkması söz konusudur. Bu durum, mütevatir olmayan sahîh haberlerin, hele meşhur (fi hayyizi't-tevâtür) olurlarsa ya da Sahîhân'da nakledilme, ümmetin uygulamada kendisine başvurmuş olması gibi çeşitli karinelere desteklenirlerse, ilim ifade etme yönünden bir kıymet ifade etmediği, bunlara itibar etmeye gerek olmadığı gibi bir kanaate asla yol açmamalıdır. Tam aksine böyle bir karîneli haberin (*el-haberu'l-muhtef bi'l-karâin*) nazârî (araştırma neticesinde elde edilen) bir kesinlik taşıdığı ve bunu reddedenin tekfir olunmasa da dalâlete nispet edileceği yönünde görüşler mevcuttur.¹⁷⁷ Ancak yazarların alıntılanan ifadesini okuyan bir kişi, "iman-küfür sınırını belirleme" kaydı açıkça ifade edilmediği için konunun inceliğini kavrayamamakta, kabir hayatının gerçekliği gibi her türlü itikâdî konuda sahîh hadislerin dayanak olamayacağı, bir kıymet ifade etmediği gibi oldukça yanlış bir intiba edinebilmektedir.

Yazarlar hadislerin tenkit ve tahlilinde İbn Kesîr'in tefsirine zaman zaman atıfta bulunsalar¹⁷⁸ da atıfta buldukları diğer tefsirlere nispetle bunun oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Orta namazın ne olduğu konusunda yazarlar hadisçi olmayan Ebu Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) ve Şevkânî'den (öl. 1250/1834) alıntılar yaptıkları halde ilgili hadisleri ciddi bir tahlilden geçiren İbn Kesîr'den yararlanmamışlardır.¹⁷⁹ Halbuki aynı zamanda yetkin bir hadisçi olan İbn Kesîr, tefsirinde hadisleri ciddi bir şekilde sened ve metin tenkidine tabi tutmuş ve başarılı tahliller ortaya koymuştur. Bu sebeple, hadislerin sıhhat ve delâlet açılarından değerlendirilmelerinde mezkûr tefsirden daha fazla istifade edilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

Yazarların bazı hadis istihlamlarını lûgat mânâlarını çağrıştıracak şekilde kullanımları okuyucu açısından yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Mesela, "İbn Kesîr, ayakların meshedilmesine dair rivâyetleri garip bulmakta..."¹⁸⁰ şeklindeki ifade bu rivâyetlerin metinlerinde tuhafılık bulunması şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bunun yerine "...hadis tekniği açısından garip olarak değerlendirmekte..." ya da "...teknik anlamda hangi tabakada olursa olsun bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis anlamında garip..."¹⁸¹ şeklinde bir ifade bu kelimenin terim mânâsıyla kullanıldığını daha iyi ifade edebilir.

Sonuç

Kur'an Yolu meâl ve tefsir çalışmasının hadis kullanımı açısından ele alındığı bu makalede bir birinden farklı şekillerde esere yansıyan problemler tespit edilmiştir. Eserin yazarları arasında bir hadis uzmanının bulunmaması bu problemlerin ortaya çıkışında en önemli sebep olarak gösterilebilir. Hâlbuki böyle önemli bir çalışmada bir hadisçinin katkısının bu problemlerin önlenmesini sağlayacağı gibi Kur'an-sünnet bütünlüğünün çok daha iyi yansıtılmasında da önemli görev üstleneceği değerlendirilmektedir.

Çalışmamız Kur'an-sünnet bütünlüğünün önemini göstermekte ve âyetlerin doğru anlaşılmasında hadislerin son derece mühim bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bir âyetle alakalı olan hadislerin verilmemesi yahut eksik veya yanlış aktarılması halinde söz konusu âyetin yanlış anlamlandırılması/yorumlanması sonucunun doğduğu görülmüştür. Bu noktada ilgili hadislerin doğru tercümesi ve izahı, nakil ve istidlâl hatalarına düşmekten kaçınılması, aslî kaynaklardan yeterince yararlanma büyük önem arz etmektedir.

Hadislerin âyetlerin beyanında kullanılması, hadislerin izahı, ihtiyaç halinde hadis serhlerine başvurulması ve metin tenkidi gibi hususlarda problemler görülen örneklerin yanında ilgili bölümlerde işaret edildiği üzere isabetli örneklerin de bulunması eserdeki hadislerle ilgili bu kullanımlarda bir tutarsızlık görüntüsü vermektedir. Bu noktada tefsirin müellifleri

¹⁷⁷ Geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 175.

¹⁷⁸ Mesela Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/355.

¹⁷⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/377-8.

¹⁸⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/224.

¹⁸¹ Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), "garîb", 102.

arasında esere yansıyan haliyle hadis kullanımı ile alakalı farklılıklar kendini hissettirmektedir. Makalede işaret edilen hataların yanında bu tutarsızlığın giderilmesi için de bir redaksiyonun gerekli olduğu değerlendirilmektedir.

Yanlış istidlâllere yol açan âmillere bakıldığında bir hadisin kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmemesi (hadisin sadece ilk kısmının dikkate alınması), aynı konudaki hadislerin bütünlük içinde değerlendirilmemesi (sadece belli hadislerin dikkate alınması), bir hadisin doğru anlaşılması için şerhe müracaat etmeme, bir hadisin hatalı nakli gibi sebepler tespit edilmiştir.

Kulun tevbesi sebebiyle yüce Allah'ın memnuniyetine dair hadisin diğer bir hadisle karıştırılması ve karıştırılan hadisin metninde ilave bir hata yapılması müelliflerin bu hadisi yanlış hatırladıklarını ve söz konusu hadisi kaynağından teyid etmediklerini göstermektedir. Nakil problemleri başlığında yer verilen diğer pek çok örnekteki maddi hatalar dikkate alındığında, hadislerin mânayı etkileyecek şekilde yanlış naklinin incelenen eser için önemli bir problem teşkil ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Tercüme problemleri değerlendirildiğinde bu problemlerin hadislerin kaynağından doğru okunmamasından (mesela bir kelimenin atlanması ya da hadiste olmayan ifadelerin eklenmesi) veya bazı tabirlerin (mesela "tıyere") doğru anlaşılmasında hadis şerhlerinden istifade edilmemesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Müelliflerin bazı hadislerin tenkid ve tahlilinde hadisçi olmayan müfessirlerin eserleriyle beraber bir hadisçi olan İbn Kesîr'in tefsirine de başvurularının ilgili hadislerin sıhhat ve delâletlerinin doğru tespiti bakımından önemli bir gereklilik olduğu değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada, tespit edilen hataların tashihi ve önerilerin hayata geçirilmesi amacıyla hadis uzmanlarından oluşan bir komisyonun eseri yeniden incelemesinin gerekli olduğu değerlendirilmektedir. Bu durum herşeyden önce böyle yaygın ve muteber bir eserin yeni baskılarında bu hatalardan arındırılması bakımından önemlidir. Ayrıca oldukça geniş bir okuyucu kitlesinin ilgili meâl ve tefsir çalışması üzerinden Kur'an hakkında bilgi sahibi olduğu gerçeği göz önüne alındığında makalede ele alınan hususların dikkate alınması gerektiği açıktır. Ayrıca, hadis ilminin yanı sıra eserin tefsir ve kelimahâkiki açısından da incelenmek suretiyle ortaya konulacak olan tespit ve değerlendirmelerin eserin gelişimine katkı sağlayacağı mütalaa edilmektedir.

Şaşırtıcı bir husus, ilk baskısından beri zaman zaman bazı tashihler yapıldığı anlaşılma-
kla beraber bu kadar çok maddi hatanın bu kadar uzun süre dikkat çekmemiş/tashih edil-
memiş olmasıdır. Büyük emeklerle yazılmış olan bu öğretici ve faydalı eserin yapılacak olan
tashihlerle ülkemiz halkına daha nice seneler yararlı olması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Apaydın, Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karz>
- Bilgin, Recep. *Bir Müfessirin Hadisçiliği Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Çakın, Kamil. "Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivâyetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54.
- Çimen, Mehmet. "Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021), 45-73.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülakî. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dimaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Yusuf Ali Budeyvî – Hasan Semâhî Süveydan. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1434/2013.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323.
- Köktaş, Yavuz. "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserde Hadis Olgusu ve Hadis Yorumları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 31-55.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özşenel, Mehmet. "İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Keversî'nin Konuya Bakışı". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 169-187.
- Şahin, Sami. "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Hadis Kullanımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 147-175.
- Tatlı, Bekir. *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Miraç hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uğur, Mücteba. Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yerkazan, Hasan. "Fî Zilâli'l-Kur'an'da Rivâyet Kültürü -İstatistiksel Kaynak Ve Sıhhat Analizi-" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 85-106.
- Yılmaz, Muhammed. *Hadis Açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1299-1318

**Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl
el-Abertâî'nin Nâsibî ve Ğâlîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi**

*The Theopolitic Tendency in the Shia Rijâl Criticism: The Criticism of the
Shiite Aḥmad ibn Hilâl al-'Abertâi Accused of Nâsibî and Ghâlî*

Yusuf Oktan

Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı
*Lecturer, PhD. Yalova University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Ḥadîth
Yalova, Turkey
oktanyusuf@gmail.com orcid.org/0000-0002-9196-8919*

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1299-1318

Cite as / Atıf: Oktan, Yusuf. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl el-Abertâî'nin Nâsibî ve Ğâlîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi [*The Theopolitic Tendency in the Shia Rijâl Criticism: The Criticism of the Shiite Aḥmad ibn Hilâl al-'Abertâi Accused of Nâsibî and Ghâlî*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1299-1318.

<https://doi.org/10.18505/cuid.988196>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Theopolitic Tendency in the Shia Rijâl Criticism: The Criticism of the Shiite Ahmed ibn Hilâl al-'Abertâi Accused of Nâsibî and Ghâlî

Abstract: This article analyzes the position of Ibn Hilâl, who is regarded as nâsibî and ghâlî, in the science of Shia rijâl, his reports and the validity of the accusations against him. It is found that narrators are criticized for various reasons in the science of Shi'a rijâl. Some of them are the Shiite followers that the imams cursed and wanted to be kept away from their adherence. It is seen that the narrations reported by some of the narrators are included in the main sources of Shiite hadith, albeit these narrators were cursed by the innocent imams. Ahmed Ibn Hilâl (d. 267/880) is one of these narrators cursed by the imams and his name is found in the report (the isnâd) of many early narrations. Ibn Hilâl, one of the close companions of Shia's 10th imam Ali b. Muḥammed al-Hâdî (d. 254/868) and 11th imam Ḥasan al-'Askarî (d. 260/874), was first cursed by the letter of al-Askarî allegedly sent, and the Shiite followers were ordered to move away from him. Ibn Hilâl refused to accept the ambassadoriality of Muḥammed b. Osman (d. 305/918), the ambassador of the 12th Imam. Thus, he was cursed by Muḥammad al-Mahdî as well. In later periods, Ibn Hilâl was accused of being nâsibî and ghâlî. However, there are also some Shiite scholars who supported (tavthîk) Ibn Hilâl. In the Shi'a tradition, Nâsibism indicated the meaning of hating 'Ali and Ahl al-bayt or feeling anger towards them. Later on, this meaning has been changed into a meaning including the haters of 'Ali and then the Shi'a Nâsibism is regarded as a position towards Shi'a outside of Shi'a. Ghulât is a form of a belief generally found in the Shi'a tradition. In the belief of Ghulât, holiness is attributed to the imams. When the Shiite sources are examined, it can be seen that Ibn Hilâl represents neither a ghâlî nor a nâsibî position. In the Shi'a, when the narrator leaves his sect, his narrations are evaluated differently. Therefore, among Ibn Hilâl's narrations only those which narrated before he left can be accepted. The likely reason for this attitude can be those narrators such as Ibn Hilâl brought in many narrations to the Shiite hadith literature. Ibn Bâbeveyh and Sheikh Sadûk reported many narrations that includes Ibn Hilâl in their report chain (the isnad). Among these narrations, they criticized only one. Again, in the 4th century of Hijrî, Numânî, al-Hazzâz, Ibn Qavlaveyh and Mufid reported many narrations transmitted by Ibn Hilâl. However, none of them mentioned about the negative perception on Ibn Hilâl in any of these narrations. This shows that Ibn Hilâl was not regarded as nâsibî or ghâlî in the eyes of these scholars. As regards to, Tûsî, in the 5th century after Hijra, claimed that Ibn Hilâl was a ghâlî and he was accused of being an adherent to this religion. He narrated in sum fifty narrations that included Ibn Hilâl in the report chain, but Tûsî criticized only three of them because of including Ibn Hilâl. The reason why Ibn Hilâl was accused of being nâsibî and ghâlî, which Shi'a deemed the worst, was probably related to the political conditions of that period. On the other hand, there is no report that Ibn Hilâl shared a nâsibî and ghâlî thought or had a tendency towards them. It is obvious that if Ibn Hilâl, who has an important place in the eyes of the Shiite community, does not accept the second ambassador of al-Mahdî, and that this would cause discord among the followers. This complex situation was tried to be remedied by letters alleged to have been written by the imams, cursing Ibn Hilâl and ordering them to stay away from him. Later, Ibn Hilâl was accused of being a nâsibî or ghâlî who expressed the attitudes and thoughts that Shi'a saw the most distant from him. Sadûk first reported the narration that Ibn Hilâl was Nâsibî. Tûsî, on the other hand, described Ibn Hilâl as ghâlî in the 5th century (after hijra). This study tries to reveal that there is no explicit evidence that proves Ibn Hilâl's nâsibî or ghâlî position.

Keywords: Hadith, al-Jarh and Ta'dîl, Shi'a, Nâsibî, Ghulât, Damnation.

Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl el-Abertâf'nin Nâsibî ve Ğâflîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi

Öz: Bu makalede; Şîa tarafından Nâsibî ve Ğâlî olduğu ileri sürülen İbn Hilâl'in Şîf ricâl ilmindeki yeri, rivayetleri ve kendisine yöneltilen ithamların sıhhati incelenecektir. Şîa ricâl ilminde râvilerin çeşitli sebeplerle tenkit edildiği görülmektedir. Bunlardan biri de imamların lanetlediği ve müntesiplerine onlardan uzak durulmasını emrettiği kişilerdir. Ancak, masum

addedilen imamların lanetlediği bazı râvilerin rivayetlerinin Şîf hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Ahmed İbn Hilâl el-'Abertâî'de (ö. 267/880), birçok erken dönem rivâyet senetlerinde yer alan ve imamların lanetlediği râvîlerden biridir. Şîa'nın onuncu imamı Ali b. Muhammed el-Hâdî (ö. 254/868) ve on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) ashabından olan İbn Hilâl, el-Askerî'nin gönderdiği iddia edilen mektupla lanetlenmiş ve Şîf yandaşların ondan uzaklaşmaları emredilmiştir. İbn Hilâl, on ikinci İmam'ın sefiri Muhammed b. Osman'ın elçiliğini reddetmiş, böylece gâib imam Muhammed el-Mehdî tarafından da lanetlenmiştir. İbn Hilâl, sonraki dönemlerde nâsibî ve gâlîlikle itham edilmiştir. Bununla beraber bazı Şîf âlimler İbn Hilâl'i tevsik etmiştir. Şîa'da Hz. Ali'den ve Ehl-i beyt'ten nefret etme ve onlara karşı öfke duyma anlamına gelen Nâsibîlik, zamanla önce Ali'yi sonra Şîa'yı da içine alacak şekilde kullanılmıştır. Nâsibîlik, Şîa dışından Şîa'ya karşı bir tutum olarak da kabul edilmiştir. Gâlîlik ise genellikle Şîa'da bulunan bir inanç şeklidir ve bu tutumda imamlara kutsî yönler atfedilir. Bu tanımlar çerçevesinde İbn Hilâl'in ne gâlî ne de nâsibî olduğu görülmektedir. Şîa'da râvinin mezhepten ayrıldıktan sonraki rivayetleri farklı değerlendirilmektedir. Bu nedenle İbn Hilâl'in mezhepten ayrılmadan önceki rivayetlerinin kabul edilebileceği söylenmektedir. Bu tutumun muhtemel nedeni, İbn Hilâl gibi râvilerin Şîf hadis kaynaklarına çok sayıda rivayet kazandırmış olmalarındandır. İbn Bâbeveyh ve Şeyh Sadûk, İbn Hilâl'in senette bulunduğu birçok rivayet nakletmişler, ancak bunlardan sadece birini tenkit etmişlerdir. Yine hicrî 4. asırda Nu'mânî, el-Hazzâz, İbn Kavlayeh ve Müfid, İbn Hilâl'den birçok rivayet nakletmişlerdir. Ancak bu rivayetlerin hiçbirinde İbn Hilâl'in durumundan bahsetmemişlerdir. Bu âlimlerin nazarında İbn Hilâl'in, nâsibî veya gâlî olarak kabul edilmediğine bir işaret. Hicrî 5. asırda Tûsî, İbn Hilâl'in gâlî olduğunu ve diniyle itham edildiğini ifade etmiştir. İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu toplamda elli rivâyet nakletmiş, ancak bunlardan sadece üçünü İbn Hilâl'den dolayı tenkit etmiştir. İbn Hilâl'in Şîa'nın en kötü gördüğü nâsibî ve gâlî olarak itham edilmesinin sebebi; muhtemelen döneminde yaşanan siyasi olaylarla ilgilidir. İbn Hilâl'in bu iki sıfatın gerektirdiği bir düşünceye veya eğilime sahip olduğu bildirilmemektedir. Şîf cemaat nazarında önemli bir yere sahip olan İbn Hilâl'in, Mehdî'nin ikinci sefirini kabul etmemesi müntesipler arasında fitneye yol açacağı açıktır. Bu durum, imamların yazdığı iddia edilen, İbn Hilâl'i lanetleyen ve ondan uzak durmalarını emreden tevkî'lerle giderilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında ise Şîa'nın kendisine en uzak gördüğü tavır ve düşünceleri ifade eden Nâsibî veya Gâlî olmakla suçlanmıştır. İbn Hilâl'in nâsibî olduğu rivâyetini önce Sadûk nakletmiştir. Tûsî ise hicrî 5. asırda İbn Hilâl'i gâlî olarak nitelemiştir. Çalışmada, İbn Hilâl'in bu iki sıfatın gerektirdiği bir düşünce veya eğilime sahip olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh ve Ta'dîl, Şîa, Nâsibî, Ğulât, Lanet.

Giriş

Şîf hadis usulünde râvilerin muhtelif gerekçelerle tenkit edildiği görülmektedir. Bunlardan biri de imamların lanetlediği ve kendilerinden teberrîde bulunduğu bazı Şîf müntesipleridir. Masum addedilen imamlar tarafından lanetlenen râvilerden bazılarının naklettikleri rivayetlerin temel Şîf hadis kaynaklarına girdiği görülmektedir. Makalenin konusunu oluşturacak Ahmed b. Hilâl el-Abertâî (öl. 267/880) erken dönem birçok rivayetin senedinde bulunmuş, bununla beraber imamlar tarafından da lanetlenmiştir.

Şîa'nın onuncu imamı Ali b. Muhammed el-Hâdî (öl. 254/868)¹ ve on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874)² yakın ashabından İbn Hilâl, Bağdat'a bağlı büyük bir yerleşim yeri olan Abertâ'ya nispet edilmiştir.³ Birçok Şîf rivayetin senedinde bulunan İbn Hilâl, imamlardan doğrudan nakilde de bulunmuş ve Irak'taki Şîfler ondan birçok rivayet yazmış ve nakletmişlerdir. İbn Hilâl'in senetleri hicrî 5. asıra kadar başta Ali b. Ca'fer el-Ureyzî'nin (öl. 210/825) el-Mesâil'i olmak üzere Ali b. İbrahim el-Kummî (öl. 3./10. asır), Küleynî (öl.

¹ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm* (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 268.

² Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Gaybe* (Kum: Dâru'l-Meârifî'l-İslâmiyye, 1411), 399.

³ Şihabuddin Ebû Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/77-78, 449; Ali b. Hibetillâh İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/70.

1302 | Yusuf Oktan. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl...

329/941), Ebû'l-Hasan İbn Bâbeveyh (ö. 329/941), Nu'mânî (öl. 360/971), Ca'fer b Muhammed İbn Kavleveyh (öl. 367/977), Şeyh Sadûk (öl. 381/991), Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) tarafından onlarca rivayeti nakledilmiştir. Bu rivayetlerin farklı tarikleri olduğu gibi sadece İbn Hilâl tarafından gelen senetleri de bulunmaktadır. Bu durum İmâmî bilgilerin sonraki nesillere aktarılması hususunda onu önemli hale getirmektedir. İmamların ashabından olması hasebiyle de Şîf müntesiplerin nazarında mühim bir yeri olduğu anlaşılan İbn Hilâl, ilk olarak, el-Askerî'nin gönderdiği iddia edilen mektupla lanetlenmiş ve Şîf müntesiplere kendisinden teberride bulunulması emredilmiştir. Gaybete girdiği iddia edilen on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin 2. sefiri Muhammed b. Osman'ın (öl. 305/918) nâibliğini⁴ kabul etmediği zikredilen İbn Hilâl, el-Mehdî tarafından gönderilen mektuplarla da lanetlendiği nakledilmiştir. Böylece cemaat tarafından dışlanan İbn Hilâl, sonraki dönemlerde Nasıbî ve Ğâlîlikle itham edilmiştir. Şîa'da müteşeddît ithamlardan sayılan bu nitelemelere rağmen İbn Hilâl'i tevsîk eden Şîf âlimler de bulunmaktadır. Bununla beraber İbn Hilâl sebebiyle rivayetleri taziyî eden bazı Şîf âlimlerin yine aynı rivayetleri faklı eserlerinde İbn Hilâl'in durumuna değinmeden naklettikleri görülmektedir. Bu durum ise metodolojik sorunlara sebep olmaktadır.

Ahmed b. Hilâl el-Abertâî hakkında yapılan çalışmalar onun tercemesinden öteye geçmemektedir.⁵ Bu durum İbn Hilâl'in durumunu Şîf hadis ve ricâl kitaplarında tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu makalede Şîf kaynaklar dışında adına rastlamadığımız Ahmed b. Hilâl'in; erken dönem siyasi olaylar sebebiyle cerh edilerek Nâsibîlik ve Ğâlîlikle tenkit edilmesi ve kendisinden nakledilen rivayetler özelinde meydana gelen metodolojik sorunlar ele alınacaktır. Çalışmada İbn Hilâl hakkında kullanılan nitelemelerin tarihsel gelişiminin incelenmesinde Şîf kaynakların dışına çıkılmamaya gayret edilecektir.

1. Şîf Anlayışta Nâsibe ve Ğâlîye Kavramları

1.1. Şîf Telakkide Nâsibe

Nasabe fiilinde türeyen, düşmanlık etmek ve aleyhine kastetmek manasındaki nâsibî kelimesi terim olarak Hz. Ali'ye (ö. 40/661) muhalefette bulunan ve ona düşmanlık yapan haricilerden bir grup için kullanılmıştır.⁶ Bu kavramın, erken dönem Şîf kaynaklarından olan Süleym b. Kays'ın (öl. 76/695) kitabında kullanıldığı görülmektedir. Hz. Ali'nin, imamların hakkını teslim ederek onları takip edenleri mümin, onlara düşmanlık ederek lanette bulunan ve onların kanlarını helal sayanları ise kâfir olarak nitelediği iddia edilmiştir.⁷ Hz. Ali'nin rivayette kullandığı ناصب لنا العداوة terimiyle kendisi başta olmak üzere neslinden gelen diğer imamlara karşı menfî tutumda bulunanları kastettiği bununla beraber kavramın müstakil olarak herhangi bir grubu nitelemediği görülmektedir.

⁴ Gaybete girdiği iddia edilen on ikinci imam ile Şîf müntesipleri arasındaki haberleşmeyi sırasıyla dört vekilin yaptığı zikredilmiştir. Bunlar; Osman b. Said (öl. 265/879), Muhammed b. Osman (öl. 305/918), Hüseyin b. Rûh (öl. 326/938) ve Ali b. Muhammed es-Semurri (öl. 329/941)'dir. Her bir nâib bir sonraki nâibin sefirliği için vasiyette bulunmuştur. bk. Muhammed b. Ali es-Sadûk, Kemâlû'd-dîn (Tahran: İslâmiyye, 1395), 2/432. Mezkr nâibler hakkındaki rivayetler için ayrıca bk. Tûsî, el-Gaybe, 353-396.

⁵ Abdussâde Muhammed Uteyye, "Ahmed b. Hilâl el-'Abertâî beyne't-tadyîf ve't-tevsîk", *Mecelletü Âdâbu'l-Kûfe* 1/34 (2018), 431-438. Uteyye'nin yaptığı çalışmada Ahmed b. Hilâl hakkında söylenen tevsîk ve tadyîf ifadeleri nakledilmiş, ancak bu durum yeterince tahlil edilmemiştir. Bununla birlikte İbn Hilâl'in Ğâlîlik ve Nâsibîliğiyle ithamı ele alınmadığı gibi bulunduğu senetler de tahlil edilmemiştir. Ayrıca Topgöl doktora çalışmasında Ahmed b. Hilâl'in durumuna değinmektedir. Muhammed Enes Topgöl, *Erken Dönem Şîf Ricâl İlmî (Keşî Örneği)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 223, 226.

⁶ Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 1/726; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/272-277.

⁷ Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym* (Kum: el-Hâdî, 1405), 2/848. Başka bir rivayette de kendilerine düşmanlık eden (الناصب لنا) ve husumet besleyenleri kâfir ve müşrik olarak nitelediği iddia edilmektedir. bk. Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym*, 2/929.

Nâsıbî mefhumunun imamlar tarafından bazı kullanımlarına bakıldığında mezhep müntesiplerinin mezkûr kavramı tam olarak bilmedikleri anlaşılmaktadır. Mezhebin dördüncü imamı Muhammed el-Bâkır'ın (öl. 114/733), müntesiplerine Mürci'e, Hâricî, Kaderî ve Şâmî'den yüz çevirmeleri yönünde salık verirken Nâsıb'dan da uzak durmalarını emrettiği yönünde bir rivayet nakledilmektedir. Kendisine nâsıbın ne olduğu sorulunca el-Bâkır'ın: "Bir şeyi seven ve onun aleyhine olana buğz eden kişi" şeklinde muğlak bir cevap verdiği zikredilmiştir.⁸ el-Bâkır'ın bu açıklaması, Süleym'in aktardığı rivayette Hz. Ali'nin nâsıb kelimesini kullanarak kendilerine düşmanlık edenleri ifade etmesi bağlamında düşünüldüğünde, sahâbenin aralarında öne çıkan kişilere iltifat etmeleri sebebiyle Hz. Ali'ye buğz etmeleri ve ona hakkını vermemeleri şeklinde anlaşılabilir. el-Bâkır'ın oğlu ve mezhebîn altıncı imamı addedilen Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) nâsıba merhamet edilmemesi yönünde emirler verdiği zikredilmektedir.⁹ Mezhebin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım'ın (öl. 183/799) da büyük günah işleyen müntesiplerden yüz çevrilmemesi fakat büyük günah işeyip bununla beraber imamları inkâr ederek onlardan yüz çevirenlerden bahsederken onları nâsıb kelimesini (النَّاصِبِ) kullanarak nitelediği nakledilmektedir.¹⁰ Nâsıbın, el-Bâkır sonrası kullanımını oluşturan bu örneklerde kavramın Şîî müntesipler nazarında daha da belirginleştiği anlaşılmaktadır.

Hicri 3. asır eserlerinde kullanımı artan nâsıb kelimesi imâmete karşı menfi tutum sahibi olma minvalinde muhâlif,¹¹ inkâr eden,¹² inatçı¹³ gibi muhtelif kelimelere sıfat yapıldığı görülmektedir. İmamlar tarafından akidevî yönden yerilen Nâsıbîler, muâmelata yönelik birçok fikhî fetvanın da konusu olmuşlardır. Bu minvalde el-Bâkır ve es-Sâdık'ın müntesiplerini nâsıbının cenaze namazını kılmalarından sakındırdıkları ve onlarla nikahtan menettikleri,¹⁴ yine es-Sâdık'ın, nâsıbî birine şefaatin kabul olunmayacağı yönünde fetvaları nakledilmiştir.¹⁵ Bununla beraber müminin cennet, nâsıbînin ise cehennem çamurundan yaratıldığı¹⁶ ve nâsıbîliğin birçok menfi durumdan daha kötü olduğu¹⁷ yönünde nâsıbîyi her yönden yeren rivayetler de zikredilmiştir. Tüm bu rivayetler kavramının mezhep içinde bilinirliğinin yerleştiğini göstermektedir.

Hicri 4. asırda nâsıbî kavramının kitaplarda müstakil bâb başlıklarında zikredildiği, Şîî müntesiplere yönelik nâsıbîlerle muâmelata yönelik fetva içerikli rivayetlerin arttığı dolayısıyla nâsıbîliğin Şîî toplum arasında mefhum olarak anlaşıldığı görülmektedir. Küleynî'nin (öl. 329/941) "hayızlı, cünüp, Yahûdî, Hristiyan ve Nâsıbî'den geriye kalan sudan abdest babı" şeklinde isimlendirdiği bölümde es-Sâdık'ın; veled-i zinâ, Yahûdî, Hristiyan ve müşrikten geriye kalan sudan abdest alınmasını kerih gördüğü nakledilmiş, yine ondan artıkların en kötüsünün nâsıbînin artığı olduğu yönündeki ifadeleri zikredilmiştir.¹⁸ "Nâsıbînin cenaze namazı" şeklinde isimlendirilen diğer bir babda ise münafık; Allah, peygamber ve Ehl-i beyt düşmanı

⁸ Alâ b. Rezîn, "Kitâbu Alâ b. Rezîn", *el-Usûlu's-sitte 'aşara* (Kum: Müessese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423), 364.

⁹ Zeyd en-Nersî, "Zeyd en-Nersî" *el-Usûlu's-sitte 'aşara* (Kum: Müessese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423), 200.

¹⁰ Nursî, "Zeyd en-Nersî", 200.

¹¹ Hasan el-Askerî, *et-Tefsîrü'l-mensûb ilâ'l-İmâmi'l-Hasan* (Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409), 346.

¹² Askerî, *et-Tefsîr*, 176.

¹³ Askerî, *et-Tefsîr*, 356.

¹⁴ Ahmed b. Muhammed el-Eşarî el-Kummî, *en-Nevâdir* (Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409), 130.

¹⁵ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/46; Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *el-Meḥâsin* (Beytur: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371), 1/184.

¹⁶ Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Beşâiru'd-derecât* (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mara'sî, 1404), 16; Sâffâr'ın aktardığı rivayette bulunan Nâsıb kelimesi *el-Kâfi*'de Kâfir olarak gelmektedir. bk. Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî, *el-Kâfi* (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 2/3.

¹⁷ Berkî, *el-Meḥâsin*, 1/185, 186.

¹⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, 3/11-12.

1304 | Yusuf Oktan. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl...

gibi ifadelerle Nâsibîler kastedilmiştir.¹⁹ Muamelat alanında nâsibînin yıkandığı yerde yıkanmanın caiz olmadığı,²⁰ Ehl-i kitap ile evliliği nâsibiyle evlilikten daha hayırlı olduğu²¹ gibi rivayetlerde nâsibî kelimesinin açıklamasız ve sıfatsız kullanımları sosyal hayatta nâsibîliğin bilinen bir tutum olduğunu düşündürmektedir. Zira Abdullah b. Muğîre'nin (öl. 2./9. asır), el-Kâzım'a komşuları hakkında sormuş olduğu soru mezkûr düşünceyi destekler niteliktedir. Buna göre İbn Muğîre, Mûsâ el-Kâzım'a kendisinin Nâsibî ve Zeydî iki komşusunun olduğunu söyleyerek bunların hangisiyle komşuluğunu devam ettirebileceğini sormuştur. el-Kâzım'ın zeydî ve nâsibînin ikisinin de kötü olduğunu, Allah'ın âyetinden bir âyeti yalanlayanın İslam'da bir gedik açacağını, dolayısıyla bütün âyetleri yalanlamış olacağını ifade ettiği rivayette, el-Kâzım, nâsibînin İbn Muğîre'ye, Zeydînin ise kendilerine düşmanlık yaptığını bildirmişti.²² el-Kâzım'a nispet edilen bu ifadelerden zeydîyi imâmetlerini inkâr etmelerinden dolayı, nâsibîyi ise imâmete tabî olanlara kötülük ettiğinden dolayı tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre nâsibî ifadesiyle kavramın akidevi yönü öne çıkarılarak imâmete tabî olanlara muhalif olanlar ya da kötü davrananların kastedildiği görülmektedir.

Hicrî 4. asrın sonlarına doğru telif edilen kitaplardaki Nâsibîler ile ilgili rivayetlerde dışlayıcı söylemin arttığı görülmektedir. es-Sâdık'tan "Ben ne kedinin yediği yemekten ne de içtiği sudan imtina ederim" şeklinde rivayeti aktaran Şeyh Sadûk (öl. 381/991), Yahûdî'nin, Hristiyan'ın, veled-i zinânın, müşrik ve İslam'a muhalif olanın arttığından abdest alınmasının caiz olmadığını, İslam'a muhalif olanın en kötüsünün ise nâsibî olduğunu ifade etmiştir.²³ *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'in şârihi Muhammed Takî el-Meclisî (öl. 1070/1659) Sadûk'un açıklamasındaki nâsibî kavramını "Ehl-i beyt'e düşmanlığı aleni olan ya da Allah'ın kendilerinden kötülüğü (الرجس) giderdiği Ehl-i beyt'ten birine düşmanlık eden" şeklinde açıklamaktadır.²⁴ Meclisî nâsibî kavramıyla ilgili yaptığı bu açıklama Sadûk'un nâsibî ifadesini, Ehl-i beyt'e muhalif bir tutum sahibi kişiye tahsis ettiğini ima etmektedir. Zira Sadûk; Yahûdî, Mecûsî ve Hristiyan'ın yıkanmış olduğu yerde yıkanmanın caiz olmayacağını bildirdiği başka bir rivayette önceki rivayette nâsibî kelimesini kullandığı yerde *Âl-i Muhammed'den nefret eden (الْمُبْغِضِ لآلِ مُحَمَّدٍ)* ibarelerini kullandığı ve bunların diğerlerinden en şerli olduğunu ifade ettiği görülmektedir.²⁵ Bu kullanıma göre Sadûk'un nâsibî kelimesinden kastı Hz. Peygamber'in ehline nefret besleyen kişi olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

el-Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *Külliyât*'ında aktardığı, Şîa'nın önemli simalarından olacak eş-Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) ile hocası Ebû Sâid es-Sîrâfî (öl. 368/979) arasındaki bir olay nâsibîliğin erken dönem Şîi anlayıştaki telakkisi hakkında bilgi sunmaktadır. Bu olaya göre es-Sîrâfî (öl. 368/979) öğrencisi er-Râdî'ye *Ömer'i gördüm (رأيت عمر)* cümlesindeki Ömer kelimesinin dil bilgisi açısından nâsibî alametini sormuştur. er-Radî'nin kelimeyi 'Amr olarak anladığı ve "Ali'ye buğzdu" şeklinde cevapladığı zikredilmektedir. Bu olaya şahit olan diğer Şîilerin er-Radî'nin aklının, okunuştaki yakınlıktan dolayı Ömer'den Hz. Ali'ye muhalefette bulunan Amr b. el-Âs'a (ö. 43/664) gitmesine şaşırdukları ve cevaptan hayli hoşnut oldukları nakledilmiştir.²⁶

Nâsibî kavramının Şîa'da muhtemelen ilk sayılabilecek tanımlarından biri çok yönlü Şîi âlim Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) tarafından yapılmaktadır. Kesilen hayvanlar hakkında açmış olduğu ve bu hususta helal ve haram olan meseleleri beyan ettiği bir babda ilgili âyetin²⁷ açıklamasını yaparken müşriklerden kastın Yahûdî, Hristiyan ve Sâbiî olduğunu söyledikten

¹⁹ Kuleynî, *el-Kaîf*, 3/388.

²⁰ Kuleynî, *el-Kaîf*, 6/503, 8/101.

²¹ Kuleynî, *el-Kaîf*, 5/351.

²² Kuleynî, *el-Kaîf*, 8/235.

²³ Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* (Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413), 1/9. Muhtemelen Sadûk'un bu yorumu, es-Sâdık'tan gelen rivayete dayanmaktadır. bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 3/11-12.

²⁴ Muhammed et-Takî el-Meclisî, *Ravdatu'l-muttaîn* (Kum: Müessesetü Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2008), 148.

²⁵ Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 1/12.

²⁶ Ebû'l-Beka Eyyûb el-Kefevî, *el-Kulliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/906.

²⁷ el-En'âm 6/121.

sonra *nâsibe* konusunu ele almaktadır. Onları mezkûr konuda iki kısma ayıran Müfid, Hz. Ali'ye ve soyuna haklarını teslim etmekte cahillik gösteren, bununla beraber onlara muhabbet besleyen kişilerin kestiklerinin yenebileceğini, lakin Haricîler'in ve Hz. Ali ve soyuna düşmanlık gösteren kişilerin kestiklerinin haram olduğunu bildirmektedir.²⁸ Müfid tarafından yapılan bu ayırmda nâsibîye gösterilecek tutumda imamlara yönelik hürmetin belirleyici olduğu görülmektedir. Bununla beraber kavramı müspet kullanımında muhatabı yermek için kullanıldığı da görülmektedir. Mahrem yakın kişilerle yapılan evlilik konusunda kendi fetvasına muâriz görüş bildiren Ebû Hânîfe'yi (öl. 150/767) menfî ifadelerle niteleyen Müfid, onu nâsibî olarak isimlendirmektedir.²⁹ Müfid'in nâsibî kavramındaki mezkûr ayrımı ve Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e karşı herhangi menfî tutumunun bulunmadığı göz önünde bulundurulursa³⁰ Müfid'in Ebû Hânîfe'yi müspet nâsibî grubunda zikrettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Yine Müfid, Aşûrâ günü tutulan oruç konusunda, Nâsibîler'in o günün bereketi ve önemine inanarak tuttuğu oruçta günahkâr olacağını ifade ederken³¹ Hz. Peygamber'in ailesine düşmanlığı izhâr eden nâsibîyle evliliğin haram olacağını bildirmesi nâsibî kullanımlarında mezkûr ayrımı gözettiği şeklinde yorumlanabilmektedir.

Şîa kaynaklarında Nâsibîliğin İmâmî olmayan fırkaların en kötüsü olarak tanımlandığı görülmektedir. Nâsibîliğin Hz. Ali'nin hilafetini inkâr edenler; Hz. Ali'nin, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e üstünlüğünü reddedenler, Hz. Ali ya da Ehl-i beyt'ten veyahut bütün Şîi İmâmî müntesiplerden nefret edenler şeklinde muhtelif kullanımları bulunmaktadır.³² İmâmlar tarafından akidevî yönden yerilen ve muâmelat alanında birçok fetvanın konusu olan Nâsibîlik, Şîi telakkide imamların, müntesiplerini nâsibîlerle sosyal hayatta ilişkilerini en aza indirmelerini emrettiği bir topluluk olarak öne çıkmıştır. Erken dönemde Müfid tarafından imametten ziyade imamlara karşı gösterilen tutuma göre yapılan taksimin sonraki nâsibî telakkilerinde etkili olduğu görülmemektedir.³³ İlk zamanlar nâsibîlikle Hz. Ali ve Ehl-i beyt'ine yönelik menfî tutum kastedilirken zamanla kavramın kapsamı genişlemiş Ehl-i beyt, imamlar ve Şîi müntesiplere yönelik düşmanca tutum gösterenler bu kavramın kapsamı içine dahil edilmiştir.

1.2. Şîi Telakkîde Gâliyye

Dinde ya da bir işte aşırıya kaçma, haddi aşma anlamındaki **غَالِي** fiilinden türeyen gâli teriminin³⁴ Kur'ân'da³⁵ ve hadislerde³⁶ bu mânaya uygun olarak sâdir olduğu görülmektedir.

²⁸ Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *el-Muḫni'a* (Kum: Mu'temerü Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413), 579-580.

²⁹ Müfid, *el-Muḫni'a*, 778.

³⁰ Nimetullah el-Cezâirî, *el-Envâru'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1431), 2/268.

³¹ Müfid, *el-Muḫni'a*, 378.

³² Bu konu hakkında bk. Etan Kohlberg, "Non-Imâmî Muslims in Imâmî Fıkh", *Belief and Law in Imâmî Shi'ism* (Hampshire: Variorum, 1991), 99-105. Çevirisi için bk. Etan Kohlberg, "İmâmîyye Fıkhında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 199-207.

³³ Müteahhirûn dönem bazı Şîi âlimlerin Nâsibe tanımları için bk. Yusuf el-Bahrânî, *el-Ḥadâiku'n-nâdire* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409), 5/177-178, Yusuf el-Bahrânî bu tanımları eş-Şehîd es-Sanî'den yapmaktadır. Ayrıca bk. Muhammed el-Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 451; Bahrânî, *el-Ḥadâik*, 5/178.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/132.

³⁵ en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/77.

³⁶ Ahmed b. Henbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/350; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'Risâleti'l-'Alemiyye, 2009), 4/228. Bu yöndeki rivayetlerin Şîi imamlardan gelenleri için bk. Hüseyin b. Ali el-Harrânî, *Tuḥfetü'l-'uḳûl* (Kum: Camiatu Müderrisîn, 1404), 104; Muhammed b. Ali es-Sadûk, *el-Ḥişâl* (Kum: Cami'âtü Müderrisîn, 1362), 414.

1306 | Yusuf Oktan. Şia Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şif Ahmed b. Hilâl...

el-Askerî'nin âyette buyrulan dinlerinde haddi aşanları Hristiyanlar olarak yorumladığı nakledilirken,³⁷ erken dönem Şii müfessirlerden Kummî (öl. 3./10. asır), Hz. İsa'ya Allah ve Allah'ın oğlu denmesi şeklinde yorumlamıştır.³⁸ Yine mezkûr ifadenin Hz. İsa'nın nesepsiz doğduğunu iddia eden Yahûdiler için kullanıldığı yönünde görüşler de bulunmaktadır.³⁹ Âyetin tefsirinde gulâtın tanımına değinen İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192) ise onları; peygamber, vâsî ve imamların ezeli olduklarını ve onların ilahlığını iddia eden bir grup olarak tanımlamaktadır.⁴⁰

Şii rivayetlerde imamların müntesiplerini kendilerine yönelik ifrata kaçabilecek aşırı sevgi tezâhüründen sakındırdıkları görülmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette onun sevgide ve nefrette ifrata kaçanlarına helak olduğu, kendileri hakkında aşırıya kaçan görüş sahiplerinden berî olduğu ve onlardan Allah'a sığındığı yönünde ifadeleri nakledilmektedir.⁴¹ es-Sâdık'dan ise ifrata düşüp haddi aşarak kendilerinin söylemediği sözleri söylemiş gibi kendilerine isnat etmemelerin ve kendilerini ölçülü sevmeleri yönünde emirleri zikredilmiştir.⁴² İmâmların mezkûr buyrukları müntesipleri arasında kendilerine yönelik haddi aşan düşüncelere sahip kişilerin bulunduğunu göstermektedir. Zira Hz. Ali'nin huzuruna girerek onun ilah olduğunu düşünen Hâlid b. Necih'i, Hz. Ali'nin azarladığı ve kendisinin kul olduğu yönünde açıklamalar yaptığı nakledilmiştir.⁴³ es-Sâdık ise kendisi hakkında rubûbiyyet iddiasını dillendiren Sâlih b. Sehl'e (öl. 3./10. asır) kendisinin mahlûk olduğunu söyleyerek Allah'a ibadet ettiğini bildirmiştir.⁴⁴ Mezkûr rivayetlerden hareketle Şii telakkide Hz. Ali ve imamlar hakkındaki gâlib düşüncelerin Hz. Ali döneminden beri mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

İmâmiyye'nin itikadî düşüncelerini açıkladığı eserinde Sadûk gulâtı, müfevvida⁴⁵ ile zikrederek her iki düşüncenin de Allah'ı inkâr etme olduğunu bildirmektedir. Bunları, bid'at ehlinin en şerhileri olarak tanımlayan Sadûk, peygamberlerin ve imamların ölümlü olduğunu söylemektedir.⁴⁶ İmâmların mahlûk olduğunu yine imamların sözleriyle delillendirerek bu minvalde imam Rızâ'nın kendileri hakkında hakikati bulunmayan sözler söyleyenlerden Allah'a sığındığı bir duasını nakletmektedir.⁴⁷

Mezkûr konu hakkında müstakil bir başlık açan Müfid ise gulâtı; Hz. Ali, imamlar ve onların zürriyetlerine ilahlık ve nübüvvet nispet edenler şeklinde tanımlamaktadır. Bu inanca sahip kişilerin dalalette olduklarını ifade eden Müfid, Hz. Ali'nin bu düşüncelere sahip olan kişilerin öldürülmesi, yakılması, imamların ise onların tekfir edilmesi yönünde emirler verdiğini bildirmektedir.⁴⁸ Muteahhirün dönem Şii ulemâdan Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?]) ise mezkûr gulât tanımlarını imamların ilah olduğu, rızık verdiği, vahiy almadan gaybı bildiği, onlar hakkında tenâsühvarî inançlara sahip olma gibi muhtelif örneklerle açıklayarak tanıma, imamlara imanın, müntesiplerini ibadet ve tekliften alıkoyduğu yönünde önemli bir ziyade

³⁷ Askerî, *et-Tefsîr*; 50.

³⁸ Kummî, *Tefsîrül-Kummî*, 176

³⁹ Muhammed b. Şâh Murtazâ el-Kâşânî, *Tefsîrül-Ş-Şâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1415), 1/523.

⁴⁰ Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Müteşâbihül-Kur'ân ve muhtelifüh* (Kum: Dâru Baydâr, 1369), 2/81.

⁴¹ Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Uyûnu aḥbârî'r-Rıdâ* (Tahran: Neşru Cihân, 1378), 2/201.

⁴² Ali b. Esbât, "Nevâdiru Ali b. Esbât", *el-Usûlu's-sitte 'aşara* (Kum: Müessesetü Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423), 344; Abdullah b. Cafer el-Himyari, *Kurbül-İsnad* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1413), 129.

⁴³ Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Beşâirü'd-derecât* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mara'sî, 1404), 1/241-242.

⁴⁴ Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (Meşhed: Müessesetü Neşri Dânişgâh, 1409), 341; Bu minval üzere gelen farklı bir rivayet için bk. Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 1/236. Yine es-Sâdık'ın gulâtın sakındıran sözleri için bk. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Emâlî* (Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414), 650.

⁴⁵ Âlemin yaratılış ve idaresinin Hz. Peygamber ve imamlara verildiğini ileri süren aşırı Şii gruplara verilen isimdir. Bu konu hakkında bk. Mustafa Öz, "Müfevvida", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Erişim 3 Nisan 2021.

⁴⁶ Muhammed b. Ali es-Sadûk, *İtikâdâtül-İmâmiyye* (Kum: Kongrei Seyd Müfid, 1414), 97-101.

⁴⁷ Sadûk, *İtikâdâtül-İmâmiyye*, 99.

⁴⁸ Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *Taşhîhu i'tikâdâtül-İmâmiyye* (Kum: Kongre Şeyh Müfid, 1414), 130-136.

bulunmaktadır. Bu düşüncelere sahip herkesin mülhid ve kâfir olacağını ifade eden Meclisî, imamların bu gibi şahıslardan teberrî ettiğini bildirmektedir.⁴⁹

Muâsır Şîf ulemâdan Muhakkik Ali Ekber el-Ğîfârî, ğâlf terimini ya imamlara âlemin işleyişinde selahiyât verildiğini (tefvîz) iddia etme gibi aşırı bir düşünceye sahip olma ya da imamları tanıyarak onların velayetini bilmenin kişinin üzerindeki farzları düşürdüğü şeklindeki bir görüşe sahip olma şeklinde yorumlamıştır. Ğîfârî bütün ricâl kitaplarında “Fulân ğâlidir” şeklinde gelen ifadelerin ikinci manada kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁰

Mezkûr tanımlardan yola çıkarak Şîa’da imamlara yönelik haddi aşan düşüncelerin ilk imam addedilen Hz. Ali döneminde başladığı anlaşılmaktadır. Ğâlf düşünceye sahip kişilerin, imamları insanî özelliklerden arındırarak onlara ilâhî sıfatlar yükledikleri, imamlara âlemin işleyişinde selahiyet verildiğine inandıkları görülmektedir. Bununla beraber imamların bu tarz düşüncelerden müntesiplerini sakındırdıklarına yönelik haberler de nakledilmiştir. Şîa’da ğulât için kullanılan farklı anlamlardan biri de; imamlara imanın, kişiyi kulluğun gerektirdiği teklifî mesuliyetlerden arındıracağı yönündeki düşüncedir. Muhtelif ğâlf tanımlarına bakıldığında çalışmanın konusu olan Ahmed b. Hilâl’in mezkûr tanımlardan hiçbirine girmedeği görülecektir. İbn Hilâl hakkında gelecek bölümlerde verilen bilgiler bu iddiamızı desteklemektedir.

2. Ahmed b. Hilâl el-Abertâf’in Cerh ve Ta’dilde Durumu

Ahmed b. Hilâl’in durumuyla alakalı ilk detaylı bilgiler erken dönem İmâmîyye Şîası ricâl âlimlerinden el-Keşşî (3-4. yy./ 9-10. yy) tarafından sunulmaktadır. Ebû Hâmid Ahmed b. İbrahîm el-Merâġî’nin aktardığı rivayete göre⁵¹ Kuleynî’nin (öl. 329/941) şeyhlerinden Kâsım b. Alâ’ya⁵² on birinci imam Hasan el-Askerî’den İbn Hilâl’i lanetleyen bir mektubun ulaştığı zikredilmiştir. Bu olayın başlangıcında el-Askerî, İbn Hilâl’i sûffilik⁵³ taslayan biri (الصوفي المتصنع) olarak nitelemiş ve Irâk’taki müntesiplerine bu kişiden sakınmalarını emretmiştir. İbn Hilâl’in Irak Şîileri nazarında önemli bir yeri olması nedeniyle hakkında vârid olunan zemm kuşkuyla karşılanmış, nihayetinde müntesipler bu ithamı inkâr etmiştir. Meselenin tahkiki için Kâsım b. Alâ’ya başvurulması üzerine el-Askerî’den, İbn Hilâl hakkında başka bir mektup geldiği zikredilir. Bu mektupta ise İbn Hilâl’in kendi bildiğini okuyarak imamın izni ve rızası olmadan onun işlerine karıştığı ifade edilmiştir. Fâcir olarak nitelenen İbn Hilâl’in durumunun herkese bildirilmesi emredilmiştir. İmamın İbn Hilâl’den ve ondan teberrî etmeyenden de teberrî ettiği ifade olunan mektupta, İbn Hilâl hakkında birçok beddua ve zemm bulunmaktadır. Mektubun sonunda güvenilir müntesiplerinden kendilerine ulaşan haberlerden şüphe edilmesinde özrün kabul görmeyeceği de ifade edilmiştir. Olayın râvîsi Ebû Hâmid, el-Askerî’den gelen bu açıklamalara rağmen bir gurubun hala İbn Hilâl hakkındaki menfî bilgileri kabul etmediklerini ve kendisine düşmanlık yapıldığını aktarmıştır. Bunun üzerine

⁴⁹ Muhammed et-Takiî el-Meclisî, *Bihârü’l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1413), 25/346-350.

⁵⁰ Sadûk, *el-Hişâl*, 155, 156. Ayrıca bk. Abdullah el-Mâmekânî, *Mikbâsu’l-hidâye* (Kum: Delîl mâ, 1428), 2/116-117.

⁵¹ Ebû Hâtim el-Merâġî’nin, ricâl kitaplarında zikredilmediğini iddia eden Hüseyin Saidî rivayetin senedini mezkûr râvî sebebiyle tazyîf etmektedir. bk. Hüseyin Sâidî, *ed-Du’afâ min ricâli’l-ħadîs* (Kum: Dâru’l-Ĥadîs, 1384), 1/241. Lakin birçok Şîf ricâl kitabında zikredilen Ebû Hâmid el-Merâġî bk. Keşşî, *Ricâlü’l-Keşşî*, 534; Tûsî, *Ricâlü’l-Ĥûsî*, 397; Hüseyin b. Yusuf el-Allâme el-Hillî, *Ricâlü’l-Allâmeti’l-Hillî* (Necef: Dâru’Zehâir, 1411), 18, aynı zamanda Kuleynî’nin hocalarından addedilmektedir. bk. Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü’l-İmâme* (Kum: Bi’set, 1413), 527, 528.

⁵² Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/198.

⁵³ Bu ibare Şîa’da bilge olup haktan sapan kişiler için kullanılmıştır. Bunun yanında zındıklardan bir grubu nitelemek için de kullanılan kavram, imamlar döneminde muhalif tarafta olup onlara muarız davrandıkları iddia edilen Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hâşim el-Kûfî gibiler için kullanıldığı iddia edilmiştir. bk. Cezâirî, *el-Envâru’n-nu’mâniyye*, 2/245/246.

1308 | Yusuf Oktan. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl...

imamlara yıllarca hizmet edip sohbetlerinde bulunan Urve ed-Dihkân'ın⁵⁴ (öl. 3./10. asır) küfre düştüğü yönünde bilgiler içeren başka bir mektup geldiği nakledilmiştir.⁵⁵ Böylece Dihkân'ın düştüğü hal üzerinden İbn Hilâl'in aleyhine örnek verilmiştir.

Hicrî 4. asır Şîf müelliflerden Sadûk'un, es-Sâdık'tan sonra Şîa'nın ihtilafa düşmesi hususunda İmâmiyye mezhebî aleyhine deliller sunan Zeydiyye'ye cevaplar verdiği sırada senesinde İbn Hilâl bulunan bir rivayeti tenkit ettiği görülmektedir. İbn Hilâl'in Şîf âlimler tarafından cerh edildiğini bildiren Sadûk, İbn Hilâl'in nasb ile itham edilmesine sebep olacak bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayete göre Sa'd b. Abdullah: "Ahmed b. Hilâl dışında bir müteşeyyi'in teşeyyu'dan nasba döndüğünü ne duyduk ne de gördük!" dediğini ve İbn Hilâl'in teferrüd ettiği rivayetlerle amel edilmesinin caiz olmadığını bildirmektedir. İbn Abdullah'ın, İbn Hilâl'in İmâmet ve imamlar hakkında şüphe ettiğini ima ederek: "Biz Peygamber ve imamların ancak Allah'ın dininde râzî olduğu⁵⁶ kişiye şefaatte bulunacaklarını öğrendik. İmâm hakkında şüphe eden, Allah'ın dini üzerine değildir" şeklindeki sözleri aktarılmıştır.⁵⁷ Bu kişilerin uhrevî durumuna da değinen İbn Abdullah, Mûsa b. Câfer'den imam hakkında şüphesi bulunan kişinin kıyamet günü Rabbinden af dileyeceği yönündeki sözlerini nakletmektedir.⁵⁸ Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda İbn Hilâl'in imamlardan şüphe ettiği ya da nâsıblıkla itham edilmesine sebep olabilecek şekilde Ehl-i beyt ve imamlara yönelik menfi bir tavır taşıdığına yönelik bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Hilâl nâsıblıkla itham edildiği yönündeki rivayetten yaklaşık bir asır sonra onun cerh ve ta'dîl yönünden ele alındığı görülmektedir. İbn Hilâl'i *sâlihu'r-rivâye* şeklinde niteleyen Necâşî (öl. 450/1058) onun rivayetlerinin bazen ma'ruf bazen münker kabul edildiğini bildirmektedir.⁵⁹ Necâşî'nin bu ifadesini, Şîf âlimlerin İbn Hilâl'in teferrüd ettiği rivayetlerle amelin caiz olmadığını bildirmeleri gerekçesiyle tenkit eden Muhammed Takiyy et-Tüsterî (öl. 1426/1995), İbn Hilâl için *sâlihu'r-rivâye* denilmesini taaccubla karşılamaktadır.⁶⁰

Necâşî'nin mûasırı Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) ise onun ğâlî olduğunu, dininde itham edildiğini bununla birlikte Şîf ashâbın asıllarından birçok rivayet naklettiğini ifade etmektedir.⁶¹ İbn Hilâl muhtemelen ilk olarak Tûsî tarafından ğâlîlikle itham edilmiştir. Tûsî'nin İbn Hilâl'i nitelediği ğâlî lafzının Şîa hadîs usulünde nâsıb, fasidül-'akîde gibi terimlerle aynı bölümde değerlendirilerek râvînin mezhebinin bozukluğuna işaret etmek için kullanıldığı görülmektedir.⁶² Bununla beraber Şîa'da genel anlamda ğâlî ifadesiyle ya imamlara âlemin işleyişinde onlara selahiyât verildiği yönünde aşırı düşünceye sahip olma ya da imamları tanıyarak onların velayetini bilmenin kişinin üzerindeki farzları düşürdüğü yönünde bir görüşe sahip olma şeklinde yorumlandığı düşünüldüğünde⁶³ Ahmed b. Hilâl'in ğâlî olarak nitelenmesi yersizdir. Bununla birlikte mezhep müntesiplerinden ğâlîlikle itham edilenlerin istikamette oldukları dönem bilirse onların rivayetlerinin alınabileceği, sonraki dönemlerinde naklettiklerinin ise terkedileceğini ifade eden Tûsî, Ebû Hattab Muhammed b. Ebû Zeyneb ve Ahmed b. Hilâl'in istikamette olduğu dönemdeki rivayetleriyle amel ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁴ Ancak Tûsî'nin ifade ettiği bu metodolojiye başta kendisinin uymadığı görülmektedir. *Tehzîbü'l-ahkâm ve el-İstibsâr*'ında Ahmed b. Hilâl'in ğâlîlik ve lanetle meşhur olduğunu ifade

⁵⁴ Asıl adı Urve b. Yahyâ ed-Dihkân olan râvî hakkında bk. Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 842; Tûsî, *er-Ricâl*, 389; İbn Dâvud, *er-Ricâl*, 477.

⁵⁵ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 535, 536.

⁵⁶ el-Enbiyâ 21/28.

⁵⁷ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/76.

⁵⁸ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/76.

⁵⁹ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 83. Konu hakkında yapılan bir çalışmada, Necâşî'nin, İbn Hilâl hakkında ğâlî dediği nakledilmiştir. Uteyye, *Ahmed b. Hilâl el-Abertâi beyne't-tadyif ve't-tevsîk*, 432. Ancak Necâşî'nin İbn Hilâl hakkında böyle bir nitelemesi bulunmamaktadır.

⁶⁰ Muhammed et-Takî et-Tüsterî, *Kâmusu'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431), 1/676.

⁶¹ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 83

⁶² Mâmîkânî, *Mikbâsu'l-hidâye*, 2/40.

⁶³ Muhammed b. Ali es-Sadûk, *el-Hişâl*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî (Kum: Câmîati Müderrisîn, 1362), 155, 156. Ayrıca bk. Mâmîkânî, *Mikbâsu'l-hidâye*, 2/116-117.

⁶⁴ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Uddetü'l-uşûl* (Kum: Sitâre, 1376), 1/151.

eden Tûsî, onun rivayetiyle amel etmediklerini söylemektedir.⁶⁵ Bununla beraber yine mezkûr kitaplarında İbn Hilâl'in durumuna değinmeden ondan birçok rivayet nakletmektedir.⁶⁶ Ayrıca Ebû Hattâb'ın istikamet dönemindeki rivayetleriyle amel edildiği yönündeki sözleri de sabit değildir. Hatta İbnü'l-Gadâirî (öl. 450/1058), "Ebû Hattâb bize akidesinin sağlam olduğu dönemde tahdîs etti ki..." şeklindeki rivayetlerin terk edilmesi yönünde görüş bildirmektedir.⁶⁷ Buna göre Tûsî'nin ortaya koymaya çalıştığı metoda hem iltifat edilmemiş hem de başta kendisi buna uymamıştır.⁶⁸

Başka bir kitabında imamlar tarafından zemmedilenleri saydığı sırada Ahmed b. Hilâl'i de bunların arasında zikreden Tûsî, Keşşî'nin, Hasan el-Askerî'nin İbn Hilâl'den teberrî edilmesi emrinin zikredildiği mektubunu muhtasar olarak nakletmiştir. Böylece Tûsî İbn Hilâl'in zemmedilmesini delillendirmektedir.⁶⁹ Yine Tûsî kitabının farklı bir yerinde, imamlara yalan yere bâblık ve sefirlik iddia edenleri saydığı bölümde ise İbn Hilâl'in, el-Askerî'nin ashabından olduğunu, Şîa'nın, el-Askerî'nin bildirmesiyle ikinci vekil Muhammed b. Osman el-Amrî'nin nâibliğinde ittifak ettiğini nakletmektedir. el-Askerî ölünce Şîi cemaat İbn Hilâl'e, İmam tarafından nasla tayin edilen Muhammed b. Osman'ın nâibliğini kabul edip etmediğini sorunca İbn Hilâl'in: "(el-Askerî'nin) onu vekil tayin ettiğini duymadım. Babası Osman b. Saîd'i(n vekâletini) inkâr etmiyorum. Ancak Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Osman'ın Sâhibü'z-zaman'ın vekili olmasındaki kesinliğe gelince, buna cesaret edemem" dediği zikredilmiştir. Bunun üzerine İbn Hilâl'e imamın emrini başkalarının da duyduğu söylenmiş, İbn Hilâl ise onlara kendileri işittiyse amel etmelerini söylemiştir. Böylece Şîi cemaatin Ebû Ca'fer'in vekâletinde tevakkuf eden İbn Hilâl'i lanetlediği ve ondan teberrî ettiği zikredilmiştir. Daha sonrasında üçüncü vekil Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh'un elinde gâib imamın İbn Hilâl'i lanetlediği ve ondan teberrî ettiğine yönelik başka bir mektup çıktığı nakledilmektedir.⁷⁰

Muhtemelen mezkûr örneklerle dayanarak İbn Hilâl'in rivayetlerinde tevakkuf edileceği yönünde görüş bildiren ilk Şîi rical âlimi müteşedditiğiyle şöhret bulan İbnü'l-Gadâirî'dir. İbn Hilâl'in, Şîa'da *Ashâbu'l-icmâ*'dan⁷¹ addedilen Muhammed b. Ebî Umeyr'in (öl. 217/832) *en-Nevâdir*'i ve Hasan b. Mahbûb'un (öl. 224/839) *el-Meşîha*'sında bulunan rivayetlerinin dışındaki rivayetlerinde tevakkuf ettiğini bildirerek, bu iki kitabın bütün *Ashâbu'l-hadîs* tarafından duyulduğunu ve ona itimat edildiğini söylemektedir.⁷² Ancak İbn Hilâl rivayetleri mezkûr iki müellifin de senedinde bulunduğu başta temel⁷³ birçok Şîi kaynaktan nakledilmektedir.⁷⁴ Bununla beraber İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu rivayetleri sorunlu kılan husus mütekaddimûn Şîi ulamanın belli bir metoda göre ondan rivayet etmemesidir.

⁶⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/204; Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İstibşâr* (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1390), 3/28, 351.

⁶⁶ Bu konu son bölümde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

⁶⁷ Ahmed b. Hüseyin İbnü'l-Gadâirî, *er-Ricâl* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1364), 88.

⁶⁸ Sâidî, *ed-Du'afâ min ricâli'l-hadîs*, 1/243.

⁶⁹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 353.

⁷⁰ Tûsî, *el-Ğaybe*, 399; Meclisî, *Biḥâru'l-envâr*, 51/368.

⁷¹ Ashâb-ı icmâ, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'nın (öl.203/818) ashabından, her biri altı kişiden oluşan üç gruptan toplam on sekiz râviyi ve âlimi ifade etmektedir. Bu konu hakkında bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Te-lakkisinin Rolü", *Marife* 17/1 (2017), 29-50.

⁷² İbnü'l-Ğazârî, *er-Ricâl*, 111, 112.

⁷³ *Kütübü Erba'a* ismiyle şöhret bulan Kuleynî'nin *el-Kâfî*'si, Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i ve Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibşâr*'ı Şîa'da öne çıkan hadis kitaplarındandır. Bu konuda bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011), 177, 183, 201, 216.

⁷⁴ İbn Hilâl ve Hasan b. Mahbûb'un aynı senette bulunduğu bazı rivayetler için bk. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşîra* (Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404), 114, 129; Cafer b. Muhammed İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât* (Necef: Dâru'l-Murtazaviyye, 1356), 179, 182; Numânî, *el-Ğaybe*, 180, 279; Müfid, *el-İhtîşâs*, 325; Tûsî, *el-Ğaybe*, 439; Tûsî, *Kemâlü'd-dîn*, 2/370, 649; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/221, 466, 3/76, 4/134, 6/61; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/27. İbn Hilâl ve İbn Ebî 'Umeyr'in aynı senette bulunduğu bazı rivayetler için bk. Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 1/261; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/529; İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşîra*, 134; Sadûk, *Uyûnu Ahbârî'r-Rıdâ*, 1/58; İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât*, 179; Tûsî, *Kemâlü'd-dîn*, 1/204, 252, 281, 350; Numânî, *el-Ğaybe*, 67, 307;

1310 | Yusuf Oktan. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şîf Ahmed b. Hilâl...

Sonraki dönem müelliflerinden İmâmîyye Şîa'sının önde gelen müfessir ve fakih âlimlerinden Tabersî (öl. 548/1154) ise İbn Hilâl'i ğâlîler arasında saymakta ve on ikinci imamın onun hakkında lanet ve teberrî içeren mektubundan bahsetmektedir.⁷⁵ İbn Tâvûs (öl. 664/1266) ise Hüseyin b. Ahmed el-Mâlikî'nin İbn Hilâl'e Muhammed b. Sinân'ın ğâlî durumu hakkında sorduğu, İbn Hilâl'in ise: "Allah korusun! Vallahi o bana temizliği ve ailenin tecrit edilmesini (حبس العيال) öğretti. Zâhit ve âbid biriydi" dediğini nakletmiştir.⁷⁶ Hicrî 8. asrın Şîf âlimlerinden Allâme el-Hillî (öl. 726/1325) ise Ahmed b. Hilâl'in ğâlî olduğu ve imamdan, onun hakkında zem içeren mektupların çıktığını bildirdikten sonra onun rivayetlerinin kendi nazarında makbul olmadığını söylemektedir.⁷⁷ Sonraki Şîf âlimlerden Nimetullah el-Cezâîrî (öl. 1112/1701),⁷⁸ Yusuf el-Bahrânî (öl. 1186/1772)⁷⁹ ve Muhammed Şeff' el-Berücerdî (öl. 1303/1896)⁸⁰ İbn Hilâl hakkında genel anlamda mütekaddimûn âlimlerinin görüşlerini nakletmiştir.

İbn Hilâl'in mütekaddimûn ve birçok mütehhirûn Şîf âlim tarafından ğâlî ve nâsıblıkla itham edilip tenkit edilmesine rağmen Ebü'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hûî'nin (öl. 1412/1992) onu sika addettiği görülmektedir. Kitaplarında İbn Hilâl'e iki yerde değinen Hûî, bunlardan ilkinde tartıştığı bir rivayetin senet yönünden tenkit edildiğini, senedin İbn Hilâl dışında kusurdan âri olduğunu bildirmektedir. Hillî'nin, İbn Hilâl hakkındaki hükmünü eleştirerek onun tadyîf ve tashîhine itimat edilemeyeceğini, ona göre haberin sıhhatinin ancak râvinin İmâmîyye Şîas'ından olmasıyla mümkün olacağını söylemektedir. İbn Hilâl'in münharif olmasından dolayı rivayetin alınmasından menedildiğini, lakin bu durumun onun güvenilir olmasını açıklamadığını, Hillî dışında İbn Hilâl'i rivayetinde tazyîf edene rastlamadığını, buna göre de onun rivayetinde yanlışlığını gerektirecek bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Mütekaddimûn âlimlerinin İbn Hilâl hakkındaki sözlerini aktaran Hûî, İbnü'l-Gâdâîrî'nin onun mezkûr iki kitap dışındaki rivayetlerinde tevakkuf ettiğini, şayet İbn Hilâl rivayetinde *sâlih* biri (صالح الرواية) olmasaydı onun, Şîa'da *Ashâbu'l-icmâ'*dan⁸¹ addedilen Muhammed b. Ebî Meyr'in (ö. 217/832) *en-Nevâdir*'i, Hasan b. Mahbûb'un (ö. 224/839) *el-Meşîha*'sındaki rivayetleri ile diğer başkaca rivayetleri arasında fark olmayacağını bildirmektedir. Tûsî'nin; İbn Hilâl'in istikamette olduğu dönemdeki rivayetlerinin alınabileceği, bu dönemde sika olduğu, inhiraf ettikten sonraki rivayetlerinin ise terk edileceği şeklindeki sözleriyle⁸² istidlalde bulunmaktadır. Tûsî'nin, İbn Hilâl'in *et-Tehzîb*'deki rivayetiyle amel etmeme sebebini ise râvinin zayıflığından değil rivayetin münker olmasından ya da Ahmed b. Hilâl'in Tûsî nazarında tevsîkinin

Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/49, 117, 172, 2/49, 264, 357, 367, 4/79, 134, 5/263, 307, 6/48, 8/249; Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/54, 150, 266, 2/50; Tûsî, *el-Gaybe*, 142. Görüldüğü üzere Tûsî, İbn Hilâl ve mezkûr râvîlerin senedinde bulunduğu birçok rivayet nakletmektedir. Son bölümde görüleceği üzere Tûsî, İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu toplamda elli rivayetten sadece üçünü İbn Hilâl sebebiyle tenkit etmektedir.

⁷⁵ Ahmed b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc* (Meshed: Neşrû Murtazâ, 1413), 2/375.

⁷⁶ Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, *Felâhu's-sâil ve necâhu'l-mesâil* (Kum: Bostan Kitab, 1406), 13.

⁷⁷ Hillî, *Hulâşatu'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*, 321. Rivayette Ahmed b. Huleyl geçmektedir. Bu kişinin Ahmed b. Hilâl olduğunu ifade eden Cafer Subhânî, Hüseyin b. Ahmed ve Muhammed b. Sinân'ın Ahmed b. Hilâl'den rivayeti naklettiklerini bildirmektedir. bk. Cafer es-Subhânî, *Külliyât fi 'ilmi'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'Neşri'l-İslâmî, 1425), 95.

⁷⁸ Nimetullah el-Cezâîrî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-istibşâr* (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1413), 2/222.

⁷⁹ Bahrânî, *el-Hadâîku'n-nâdîra*, 1/422. Bahrânî, İbn Hilâl'i tazyîf ederek konu hakkında vârid olan rivayete de bundan dolayı zayıf olduğu hükmünü vermektedir. Mütekaddim âlimlerin görüşleri için ayrıca bk. Ali En-Namazi Eş-Sehrudi, *Mustedrakât 'ilmi ricali'l-hadis* (Tahran: Şafak, 1412), 505, 506.

⁸⁰ Muhammed Şeff' el-Berücerdî, *Ṭarâifu'l-maḳâl fi ma'rifeti ṭabaḳâti'r-ricâl* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mara'sî, 1410), 228.

⁸¹ Ashâb-ı icmâ, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'nın (ö.203/818) ashâbından, her biri altı kişiden oluşan üç gruptan toplam on sekiz râviyi ve âlimi ifade etmektedir. Bu konu hakkında bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadis Rivayeti ve Isnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Te-lakkisinin Rolü", *Marife* 17/1 (2017), 29-50.

⁸² Tûsî, *Uddetü'l-uşûl*, 1/151.

sabit olmamasından kaynaklandığını söylemektedir.⁸³ Ancak *Tehzîbü'l-ahkâm*'da senedinde İbn Hilâl'in bulunduğu otuz beş rivayet aktaran Tûsî, bunlardan sadece birini tenkit etmektedir.⁸⁴ Yine *el-İstîbsâr*'da senedinde İbn Hilâl'in bulunduğu on beş rivayet nakletmiş, bunlardan sadece ikisini tenkit etmiştir.⁸⁵

Netice olarak Hûî, ilk dönemlerinde istikamet üzere olduğu bilinen birinin sonradan akidesinin fasit olması ya da haktan sapmasının, ondan şüphe edilmesini gerektirmeyeceğini söyleyerek onun muhtemel haktan sapma sebebinin haset ve kıskançlığa bağlamaktadır. Buna göre Şîa'nın önde gelen şahıslarından İbn Hilâl, kendisine nâiblik görevinin tevdi edilerek imamın has nâibi olmayı ummuştur. Ancak bu konuda ihtilaf görünce kıskançlık ve hasedi onu dinden çıkarıp haktan yüz çevirmesine sebep olmuştur. Lâkin tüm bu durumlar onun güvenirliliğini ve rivayetinde sadık olduğu gerçeğini nefyetmeyeceğini, zira Ca'fer b. Muhammed İbn Kavleveyh'in (367/977) *Kâmilü'z-ziyârât*'ında olmasıyla tevsik olunduğunu ifade eden Hûî,⁸⁶ İbn Hilâl hakkında farklı bir tazyîf gelmedikçe rivayetinin alınması gerektiğini bildirmektedir.⁸⁷

Mucemü'r-ricâli'l-hadîs'inde de İbn Hilâl'in durumunu ele alan Hûî, kişinin akidevi bozukluğunun sorun oluşturmayacağını ve ondan istifade etmeyi engellemeyeceğini bildirerek İbn Hilâl'in bir vakit gâîl başka bir vakit ise nâsîbîlikle itham edildiğini, lakin bunu ispat etmenin kendilerini ilgilendirmeyeceğini söylemektedir. Akidenin ya da amelin fasit olmasının rivayetinin hücciyetini düşürmeyeceğini, Necâşî'nin onu *sâlihu'r-rivâye* nitelemesiyle zahiren bu kişinin sika olduğuna işaret ettiğini bildirmektedir.⁸⁸ Necâşî'nin, İbn Hilâl için kullandığı *sâlihu'r-rivâye* teriminin mutlak karşılığı Şîi usul kitaplarında verilmese de mana olarak bu kavrama yakın *Sâlihu'l-hadîs* nitelemesi Abdullah el-Mâmekânî (1351/1932) tarafından tevsik ifadesi olarak yorumlanmıştır.⁸⁹ Bununla beraber *sâlihu'r-rivâye* kavramının, İbn Hilâl'in rivayetlerinin ızdırâb, tahlîd gibi durumlara yönelik *bazen ma'ruf bazen münker kabul edildiği* yönündeki ifadeyle çeliştiği iddia edilmiştir.⁹⁰ Kummî'nin tefsirinde ve mezkûr *Kâmilü'z-ziyârât*'ın senedinde bulunmasının onun sika olduğuna delalet ettiğini söyleyen Hûî, netice olarak İbn Hilâl'in akidesi fasit olmasıyla birlikte sika olduğu, zira akidedeki fısın rivayetinin alınmasını engellemeyeceği yönünde görüş bildirmektedir.⁹¹

Ahmed b. Hilâl'in mütekaddimûn ve sonrası dönemlerdeki âlimler tarafından nâsîb ve gâlîlikle itham edilerek tazyîf edilmesine rağmen Hûî'nin onu bazı gerekçelerle tevsik etmesi Şîi rivayet usulünde sorunlu görülmüştür. Akidesinin bozukluğu ve daha mezkûr menfi ithamlarla nitelenen İbn Hilâl'in, Hûî tarafından nasıl tevsik edildiği sorusu muâsir âlimlerden Ayetullah Alî el-Hüseynî el-Mîlânî'ye sorulmuş, el-Mîlânî ise, âlimlerin delillerde⁹² emaneti kabul ettiklerini bildirerek râvide sahih akide ya da başka bir şeyin muteber kabul edilmediğini genel anlamda emanetin esas olduğu yönünde fetva vermiştir.⁹³

Şîi kaynaklarında imamın lanet ettiği ve kendisinden teberrî edilmesini emrettiği bir şahsın Hûî tarafından tevsik edilmesi genel anlamda sorun oluşturmaktadır. Hûî'nin,

⁸³ Ebü'l-Kâsım el-Mûşevî el-Hûî, *el-Müstenid fi şerhi'l-'urveti'l-vuşkâ* (Kum: Müessesetü'l-İhyâi Âsârî'l-İmâmî'l-Hûî, 2009), 12/ 333-336.

⁸⁴ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/204.

⁸⁵ Tûsî, *el-İstîbsâr*, 3/28, 351. Bu konuya son bölümde detaylı olarak değinilecektir.

⁸⁶ İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât*, 179, 182, 219.

⁸⁷ Hûî, *el-Müstenid fi şerhi'l-'urveti'l-vuşkâ*, 12/336.

⁸⁸ Ebü'l-Kâsım el-Mûşevî el-Hûî, *Mu'cemü'r-ricâli'l-hadîs* (Necef: Mektebetü'l-İmâmî'l-Hûî, ts.), 3/358.

⁸⁹ Mâmîkânî, *Miğbâsu'l-hidâye*, 1/492.

⁹⁰ Sâidî, *ed-Du'afâ min ricâli'l-hadîs*, 1/244.

⁹¹ Hûî, *Mu'cemü'r-ricâli'l-hadîs*, 3/357-359.

⁹² Gerçeğe ulaştırılan şey anlamında kullanılan delil, akfî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Akfî delilin bütün öncülleri akla dayanmaktadır. Naklî delil ise Kur'an-ı Kerîm, hadisler ve icmâdan oluşmaktadır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Erişim 3 Haziran 2021.

⁹³ Milani, "Muhaddisûn-Terâcümü ricâli'l-hadîs". Erişim 5 Nisan 2021.

Kummî'nin tefsiri⁹⁴ ve *Kâmilü'z-ziyârât*'ında⁹⁵ yer alan isnatlarda senedinde bulunmasıyla İbn Hilâl'i tevsik etmesi de İbn Hilâl'in mezkûr müelliflerin şeyhlerinden sayılmaması nedeniyle tenkit edilmiştir. Bununla birlikte Şîa'nın önde gelenlerinin İbn Hilâl'den nakilde bulunmaları da başlı başına bir tevsik ifadesi sayılmamaktadır.⁹⁶ İmâmiyye Şîası'nda Yahûdî, Hristiyan gibi gayr-i Müslimlerin haberlerinin terkinde ittifak edildiği, Ehl-i kiblede Mücessime, Havâric ve Gulât'ın haberlerinde ise ihtilaf edildiği görülmektedir. Buna göre şayet râvinin mezhebi, yalanı haram kılıyorsa bu durumda rivayetin alınabileceği ifade edilmiştir.⁹⁷ Bununla beraber Gulât ve bu yönüyle itham edilen râvilerin istikamet ve mezhepten sapma dönemleri bilindiği takdirde, istikamet dönemlerindeki rivayetleriyle amel edilebileceği, diğer rivayetlerinin ise terk edileceği aktarılarak bu râviler arasında Ahmed b. Hilâl de zikredilmiştir.⁹⁸ Ancak teoride ortaya konulan bu usulün pratikte uygulanmadığı görülmektedir. Bu ve buraya kadar zikredilen bilgilerin uygulamadaki durumu ancak İbn Hilâl'in hangi senetlerde nasıl geldiğini göstermekle mümkün görünmektedir. Buna göre son bölüm İbn Hilâl'in senetlerdeki durumunu ve Şîf âlimlerin bu senetlere yaklaşımını uygulamalı olarak ele alacaktır.

3. Rivayet Senetlerinde Ahmed b. Hilâl

Şîf hadîs kaynakları incelendiğinde İbn Hilâl'in birçok rivayetin senedinde bulunduğu görülmektedir. Bazı müellifler aynı rivayetin İbn Hilâl tarihini aktarırken diğer bazı müellifler İbn Hilâl'in bulunmadığı farklı tarih tercih etmiştir. İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu ilk rivayetler -ulaşabildiğimiz kadarıyla- Ali b. Ca'fer el-Ureyzî'nin (öl. 210/825) *el-Mesâil*'inde nakledilmektedir. Mûsâ b. Ca'fer'in, misk faresinin⁹⁹ cepte bulunduğu durumda namaz kılınabileceği yönünde fetva verdiği rivayet,¹⁰⁰ Kummî,¹⁰¹ Sadûk¹⁰² ve Tûsî tarafından¹⁰³ nakledilmiştir. İbn Hilâl hakkında menfi açıklamalarda bulunan Tûsî de dahil, yukarıdaki âlimler İbn Hilâl'in bulunduğu senedi herhangi bir açıklama ya da kayıtlama yapmadan zikretmişlerdir. Yine Kummî, İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu iki rivayet zikretmektedir.¹⁰⁴ Bu rivayetlerden biri Küleynî tarafından da nakledilmektedir.¹⁰⁵ Hicrî 3. asır müelliflerinden Muhammed b. Hasan es-Saffâr (öl.290/903), İbn Hilâl'in senette bulunduğu dokuz rivayet aktarmış¹⁰⁶ yine bu rivayetlerden biri Sadûk¹⁰⁷ bir diğeri ise Nu'mânî (öl. 360/971) tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁸ Küleynî tarafından ise İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu toplamda on rivayet aktarılmış¹⁰⁹ yine bu rivayetlerden bir kısmı muâsırı Ebû'l-Hasan İbn Bâbeveyh¹¹⁰ (ö. 329/941) ve

⁹⁴ Kummî'nin tefsirinde güvenilir râvilerden aktardığı ifadesi için bk. Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/4. Mezkûr tefsirde Ahmed b. Hilâl'in senedinde olduğu iki rivayet nakledilmiştir. bk. Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/320, 2/112.

⁹⁵ İbn Kavleveyh'in sika râvilerden tahric ettiği imasına gelen ifadeleri için bk. İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât*, 4. İbn Kavleveyh, Ahmed b. Hilâl'in senette bulunduğu üç rivayet zikretmektedir. bk. İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât*, 179, 182, 219.

⁹⁶ Muhammed Ali Salih, *Uşûlu 'ilmi'r-ricâl* (Kum: Numûne, 1416), 503-506.

⁹⁷ Mâmikânî, *Mikbâsu'l-hidâye*, 1/309-310.

⁹⁸ Salih, *Uşûlu 'ilmi'r-ricâl*, 81-82, 503-506.

⁹⁹ Güzel şekli ve kokusu sebebiyle avlanan bir fare türüdür. bk. Meclisî, *Biḥâru'l-envâr*, 61/259.

¹⁰⁰ Ali b. Cafer el-Ureyzî, *el-Mesâil* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 216.

¹⁰¹ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/320.

¹⁰² Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Men lâ yaḥḍuruhû'l-faḳîh* (Kum: Defetü İntişârati'l-İslâmî, 1413), 1/254.

¹⁰³ Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm*, 2/323.

¹⁰⁴ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/320, 2/112.

¹⁰⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/206.

¹⁰⁶ Saffâr, *Beşâiru'd-derecât*, 1/167, 227, 228, 261, 283, 328, 361, 465.

¹⁰⁷ Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, 1/198; Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rıdâ*, 1/272.

¹⁰⁸ Numânî, *el-Gaybe*, 322.

¹⁰⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/207, 342, 445, 529, 4/130, 151, 189, 6/513, 8/257.

¹¹⁰ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 110.

sonraki müellifler Şeyh Sadûk,¹¹¹ Tûsî¹¹² ve Numânî¹¹³ tarafından nakledilmiştir. Mezkûr rivayetlerden bazılarında İbn Hilâl tariki tercih edilmişken bazılarında ise İbn Hilâl'in bulunmadığı farklı tarikler tercih edildiği de görülmektedir.

Muhtemelen İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu rivayetleri nakleden müellifler içinde ilk olarak senet içi açıklamada bulunan Şeyh Sadûk'un babası İbn Bâbeveyh'tir. Senette İbn Hilâl'den sonra "istikamet halinde" (في حال استقامته) diyerek açıklamada bulunmakta böylece ondan, mezhepten ayrılması öncesinde naklettiğine vurgu yapmaktadır.¹¹⁴ İmâmîle alâkalı olan bu rivayet daha sonradan oğlu Sadûk tarafından aynı ifadelerle nakledilmiştir.¹¹⁵ İbn Bâbeveyh'in naklettiği rivayetlerde dikkat çeken kısım; İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu diğer altı rivayette herhangi bir şekilde İbn Hilâl'in istikametine temas etmeden doğrudan senetleri nakletmesidir.¹¹⁶ Bu rivayetler Sadûk,¹¹⁷ Tûsî,¹¹⁸ ve Nu'mânî¹¹⁹ tarafından da İbn Hilâl hakkında bir açıklama yapılmadan nakledilmiştir. Yine 4. asır müelliflerinden Ali b. Muhammed el-Hazzâz (4.yy/10yy) iki rivayet,¹²⁰ Nu'mânî on dört rivayet,¹²¹ Ca'fer b Muhammed İbn Kavleveyh (öl. 367/977) üç rivayet¹²² ve Müfîd dört rivayet¹²³ nakletmektedir. Mezkûr müelliflerden hiçbirinin İbn Hilâl'in durumuna temas etmediği ve İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu rivayetleri de tenkit etmediği görülmektedir.

İbn Hilâl'in bulunduğu senetlerin tazyîf edilmesi genel anlamda hicri 4. asrın sonlarına doğru Sadûk ile başladığı söylenebilir. Babası İbn Bâbeveyh'in, İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu rivayetlerden birinde senet içi bir bilgiyle onun istikamet üzere olduğu şeklindeki açıklaması, İbn Hilâl'in mezhepten ayrıldıktan sonraki rivayetlerinin tazyîf edileceği düşüncesine neden olmaktadır. Tûsî, muhtemelen bu düşünceye dayanarak İbn Hilâl gibi râvilerin mezhep içinde olduğu dönemle inhiraf ettiği dönemdeki rivayetlerinde ayrıma gitmiştir.¹²⁴ Ancak bu dönem keskin çizgilerle ayrılmadığından -aşağıda görüleceği üzere- İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu birçok rivayeti naklederken bunlardan sadece çok azını İbn Hilâl sebebiyle tazyîf etmektedir.

Sadûk muhtemelen selef âlimleri arasında kimsenin zikretmediği ve senedinde İbn Hilâl'in bulunduğu bir rivayette İbn Hilâl'in; onuncu imam el-Hâdî'ye (ö. 254/868) yazdığı bir mektupta kendisinin bir köle azat etmesi gerektiği, bununla birlikte yine kendisine ait olan bir kölenin kaçtığını, böylece kaçan kölenin borcu yerine geçip geçmeyeceğini sormuştur. el-Hâdî ise cevaben kaçan kölenin borcunun yerine geçeceğini ifade etmiştir.¹²⁵ Sadûk rivayetin sonrasında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Böylece rivayetin sıhhatini teyit ettiği anlaşılmaktadır. Zira Sadûk kitabını telif amacını belirtirken amacının başkaca musannifler gibi rivayetleri toplamak olmadığı, bilakis fetva vermiş olduğu meselelerde rivayetleri irad ederek onların sıhhatine hükmettiğini bildirmektedir.¹²⁶ Sâdûk'un *el-Emâlî*¹²⁷ ve *el-Hisâ*¹²⁸ de İbn Hilâl tarikiyle dört rivayet naklettiği ve İbn Hilâl'e herhangi bir şekilde

¹¹¹ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/270; 2/666; Sadûk, *el-Hisâ*, 2/477; Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rıdâ*, 1/48; Sadûk, *İlelü's-şerâi*; 2/385; . Sadûk, *Men lâ yahduruh'l-fakîh*, 2/155, 2/242, 3/300.

¹¹² Tûsî, *el-Ğaybe*, 1/137.

¹¹³ Numânî, *el-Ğaybe*- 95.

¹¹⁴ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve'tebşîre*, 134.

¹¹⁵ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/204.

¹¹⁶ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve'tebşîre*, 35, 113, 114, 121, 129, 134.

¹¹⁷ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/144, 1/204, 1/204, 2/233, 2/341, 2/377, 2/649; Sadûk, *İlelü's-şerâi*; 1/198.

¹¹⁸ Tûsî, *el-Ğaybe*, 233, 439

¹¹⁹ Numânî, *el-Ğaybe*, 180, 163; Aynı rivayet farklı senet için bk. Numânî, *el-Ğaybe*, 350.

¹²⁰ Ali b. Muhammed el-Hazzâz, *Kifâyetü'l-eser* (Kum: Baydâr, 1401), 284.

¹²¹ Numânî, *el-Ğaybe*, 67, 88, 163, 167, 176, 179, 180, 185, 249, 279, 307, 322, 323.

¹²² İbn Kavleveyh, *Kâmilü'z-ziyârât*, 179, 182; 219.

¹²³ Müfîd, *el-İhtisâs*, 20, 207, 320, 325.

¹²⁴ Tûsî, *Uddetü'l-uşûl*, 1/151.

¹²⁵ Sadûk, *Men lâ yahduruh'l-fakîh*, 3/134.

¹²⁶ Sadûk, *Men lâ yahduruh'l-fakîh*, 1/3.

¹²⁷ Sadûk, *el-Emâlî*, 14, 80, 218, 591

¹²⁸ Sadûk, *el-Hisâ*, 1/250, /283, 2/358, 433.

1314 | Yusuf Oktan. Şia Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şif Ahmed b. Hilâl...

cerh yöneltmediği görülmektedir. Sâdük, *Kemâlü'd-dîn*'de Zeydiyye'nin es-Sâdık'ın vefatından sonra Şia'nın ihtilafa düşerek muhtelif fırkalara ayrılması üzerinden İmâmiyye'ye yönelttiği eleştirileri tartıştığı bab başlığı altında İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu bir rivayet nakletmektedir. Rivayette Ebû Zürâre'nin es-Sâdık vefat ettikten sonra Kur'ân'ı eline alarak "Bu kitap kimin imametini ispatlarsa o benim imamımdır" dediği nakledilmiştir. Bu sözlerle es-Sâdık'tan sonra oğlu Mûsâ b. Ca'fer'in imam olmadığına yönelik istidlal yapılmıştır. Rivayeti nakleden Sadûk, İbn Hilâl'in mütekaddimûn tarafından cerh edildiğini söyleyerek rivayeti tenkit etmektedir.¹²⁹ Sadûk'un diğer muhtelif kitaplarında İbn Hilâl'in durumu hakkında bir yorumu bulunmazken kendi mezhebi aleyhine nakledilen bir rivayetin senedini İbn Hilâl'in durumunu gündeme getirerek zayıf kabul etmesi bulunması metodolojik bir sorun oluşturmaktadır.

Muhtemelen bundan daha sorunlu örnekler İbn Hilâl'i ğâflikle itham eden Tûsî'nin naklettiği rivayetlerde görülmektedir. Tûsî tarafından İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu birçok rivayet nakledilmekte ve yine İbn Hilâl senette bulunması sebebiyle bazı rivayetler tenkit edilmektedir. *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında senedinde İbn Hilâl'in bulunduğu otuz beş rivayet nakleden Tûsî, bunlardan sadece birini tenkit etmektedir. Bu rivayette İbn Hilâl, el-Hâdî'ye borçlularına vasiyette bulunarak ölen bir Yahûdînin durumunu sorduğu bir mektup gönderdiği, el-Hâdî'nin ise bunu, vasiyeti icra etmek için kendisine ulaştırması yönünde cevapladığı nakledilmiştir. Rivayetin senedinde imam tarafından zemmedilen İbn Hilâl'in bulunduğunu nakleden Tûsî, İbn Hilâl'in ğâflî olarak bilindiğini ve onun nakilleriyle amel etmediklerini söylemektedir.¹³⁰ Aynı rivayeti *el-İstibsâr*'ında da nakleden Tûsî'nin, rivayeti tenkit etmediği, hatta babda zikredilen müteâriz rivayetlerle bu rivayetin arasını cem' etmeye çalıştığı görülmektedir.¹³¹

el-İstibsâr'da ise senedinde Ahmed b. Hilâl'in bulunduğu on beş rivayet nakleden Tûsî, bunlardan sadece ikisini tenkit etmiştir. Bu rivayetlerden ilkinde İbn Hilâl, vasiyete kendinden başka şahit bulunmayan bir kadının durumunu yine el-Hâdî'ye sormuştur. el-Hâdî'nin şahadet için bir erkeğin ve iki kadının olması gerektiği, bununla beraber kadının şahadetinin düşürülmesinin gerekli olmadığı yönünde cevap verdiği nakledilmiştir. Rivayeti aktaran Tûsî, mezkûr rivayetin babdaki diğer haberle teâruz edemeyeceğini, zira senette bulunan İbn Hilâl'in zayıf, mezhebinin bozuk olduğunu açıklayarak özellikle sadece onun yoluyla gelen rivayetlerin muteber kabul edilemeyeceğini söylemektedir.¹³² Ancak İbn Hilâl'in durumunun açıklanarak tenkit edildiği aynı rivayeti *Tehzîbü'l-ahkâm*'da da nakleden Tûsî'nin, mezkûr rivayete herhangi tenkit yöneltmediği hatta rivayeti babdaki diğer rivayetlerle cem' etmeye çalıştığı görülmektedir.¹³³ İbn Hilâl'in tenkit edildiği diğer rivayette ise Tûsî, el-Hâdî'den mut'a yapılan, sonrasında ise kocası ölen kadının iddetinin kırk beş gün olduğu yönünde bir rivayet nakletmiştir. Rivayeti tazyîf eden Tûsî, sebebini ise senette bulunan İbn Hilâl'in çok zayıf olması şeklinde açıklamaktadır.¹³⁴ Ancak aynı rivayeti *Tehzîbü'l-ahkâm*'da da nakleden ve rivayette râvî sebebiyle vehm bulunduğunu söyleyen Tûsî'nin, İbn Hilâl hakkında herhangi bir açıklama yapmadığı ve rivayeti tevîl etmeye çalıştığı görülmektedir.¹³⁵ Tûsî'nin öncelikle *Tehzîbü'l-ahkâm*'ı sonrasında ise *el-İstibsâr*'ı kaleme aldığı göz önünde bulundurulursa,¹³⁶ son kitabında mezhep dışı olması hasebiyle İbn Hilâl'in bulunduğu senetleri tenkit ederek ona yönelik tutumunu net olarak ortaya koyduğu söylenebilir.

Tehzîbü'l-ahkâm'ın girişinde kitabını kaleme alma sebebini Şif rivayetlerdeki tenâkuz ve ihtilaf sebebiyle muhaliflerin kendilerini tenkit etmesi, itikatlarını asılsız kılmaya çalışması

¹²⁹ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1/75.

¹³⁰ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/204.

¹³¹ Tûsî, *el-İstibsâr*, 4/130. Yine senedinde Ahmed b. Hilâl'in bulunmadığı aynı rivayet Sadûk tarafından farklı bir senetle zikredilmektedir. bk. Sadûk, *Men lâ yahduruh'l-fakîh*, 4/233.

¹³² Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/28

¹³³ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 6/269.

¹³⁴ Tûsî, *el-İstibsâr*, 3/351.

¹³⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 8/158.

¹³⁶ Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/2.

hatta hocası Müfîd'den İmâmî mezhep olan Ebû Hasan el-Hârûnî el-'Alevî isimli bir müntesibin Şîî rivayetlerdeki bu ihtilaf ve tenakuzlardan dolayı mezhepten ayrıldığını anlatan Tûsî, bu gibi durumların kendisini muhtelif haberler ve çelişkili rivayetleri ihtiva eden bir kitap telif edip onu şerh etmeye yönlendirdiğini söylemektedir. Kitabına esas aldığı kaynak ve mezhebin fikhî hükümlerinin bulunduğu kitap, hocası Müfîd'in *el-Muḫni'a*sıdır. Tûsî mezkûr kitabını bitirmesi durumunda imamlardan gelen rivayetlerin çoğunu ihtiva eden bir kitap telif edeceğini söylemektedir.¹³⁷ Tûsî'nin kastettiği kitap sonradan kaleme aldığı ve içinde daha fazla ihtilafli rivayetlerin bulunduğu *el-İstibşâr*'dır. Mukaddimede kitabındaki rivayetlerin muhtelif kitaplarda nakledildiği ve Şîî cemaatin bu rivayetlerle amel ettiği yönündeki ibareler aktaran Tûsî, kitabında tenkit etmediği rivayetlerle amel edilebilir fetvası verdiği görülmektedir.¹³⁸ Buna göre Tûsî'nin kendi ifadeleriyle dininde itham edilen ve ğâlî olarak nitelenen İbn Hilâl'in¹³⁹ senesinde bulunduğu birçok rivayetle kendi dönemi dâhil Şîî selef âlimlerinin amel ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Şîa'da Hz. Ali ve Ehl-i beyt'inden nefret etme, onlara öfke duyma gibi anlamlara gelen Nâsibîliğin zamanla Hz. Alî neslini ve sonrasında Şîa'yı içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. İmâmîlerin, müntesiplerinin nâsibîlerle ilişkilerini en aza indirmeye çabaladıkları görülmektedir. Erken dönem Şîî hadis kaynaklarında muhtelif fırka ve inançların en kötüsü olarak sayılan Nâsibîlik hakkında akidevî ve muâmelâta yönelik birçok tenkit içeren rivayetler nakledilmiştir.

Nâsibîlik, Şîa dışından Şîa'ya yönelik bir tutum addedilirken yine İbn Hilâl'in ğâlî olmakla itham edildiği, Ğulâtlığın ise genel anlamda Şîa içinde görülen bir inanç biçimi olduğu görülmektedir. Ğulâtlık eğiliminde, imamlara ilahlık, yaratma gibi sıfatların nispet edildiği ya da onlara âlemin işleyişinde salahiyet verildiği (tefvîd) yönünde inançlar görülmektedir. Hz. Ali'ye ve sonraki imamlara yönelik ğâlî düşüncelerin görüldüğü, bununla beraber imamların bu düşünceye sahip kişileri uyardıkları ve bu görüşlerinden sakındırmaya çalıştıkları yönünde rivayetler nakledilmiştir. Bunun yanında imamların imametini bilmek ve onlara tabi olmanın kişinin dinî mesuliyetini düşüreceği yönünde bir inanca sahip olma da ğâlî tanımı için kullanılmıştır.

Şîî kaynaklar incelendiğinde İbn Hilâl'in ne ğâlî ne de nâsibî bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. İmamlara yıllarca hizmet ettiği aktarılan ve Irak'taki Şîî müntesiplerin kendisinden birçok rivayet aldıkları İbn Hilâl'in, imamlar tarafından lanetlenmesi müntesipler arasında şaşkınlığa sebep olmuş ve birçoğu tarafından bu ithamlar kabul edilmemiştir. Hasan el-Askerî ve gâib olduğu iddia edilen on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin İbn Hilâl'e yönelik lanetleri doğrudan imamlardan nakledilmemiştir. İbn Hilâl hakkında imamlardan nakledilen bütün tenkitler onların vekilleri tarafından ulaştırılmıştır.

Gâib imamın ilk sefiri Ebû Amr Osman b. Saîd'in nâibliğini kabul eden İbn Hilâl'in, Ebû Amr'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Muhammed b. Osman'ın sefirliğini kabul etmediği nakledilmiştir. Bu sebeple on ikinci imamın gönderdiği bir mektupla onu lanetlediği ve ondan teberrî ettiği zikredilmiştir. Bu durum gâib imamın yerine vekaleten bakan sefirin dinî ve siyasî makamına halel getirebilecek bir olasılığı tevkî'ler ile ortadan kaldırdığı ihtimalini akıllara getirmektedir. İbn Hilâl'in Hz. Alî taraftarları olmak üzere Şîa'ya yönelik düşmanca bir tutumu ifade eden Nâsibî ve Şîa tarafından da tenkit edilen Ğâlî sıfatlarıyla şöhret bulması onun mezhebî sistemin devamı addedilen, aynı zamanda siyasî ve dinî bir makam olan sefaret sistemine yönelik tenkitleri sebebiyle olduğu akıllara gelmektedir. Bununla beraber İbn Hilâl'in imam tarafından tayin edildiği iddia edilen ikinci sefiri kabul etmemesi onun müntesipler ve sonraki Şîî âlimler tarafından tenkit edilmesini gerektirse de İbn Hilâl'in ğâlî ya da

¹³⁷ Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm*, 1/2-4.

¹³⁸ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/4.

¹³⁹ Tûsî, *el-Fihrist*, 83

1316 | Yusuf Oktan. Şia Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şif Ahmed b. Hilâl...

nâsıbî olarak nitelenmesini gerektirecek bir durum söz konusu olmamıştır. Zira İbn Hilâl'in Hz. Ali, ehline ve nesebine yönelik menfi bir tutum gösterdiğine yönelik bir itham bulunmamaktadır. Yine onun imamlar hakkında ulûhiyet gibi haddi aşan düşüncelere sahip olduğu hususunda da hiçbir kaynakta bilgi nakledilmemiştir.

Şif rical usulünde görülen ve İbn Hilâl içinde kullanılan râvinin mezhepten ayrılmadan önceki rivayetlerin itibara alınabileceğine yönelik tutumun olası sebebi İbn Hilâl gibi râvilerin Şif hadis kaynaklarına birçok rivayet kazandırmış olmalarıdır. İbn Hilâl, el-Hâdî'den ve el-Askerî'den doğrudan nakletmekte, ayrıca diğer imamlardan nakledilen rivayetlerin senetlerinde de bulunmaktadır. Bu durum kendisine yöneltilen ağır ithamlara rağmen İbn Hilâl'i metruk addedemediklerini göstermektedir. Bu düşünceye mütekaddimûn dönem Şif âlimlerinden Necâşî'nin İbn Hilâl hakkındaki *sâlihu'r-rivâye* nitelemesi, müteahhirûn Şif ulemâdan Hû'nin İbn Hilâl'i sika addetmesi ve günümüz Şif âlimlerinden Milânî'nin, İbn Hilâl'in rivayetinin alınabileceğine yönelik fetvası da ayrı bir delil oluşturmaktadır.

Hicrî 4. asırda İbn Bâbeveyh'in ilk olarak senet içi bir bilgiyle İbn Hilâl'in durumunu îma ederek onu tenkit ettiği görülmektedir. İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu birçok rivayet nakleden İbn Bâbeveyh, bunlardan sadece birinde onun mezhep müntesibi dönemine işaret etmektedir. Yine Sadûk muhtelif kitaplarında İbn Hilâl'in senedinde olduğu birçok rivayet nakletmekteyken bunlardan sadece birinde İbn Hilâl'in nâsıbî olduğuna yönelik bir rivayet zikrederek onu tenkit ettiği görülmektedir. İbn Bâbeveyh ve Sadûk'un bu tenkitlerinde İbn Hilâl'in ğâlî olduğuna yönelik bir bilgi zikredilmemiştir. Yine 4. asır müelliflerinden Nu'mânî, el-Hazzâz, İbn Kavleveyh ve Müfîd'in İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu birçok rivayet nakletmelerine rağmen bunların hiçbirinde İbn Hilâl'in durumuna değinmemeleri mezkûr müelliflerin nazarında İbn Hilâl'in nâsıbî ya da ğâlî addedilmediğini göstermektedir.

İbn Hilâl'i ğâlî olarak niteleyen ve onun dininde itham edildiği yönünde bilgi veren hicrî 5. asır müelliflerinden Tûsî, İbn Hilâl'in senedinde bulunduğu toplam elli rivayet nakletmiş ancak bunlardan sadece üçünü İbn Hilâl sebebiyle tenkit etmiştir. *el-Udde*'sinde İbn Hilâl gibi râvilerin mezhepten sapma dönemleri bilinmesi halinde istikamet dönemlerindeki rivayetlerinin alınabileceği yönünde bilgi veren Tûsî, ortaya koymaya çalıştığı metodolojiye kendisinin uymadığı görülmektedir. Zira Tûsî, rivayetlerinin hiçbirinde onun istikamet dönemini belirtmemiştir. Bununla beraber *Tehzîbü'l-ahkâm*'da İbn Hilâl sebebiyle tadyîf ettiği rivayeti *el-İstibsâr*'da, yine *el-İstibsâr*'da da İbn Hilâl sebebiyle tenkit ettiği rivayeti *Tehzîbü'l-ahkâm*'da İbn Hilâl'e değinmeden nakletmekte hatta birinde tenkit ettiği rivayeti diğer kitabında te'vîl ettiği görülmektedir. Tûsî'nin İbn Hilâl'i ilk olarak ğâlîlikle itham etmesi, bununla beraber ondan onlarca rivayet nakletmesi bir anlamda tenkit konusu olmayabilir. Ancak mezkûr ibarenin ilk olarak 5. asırda Tûsî tarafından İbn Hilâl'e yönelik kullanılması ve bu bilginin bizde olmayan bir kaynaktan kendisine ulaştığı düşünülse dahi cerhin müfesser olması kriteri göz önünde bulundurulursa ve İbn Hilâl'e yönelik masum addedilen imamlar tarafından açık lanet ibarelerinin bulunması İbn Hilâl'den rivayet nakledilmesinin Şif hadis metodolojisi içinde sorunlu hale getirmektedir. Yine Tûsî'nin onun ğâlî olmasından dolayı onun rivayetleriyle amel etmediklerini söylemesine rağmen İbn Hilâl'in rivayetlerini başka kitaplarında tenkitsiz nakletmesi de yukarıda ifade edilen metodolojik sorun çerçevesinde düşünülmelidir.

İbn Hilâl'in Şia'nın en şedîd addettiği nâsıbî ve ğâlîlikle itham edilme sebebi muhtemelen döneminde vuku bulan siyasî olaylarla ilgilidir. Şif cemaat nazarında önemli bir yeri olan İbn Hilâl'in ğâib olduğu iddia edilen Muhammed el-Mehdî'nin 2. sefiri Muhammed b. Osman'ın nâibliğini kabul etmemesi müntesipler arasında tefrikaya yol açacağı çok açıktır. Bu durum muhtemelen imamlar tarafından yazıldığı iddia edilen, İbn Hilâl'e lanet edildiği ve ondan teberrî edilmesini emreden mektuplarla izale edilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında ise Şia'nın kendisine en uzak gördüğü tutum ve düşünceleri ifade eden nâsıbî ve ğâlî olmakla itham edilmiştir. İbn Hilâl'in Nâsıbî olduğu ilk olarak Sadûk tarafından, Ğâlîlikle ithamı ise Tûsî tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre onun mezkûr sıfatlarla ithamı 4. ve 5. asırlarda ortaya çıktığı, daha erken bir döneme ulaşmadığı anlaşılmaktadır. İbn Hilâl'in bu iki sıfatın gerektirdiği bir düşünceye ya da temayüle sahip olduğu hususunda ise bir bilgi nakledilmemiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- al-Milani, "Muhaddisün-Terâcümü ricâli'l-ḥadîs". Erişim 5 Nisan 2021. <http://www.al-milani.com/qa/printer.php?cat=10076&itemid=529>
- Askerî, Hasan. *et-Tefsîrü'l-mensûb ilâ'l-İmâmi'l-Hasan*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Ḥadâiku'n-nâḍire*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *el-Meḥâsin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371.
- Berücerdî, Muhammed Şefî'. *Ṭarâifu'l-makâl fi ma'rifeti ṭabaḳâti'r-ricâl*. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mara'sî, 1410.
- Cezâirî, Nimetullah. *el-Envâru'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1431.
- Cezâirî, Nimetullah. *Keşfü'l-esrâr fi şerḥi'l-istibşâr*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1413.
- Esterâbâdî, Muhammed el-Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424.
- Hâirî, Kazım el-Hüseynî. *Mebânî fetâvâ fi'l-emvâli'l-âmmе*. Kum: Dâru't-Tefsîr, 2007.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Harrânî, Hüseyin b. Ali İbn Şube. *Tuḥfetü'l-ukûl*. Kum: Camiatu Müderrisîn, 1404.
- Hazzâz, Ali b. Muhammed. *Kifâyetü'l-eser*. Kum: Baydâr, 1401.
- Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym*. Kum: el-Hâdî, 1405.
- Hillî, Ebû Mansûr Hasan b. Yusuf Allâme. *Ḥulâşatu'l-aḳvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*. Kum: Müessesetü Neşri'l-faḳâha, 1427.
- Hillî, Hüseyin b. Yusuf el-Allâme. *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*. Necef: Dâru'Zehâir, 1411.
- Himyerî, Abdullah b. Ca'fer. *Kurbûl-İsnad*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1413.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Müsevî. *Mu'cemü'r-ricâli'l-ḥadîs*. 24 Cilt. Necef: Mektebetü'l-İmâmi'l-Hûî, ts.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Müsevî. *el-Müstenid fi şerḥi'l-urveti'l-vuşḳâ*. Kum: Müessesetü'l-İhyâi Âsârî'l-İmâmi'l-Hûî, 4. Basım, 2009.
- Hür Âmilî, Muhammed b. Hasan. *İsbâtü'l-hüdât bi'n-nuşûsi ve'l-mu'cizât*. 5 Cilt. Beyrut: Alemî, 1425.
- İbn Bâbeveyh, Ali b. Hüseyin. *el-İmâme ve'tebşîre*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404.
- İbn Esbât, Ali. "Nevâdiru Ali b. Esbât". *el-Usûlu's-sitte 'aşara*. Kum: Müessese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423.
- İbn Kavleveyh, Ca'fer b. Muhammed. *Kâmilü'z-ziyârât*. Necef: Dâru'l-Murtazaviyye, 1356.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî. *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rezn, Alâ. "Kitâbu Alâ b. Rezn". *el-Usûlu's-sitte 'aşara*. Kum: Müessese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423.
- İbn Rüstem, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Delâilü'l-İmâme*. Kum: Bi'set, 1413.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ. *Felâhu's-sâil ve necâhu'l-mesâil*. Kum: Bostan Kitâb, 1406.
- İbnü'l-Gadâirî, Ahmed b. Hüseyin. *er-Ricâl*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1364.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ. *Tefsîrü's-Şâfi*. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1415.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb. *el-Kulliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Meşhed: Müessesetü Neşri Dânişgâh, 1409.
- Kohlberg, Etan. "İmâmiyye Fikhında İmâmi Olmayan Müslümanlar". çev. Hanifi Şahin. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2 (2014), 199-207.
- Kohlberg, Etan. "Non-Imâmi Muslims in Imâmi Fikh". *Belief and Law in Imâmi Shi'ism*. Hampshire: Variorum, 1991.
- Küleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfi*. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407.
- Kummî, Ahmed b. Muhammed el-Eşarî. *en-Nevâdir*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409.
- Kutluay, İbrahim. "Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü". *Marife* 17/1 (2017), 29-50. <https://doi.org/10.33420/marife.591725>
- Kuzudişli, Bekir. *Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011.
- Mâmekânî, Abdullah. *Mikbâsu'l-hidâye*. Kum: Delîl mâ, 1428.
- Mâzenderânî, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî. *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân ve muḥtelifüh*. Kum: Dâru Baydâr, 1369.
- Meclisî, Muhammed et-Takiî. *Ravḍatu'l-muttaḳîn*. Kum: Müessesetü Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2008.
- Meclisî, Muhammed b. Bâkr b. Muhammed. *Bihârü'l-envâr*. 111 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-Muḳni'a*. Kum: Mu'temerü Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Taḥḫîhu i'tikâdâti'l-İmâmiyye*. Kum: Kongre Şeyh Müfid, 1414.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1365.
- Nersî, Zeyd. "Zeyd en-Nersî". *el-Usûlu's-sitte 'aşara*. Kum: Müessese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423.

1318 | Yusuf Oktan. Şîa Ricâl Tenkidinde Teopolitik Temayül Şif Ahmed b. Hilâl...

- Nu'mânî, Muhammed b. İbrahim. *el-Gaybe*. Tahran: Neşru Sadûk, 1397.
- Öz, Mustafa. "Müfevvida". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 3 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mufevvida>
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *el-Hişâl*. Kum: Cami'âtü Müderrisîn, 1362.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *el-Hişâl*. thk. Ali Ekber el-Ğifârî. Kum: Câmîatü Müderrisîn, 1362.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *'İlelî ş-şerâi'*. Kum: Kitab Furûşi Dâverî, 1385.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *'İtikâdâtü'l-İmâmiyye*. Kum: Kongrei Şeyd Müfid, 1414.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Kemâlû'd-dîn*. Tahran: İslâmiyye, 1395.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yahđuruhû'l-fakîh*. thk. Ali Ekber el-Ğifârî. Kum: Defetü İntişârati'l-İslâmî, 1413.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Sevâbu'l-a'mâl*. Kum: Dâru's-Şerîfi'Radî, 1406.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Uyûnu ahbâri'r-Rıdâ*. Tahran: Neşru Cihân, 1378.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan. *Beşâiru'd-derecât*. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mara'sî, 1404.
- Sâidî, Hüseyin. *eđ-Du'afâ min ricâli'l-hadîs*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1384.
- Salih, Muhammed Ali. *Uşûlu 'ilmi'r-ricâl*. Kum: Numûne, 1416.
- Subhânî, Ca'fer. *Külliyât fi 'ilmi'r-ricâl*. Kum: Müessesetü'Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1425.
- Şâhurûdî, Ali en-Namâzî. *Mustedrakât 'ilmi ricâli'l-hadîs*. Tahran: Şafak, 1412.
- Tabersî, Ahmed b. Ali. *el-İhticâc*. Meşhed: Neşrü Murtazâ, 1413.
- Topgöl, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şîa Ricâl İlmî (Keşşi Örneği)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Emâlî*. Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. Kum: Mektebetü'l-Muhakkiki'-t-Tabâtâbâi, ts.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Gaybe*. Kum: Dâru'l-Meârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-İstibşâr*. thk. Hasan el-Müsevî. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1390.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. Hasan el-Müsevî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Uddetü'l-uşûl*. Kum: Sitâre, 1376.
- Tusterî, Muhammed et-Takî. *Ķâmusu'r-ricâl*. 12 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 3. Basım, 1431.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 3 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1>
- Ureyzî, Ali b. Ca'fer. *el-Mesâil*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.
- Uteyye, Abdussâde Muhammed. "Ahmed b. Hilâl el-'Abertâi beyne't-tadyif ve't-tevsîk", *Mecelletü Âdâbu'l-Kûfe* 1/34 (2018), 431-438.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1319-1340

Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

*The Importance of Mustakhraj Works in the Context of Contribution to
‘Ulûm al-Ḥadīth*

İsa Onay

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi
PhD., Presidency of Religious Affairs, Trabzon Religious High Specialization Center
Trabzon, Turkey
onay.55@hotmail.com orcid.org/0000-0002-4041-8685

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 December / Aralık 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 November / Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1319-1340

Cite as / Atıf: Onay, İsa. "Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti [*The Importance of Mustakhraj Works in the Context of Contribution to ‘Ulûm al-Ḥadīth*]" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1319-1340.

<https://doi.org/10.18505/cuid.988031>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The Muhaddis have demonstrated their efforts for the identification and preservation of ĥadîths by compiling various types of works such as musnad, mucem, sunen, musanef, cami'. On the şaĥîḥs and Sunens in the golden age of classification, especially the works of Abū 'Abdallāh Muĥammad b. Ismā'îl al-Bukhārî (d. 256/870) and Ebu'l-Hüseyn Müslim b. al-Ĥadîdjâdj (d. 261/875) some studies have been done. Mustedrek, Mustakhraj, zawâid, aggregation, summary and commentary are studies on the main ĥadîth sources. From the third century on, in ĥadîth studies, it is seen that the works of the ĥadîths, which the ĥadîths gave importance to, have been dealt with depending on the subject of the authentic ĥadîth and some of their benefits have been explained. Based on the definitions in the method works, istiĥraj is the determination of the tariqs of the narrations in a ĥadîth book by another scholar. The tariq and the producer he reached are sometimes combined with the sheikh of the author of the work, or with a sheikh who is higher up, sometimes even with a companion. In these works, expressions such as al-Muharrec, al-Musnad, es-Şaĥîḥ, es-Şaĥîḥu'l-Muharrec, al-Müs-nedü's-şahîḥ and al-Müsnedü'l-Mustakhraj are sometimes used instead of the concept of mustahrec. The words "Mustakhrajat has a great value in the eyes of the people of ĥadîth" reveal its value in the eyes of ĥadîth scholars. Scholars valued the genre of mustahraj, which is thought to have contributed significantly to the science of ĥadîth, and they intensified their studies on Bukhari and Muslim, who are considered the basis of ĥadîth science (umdetu'l-ilm). According to the Muhaddis, in order to be able to pass judgment on any narration, it is necessary to have knowledge about the narration and its narrators. Considering the contributions it has made to the 'ulûm al-ĥadîth, to convey more than one narration on the same subject is an important issue. Because, in cases such as its determination, interpretation and preference, determining that the ĥadîth comes from different tariqs (chain) is accepted as a fact that strengthens the narration. The primary goal of the works of the mustahrec type is to obtain the âli isnâd, but it is seen that the copyrighted works contain a significant amount of abuses to the original text as well as to the individual texts. Considering that excess affect the ruling, it is considered important to focus on the mustakhraj type works, which contain different tariqs, in terms of the discovery of the meaning and its contribution to the change of the ruling. In this study, an evaluation has been made about the nature of the mustakhraj, its benefits, the value of the mustakhraj as a species, their contribution to the 'ulûm al-ĥadîth in terms of promissory sanad and texts, and what they contain. In the research, the comparison of the narrations selected from the works of the mustakhraj type with the originals and whether the narrations in these works were used in the annotations were investigated. In the study, besides the ĥadîth method works, especially in determining the examples, due to the fact that it is one of the early period works and its reputation, Abū 'Awāna Ya'kup al-Isferâÿî'nî's (d. 316/929) "Musned şaĥîḥu'l-muharrec 'ala kitâbi Müslim" In the context of his work named, the concept of mustakhraj has been emphasized. As a result of the research, it can be said that being knowledgeable about the tariqs of the ĥadîths made important contributions to the sanad and text, and that the ĥadîthists referred to the tariqs in the aforementioned literature in the interpretation of the ĥadîth. In summary, in the context of narration and wisdom sciences such as gharib al-ĥadîth, ikhtilaf al-ĥadîth, mushkil al-ĥadîth, 'lal al-ĥadîth, nâsiĥu'l-ĥadîth ve mensûĥuh, fiqh al-ĥadîth, it is seen that it makes significant contributions the determination and evaluation of the ĥadîth. Each item mentioned about the benefits of the works in question has a comprehensive study and research field in the science of ĥadîth. It can be said that the methods used/offered in the current researches in which studies on the holistic approach style are carried out are applied by the hadith scholars in the tradition of ĥadîth science (partly in the differences of isnad and commentaries). It is possible to say that the ĥadîthists refer to the tariqs in the aforementioned literature in the interpretation of the ĥadîth. As a result of the research, it is understood that the narrations in the mustakhraj support the originals in terms of wording and meaning. In addition to the aim of increasing the prestige of

the original, the differences in the isnad and texts show the necessity of evaluating the narrations independently of the original. This study on the mustakhraj shows that extensive research can be done on the place of the related literature in the ‘ulüm al-hadîth.

Keywords: Hadîth, Isnâd, Tahric (Explanation), Mustakhraj, Abû ‘Awâna.

Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

Öz: Muhaddisler, hadislerin tespit ve muhafazası için göstermiş oldukları çabalarını müsned, mucem, sünen, musannef, cami' gibi çeşitli türde eser telif ederek ortaya koymuşlardır. Başta Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (öl. 256/870) ve Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc'ın (öl. 261/875) Sahihleri olmak üzere tasnifin altın çağındaki sahihler ve sünenler üzerine birtakım çalışmalar yapılmıştır. Müstedrek, müstahrec, zevâid, cem, ihtisar ve şerh temel hadis kaynakları üzerine yapılan çalışmalardandır. Üçüncü asırdan itibaren muhaddislerin telifine önem verdikleri müstahrec türü eserlerin, hadis usulü çalışmalarında sahih hadis konusuna bağlı olarak ele alındığı ve bazı faydalarına temas edildiği görülmektedir. Usul eserlerinde yer alan tanımlardan hareketle istihrac, bir hadis kitabında yer alan rivayetlerin tarîklerinin başka bir âlim tarafından tespit edilmesidir. Ulaştığı tarîk ile müstahric bazen asıl kabul edilen eser sahibinin şeyhinde ya da daha yukarıda yer alan bir şeyhte hatta bazen bir sahabi de birleşir. Söz konusu eserlerde bazen müstahrec kavramı yerine *el-muharrec*, *el-müsned*, *es-sahîh*, *es-sahîhu'l-muharrec*, *el-müsnedü's-sahîh* ve *el-müsnedü'l-müstahrec* gibi kullanımlar da görülmektedir. “Müstehrecâtın ehl-i hadis indinde pek büyük kıymeti vardır” sözleri hadisçiler nezdindeki değerini ortaya koymaktadır. Hadis ilmine dair önemli katkı sağladığı düşünülen müstahrec türüne âlimler değer vermişler, özellikle de hadis ilminin temeli (umdetü'l-ilm) kabul edilen Buhârî ve Müslim üzerine çalışmaları yoğunlaştırmışlardır. Muhaddislere göre herhangi bir rivâyet hakkında hüküm verebilmek için öncelikle o rivâyetin senedi ve ravileri hakkında bilgi sahibi olmak gereklidir. Aynı konuda birden fazla rivâyetin aktarılması hadis ilimlerine sağladığı katkılar göz önünde alındığında üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira hadisin tespitinde, yorumlanmasında, muarız hadislerin tercih vb. hususlarda farklı tarîklerden geldiğinin bilinmesi rivayeti güçlendiren bir olgu olarak kabul edilmektedir. Müstahrec türü eserlerin öncelikli hedefi âlî isnadı elde etmek olsa da telif edilen eserlerde kayda değer oranda gerek müstakil gerekse asıldaki metne yapılan ziyadelerin yer aldığı görülmektedir. Ziyadelerin hükme tesir ettiği de göz önünde alındığında anlamın keşfi ve hükmün değişmesine katkısı açısından farklı tarîkleri ihtiva eden müstehrecat türü eserler üzerinde durmaya değer bir konudur. Bu çalışmada müstahrecin mahiyeti, faydaları, müstahreclerin tür olarak değeri, senet ve metin açısından hadis ilmine katkısı ve ihtiva ettikleri ziyade hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Araştırmada müstahrec türü eserlerden seçilen rivayetlerin asıllar ile mukayesesi yanında, şerhlerde bu eserlerdeki rivayetlerden istifade edilip edilmediği araştırılmıştır. Çalışmada hadis usulü eserleri yanında özellikle örneklerin seçiminde erken dönem bir eser olması ve şöhreti nedeniyle Ebû ‘Avâne Ya'kup el-İsferâyînî'nin (öl. 316/929), Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec 'alâ kitâbi Müslim b. el-Haccac adlı eseri dikkate alınarak bir kavram ve literatür olarak müstahrec üzerinde durulmuştur. Araştırma sonucunda hadislerin tariklerine vakıf olmanın, senet ve metinle ilgili önemli katkılar sunduğunu ve hadisçilerin de hadisin yorumunda söz konusu literatürde yer alan tariklere atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse garîbü'l-hadis, ihtilafu'l-hadis, müşkilü'l-hadis, ilelü'l-hadis, nasihü'l-hadis ve mensuhuhu, fıkhu'l-hadis gibi rivâyet ve dirayet ilimleri bağlamında hadisin tespit ve değerlendirilmesinde önemli bir katkı sunduğu görülmektedir. Söz konusu eserlerin faydalarına dair zikredilen her bir madde hadis ilminde kapsamlı inceleme ve araştırma sahasına sahiptir. Bütüncül yaklaşım tarzına ilişkin çalışmaların yapıldığı son dönem araştırmalarında kullanılan/teklif edilen metotların muhaddisler tarafından hadis ilim geleneğinde (kısmen senet farklılıklarına işaret ve şerhlerde) uygulandığı söylenebilir. Hadisçilerin de hadisin yorumunda söz konusu literatürde yer alan tariklere atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. Yapılan araştırma neticesinde, müstahrecteki rivayetlerin lafız ve mana açısından asılları desteklediği hatta aslın itibarını artırma

1322 | İsa Onay, Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

gibi amacı görülmekle birlikte senet ve metinlerdeki değişiklik rivâyetlerin asıldan bağımsız değerlendirilmesi gerektiği fikrine sevk etmektedir. Müstahrece dair yapılan bu çalışma, söz konusu literatürün hadis ilimleri içindeki yerinin kapsamlı araştırmaların konusu olabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İsnad, Tahrîc, Müstahrec, Ebû 'Avâne.

Giriş

Muhaddisler hadislerin senet ve metinlerini tespit ve muhafazası için göstermiş oldukları çabalarının sonucu olarak çeşitli türde eser telif etmişlerdir. Hadis rivâyetinin ilk eserleri sahife, cüz, müsned, mucem, cami', sünen, musannef gibi çeşitli tasnif sistemleri ile ortaya konulmasından sonra başta Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (öl. 256/870) ve Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc'ın (öl. 261/875) sahihleri olmak üzere bu iki eseri temele alarak söz konusu eserler üzerine yeni birtakım çalışmalar yapılmıştır. Müstedrek, müstahrec, zevaid, cem, ihtisar ve şerh asıllar üzerine yapılan çalışmalar arasındadır. Üçüncü asırdan itibaren muhaddislerin telifine önem verdikleri müstahrec türü eserlerin, usul-ü hadiste sahih hadis konusuna bağlı olarak ele alındığı ve bazı faydalarına temas edildiği görülmektedir. Sahihayn'ı temele alan eserler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da müstahrec türü eserlerin alana katkısı ve eserler üzerinde mukayeseli çalışmaların yeterli olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz tek çalışma Feyzullah Kâğıt'ın, *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada müstahrec kavramı ve özellikleri üzerinde durulmuş, günümüze ulaşan matbû müstahrec eserler tanıtılmış, ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserler ise rical kitaplarından tespit edilmeye çalışılmıştır.¹ Doğrudan müstahrec literatürünü ele almamakla birlikte hadislerin tariklerini karşılaştırmanın hadis ilmi açısından değerini ele alması ve tahrir ile ilgili konulara temas etmesi yönüyle Ahmet Ökdem'in, *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları*,² Cemal Abdullah Aydın'ın, *Hadiste Tahrir*,³ Ali Budak'ın *Tahrir Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri*⁴ çalışmaları zikredilebilir.⁵

Bu çalışmanın amacı bir tür olarak müstahrecin niteliği, ihtiva ettiği ziyadeler hakkında değerlendirme yaparak rivâyetü'l-hadis ve dirâyetü'l-hadis açısından hadis ilimlerine katkısını örnekler bağlamında ele almaktır. Çalışmada hadis usulü eserleri yanında özellikle örneklerin seçiminde erken dönem bir eser olması ve şöhreti nedeniyle Ebû 'Avâne Ya'kup el-

¹ Feyzullah Kağıt, *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

² Ahmet Ökdem, *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³ Cemal Abdullah Aydın, *Hadiste Tahrir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

⁴ Ali Budak, *Tahrir Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁵ Arap dünyasındaki son dönem çalışmalardan bazıları: Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem, "el-Müstahrec ala sahihi'l-Buhari li'l Hâfız Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâîlî", *Camiatü Kâdi İyâz Mecelletu Camiatü'l-İmam* 36 (1422), 138-228; Osman Muhammed Abdülhafız, *el-Ehâdîs elleti zadeha Ebû 'Avâne fi Müstahrecihi ala Müslim* (Mısır: Camiatü'l-Ezher, Külliyyetü usulu'din, Doktora Tezi, 1140/2019); Suud b. Mani el-Kahtânî, *el-Ehadisü'l- muallakatü fi müstahreci Ebî 'Avâne -dirase nazariyye tatbikiyye-* (Suudi Arabistan: Camiatü imam Muhammed, Külliyyetü usulu'din, Doktora Tezi, ts.); Ahmed Hasan Hüseyin el-Fauri, *Müstahrec Ebi Nu'aym el-İsfahani ala sahihi Müslim b. Haccâc -dirase nakdiyye-* (Ürdün: Camiatü'l-ülümü'l-islamiye, Doktora Tezi, 1433/2012); Nayif b. Nasır İbrahim el-Mansur, *Fevâidü'l-müstehrecat min hilali Müsnedi Ebî 'Avâne* (Malezya: Câmîatü'l-medineti'l-alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2014); Abdülmünim Mahlûf Muhsin, *el-Müvazenetü beyne Müstahreci Ebî Nu'aym ve Sahihi Müslim* (Libya, Yüksek Lisans Tezi, 1439/2017); Selman Keleş, "İstifâdetü İbn Hacer min el-Müstehrecât fi Fethi'l-bârî (Müstahrecü'l- İsmâîlî enmüzece)", *Camiatü'l-Ürdüniyye Mecelletü'l-camiati liddirasati'l-islamiyye* 29/2 (2021), 301-331; Maisarah Saidin - Abedrab-bouh Salman Abu Suailik, "The Effect of Mustakhraj Abi A'wanah in Defending Criticism of The Contentious Narrators in 'Sahih Muslim'", *Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah* 15/1 (2019), 68-86.

İsferâyî'nî'nin (öl. 316/929), *Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec 'alâ kitâbi Müslim b. el-Haccac* adlı eseri dikkate alınarak bir kavram ve literatür olarak müstahrec üzerinde durulacaktır.

1. Müstahrecin Tanımı

Müstahrec, çıkarmak, çıkarmayı istemek anlamına gelen istihrâc kelimesinden türeyen ismi mef'ûldür.⁶ Terim olarak ise "bir hadis kitabındaki rivâyetlerin başka bir müellifin kendisine ulaşan senedlerle rivâyet etmesi" demektir. Bu hadislerin toplandığı kitaba müstahrec, bu işi yapan müellife de müstahric denmektedir.⁷ Kavramın istilâhî anlamı ile sözlük anlamı arasında bir irtibat vardır. Arapça'da çıkarmak ve çıkarmak anlamlarına gelen كُـرِج kö-künden türeyen istihraç kelimesi müstahricin üzerinde istihraç yaptığı hadislerin diğer tariklerini çıkarması anlamına gelmektedir.⁸ Bu yönüyle hadislerin farklı tariklerini tespit etme ve kaynaklarına ulaşma anlamına gelen tahrîc ile ortak niteliğe sahiptir. Her istihraç çalışmasının hadislerin rivâyet edildikleri farklı senetleri ortaya çıkarmasıyla tahrîc çalışması olduğu söylenebilir.⁹

Hadis âlimleri istihracı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlamalarda lafızlar farklılık arz etse de ortak bir manaya dikkat çekilmiştir. Zeynüddin el-İrâkî (öl. 806/1404) müstahreci,

"Bir musannifin Buhârî ya da Müslim'in kitaplarını esas alarak, onlardaki hadisleri Buhârî ya da Müslim'in tarîki olmaksızın zikretmesi ve kendine ait olan tarîkin Buhârî veya Müslim'in şeyhinde ya da daha üstünde birleşmesidir."¹⁰ şeklinde tanımlarken, Şemsüddîn es-Sehâvî (öl. 902/1497) de şu şekilde tarif etmektedir:

"Bir hafızın örneğin Buhârî'yi esas alarak, ondaki zikredilen her bir hadisi kendine ait senet ile *râvîlerinin sika olma gerekliliğini şart koşmadan*, Buhârî'nin tarîki hariç ancak onun şeyhinde, şeyhinin şeyhinde hatta bazılarının ifade ettiği gibi sahabede birleşmesidir."¹¹

Yapılan tanımlardan hareketle istihrâc, bir hadis imamının, kitabında belli bir isnadla naklettiği hadisin bir başka isnadını bulmak ve hadisi o isnadla müstahrec adı verilen eserde nakletmektir. Söz konusu yeni isnad, müstahricin eserini telif ederken kendisine ulaşan bir isnaddır. Aktarmış olduğu hadisin isnadı ile müstahric bazen asıl kabul edilen eser sahibinin şeyhinde ya da daha yukarıda yer alan bir şeyhte hatta bazen bir sahabi de birleşir.¹² Yapılan tanımlarda Buhârî ve Müslim üzerine yapıldığı vurgusu dikkat çekmekle birlikte diğer eserler üzerine de müstahrec çalışması yapıldığı bilinmektedir.¹³ Ancak diğer hadis ilimlerinde de

- ⁶ Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993), "hrc", 2/253.
- ⁷ Sadık Kemal Sandıkcı, "Müstahrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/111-112.
- ⁸ Rüstem, *el-Müstahrec*, 146.
- ⁹ bk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, "el-Müstahrecat neş'etühâ ve tetavvuruhâ", *Mekke: Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ* 12/19 (1420/1999), 201.
- ¹⁰ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-Tabsıra ve't-Tezkira*, nşr. Abdullatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsîn Fahl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/122.
- ¹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadis li'l-'Irâkî*, nşr. Alî Huseyn Alî (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), 1/57.
- ¹² Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 346; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 303; Mahmûd Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve Dirâsetü'l-esânîd* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1417/1996), 100.
- ¹³ Söz konusu matbu ve mahtut müstahrec türü eserler hakkında bilgi için bk. Kâğit, *Müstahrec*, 45; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdürrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Fevâid fi Ulûmi'l-Hadis*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevi (Riyad: Mektebetu Dari'l-Minhac, 1431/2010), 220; Babanzâde Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/213; Muvaffak, *el-Müstahrecat*, 194-200; Literatüre dair bazı meşhur eserler: İbn Zencîye Ebû Ahmed Humeyd el-Ezdî, *Kitâbu'l-Emvâl*; Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd, *el-Müntekâ*; Ebû Ali el-Hasen et-Tûsî, *Müstahrecü't-Tûsî ale't-Tirmîzî*; Ebû Avâne Ya'kup el-İsferâyî'nî, *Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec 'alâ kitâbi Müslim b. el-Haccac*; Ebû Muhammed

1324 | İsa Onay, Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

görüldüğü üzere şöhretlerinden ötürü bu iki eser üzerine müstahrec çalışması yoğunlaşmış ve hatta özdeşleşmiştir. Söz konusu eserlerde bazen müstahrec kavramı yerine *el-muharrec*, *el-müsned*, *es-sahîh*, *es-sahîhu'l-muharrec*, *el-müsnedü's-sahîh* ve *el-müsnedü'l-müstahrec* gibi kullanımlar¹⁴ da görülmektedir.

2. Müstahrec Türü Eserlerin Ortaya Çıkışı ve Niteliği

Müstahrec türü çalışmaların büyük çoğunluğu hicri 4. ve 5. yüzyıllarda yapılmıştır. Üçüncü asrın ikinci yarısından sonra, özellikle Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinin şöhret kazanması üzerine, bazı musannifler bu iki eseri asıl kabul ederek üzerlerinde yeni çalışmalar yapmışlardır.¹⁵ Senetlerin çoğalması ve senet zincirindeki râvîlerin artışı âlî isnadı arama gayretiyle müstahrec çalışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte âlî isnadı aramanın yanı sıra aslı kaynakların itibarını farklı tarîklerden gelen rivâyetlerle de destekleme arzusu sezilmektedir. Buradan hareketle müstahrec çalışmalarının tarihsel açıdan hadis ilminde temel kabul edilen eserlerden sonra yer alması doğal bir sonuçtur. Bu çerçevede Babanzâde Ahmed Naim (öl. 1934) müstahric, müstahrecte yer verdiği kendine ait senet ile "turuk-u rivayati teksir etmiş ve hadisin şüyuunu ispat eylemiş olur" sözleri ile muteber bir kaynakta yer alan rivâyetin birçok tarîkten gelmesi hadisin yaygın oluşunu ifade eder der. Kendisi de bizzat Buhârî'deki bir hadisi mütalaa ederken yirmi beş tarîkten rivâyet edildiğini gördüğünü söylemektedir.¹⁶ Hatta Buhârî ve Müslim'le alakalı şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

"Hâsılı Müstahrecât sayesinde kütüb-ü shâh ve sünende yalnız bir veya iki tarîkle rivâyet edilen hadislerin turuk-ı rivâyetleri ne kadar çok olduğu pek açık görülür. Yedi sekiz bini geçmeyen Buhârî hadislerinin altı yüz bin, yine o miktardaki Müslim hadislerinin üç yüz bin hadis içinden intihab edildiği rivâyâtının sıhhatine emniyet gelerek müelliflerince malum olan bunca ehâdisin içinden yalnız tarîkleri en sağlam olanlarının alınmış olduğuna kolayca hüküm verilir."¹⁷

Müstahrec türü eserlerde önemli şartlardan biri asıl kitap sahibine yakınlıktır. Tasnif sahibine yakın şeyh dururken daha yukarıdaki bir şeyhe ancak geçerli bir mazeret sebebi ile gidilebilir. Bu mazeret ise âlî isnadı elde etmek veya metne ilişkin önemli bir ziyadeyi elde etmektir.¹⁸ Müstahrecin tanımında da yer aldığı üzere müellif zikredilmeksizin onun şeyhinde veya şeyhlerinden (sahabe de olabilir) birinde uzanan bir senetle müstahricin hadisi yeni bir senetle rivâyet etmiş olması gerekir. Eğer hadis müstahrice ulaşmamış ise ya da ulaşmış fakat isnadı zayıf ise, müstahric hadisi ya terk eder ya da asıl eser sahibinin isnadı ile nakleder.¹⁹ Diğer taraftan müstahrecin telif amacı sadece müellifin kendine ait metni aktarmak değildir. Ulaştığı senet vasıtası ile ortaya çıkan lafız ve mana farklılığını da aktarabilir.²⁰ Bu durum müstahrecte yer alan ziyadelerin asıldaki aynı hükmü taşıyıp taşımaması noktasında görüş ayrılığına neden olduğu için daha sonra temas edilecektir. Celâlüddîn es-Süyûtî

Kâsım el-Kurtubî, *Müstahrec*; Ebû Bekir Ahmed el-Berkânî, *Müstahrec*; Ebû Bekir Ahmed el-Yezdî, *Müstahrec*; Ebû Nu'aym Ahmed el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Sahîhi Müslim* Ebû Muhammed Abdülganî el-Makdisî, *Müstahrec*; Ebu'l-Fazl Abdurrahim el-'Irâkî, *Müstahrec*.

¹⁴ Muvaffak, *el-Müstahrecât*, 194; bk. Kâğıt, *Müstahrec*, 9.

¹⁵ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 303; Bu çalışmalar hakkında bk. Sadık Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

¹⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/212.

¹⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/214.

¹⁸ Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbü'rî, *el-Musnedü's-Sahîhu'l-Muharrec 'alâ Sahîhi Muslim*, nşr. Heyet (Suudi Arabistan: Camiatü'l-İslâmiyye, 1435/2014), 1/263; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/44.

¹⁹ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 303.

²⁰ Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân Takıyyuddîn İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Envâ'Ulûmi'l-Hadîs (Mukaddime)*, nşr. 'Abdullatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsîn Fahl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 91; Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/122; Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/213.

(öl. 911/1505), mana farklılığının lafız farklılığından daha az olduğunu söylemektedir.²¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî (öl. 458/1066) *Sünen ve Ferrâ' el-Begavî* (öl. 516/1122) *Şerhu's-Sünne* eserlerinde rivâyet ettikleri bir hadis için lafzen aynı olmadığı, hatta mana farklı olduğu halde, "Bunu Buhârî ve Müslim tahrîc etti" demişlerdir. Ancak onların bu sözündeki amaç hadisin lafzen aynısının yer alması değil mana olarak hadisin yer alacağını söylemektedir.²² Ancak Süyûtî, bu kast edilenin lafız değil mana olduğunu yani hadisin üzerine müstahrec yapılan kitaplardaki aslına işaret olduğunu söylerken, müstahrecteki bu durumdan hareketle rivâyette bulunup da sonra karşılaştırma yapmaksızın ya da müstahricin bizzat bunu müellif tahrîc etmiştir gibi değerlendirme yapmadan bu rivâyetleri Buhârî ve Müslim rivâyet etmiştir demek caiz değildir der.²³

Müstahrec türü eserlerdeki farklılıklar²⁴ istihracın tanımından da anlaşılacağı üzere müstahrec eser müellifi, istihracını yaptığı hadis kitabındaki hadisleri kendi isnadıyla rivâyet ettiğinden dolayı doğal olarak her iki senedin birleştiği noktaya kadar olan râvîler farklı olacaktır. Müstahrec türü eserler, üzerine istihraç yapılan asıl hadis metinleriyle mukayeseli olarak incelendiğinde içerisindeki hadislerde ziyade, noksanlık ve farklı kelime kullanımı gibi nedenlerle değişikliklerin olduğu görülür. Seneddeki farklılıktan ötürü bu tür değişikliklerin olması doğaldır. Zaten müstahrec eser müellifleri yazdıkları eserlerdeki hadis metinlerinin aynı olmasını istihrac çalışmasının şartı olarak görmemişlerdir. Her râvî hadisi kendi şeyhinden duyduğu lafızlarla naklettiği için bunun farklılık arz etmesi tabiidir.²⁵

Hadis tasnif geleneğinde bazı musanniflerin eserinin niteliklerinden ve hangi amaçla telif edildiğine dair bilgiler yer almaktadır. Ancak üzerinde durduğumuz müstahrec literatürünün önemli eserlerinden Ebû 'Avâne'nin eserin yazılışına dair bir ayrıntıya yer vermediği sadece hamdele ile eserine başladığı görülmektedir. Ancak eser incelendiğinde, müellifin eserinde gerek bab başlıklarında gerek hadislerin aktarımından sonra fikhü'l-hadise ilişkin kelâmî-fikhî çıkarımları ve önceki âlimlerden yaptığı nakilleri ayrıca ziyade olarak yer verdiği hadisler çalışmayı Müslim'in Sahihî üzerine yapılan bir çalışma olmaktan ziyade müstakil bir çalışmayı çağrıştırmaktadır.²⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî (öl. 430/1038) ise mukaddimesinde belirttiği üzere kendisi Müslim'in rivâyet etmiş olduğu asılları ve babları esas almış, ziyadelede bulunmaktan fikhî çıkarımlara çok girmeksizin eserini telif etmiştir.²⁷

3. Müstahrec Türü Eserlerin Hadis İlimlerine Katkısı

Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ihtiva eden hadisin İslam dini için önemli bir kaynak olduğu ulema tarafından geçmişten bugüne kabul edilen bir hakikattir. Kur'an'ı açıklama görevi bulunan Hz. Peygamber'in sünneti ilk günden itibaren sahabe, tabiun ve râvîler vasıtası ile aktarıla gelmiştir. Hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif süreçleri hadislerin muhafazasını amaçlayan gayret ve çalışmalarla doludur. Tasnif sürecinde sünen, musannef, camî' türü eserlerin yanı sıra sahih, zayıf ve mevzu rivâyetleri de bir araya getirme gayesine matuf birçok eser telif edilmiştir. Bizatihi değer taşıyan rivâyetin merfu, mevku' ve maktu' olması itibarıyla kime ait olduğunu tespit etmek, râvîlerin birbirleri ile olan ilişkisini tespit etmek ve rivâyet ağına dair konuşabilmenin yolu isnad zincirinin sağlamlığı ve çeşitliliğine bağlıdır. Bir rivâyete

²¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribu'n-Nevâvî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe/Tîbe, ts.), 1/118.

²² Süyûtî, *Tedrib*, 1/118; Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/215.

²³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 91; Süyûtî, *Tedrib*, 1/118; bk. Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/122; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/59; Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/215.

²⁴ Kâğıt, *Müstahrec*, 12.

²⁵ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 91; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/58; Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec (Muhakkikin Mukaddimesi)*, 1/243.

²⁶ Örnekler için bk. Ebû Avâne, *el-Mustahrec*, 1/523, 2/303, 443, 444, 451, 453.

²⁷ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec (Muhakkikin Mukaddimesi)*, 1/242.

1326 | İsa Onay, Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

tin ne kadar fazla tarikten aktarıldığını bilmek ihtilafu'l-hadis, garibü'l-hadis, ilelü'l-hadis, nasihu'l-hadis ve mensuhuhu, rical ilmi, cerh-tadil başta olmak üzere hadis ilimlerinde tespit ve anlama problemlerini çözmede etkilidir.²⁸ Hatta tek bir rivâyet hakkında bazen oluşabilecek tereddüt, rivâyetin farklı kanallardan da gelip gelmediği araştırmasına sevk etmektedir. Senetlerde tedlîs, inkıta, irsal vb. durumlar yine rivâyetin tariklerini bilmek suretiyle hallolacak meselelerdendir. Buradan hareketle aynı rivâyetin farklı tariklerini özellikle âlf isnad elde etme gayesini taşıyan müstahrecât türü eserler hadis ilimlerine çok yönlü katkı sağlamaktadır.²⁹ Erken dönemde Sahîhayn hakkındaki eleştirilerin³⁰ de ravi eksensiz olduğu dikkate alındığında müstahrec türü eserlerin bu alanda yoğunlaşması tabii bir durumdur.³¹

Ahmed Naim, "Müstehrecâtın ehl-i hadis indinde pek büyük kıymeti vardır"³² sözleri ile hadisçiler nezdindeki değerine dikkat çekmektedir. Hadis ilmine dair önemli katkı sağladığı düşünülen müstahrec türüne âlimler değer vermişler, özellikle de hadis ilminin temeli (umdetü'l-ilm) kabul edilen Buhârî ve Müslim üzerine çalışmaları yoğunlaştırmışlardır.³³ Sahîhayn başta olmak üzere temel hadis kitapları üzerine birçok Müstahrec çalışması yapılmış olup Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (öl. 1927) *er-Risâletü'l-müstehrecât*'de otuz kadar eser zikretmektedir.³⁴ Bunlar içerisinde faydalı ziyadelere ve sağlam isnatlara ulaşma açısından Ebû 'Avâne'nin, Ebû Bekr el-İsmâilî'nin (öl. 371/981), Ebû Nu'aym'ın ve Ebû Bekr el-Berkânî'nin (öl. 425/1033) müstahreleri şöhret bulmuştur.³⁵

Müstehrecâtın en önemli katkısı âlf isnadı elde etmektir. *Zahmetli hadis yolculuklarına katlanmak ve âlf isnada ulaşmak ve bu uğurda çaba sarf etmek selefin sünneti telakki edildiği için* âlf isnadı elde etmek hadis ilminde ayrı bir değere haiz olmuştur.³⁶ Her ne kadar âlf isnadı elde etme arzusu hadisçilerin çok istediği bir durum olsa³⁷ da burada aslın musannifinin âlf isnadı görüp görmediği veya niçin ali isnattan nazil isnada meylettiği hadis ilmi açısından ele alınabilir.³⁸ Bu bazen âlf isnad gibi görünmekte olan rivâyet zinciri içinde makbul olmayan râvîlerin varlığından kaynaklanmaktadır.³⁹ Müstahreçteki rivayetler ele alındığında âlf isnad ile bütün rivayetlerde doğrudan Hz. Peygamber'e olan yakınlık kastedilmemektedir. Âlf isnad, uluvvi mutlak ve uluvvi nisbî olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'e, hadiste otorite olan imamlara ve Kütüb-ü Sitte'ye olan yakınlık da yine âlf isnad içinde yer almaktadır.⁴⁰

Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1448), kendisinden önce İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (öl. 676/1277) ve İrâkî'nin müstahrecin faydalarına dair zikretmiş olduklarını bazı ilavelerle aktarmıştır. Söz konusu bu tespitler daha sonra Süyûtî, Tâhir el-Cezâirî (öl. 1920) ve Ahmed Naim tarafından da büyük

28 Ahmed b. Muhammed Fukeyr, "Hadisleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım", Çev. Muammer Bayraktutar, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013): 287-338.

29 Senet ve metne dair örnek inceleme için bk. Keleş, *İstifâdetü İbn Hacer min el-Müstehrecât*, 309, 320.

30 Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1/236; Keleş, *İstifâdetü İbn Hacer min el-Müstehrecât*, 325.

31 Müstahrecin asıldaki râvîler hakkındaki eleştirilere cevap vermesine dair bk. Saidin - Suailik, "The Effect of Mustakhraj...", 68-86.

32 Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/212.

33 Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1/346.

34 bk. Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/212; Mübârekpürî, *Fevâid*, 220; Ayrıca bk. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 208.

35 İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 87.

36 İrâkî, *Şerhu't-Tabsira*, 2/59.

37 Süyûtî, *Tedrib*, 1/121.

38 Müstahrec eser sahiplerinin metod farklılıkları için bk. Ebû 'Avâne *el-Mustahrec (Muhakkikin Mukaddimesi)*, 265.

39 İrâkî, *Şerhu't-Tabsira*, 2/61.

40 Muvaffak, *el-Müstahrecat*, 202.

oranda olduğu gibi aktarılmıştır.⁴¹ Onun için burada Müstahrecin faydaları şu şekilde aktarılabilir:

- a. Hadisçiler nezdinde arzu edilen âlî isnadı elde etmek. Örneğin; Müslim'in *Sahîh*'ne müstahrec yazan Ebû Nu'aym, mesela Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *Müstened*'inde geçen bir hadisi *Müstahrec*'inde Müslim'in kanalıyla rivâyet ettiğinde Tayâlisî ile arasında dört râvî bulunmaktadır. Bunların ilk ikisi kendisi ile Müslim arasında diğer ikisi de Müslim ile et-Tayâlisî arasındadır. Ancak Ebû Nu'aym bu hadisi Müslim'in kanalından başka bir râvîden rivâyet ettiğinde ise Tayâlisî ile arasında sadece iki râvî bulunmaktadır.⁴²
- b. Rivâyetin birden çok tarîkten geldiğini ispat ederek rivâyetler arasında teâruz olması durumunda rivâyeti takviye ve tercih sebebi olur.
- c. Hadisçilerin önem verdikleri sika râvînin ziyadesini, tarîkleri ve metinleri bir arada değerlendirmeye imkân sağlar.
- d. Kitap sahiplerinin ihtisar ya da kitaplarını uzatma endişesinden kaynaklanan nedenlerden dolayı kitaplarına almadıkları bazı sahih rivâyetleri ortaya çıkarmak. Bilindiği gibi sahih rivâyetler sadece Sahîhain ile sınırlı değildir.
- e. Hadis metinlerinde kapalılık arz eden ve hafz edilen bazı lafız ve manaların açığa çıkarılmasına katkı sağlar. Müstahrec sahipleri sadece müellifin rivâyet ettiği metni aktarma gibi bir zorunluluk hissetmezler; bilakis ulaştıkları şeyhin aktarmış olduğu lafız rivâyet ederler. Bazen bu asıl metin ile müstahrecte yer alan metin arasında lafız veya mana cihetinden ihtilaf olabilir.
- f. Hadis râvîlerinden kaynaklanan problemleri çözmeye katkı sağlar. Örneğin; aslın sahibi muhtelit bir râvîden hadis aktarmış olur; fakat rivâyet ettiği bu hadisin ihtilattan önce mi sonra mı olduğu anlaşılamazsa o zaman müstahrec sayesinde zımnen bu kapalılık açıklığa kavuşur.
- g. Rivâyet bazen sika olan bir müdellisten an'ane yoluyla aktarılmış olur. Müstahrec eserinde söz konusu râvînin semaini açıkça ortaya koyacak bir senet ile rivâyet ettiğinde tedlîs nedeniyle kusurlu sayılan rivâyetin kusuru izale edilmiş olur.
- h. Rivâyette idrac varsa onu tespit etme imkânı sunar.
- i. Hadis râvîlerindeki *an racül, haddesena fûlan* gibi mübhem râvîlerin kim olduğu bilgisi yanında *ahberana Muhammed* şeklinde künye ve nesebi açıkça bildirilmeyen mühmel râvî hakkında bilgilerin ortaya çıkarılmasında önemli bir katkı sağlar.
- j. İsnadın muttasıl-munkatî oluşu, cezm ve temriz siygaları hakkında değerlendirme imkânı sağlar.
- k. Arapçanın kaideleri ile çelişkili görülen hadislerin izahında karşılaşılan tevîl zorluğunda dile muvafık bir rivâyet bulunduğu rivâyetin sahih olanının o olduğu anlaşılır.
- l. Sahihte mevkuf olduğu görülen bir rivâyetin müstahrecte merfu olan bir tarîki zikredilmesi ya da tam tersi bir durum mümkündür.
- m. Asıl eserde geçen bazı lafızların râvîlerden hangisine ait olduğu açık değilse müstahrec bunu açıklayabilir.
- n. Sahîh-i Müslim'de çokça görüldüğü gibi hadisin metni tam olarak verilmeden *mislehü, nahvehü, ma'nâhu* gibi ifadelerle daha önce geçen bir rivâyete gönderme yapılabilir ve bunlar arasında bir fazlalık veya eksiklik bulunabilir. Müstahrec, bu rivâyetleri tam olarak zikretmek suretiyle hem lafızları aynen korumuş hem doğabilecek tereddütleri önlemiş olur.

⁴¹ bk. İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 92; İrâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/123; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Tedvînü's-sünneti'n-nebevîyye neşetühü ve tetavvürühü* (Riyad: Daru'l-hicre 1417/1996), 177; Süyûtî, *Tedrib*, 1/121; Ebû'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rabî b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 1/64, 321; Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/214; Rüstem, *el-Müstahrec*, 146-149; Muvaffak, *el-Müstahrecat*, 209; Mübârekpûrî, *Fevâid*, 230.

⁴² İrâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/123; Süyûtî, *Tedrib*, 1/121; Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/213.

Müstahrecin faydalarına dair zikredilenleri hadis ilmi açısından iki kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi hadiste söz konusu olabilecek tenkitleri ve zayıflığı redderek hadisi savunmak ya da rivâyetin aslını tespit, ikincisi ise hadisteki kapalılıkların giderilmesi suretiyle hadisin anlaşılmasını sağlamaktır.⁴³ Bu iki fayda esasında rivâyetü'l-hadis ve dirâyetü'l-hadis olarak ikili bir tasnife tabi olan hadis ilimlerinin genelini kapsamaktadır. Rivâyetü'l-hadis içinde râvî, rivâyet yolları, hoca-talebe ilişkisi, ittisal-inkıta ve senede dair incelikler yer alırken; dirâyetü'l-hadis içinde hadisin manasını ve mesajını kavramaya yönelik şerh, garîbü'l-hadis, nâsih-mensûh, ilel, esbâb-ı vürud ilimleri zikredilebilir. Hadislerin kaynak tespiti ve anlaşılmasına ilişkin bu çalışmalar müstakil bir ilim hüviyetini kazanacak kadar literatür ve kavram zenginliğine sahiptir. Bu araştırma bağlamında söz konusu faydalara dair bazı örnekleri aktarmak asıl ve müstahrec türü eser hakkında daha fazla bilgi edinmeye vesile olacaktır.

3.1. Senede Dair İnceliklerin Tespitinde Müstahrecin Faydası

Rivâyetin tespitinde ve hadisleri anlama sorunlarında olay örgüsü ve detayları ihtiva eden tarifler büyük öneme sahiptir. Rivâyet hakkında hüküm verebilmenin ilk şartı râvîleri detaylı bir şekilde tanımaktan geçmektedir.⁴⁴ Metnin aidiyetini tespit etme ve metin ile ilgili konuşabilmenin vasıtası râvîdir. İsnad araştırmalarında *hadisi kimden aldın, ricalinizi söyleyin* şeklindeki söylemlerin⁴⁵ râvînin kimlik bilgisinin tespitinden öte adalet ve zabtın yanı sıra kişiliği, itikâdî ve siyasî durumunu da kapsadığı görülmektedir. Bir râvînin kim olduğu, diğer râvîlerle aralarındaki ilişki, varsa bu ilişkinin yer ve zaman kayıtları önemli detaylardır. Râvîlerin aralarındaki irtibatın durumuna göre senedin ittisali veya inkıta söz konusudur. Zahiri ittisalin olduğu bazı durumlarda bazen merfu-mevkuf, mürsel ve mürseli hafi, tedlîs gibi durumlar, hadisi aktarım (tahammül ve eda) yollarındaki incelik, râvîlerin adalet ve zabt sahibi oluşu, tevsik ve tecrih edilmeleri, söz konusu bu cerhin geçerliliği gibi durumlar hadise verilecek hükme tesir etmektedir. Rical ilmine dair eserler içerik itibarıyla râvînin hal tercümesi, cerh-tadil ulemasının değerlendirmesi, isimlerin zabtı, râvîlerin isim ve künyelerini bilme, gibi detaylı bir literatüre sahiptir. Rivâyet hakkında hüküm verebilmek için farklı tariflerden gelen bilgilerin bütünleştirmeye katkısı adına müstahrecat literatürü hadis ilmine genel bir katkı sunmaktadır.

Râvînin *an fûlan ya da an sika* şeklindeki mübhem ve mühmel olarak zikredilmesi rivâyet hakkındaki hükmü belirleyen temel unsurlardandır. Ebû 'Avâne'nin *Mustahrec*'inde mühmel râvî ile ilgili detaylar çoktur.⁴⁶ Örneğin Müslim'in Hammâd olarak zikrettiği râvînin Hammâd b. Zeyd olduğu⁴⁷, İbnü'l-Hâd olarak zikredilen râvînin Abdullah ibnü'l-Hâd⁴⁸ olduğu, Müslim'de nesebi zikredilmeyen Fudayl adlı râvînin nesebinin zikri⁴⁹ gibi durumlar râvînin kimlik tespitini yapmaya imkân sağlamaktadır. Râvîlerden daha sika olanı tespit etmek,⁵⁰

⁴³ Rüstem, *el-Müstahrec*, 149; zikredilen faydaların rivayetlerdeki gösterimi için bkz. Nayif b. Nasır İbrahim el-Mansur, *Fevâidü'l-müstahrecat min hilali Müsnedi Ebi 'Avâne* (Malezya, Câmiatü'l-meditetü'l-alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2014); sahîhain hakkındaki eleştiri için bk. Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1/236.

⁴⁴ Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 189.

⁴⁵ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 148.

⁴⁶ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 1/290, 2/557, 19/5, 107, 110.

⁴⁷ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 14/80.

⁴⁸ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 1/541.

⁴⁹ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 9/410.

⁵⁰ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 19/112.

القِيْلَةَ⁶⁵ مُسْتَقْبَلٌ بَيِّنٌ بِعَامٍ Bilindiği üzere muanan rivâyetlerde râvînin müdellis olmaması ve râvîlerin birbirleri ile görüşmesi Müslim'e göre en azından karşılaşma imkânı olması gerekir.

Senette şeyh-râvî/musannif ilişkisi ve rivâyetin hangi yolla aktarıldığına dair bilgiler de yine senet incelemeleri açısından önemlidir. Örneğin Ebû Nu'aym, Süleyman b. Ahmed adlı hocasından naklederken bir defasında حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ إِمْلَاءَ وَقِرَاءَةً⁶⁶ ile başka bir sefer de حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا مِنْ أَصْلِهِ بْنِ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا⁶⁷ ile ve حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا⁶⁸ ile tarih detaylar yer almaktadır.

Rivâyetin tek bir tarîkten mi geldiği farklı tarîklerden de gelip gelmediği araştırması yani itibar⁶⁹ ve buna bağlı olarak mütabi, şahit ve mutabaat kavramları da yine istihraçla alakası olan konulardır. Teferrüt ettiği düşünülen bir râvînin rivâyetini sahabe tabakasına varınca kadar destekleyen başka tarîklerin tahrîci bir yönüyle müstahrec eserlerinde örnekleri görülebilmektedir. Ebû Nu'aym kendisi hadisin tarîklerini verdikten sonra Müslim'in hangi râvîler vasıtası ile rivâyet ettiğini zikrederek senet karşılaştırması ve senetleri bir arada değerlendirmeye imkânı sunmaktadır.⁷⁰ Müslim'in *Sahih*'inde çokça görülen tahvillerin müstahrec eserlerde de yer aldığı görülmektedir.⁷¹ Bir yönüyle tahviller, müstahrecelerde aktarılan tarîklerin işlevini üstlenmektedir. Yani musannif rivâyeti kaç farklı tarîkten aldığı senetteki tahvil hâ'sı ile gösterirken müstahric de aynı rivâyetin tarîklerini aktarmak suretiyle senetlerin çokluğunu ve rivâyetin şöhretini ispat etmiş olmaktadır.

3.2. Metne Dair İnceliklerin Tespitinde Müstahrecin Faydası

Müstahrec türü eserlerin öncelikli hedefi âlf isnadı elde etmek⁷² olsa da rivâyetlerde kayda değer oranda ziyadenin olduğu görülmektedir. Hadis rivâyetinde sika râvînin ziyadesi hem fakihlerin hem de hadisçilerin çoğu tarafından kabul görmüştür.⁷³ Ziyadelerin hükme tesir ettiği de göz önünde alındığında anlamın keşfi ve hükmün değişmesine katkısı açısından farklı tarîkleri ihtiva eden müstehrecat türü eserler üzerinde durmaya değer bir konudur.

Aynı konudaki rivâyetlerin bir arada değerlendirilmesi rivâyetin tabiatından kaynaklanan olası problemleri en aza indirmek ve fıkhu'l-hadis adına önemlidir.⁷⁴ Zira hadis rivâyeti

⁶⁵ Ebû 'Alî el-Hasen b. 'Alî et-Tûsî, *Muhtasarü'l-Ahkâm el-Mustahrec 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endelûsî (Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1415), 1/154.

⁶⁶ Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî, *el-Musnedü'l-Mustahrec 'alâ Sahihî'l-İmâm Müslim*, nşr. Muhammed Hasan eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/224.

⁶⁷ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/160.

⁶⁸ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/240.

⁶⁹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 173.

⁷⁰ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/101, 251.

⁷¹ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/324, 351.

⁷² Ebû 'Avâne el-Mustahrec (Muhakkikin Mukaddimesi), 342.

⁷³ Tartışma için bk. İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 177; İrâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/262.

⁷⁴ Yavuz Köktaş, "Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 149-170; Ali Budak, "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Katkısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 167 -191; Bu çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte bir meseleye işaret etmekte fayda görmekteyiz. Ele aldığımız konu temelde isnad faktörüne bağlıdır. İsnadların yapısı, isnatlardaki problemler ve iddiaların çözümlenmesindeki katkısı noktasında müsteşriklerin isnadların çoğalmasında, tek râvîli isnatlarla ilgili eleştirilerin de yine müstahreci ortaya çıkarak etkenler bağlamında ele alınması imkânı tartışılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse müstahric, müellifi atlayarak en yakından itibaren farklı bir tarik arama arzusu ile eseri meydana getirmektedir. Fakat söz konusu bu eserde eleştiriye tabi olan ravilerin daha öncesine giderek müsteşriklerin rivayetlerdeki dalmalar hakkındaki iddiaları çerçevesinden bir değer ifade edemeyeceği, farklı bölgelerdeki ravilerin senetlerdeki yer alış şekilleri gibi konular da yine müstahrec ya da senet temelli çalışmaların konusudur. Bu konuda müsteşriklerin tek râvîli rivayetlere dair iddiaları üzerine bk. Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Tek Râvîli Tarîklerle İlgili İddialarının Tahvil ve Tenkid", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu* (26-29 Nisan Lefkoşa), Ed. Yusuf Suiçmez (KKTTC: Yakındoğu Üniversitesi yayınları, 2014), 257- 275.

tabiatı gereği beşerî zafiyetlerin etkisi yanında rivâyet formlarının etkisini taşımaktadır. Kı-saca ifade etmek gerekirse zabt kusurları yanında lafzen ve manen rivâyetin etkisi hadisin yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gerekir. Sahabenin daha Hz. Peygamber ha-yatta iken rivâyetteki lafza bağlılık meselesi hakkındaki sordukları soru karşısında helali ha-ram, haramı helal kılmadıkça rivâyetin caiz olacağına dair hadisler⁷⁵ mevcuttur. Hadis rivâyete-tinde genel kabul, rivâyetin lafzen olması gerektiği şeklinde belirlenmiş olsa da belirli şartlar çerçevesinde manen rivâyet hadisçiler, fakihler ve usul âlimleri nezdinde de kabul edilmiştir. Rivâyetin bazen ihtilat, hastalık, unutkanlık, şekk, vehim, gaflet bazen rivâyetin izahı şeklinde idrâc ve yorumun rivâyetteleşmesi⁷⁶ şeklinde bazen de rivâyetin ihtisarı ve taktî ile alakalı ola-rak râvînin tasarrufuna⁷⁷ açık olduğu dikkate alındığında rivayetlerin sağlıklı bir şekilde yo-rumlanması bütüncül yaklaşım ile mümkündür.

Metnin tarihsel süreçteki yorumunun ilk yansıması musanniflerin bab başlıklarında kendini göstermektedir. Tasnif türü eserlerde müellif kendi fikhî, siyasi, itikâdî alana dair gö-rüşlerini aynı zamanda hadisten çıkarılması muhtemel mesajları bab başlıklarında ortaya koymaktadırlar. Bu durum aynı şekilde müstahrec türü eserlerde de görülmektedir. Müstah-rec türü eserlerin metin ekseninde anlama olan katkısını bab başlıkları yanında şerh edebi-yatına olan katkısı üzerinden ele almak mümkündür. Asıl kitap ile müstahrec arasında yapılan değerlendirmelerde hadis ilmi açısından önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Ebû 'Avâne'nin, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muharrec 'alâ Sahîhi Müslim* adlı eseri üzerine yapılan bir çalışmada yüzeysel bir şekilde dahi bakıldığında istihracın faydası (fâidetü'l-istihrâc) olarak altı yüz on altı adet mukayese ve değerlendirme tespit edilmiştir.⁷⁸

Bununla birlikte asıl kitap ile müstahrec arasında tertip yönüyle de farklılıklar söz ko-nusu olabilmektedir. Bab başlıklarında haziflerin yapılması, bab başlıkları aralarında takdim-tehir yapmak, hadisin belirli bir bab başlığı altında rivâyet edilip-edilmemesi, hadisin siya-kında farklılık, metinlerde ihtisar, hadisin lafzında başka rivâyetle değiştirme, metinde kelime ya da harfin düşmesi, senetteki eda lafızlarındaki farklılıklar⁷⁹ gibi unsurlar müstahreclerde yer almaktadır.

Müstahrec türü eserlerden ne derece istifade edildiğinin belirlenmesi için hadis lite-ratüründe metin, şerh, hâşiye ve tahrîc alanlarında yazılmış eserler üzerinde geniş bir araş-tırmanın yapılması gerekmektedir.⁸⁰ Yapılan bir araştırmada, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de İsmâilî, Ebû Nu'aym, Ebû 'Avâne, Kâsım b. Asbağ (öl. 340/951), Cevzekî (öl. 388/998), Berkânî gibi âlimlerin müstahreclerinden istifade ettiği görülmektedir. Şamile programı üze-rinde yapılan bir taramada Ebû Bekir Ahmed el-İsmâilî *Müstahrec'i* 1842, Ebû Nu'aym Ahmed el-İsfahânî *Müstahrec'i* 954, Ebû Avâne Ya'kup el-İsferâyînî *Müstahrec'i* 584, Ebû Bekir Mu-hammed el-Cevzekî *Müstahrec'i* 79, Ebû Bekir Ahmed el-Berkânî *Müstahrec'i* 60, Kâsım b. As-bağ *Müstahrec'i* 19 yerde atıfta bulunarak istifade edildiği tespit edilmiştir.⁸¹

Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Kirmânî (öl. 786/1384), İbn Hacer, Aynî ve Ahmed b. Mu-hammed el-Kastallânî (öl. 923/1517) gibi Buhârî şerhleri üzerinde İsmâilî'nin *Müstahrec'i*ne

⁷⁵ Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/507.

⁷⁶ Bünyamin Erul, "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi", (*Gü-nümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 29-30 Mayıs 2004)* Bursa: Ku-rav, 2005), 97-114; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 202; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, hzl. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2020), 200.

⁷⁷ bk. Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 1/179.

⁷⁸ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 1/20, 25, 27, 2/440,

⁷⁹ Rüstem, *el-Müstahrec*, 183-191.

⁸⁰ Müstahreclere yapılan atıfların değerlendirmesi için bk. Kağıt, *Müstahrec*, 111.

⁸¹ Keleş, *İstifadetü İbn Hacer min el-Müstehrecât*, 308.

leri ile açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalarda garip kelimelerin ve tearuz eden hadislerin izahı⁹², metnin ve senedin sahih ve zayıf oluşuna dair eleştirilere ve değerlendirmelere yer vermesi⁹³, rivâyetteki yanlışlıklara dikkat çekmesi⁹⁴ ve bazı hadislere hüküm vermesi söz konusudur. Fakat Müslim'in *Sahîh'i* üzerine yapılan bir çalışma olması hasebiyle zayıflık ve garabete dair verdiği hükümler eleştiriye açıktır.⁹⁵ Ebû Nu'aym'ın hadislerden sonra yaptığı izahlar da hadis şerhçiliği adına önemlidir. *Allah üç kişi ile konuşmaz ve (onların yüzlerine) bakmaz* ifadesini rahmet etmez⁹⁶ olarak açıklarken *leyse minna/bizden değil*⁹⁷ ifadesini de kafir olma anlamında değil, sadece Müslümanların yapmayacağı davranışlar kabilinden olduğunu naklederek kendisinden önce hadisin nasıl yorumlandığı bilgisini de aktarmış olmaktadır. Metindeki kapalı noktaların izahı Ahnef b. Kays'ın rivâyet etmiş olduğu rivâyetteki kendisine yardım edilen kimsenin İsmâil'nin *Müstahreci* sayesinde Ali b. Ebi Talib olduğu anlaşılmalıdır.⁹⁸

d. Müstahric, musannifin iktisar ettiği ve sadece senetle yetindiği yerlerde metnin tamamını aktarma yanında bazen de aktardığı metinde ilave lafızlara yer vermiştir.⁹⁹ Bazı ziyadelerin hadisi açıklama amacı taşıdığı görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hassan b. Sabit için *onları hicvet* dediği rivâyeti Müslim, Ubeydullah b. Muaz senedi ile aktarırken, Ebû 'Avâne, Yunus b. Habîb tarîkenden aktarmak suretiyle *yani müşrikleri* ifadesi ile hicvedilen kimseleri açıklamaktadır.¹⁰⁰

e. *Farz namazlar hususunda abdesti Allah'ın emrettiği gibi tamamlarsa* rivâyetindeki tamamlamayı dirsek ve âşik kemiklerine kadar olduğunu ayete de işaret ederek açıklamak,¹⁰¹ *tesvîb* kelimesinin namaz öncesinde ikamet getirmek olduğu¹⁰² izahları da yine söz konusu eserlerin rivâyeti anlamaya yönelik katkıları arasındadır.

f. Meşhur Cibril hadisinde İslam'ın beş şartının sıralaması konusunda İbn Ömer ile arasında diyalog geçen kimseye Müslim rivâyette işaret etmezken Ebû 'Avâne, *Mustahrec'te* bu diyaloga yer vermesi¹⁰³ metnin arka planını anlama ve rivâyete dair detayları görebilme fırsatı sunmaktadır. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî'de şirk en büyük zulumdür* ayetine dair rivâyeti aktardıktan sonra, izahında Ebû Nu'aym'ın müstahrecinde rivâyetin ziyadesi olarak gelen *فَطَلَبَتْ أَنْفُسَنَا* ifadesine yer vererek ayetin sebab-i nüzulüne dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹⁰⁴

g. Metindeki müdrecilerin izahı noktasında da müstahrelerin katkısı görmek mümkündür. Ebu Hüreyre'nin rivâyet etmiş olduğu *salih köle için iki ecir vardır* rivâyetindeki *بِيَدِهِ لَوْلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْحَجُّ وَبِرُّ أُمِّي لَأُخْبِتُ أَنْ أَمُوتَ وَأَنَا مَمْلُوكٌ* rivâyeti diğer tarîklerde *بِيَدِهِ لَوْلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْحَجُّ وَبِرُّ أُمِّي لَأُخْبِتُ أَنْ أَمُوتَ وَأَنَا مَمْلُوكٌ* olarak geçmektedir. İsmâil'nin müdrec olarak değerlendirdiği bu kısmı gerek İbn Hacer gerek Aynî rivâyetin değerlendirmesinde nakletmişlerdir.¹⁰⁵ *Sahîh-i Müslim'de* Muhammed b. Müsennâ'dan Nafi' ve İbn Ömer tarîki ile aktarılan rivâyette Rasulullah

⁹² Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 4/61, 11/83, 99.

⁹³ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 14/109, (Muhakkikin Mukaddimesi), 1/63.

⁹⁴ Ebû 'Avâne *el-Mustahrec* (Muhakkikin Mukaddimesi), 1/65.

⁹⁵ Ebû 'Avâne *el-Mustahrec* (Muhakkikin Mukaddimesi), 1/61.

⁹⁶ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/178.

⁹⁷ Ebû Nu'aym, *el-Mustahrec*, 1/174.

⁹⁸ Ebû'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî - Muhibbuddin el-Hatib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 1/86, 12/197; Rüstem, *el-Müstahrec*, 213.

⁹⁹ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 19/88, 98, 139.

¹⁰⁰ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 19/121.

¹⁰¹ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 2/481.

¹⁰² Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 3/237.

¹⁰³ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 1/50; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 1/179.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/88.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/175; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 13/109.

1334 | İsa Onay. Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

lah'ın bayram günü namazgâha çıkıp bir mızrağı sütre yapması ve bundan dolayı da yöneticilerinde onu yapmaya devam ettikleri aktarılmaktadır. *فَمِنْ ثَمَّ اتَّخَذَهَا الْأَمْرَاءُ* yöneticilerin mızrakla sütre yapmayı adet haline getirmesi ifadesinin, hadisin bir parçası olmadığı anlaşılrsa da, sözün kime ait olduğu belli değildir. Ancak Ebû 'Avâne'nin iki tarikten aktardığı bu bölümün Nafi'nin sözü olduğu rivâyet edilmektedir.¹⁰⁶

h. İbn Avn > Nafi' > İbn Ömer tarikinden gelen *Allah'ım Yemeni bereketli kıl* rivâyeti Buhârî'de mevkuf olarak yer almakta iken aynı rivâyet aynı senetle İsmâîlî'nin *Müstahrec*'inde Hz. Peygamber'e nispet edilerek nakledilmektedir.¹⁰⁷

i. İbn Ömer'in rivâyet etmiş olduğu hadiste ihtiyacı giderirken ön tarafın Şam'a arka tarafın Kabe'ye çevrilmesi (فَرَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ) söz konusu iken aynı rivâyeti yine İbn Ömer'den aktaran Tûsî *Müstahrec*'inde فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبلاً بيت المقدس مستدبر القبلة على حاجته Beyti Makdis'in zikredilmesi metin değerlendirmelerinde umum-husus ilişkisi bağlamında önem arz etmektedir.¹⁰⁸

Aynı konudaki rivâyetlerin lafız farklılığını tespit etme hususunda muhaddislerin çabasını ortaya koymada şu örneği aktarmak mümkündür:

Müslim > Kuteybe b. Saîd > Leys b. Sa'd > Ukayl > Zührî > Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mesûd > Ebû Hüreyre rivâyetinde *فَعَلَا* ifadesi yer alırken¹⁰⁹ Buhârî'nin de yer verdiği ve lafız olarak *كَعْنًا* kelimesine yer verilen başka bir rivâyete¹¹⁰ Ebû 'Avâne *Müstahrec*'te ziyade bir rivâyet olarak yer vermektedir. Ebû 'Avâne > Muhammed b. Yahya > Ebû Ümeyye > es-Savmâî vasıtası ile Ebu'l-Yemân > Şuayb > Zührî senedi ile aktardığı rivâyette *كَعْنًا* kaydı yer almaktadır.¹¹¹ Bu konuda Ebû Dâvûd, rivâyetin sonunda lafzın tespitindeki inceliğe işaret etmektedir.

Ebû Dâvûd > Kuteybe b. Saîd es-Sekafî > Leys > Ukayl > Zührî > Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe > Ebû Hüreyre senediyle benzer metni aktarmaktadır.

Rasulullah (sav) vefat ettiğinde ve ondan sonra Ebu Bekir halife seçildiğinde Araplardan dinden dönenler oldu. Ömer b. Hattâb, Ebû Bekir'e, "Rasulullah'ın (sav), "Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Allah'tan başka ilah yoktur diyen malını ve canını benden korumuş olur. Allah'ın hakkı ise hariç. Onun hesabı Allah'a kalmıştır" buyurmuşken insanlarla nasıl savaşırın? dedi. Ebu Bekir de "Namaz ile zekâtı birbirinden ayıranlara karşı muhakkak savaşacağım. Zira zekât malın hakkıdır. Vallahi, Rasulullah'a (sav) verdikleri bir deve yularını bana vermeseler bunun verilmemesinden dolayı onlara karşı savaşırım" dedi...¹¹²

Ebû Dâvûd şöyle demiştir: Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, ikâl (الْإِكَالُ), bir senenin zekâtı, ikâlân (الْإِكَالَانُ) ise iki senenin sadakasıdır. Ebû Dâvûd şöyle demiştir: Bu hadisi Rabâh b. Zeyd ve Abdürrezzâk, Ma'mer'den, o da ez-Zührî'den isnadı ile nakletmiş ve bazıları *ikâl* ifadesini zikretmişlerdir. Bu hadisi İbn Vehb, Yunus'tan naklen rivâyet etmiş ve *anâk* ifadesini kullanmıştır. Ebû Dâvûd şöyle demiştir: Şuayb b. Ebu Hamza, Ma'mer ve ez-Zübeydî, ez-Zührî'den bu hadisi naklederken bu hadiste *anâk* ibaresini kaydetmişlerdir. Anbese, Yunus'tan, o da ez-Zührî'den bu hadisi naklederken *anâk* ifadesini zikretmiştir.

Ebû Dâvûd'un rivâyetten sonraki talikatı rivâyetteki tek bir kelimenin tespitinin ne kadar mühim olduğuna işaret etmektedir. Senet ve metne dair incelikleri içeren bu faydalar müstahrecât literatürünün değerine işaret etmesi bakımından önemlidir. Müslim'in tek rivâyete yer verdiği bu konuda, Ebû 'Avâne aktardığı rivâyette *كَعْنًا* lafzına yer vermiştir. Ebû

¹⁰⁶ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 4/197.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *en-Nuket*, 1/323.

¹⁰⁸ Tûsî, *Muhtasaru'l-Ahkâm*, 1/157.

¹⁰⁹ Müslim, "İmân", 40.

¹¹⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Zekât", 40.

¹¹¹ Ebû 'Avâne, *el-Mustahrec*, 1/71.

¹¹² Ebû Davud, "Zekât", 1.

Dâvud da konuya dair aktardığı rivâyette söz konusu bu duruma dikkat çekerek lafız farklılıklarına işaret etmiştir.¹¹³ Buradan hareketle rivâyette عَنَّا / dişi oğlak mı yoksa عَنَّا / yular mı kast edildiği konusunda iki rivâyetin de sahih olduğunu söyledikten sonra Nevevî iki farklı durum demek suretiyle değerlendirmeye çalışır. Yani söz tekrarlanarak bir defasında عَنَّا diğeri ise عَنَّا şekilde söylenmiştir.¹¹⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse şarihler rivâyet tarîklerini bir araya getirmek suretiyle lafzın ve mananın tespitinde çaba sarf etmektedirler. Tarîklerin çokluğu bazen diğer musannifler aracılığı ile bazen de asıl üzerine yapılan müstahrecer vasıtası ile ortaya çıkmaktadır. Hatta bir yönüyle ortak râvîde buluşan ancak müstakil bir eser kabul edilen sünen ve musannefata dair eserler müstahrecer konumunda değerlendirilebilir.

Müstahrecin daha önce bir tahrîc faaliyeti olduğu söylemiştik. Bu noktada tahrîciden elde edilen faydaların aynı zamanda müstahrecin de ortaya çıkardığı bir durum olduğunu şu şekilde aktarmak mümkündür:

Tahrîcin faydaları hem isnad hem metin incelemesi alanlarında görülür. İsnad incelemesi alanındaki faydalarından biri hadisin bütün tarîklerinin bir araya getirilip karşılaştırılmasıdır. Böylece isnadın niteliği ve ayrıntıları görülür, hadisin sıhhatine dair hüküm vermede etkili olan şahid ve mütâbi' rivâyetler bilinir, hadislerle amel edilip edilmeyeceği yönünde bir kanaat hâsıl olur. İsnadda geçen râvîler müphem ise kimlikleri, değilse tedlîs veya ihtilâl gibi kusurlarla muallal olup olmadıkları gibi hususlar tahrîc sonucunda ortaya çıkar. Metin alanındaki faydası hadis metninde geçen ve kolayca anlaşılmayan garîb bir lafzın başka bir tarîkte açıklanmış olmasıdır. Ayrıca ihtisar, kalb, tashif, tahrif, lahn, idrâc ve ziyâde gibi râvîlere ait hata, vehim ve tasarruflar yine tahrîc neticesinde öğrenilir. Nâsîh ve mensuh rivâyetlere vâkıf olmak, hadislerin vürûd sebeplerine ulaşmak, mâna ile rivâyet edilip edilmediğini belirlemek ve metin farklılıklarını ortaya çıkarmak, hadisi istinsah edenlerin düştüğü hataları tesbit etmek, illetleri ortaya çıkarmak da tahrîc sayesinde mümkün olur. Tahrîc, âlimlerin isnad ve hadis hakkındaki hükümlerinden hareketle onların mezheplerini ve hadis değerlendirme usullerini bilmeye de imkân tanır. Bu bilgiler, tahrîcin özellikle hilâf ve cedel maksatlı veya bir muhalefet aracı olarak kullanıldığı durumlarda hadisi daha iyi anlamaya katkı sağladığı gibi onun sıhhat derecesiyle ilgili ipuçlarını içerir.¹¹⁵

Esasında bir tahrîc faaliyeti olan bu çalışmalar hadis araştırmacıları için inkâr edilemez bir öneme sahiptir.¹¹⁶ Muhaddislerin tek bir rivâyetin tarîklerini ve senetteki farklılıkları tespit etme çabaları onların sadece müstahrecer eser oluşturmayı hedeflediklerini göstermez.¹¹⁷ Aynı zamanda ilk dönemden itibaren senet ve metin farklılıklarına ihtimam göstermek suretiyle rivâyeti tespit ve anlama faaliyetinin somut işaretidir.

4. Müstahrecâtta Yer Alan Ziyadelerin Hükümü

Müstedrek ve müstahrecer türü eserler hadis usulünde sahih hadise bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu durumun eserlerin çoğu defa hadiste otorite olarak kabul edilen Sahîhayn üzerine telif edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Müstedrek türü eserlerde aslın müellifinin sıhhat şartlarına uygunluk¹¹⁸ söz konusu iken müstahrecer türü eserlerin aslın ortaya koyduğu sıhhat kriterlerini temin etme gibi bir amacı olmadığı söylenebilir. Hatta senet ve metin ilaveleri sebebiyle söz konusu müstahrecer türü eserlerin müstakil bir eser kabul edilmesi de söz konusudur.¹¹⁹ Müstahricer çoğu defa asıldaki metni te'kit eden rivâyeti değişik tarîklerden rivâyet ederken bazen de asıldaki metne ziyade lafızlar rivâyet eder. Zira asıldaki rivâyetin bizzat kendisini aktarmayı değil âlf isnadı arzu ettiği için senetteki değişiklik metinlerde de

¹¹³ Ebû Davud, "Zekât", 1.

¹¹⁴ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 1/208.

¹¹⁵ Mehmet Görmez, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/419-420.

¹¹⁶ Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 12.

¹¹⁷ Muvaffak, *el-Müstahrecât*, 208.

¹¹⁸ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 88.

¹¹⁹ Mübârekpûrî, *Fevâid*, 219.

1336 | İsa Onay, Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

farklılığa sebep olmaktadır.¹²⁰ Bu da aktardığı rivâyetlerin müstakil olarak kabulünü, senet ve metin değerlendirmesinden sonra rivâyet hakkında hüküm vermeyi gerektirmektedir. Bazı müstahreclerde metin içinde takdim-tehir veya ziyadelerden öte asıl kitapta olmayan bazı ilave rivâyetler de yer almaktadır. Hadis usûlü kitaplarında Ebû 'Avâne'nin *Müstahrec*'inde asıl kitapta olmayan birçok rivâyete yer verdiği, İsmâilî'nin *Müstahrec*'inde ise müstakil olarak, ziyâde hadislerin bulunmadığı fakat hadis metni içerisinde ziyadelerin mevcut olduğu ifade edilmiştir.¹²¹ Dolayısıyla müstahrece ayrı hüküm vermeyi gerektiren durumlardan birincisi içerisinde müstakil senet ile asılda yer almayan rivâyete yer vermesi, ikincisi ise ortak râvîden sonra müstahricin kendi tarîkinde yer alan râvîlerin varlığıdır. Tam bu noktada *müstahricin rivâyette bulunduğu râvîler asıl kitabın sahibinin öne sürdüğü şartları taşıyıp taşıyamaması kısaca müstahrec eserlerin Sahîhayn'ı esas almasından hareketle müstahrecteki râvîlerin de adaletine hükmedilebilir mi?* sorusu akla gelmektedir.¹²² İbn Hacer bu meseleyi şöyle detaylandırmaktadır: Bir kısım râvîler vardır ki bunların adaleti müstahrecten önce de sabittir ve haklarında bir şey söylemeye gerek yoktur. İkinci grupta yer alan râvîler için ise tahrîci yapan kimse dışında râvî hakkında bir ta'n varsa araştırılır, eğer cerh makbul ise takdim olunur yoksa reddedilir. Son olarak hadisi tahrîc eden kimseden önce râvî hakkında ne tevsik ne cerh bilinmiyorsa, bu râvîlerin rivâyetini kabul için sahih hadisi nakletmeyi şart koşanların o râvîden rivâyet etmesi yeterlidir.¹²³

Ahmed Naim de, *Tecrîd*'de müstakil senet eğer *Sahîhayn*'da ya da ikisinden birinde sabit isnadlar ile aktarılmış ise bila tereddüt sıhhatine hükmolunur. Başka senetler ile naklolanmış ise o zaman senet durumlarına göre sahih, hasen ve zayıf olabilir. Asıldaki metin üzerine ziyade olduğunda ise asıl ile müstahricin senedi nerede birleştiğine bakılır. Müstahricin senedi ortak râvîden sonra kendisine gelinceye kadar incelenerek râvîlerin durumları neticesinde sahih, hasen, zayıf gibi hükümler verilir. Diğer taraftan cüzi dahi olsa lafız ihtilafı olan veya mana ile rivâyet edildiği anlaşılan müstahracattaki rivâyetlerin *Buhârî ve Müslim hadisidir diyerek aktarmak caiz değildir* der.¹²⁴ İbnu's-Salâh bu duruma dikkat çekerek, bizzat o hadisin kendisinin rivâyet edilmiş olmayacağını, bazen lafız bazen de mana açısından farklılıkların olabileceğini ifade etmektedir.¹²⁵ İbn Hacer, *Buhârî ve Müslim hadisidir* denilmesi konusunda iki tehlike ortaya çıkar diyerek şunlara dikkat çeker: a. Araştırmacı böyle bir durum karşısında o rivâyetin sahihin sahibi tarafından aktarıldığını düşünmesine neden olur ki aslında durum buna aykırıdır. b. Müstahricin aktardığı rivâyetin senedinde ihticâc edilmeyecek bir râvînin yer alması söz konusu olabilmektedir.¹²⁶

Sonuç olarak, metnin inşası ve anlamın keşfi için tarîklerin bir araya getirilmesi önemlidir. Her bir rivâyetteki detayı bilmek rivâyetin bütününe kavramaya katkı sağlamaktadır. Müstahrec türü eseler de tarîkleri aktarması yönüyle alana katkı sağlamakla birlikte tahrîci yapılan eserde yer almayan ziyadeleri ihtiva etmesi âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Buhârî ve Müslim gibi hadisçilerin eserleri üzerine yapılan müstahrecin söz konusu sıhhat şartlarını taşıdığı iddia edilebilirse de genel kanaat asıl kitap ile müstahrecteki rivâyetlerin sağlamlık derecesi aynı olmayacağı yönündedir. İbnu's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in sahihleri üzerine yazılan müstahrec eserlerdeki ziyâdelerin kabul edilebilir olduğunu, sahih niteliğini taşıdıklarını ifade etmektedir. Yani bir rivâyetin sahih hadisleri derlemeyi amaçlayan İbn Huzeyme ve Sahîhayn üzerine yapılan -müstahrec- bir çalışması içinde yer alması hadisin sahih

¹²⁰ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 91; Ebû 'Avâne *el-Mustahrec* (Muhakkikin Mukaddimesi), 394.

¹²¹ İbn Hacer, *en-Nuket*, 1/63; Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar*, 1/350.

¹²² Ayrıca Ahmed Naim'in "en sahih olanı seçmekle o konuda ne kadar çok rivâyetin olduğunu göstermiş olur" sözleri dikkate alındığında müellifin ziyadeyi ihtiva eden rivâyeti niçin terk ettiği, buna mukabil müstahrecte yer almasının ne anlam ifade ettiği düşünülmesi gereken bir konudur. Bir anlamda müellifin rivâyeti hangi gerekçe ile terk ettiğini bilmeksizin müstahricin rivâyeti aktarması dikkate alındığında *müstahrec türüne eleştirel yaklaşımdan* da söz edilebilir.

¹²³ İbn Hacer, *en-Nuket*, 1/321.

¹²⁴ Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/122; Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/215.

¹²⁵ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 91.

¹²⁶ İbn Hacer, *en-Nuket*, 1/64.

olması anlamına gelmektedir.¹²⁷ İbn Hacer ise İbnu's-Salâh'ın bu görüşüne karşı çıkmakta ve Sahîhain üzerine yazılsa da müstahrec eserlerdeki her türlü ziyâdeye mutlak olarak sahih hükmünün verilemeyeceğini ifade etmektedir. Bunu da Ebû 'Avâne ile İsmâilî'nin *Müstahrec*'lerini misal vererek teyid etmektedir. Söz konusu iki eserden Ebû Avâne'nin, Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yazdığı *Müstahrec*'inde birçok müstakil hadis eklemelerin bulunduğunu belirten İbn Hacer, bunların içerisinde sahih, hasen, zayıf ve mevkuf hadislerin olduğunu söylemektedir. İsmâilî'nin yazdığı *Müstahrec*'de ise ziyade olarak müstakil hadisler yer almasa da metin içerisinde ziyâdelerin bulunduğunu belirten İbn Hacer, yine de bu tür ziyadelerin hükmünün râvîlerin durumuna bağlı olduğunu ifade etmektedir. Zira bazen içlerinde tenkit edilen râvîler yer almaktadır. Diğer müstahreclerin durumu da bu bakış açısıyla ele alınması gereklidir.¹²⁸ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*'da İbnu's-Salâh'ın ziyadeyi sahih saymasının sadece asıl metne ilave olan ziyadeler için söz konusu olabileceği, asılda yer almayan müstakil rivayetleri kapsamadığını ifade eder.¹²⁹ Bu nedenle Müstahrec türü eserlerde rivâyet edilen hadislerin senet ve metin açısından incelenmesi gereklidir.¹³⁰ Zaten Sehâvî de, *bir hafızın örneğin Buhârî'yi esas alarak, ondaki zikredilen her bir hadisi kendine ait senet ile râvîlerinin sika olma gerekliliğini şart koşmadan, Buhârî'nin tarîki hariç ancak onun şeyhinde, şeyhinin şeyhinde hatta bazılarının ifade ettiği gibi sahabe birleşmesidir*¹³¹ sözlerinde de görüldüğü üzere râvînin sika olma şartı ileri sürülmeksizin bir tahrîc çalışması söz konusudur. Her ne kadar asıl esere itibarla tahrîc eserlerinin bir kısmında *es-sahîhu'l-muharrec*, *el-müsnedü's-sahîh* gibi sahihlik kaydı olsa bile asıl ile aynı hükümde olamayacağı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hadislerin kaynak tespiti ve lafız farklılıkları üzerinde ilk tasnif örneklerinden itibaren bir çaba sarf edildiği görülmektedir. Bu manada özellikle *Sahîhayan*'daki rivayetlerin âli isnadını tespit etmek, söz konusu eserlerin şöhretini pekiştirmek ve haklarında ileri sürülen eleştirileri reddetme gayesine matuf çalışmaların olduğu bilinmektedir. Bir yönüyle çalışmada üzerinde durduğumuz müstahrec türü de asıldaki rivayetlerin tarîklerini aktarmak suretiyle Ahmed Naim'in de dediği gibi eserlerin ihtiva ettiği rivayetlerin ne derece kuvvetli olduğunu ortaya koyma amacı taşımaktadır.

Bu araştırmada temel hadis kitaplarını esas alarak oluşturulan müstahrec türü eserlerin özellikleri durulmuştur. Aynı rivâyeti farklı bir tarîkten aktarma esası üzerine dayalı müstehracâtın rivâyet ve dirâyet ilimleri dikkate alındığında, çok yönlü bir çalışma olduğu ve alana önemli bir katkı sunduğu görülmektedir. Müstehracât, mevkuf ve merfu rivâyetleri tespit, muallak rivâyetlerin muttasıl isnadını tespit, seneteki düşen râvîlerin tespiti, seneteki mühmel râvînin kimlik ve nesep tespiti, muhtelit râvîye ait rivâyetin ihtilat öncesi ya da sonrasında kimler tarafından rivâyet edildiği, müdrecin tespiti, tedlîsin ve müdellis râvînin anane yolu ile rivâyetindeki seman tespiti, tarîklerin çokluğu, âlî isnadı tespit, ziyadelerin tespiti gibi noktalarda katkı sağlamaktadır. Söz konusu eserlerin faydalarına dair zikredilen her bir madde hadis ilminde geniş bir inceleme ve araştırma sahasına sahiptir. Bütüncül yaklaşım tarzına ilişkin çalışmaların yapıldığı son dönem araştırma metotları içinde kullanılan/teklif edilen metotların muhaddisler tarafından hadis ilim geleneğinde (kısmen senet farklılıklarına işaret ve şerhlerde) uygulandığı söylenebilir. Araştırma esnasında temas etmeye çalıştığımız müstahrecin faydalarına dair hususların hadis şerhlerinde değerlendirmeye alındığı görülmektedir. Çoğu defa rivâyetlerin tarîklerini tespite imkân sağlayan müstahrec türü aynı zamanda senet ve metin boyutuyla hadis ilminin garîbü'l-hadis, ihtilafu'l-hadis, müşkilü'l-hadis, ilelü'l-hadis, nasihü'l-hadis ve mensuhuhu, fıkhu'l-hadis gibi rivâyet ve dirâyet bağlamında

¹²⁷ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 87.

¹²⁸ İbn Hacer, *en-Nuket*, 1/63; Süyûtî, *Tedrib*, 1/122.

¹²⁹ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1/349.

¹³⁰ Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra*, 1/122.

¹³¹ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/57.

1338 | İsa Onay. Ul m 'l-Hadise Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

hadisin tespit ve değerlendirilmesinde önemli bir katkı sunduğu görülmektedir. Yapılan araştırma neticesinde, müstahrecteki riv yetlerin lafız ve mana açısından asılları desteklediği hatta itibarını arttırma gibi amacı görülmekle birlikte senet ve metinlerdeki değişiklik riv yetlerin asıldan bağımsız değerlendirilmesi gerektiği fikrine sevk etmektedir. Diğer taraftan söz konusu literatür, asıllar ile mukayeseli çalışmalar ve hadis ilimlerine katkısı bakımından akademik araştırmaların yapılacağı zenginliğe sahiptir.

Kaynakça

- Ahmed Naim, Babanzâde - Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2018.
- Aydın, Cemal Abdullah. *Hadiste Tahric*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Budak, Ali. "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmının Hadisleri Anlamaya Katkısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 167 -191.
- Budak, Ali. *Tahric Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûl'l-eser*. nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. 2 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Ebû 'Avâne, Ya'kûb b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muharrec 'alâ Sahîhi Muslim*. nşr. Heyet. 20 Cilt. Suudi Arabistan: Camiatü'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî. *el-Musnedu'l-Mustahrec 'alâ Sahîhi'l-İmâm Muslim*. nşr. Muhammed Hasan eş-Şâfi'î. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- Fukeyr, Ahmed b. Muhammed. "Hadisleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım". Çev. Muammer Bayraktutar. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013): 287-338.
- Görmez, Mehmet. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Şerhu't-Tabsıra ve't-Tezkira*. nşr. 'Abdullatîf el-Hemîm -Mâhir Yâsîn Fahl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. 'Alî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî - Muhibbuddin el-Hatib. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. 'Alî. *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Rab' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-'İlmî, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnu's-Salâh, 'Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân Takıyyuddîn İbni's-Salâh. *Ma'rifetu Envâ'l-ULûmi'l-Hadîs (Mukaddime)*. nşr. 'Abdullatîf el-Hemîm, Mâhir Yâsîn Fahl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423/2002.
- Kağıt, Feyzullah. *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Keleş, Selman. *"İstifadetü İbn Hacer min el-Müstahrecât fî Fethi'l-bârî (Müstahrecü'l- İsmâilî enmüzece)*". *Camiatü'l-Ürdüniyye Mecelletü'l-camiati liddirasati'l-islamiyye* 29/2 (2021), 301-331.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrafê*. nşr. Muhammed el-Müntasır b. Muhammed el-Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım. 1421/2000.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Tek Râvîli Tarîklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi". *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu* (26-29 Nisan Lefkoşa). Ed. Yusuf Suiçmez. 257- 275. KKTC: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Köktaş, Yavuz. "Hadîs Tarîklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine". *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 149-170.
- Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir. "el-Müstahrecat neş'etühâ ve tetavvuruhâ". *Mekke: Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ* 12/19 (1420/1999), 187-233.

1340 | İsa Onay. Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti

- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Fevâid fî Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevi. Riyad: Mektebetu Dari'l-Minhac, 1431/2010.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc. *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1392/1972.
- Ökdem, Ahmet. *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Rüstem, Muhammed b. Zeynelabidin. "el-Müstahrec ala sahihi'l-Buhari li'l Hâfiz Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâîlî". *Camiatü Kâdî İyâz Mecelletu Camiatü'l-İmam* 36 (1422), 138-228.
- Saidin, Maisarah - Abu Suailik, Abedrabbouh Salman. "The Effect of Mustakhraj Abı A'wanah ın Defending Criticism of The Contentious Narrators ın 'Sahih Muslim'". *Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah* 15/1 (2019), 68-86.
- Sandıkçı, Sadık Kemal. "Müstahrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sandıkçı, Sadık Kemal. *Sahîh-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Trâkî*. nşr. Alî Huseyn Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedrîbu'r-Râvi fî Şerhi Takrîbu'n-Nevevî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe/Tîbe, ts.
- Tahhân, Mahmûd. *Usûlü't-tahrîc ve Dirâsetü'l-esânîd*. Riyad: Mektebetü'l-mearîf. 3. Basım, 1417/1996.
- Tûsî, Ebû 'Alî el-Hasen b. 'Alî et-Tûsî, *Muhtasaru'l-Ahkâm el-Mustahrec 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endelusî, 4 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1415.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Zehrânî, Muhammed b. Matar. *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neşetühû ve tetavvürühû*. Riyad: Daru'l-hicre, 1417/1996.
- Zerkeşi, Bedrudîn. *Hız. Âişe'nin Sahabeğe Yönelttiği Eleştiriler*. hzl. Bünyamin Erul. Ankara: Otto, 2020.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December / Aralık 2021, 25 (3): 1341- 1358

مغامرة رواية تحوّل فيها النعل الى البغل في سياق أهمية التحقيق ونقد المتن

Metin Tenkidi ve Tahkîkin Önemi Bağlamında Nalından Katıra Dönüşen Bir Rivayetin Serencamı

The Importance of Text Criticism and Analysis: The Adventure of a Narrative Turning from Clog into Mule

Yusuf Acar

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Anabilim Dalı,
Hadis Bilim Dalı

Assoc. Prof., Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Hadith
Konya, Turkey

yusuf.acar@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0001-7579-5264

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1341- 1358

Cite as / Atıf: Acar, Yusuf. "مغامرة رواية تحوّل فيها النعل الى البغل في سياق أهمية التحقيق ونقد المتن", [*The Importance of Text Criticism and Analysis: The Adventure of a Narrative Turning from Clog into Mule*]. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1341- 1358.

<https://doi.org/10.18505/cuid.989336>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Each narration or text, as it informs about an event, situation or person in history, has a history that sheds light on both its formation and how it arrived to us. The illumination of this history is at least as important as the content analysis of the information. For this reason, it is necessary both to examine whether the source in which the information is given has survived to the present day as it was created by the author without being exposed to any external intervention, and to analyze the narration in terms of reliability and indication within the integrity of the isnād-text. In that case, when the word “text criticism” is mentioned, an understanding of a specific criticism should come to mind, which includes both critical edition (scholarly editing) of the first source and the critique of the narration by making sound research in terms of isnād and literary criticism (naqd al-isnād wa-l-matn). Due to reasons such as the inability to follow a standard method, the limited number of the copies and/or the distance of the copies from the author in terms of history and commercial concerns, many classical works published with relative verification contain such errors require a re-examination. One of these works is Ibn Hibbān’s (d. 354/965) book al-Majrūhīn. In his work al-Majrūhīn, Ibn Hibbān divided the narrators into two groups according to their reliability and collected the ones that he determined as weak according to his opinion. In this work, he placed Abū Ḥanīfa (d. 150/767) at the top of the list. First, he denounced Abū Ḥanīfa with the following expressions: Sahib al-ra’y, child of slaves, bicker, hypocrite, had little knowledge of hadith, a Murji’ī propagandist, a narrator who was blamed by imams. Then he tried to justify these claims by about thirty narrations from various salaf scholars. These narratives are completely different from the largely intellectual discussions and criticisms of scholars such as al-Awza’i (d. 157/774), Ibn Abī Laylā (d. 148/765) and Ibn Abī Shayba (d. 235/849) on Abu Ḥanīfa and his school. The narrations compiled by Ibn Hibbān are display insulting and polemical narrations against Abu Ḥanīfa’s personality and reliability. In terms of being a source for later periods, it is important to examine and criticize these narratives in terms of the narration techniques. The al-jarḥ wa-l-ta’dīl is important part of the hadith science. *al-Mejrūhīn*, one of the leading works of this science is remarkable in many respects. According to this narration Abū Ḥanīfa Nu’mān b. Ṣābit b. Zūtā b. Māh’in (öl. 150/767) said, "If a man worships this mule to get closer to Allah, I see no harm in it." According to our analysis, there are the following determinations about the narrators in the chain of this narrative. Ibn Abī Musher is unknown (majhūl), the narrator who is written as “Mahfūz b. Abī Savba” but his correct name is “Tawba” is matrūk. Ahmad b. al-Walīd al-Mahramī al-Karkhī is weak, and Yahyā b. Hamza, source person, is qadari who narrates from people with munkar al-hadith; but is also considered as a thiqa narrator. As for Sa’īd b. Abd al-Azīz, he has nothing to do with the reception and transmission of the narrative. In addition, there is also a break in the chain. First of all, what is expected from a basic work such as al-Majrūhīn, whose subject and purpose is purely a narrator analysis, is that the report in it should be acceptable, at least in terms of isnād . When the narrative in question, which is also included in earlier sources such as al-Fesewī (d. 277/890), is evaluated in terms of both the isnād and the text, one realizes the transformation of an expression circulating in the form of gossip against Abu Ḥanīfa in Damascus around the subject of ’irjā’. ’Irjā’ was at the forefront of the heated debates in the second half of the second century into semā form in terms of isnād and text, besides, the word النعل/clog is transformed into البغل/mule. Apart from the weak points of the chain, Sa’īd b. Abd al-Azīz, who has nothing to do with the reception and transmission of the narrative, has also been turned into the narrator/source of the report with the samā expression. Regardless of

the purpose and the criteria of the narration technically, during the conversation with Sa'îd, Yahyâ b. Hamza's sincere friend and teacher, a special speech in which a common report attributed to Abu Hânîfa was expressed, was transformed into Yahyâ's samâ' in the form of jazm. As a result, the word "shoe" or "clog" has evolved into mule. It would be a reductionist and over optimistic approach to assume that all this may have resulted from tashîf and tahrîf of the copyists. The narration we discussed is a typical example in terms of showing the effect of the conflict of ideas between Ahl al-Hadîth and Ahl ar-Ra'y on the narrations. Of course, this should be not regarded as the only example.

Keywords: Hâdîth, Abû Hânîfa, Ibn Hîbbân, Text Criticism, Error in the Writing of Hâdîth.

Metin Tenkidi ve Tahkîkin Önemi Bağlamında Nalından Katıra Dönüşen Bir Rivayetin Serencamı

Öz: Tarihteki bir olaydan, durumdan veya şahıstan haber verdiğine göre her bir rivayetin ya da metnin hem teşekkülüne hem de bize kadar gelişine ışık tutan bir tarihi vardır ki bu tarihin aydınlatılması en az muhteva tahlili kadar önemlidir. Bunun için de bir haberin hem yer aldığı kaynağın herhangi bir dış müdahaleye maruz kalmadan müellif tarafından oluşturulduğu şekilde günümüze kadar gelip gelmediğinin tetkiki hem de rivayetin isnad-metin bütünlüğü içerisinde güvenilirlik ve delalet yönüyle incelenmesi gerekmektedir. O halde metin tenkidi denince hem kaynak eserin tahkiki/Scholarly editing hem de rivayetin isnad ve metin yönüyle sıhhat araştırmasının yapılarak şerh edilmesini kapsayan bir tenkid anlayışı/Literary Criticism (nakdu'l-isnâd ve'l-metn) akla gelmelidir. Standart bir yöntemin takip edilememesi, yetinilen nüsha sayısının azlığı ve/veya nüshaların tarih itibarıyla müellife olan uzaklıkları, ticari kaygılar gibi sebeplerle görece tahkik edilerek yayımlanan pek çok klasik kaynak yeniden tahkikli neşrine ihtiyaç duyulacak kadar hatalar barındırmaktadır. Onlardan birisi de İbn Hîbbân'ın (öl. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı eseridir. Güvenirliklerine göre râvileri iki gruba ayıran ve kendi kanaatine göre zayıf gördüklerini *el-Mecrûhîn* isimli eserinde toplayan İbn Hîbbân listenin başına Ebû Hanîfe'yi (öl. 150/767) yerleştirmiştir. Önce *Sahibu'r-rey, köle çocuğu, cedelci, takiyyeci, hadis bilgisi kıt, bid'atçı ve propagandist bir Mürcîî, imamlar tarafından yerilen bir râvî* şeklinde Ebû Hanîfe'yi cerh etmiş ve arkasından da bu iddialarını selef alimlerden yaptığı isnadlı otuz civarında rivayetle gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu haberler, büyük oranda ilmî temelli olan Evzâ'î (öl. 157/774), İbn Ebî Leylâ (öl. 148/765) ve İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) gibi alimlerin Ebû Hanîfe ve ekolüyle olan tartışmalarından ve tenkitlerinden tamamen farklıdır. Çünkü İbn Hîbbân'ın derlediği bu haberler, tamamen Ebû Hanîfe'nin şahsına ve güvenilirliğine yönelik hakaret içerikli ve polemik türü rivayetlerdir. Daha sonraki dönemlere kaynaklık etmesi bakımından bu haberlerin rivayet teknikleri açısından tetkik ve tenkidinin yapılması önem arz etmektedir. Hacim ve konum itibarıyla hadis ilimlerinin önemli bir kısmını oluşturan cerh-ta'dîl edebiyatının önde gelen eserlerinden *el-Mecrûhîn*'de yer alan bir rivayetin tarihi pek çok açıdan dikkat çekicidir. Bu rivayette Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh'ın "Bir adam Allah'a yakınlaşmak amacıyla şu katıra kulluk etse, bunda bir beis görmem" dediği aktarılmaktadır. Yaptığımız incelemeye göre bu haberin senedindeki İbn Ebî Müshir meçhûl, Mahfûz b. Ebî Sevbe şeklinde yazılan ama doğrusu Tevbe olan ravi metrûk, Ahmed b. el-Velîd el-Mahramî el-Kerhî zayıf, kaynak kişi durumundaki Yahyâ b. Hamza ise münkeru'l-hadis nitelikli kişilerden rivayetler yapan kaderî ama sika bir ravidir. Saîd b. Abdilazîz'e gelince onun haberin tehammül ve edasıyla hiçbir alakası yoktur. Ayrıca senedde inkita da söz konusudur. Her şeyden önce konusu ve maksadı tamamen ravi incelemesi olan *el-Mecrûhîn* gibi bir temel eserden beklenen, içerisindeki haberlerin en azından isnad yönüyle makbul olmalarıdır. Dolayısıyla mezkûr haber, senedi itibarıyla delil alınamayacak derecede zayıftır. Fesevî (öl. 277/890) gibi daha erken dönem kaynaklarında da yer alan bahis konusu haber hem sened hem de metin açısından değerlendirildiğinde, hicrî ikinci asrın ikinci yarısındaki harareti tartışmaların başında gelen ircâ konusu

etrafında Dimeşk'ta Ebû Hanîfe aleyhinde dedikodu şeklinde dolaşımında olan bir ifadenin isnad açısından sema'a dönüşmesi ve metin yönüyle de/النعل ayakkabı-nalın kelimesinin /البغل'katır'a tahvili söz konusudur. Haberin senedinin zayıf olması bir tarafa, rivayette haberin tehammül ve edasıyla hiç alakası olmayan Saîd b. Abdilazîz hem de sema sigasıyla haberin ravisi/kaynağı haline getirilmiştir . Bütün bunların müstensihlerin tashifinden ve tahrifinden kaynaklanmış olabileceğini var saymak indirgemeci ve fazla optimist bir yaklaşım olur. Ele aldığımız rivayet, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki fikir çatışmasının rivayetlere etkisini göstermesi bakımından tipik bir örnektir. Ama tek örnek değildir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Hibbân, Ebû Hanîfe, Metin Tenkidi, Tashif.

مغامرة رواية تحوّل فيها النعل الى البغل في سياق أهمية التحقيق ونقد المتن

المستخلص: فإذا كانت الرواية أو المتن تخبر عن واقعة أو شخص أو حال في التاريخ، فإن لكل رواية تاريخاً يلقي الضوء على تكونها ووصولها إلينا، وإضاءة هذا التاريخ لا نقل أهمية عن تحليل المحتوى. لهذا السبب، من الضروري فحص المصدر الذي وردت فيه الرواية عما تم تضمينه فيه قد سلم حتى يومنا هذا كما تم تأليفه من قبل المؤلف دون التعرض لأي تدخل خارجي، ويجب أيضاً تدقيق الرواية من حيث الصحة والدلالة مع سلامة الإسناد والمتن. فمن وشرح الرواية Scholarly Editing أجل ذلك إذا قيل "نقد المتن" يجب أن يتبادر إلى الذهن فهم تحقيق المصدر/ عدم اتباع الطريقة القياسية، وقلة عدد النسخ. Literary Criticism مع البحث عن صحتها من جهة الإسناد والمتن/ التي اكتفي بها، أو تأخر تاريخ نسخها عن تاريخ التأليف، وأيضاً أن هناك أغراضاً تجارية، فهذه الأمور كلها أدت إلى أخطاء اقتضى ضرورة إعادة التحقيق للمصنفات التي تم تحقيقها سابقاً، ومن هذه المصنفات المحققة التي يحتاج قسم أبو حاتم محمد بن حبان البستي الرواة إلى إعادة تحقيقها كتاب "المجروحين" لابن حبان (ت 965/354). وقد قسم أبو حاتم بحسب عدالتهم وضبطهم فجمعهم الذين راهم ضعيفا في كتابه المجروحين، ووضع أبا حنيفة (ت 767/150) على رأس قائمة الضعفاء. أولاً جرح أبا حنيفة بكونه صاحب الرأي، وولد مملوك، ورجلا جدلاً، ورجلا ظاهر الأورع، وقليل العلم في الحديث وصناعته، وذاعياً إلى الإرجاء وصاحب البدع، ويكونه رجلاً اتفق أئمة العلماء وهذه الروايات على جرحه. ثم حاول أبو حاتم التدليل على مزاعمه ذلك بحوالي ثلاثين رواية عن علماء السلف. المذكورة قد اختلفت تماماً عن المناقشات والانتقادات العلمية بين العلماء مثل ابن أبي ليلي (ت 765/148)، والأوزاعي (ت 774/157)، وابن أبي شيبه (ت 849/235) وبين أبي حنيفة ومدرسته. لأن هذه الأخبار التي جمعها ابن حبان هي محض روايات مهينة ومثيرة للجدل ضد شخصية أبي حنيفة ومصدقيتها. من حيث كونها مصدرًا لفترا لا لحقة، تاريخ رواية واردة في المجروحين، من المهم فحص وتحقيق هذه الأخبار من حيث قواعد وأصول الروايات. إن جزءاً مهماً من علوم الحديث، وهو يعد كتاباً رعيلاً باعتبار ضخم وموقف من مصنفات الجرح والتعديل التي تكونت مُلِّفَت النظر من النواحي. فينقل في هذه الرواية قول الإمام أبي حنيفة (ت 767/150) هذا: "لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَدَدَ هَذَا الْبِغْلِ وَحَسَبَ تَحْقِيقًا مِنْ حَيْثُ السَّنَدِ فَإِنَّ ابْنَ أَبِي مَسْرُورٍ مَجْهُولٌ، وَمَحْفُوظٌ تَقَرُّبًا بِذَلِكَ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بَأْسًا". بن أبي ثوبة (صحيحه توبة) متروك، وأحمد بن الوليد الكرخي المخرمي ضعيف، ويحيى بن حمزة هو راو ثقة إلا أنه اتهم بالقدر وبأنه يروي عن وصف بمنكر الحديث. أما سعيد بن عبد العزيز فلا علاقة له بتحمل هذا الخبر ولا بادئ ذي بدء، المنتظر من مصدر أساسي مثل المجروحين الذي يتكون بأدائه. وبالإضافة إلى ذلك فالسند هذا منقطع. موضوعه وهدفه من نقد الرواة والبحث عنهم، هوان تكون الروايات فيه مقبولة، على الأقل من حيث الإسناد. ولذلك عندما يتم تحقيق هذه الرواية التي تم ورودها أيضاً في مصادر هذا الخبر المذكور ضعيف لا يحتج به باعتبار السند. سابقة مثل التاريخ للقسوي (ت 890/277)، من حيث كل من السند والمتن، فإن الوضع الذي يظهر هو كما يلي: تحول تعبير متداول على ألسنة الناس بشكل نميمة ضد أبي حنيفة حول موضوع الإرجاء - هو واحد من أكثر المواضيع مناقشة ساخنة - في النصف الثاني من القرن الثاني في منطقة دمشق، إلى الخبر بالسماع من حيث الإسناد، فأصبح سعيد بن عبد العزيز الذي لا علاقة له بتحمل هذا الخبر ولا بأدائه مصدر خير بصيغة السماع، وتحول كلمة النعل سيكون نهجاً اختزالياً ومفرطاً في التفاؤل الافتراض أن كل هذا قد يكون ناتجاً عن تصحيف إلى البغل من حيث المتن. المستنسخين وتشويههم. إذ الرواية التي ناقشناها هي مثال نموذجي من حيث إظهار تأثير تضارب الأفكار بين أهل الحديث وأهل الرأي على الروايات. ولكنها ليست المثال الوحيد.

الكلمات المفتاحية: الحديث، ابن حبان، أبو حنيفة، نقد المتن، التصحيف.

المدخل

لكل رواية ومتمن تاريخ له. إن إلقاء الضوء على هذا التاريخ، الذي يلقي الضوء على تكوين ووصول كل رواية أو نص تخبر عن حدث أو موقف أو شخص في التاريخ، لا يقل أهمية عن تحليل المحتوى.¹ فمن أجل ذلك ينبغي فهم اصطلاح "نقد المتن" على النوعين، أولهما: أن النقد الخارجي إنما هو عملية متسلسلة يترتب عليها تدقيق مصدر الرواية من حيث وصولها إلينا، على ما ألفه المؤلف دون تعرض لتدخل خارجي، وثانيهما: أن النقد الداخلي يتناول الرواية من حيث الصحة والدلالة في ارتباط ثنائية الإسناد والتمن، وعلى هذا يتضمن اصطلاح "نقد المتن" تحقيق مصدر الكتاب/Scholarly Editing، وكذلك يتضمن النقد الذي يحتوي على شرح الرواية، مع البحث عن صحتها من جهة الإسناد والتمن/Literary Criticism.²

نحن نشاهد على أن المستشرقين كانوا رائدين في التحقيق من المخطوطات العربية ونشرها بطريقة معينة، وأن العرب ركزوا على أنشطة التحقيق منذ قرن ونصف ولو كانت عملياتهم عموماً تجري على المقارنة بين النسخ فقط، وأن في تركيا عمليات التحقيق لم تتحقق حتى اليوم بشكل كافٍ إلا بعض العمل الجيد،³ ولكن نشاهد في الفترة الأخيرة أن الجامعات والأوقاف نفذت بعض البرامج في هذا المجال. وفي تكوين هذه النتيجة، نعتقد أنه -على عكس العالم العربي- فإن حقيقة عدم تشجيع التحقيق رسالة في الدراسات الأكاديمية العليا في تركيا هو عامل مهم.

ونعبر عن الأسف أننا لا نعرف نسبة المنشورة من المؤلفات الضخمة التي ألفها العلماء السابقون في مجال الحديث والسنة، وإضافة إلى ذلك ليس هناك اتباع للمنهج الذي وضعه صلاح الدين المنجد في ذلك، بحيث استفاد من مناهج المستشرقين في أداء النشر المحقق لنصوصهم الدينية بـ "قواعد تحقيق المخطوطات" قبل خمس وستين سنة، وكذلك من المؤلف أيضاً أن عدد النسخ التي اكتفي بها قليلة، أو أن تاريخ نسخها بعيد عن تاريخ التأليف، وأيضاً أن هناك أغراضاً تجارية، في هذه الأسباب كلها أدت إلى أخطاء سؤغت ضرورة إعادة التحقيق للمصنفات التي تم تحقيقها سابقاً،⁴ ومن هذه المصنفات المحققة التي يحتاج إلى إعادة تحقيقها كتاب "المجروحين" لابن حبان (ت 965/454). لأن المنشورة الثلاثة التي نشرت مع تحقيق أشخاص مختلفين تمت عملياتهن كلها في شكل مقارنة بين النسخ فقط، ولم يكن فيهن نقد وفحص للروايات باعتبار الإسناد والتمن، ونريد في هذه المقالة من خلال الرواية أن نعرض نوع الأخطاء التي يمكن أن تحدث عندما لا يتم نقد الرواية.

1. ملف أبي حنيفة في كتاب المجروحين

من المعلوم أن أبا حاتم محمد بن حبان البستي قسّم الرواية إلى قسمين؛ فجمع الرواة الذين وثّقهم في كتابه المسمى بـ "التقّات"، وجمع الرواة غير التقّات والضعفاء في كتابه المسمى بـ "المجروحين". رتب الأسماء من الرواة المجروحين على الاحرف في كتابه هذا وقدم أولاً معلومات شخصية مختصرة عنهم، ثم أتبعها بالألفاظ الجرح حسبما وصل إليها. بعد ذلك أورد المرويات المسندة ليبيّن هذه الألفاظ اتباعاً للقاعدة التي تم وضعها من قِبَل علماء الحديث "الْجَرْحُ فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ إِلَّا مُسْتَرَا مُبَيَّنَّ السَّبَبِ"⁵، وخصص ابن حبان نصف صفحة متوسطاً في هذا الكتاب لكل شخص جرحه. ومقدمة المؤلف التي تنطوي على تاريخ الجرح والتعديل وعلى ذكر أنواع جرح الضعفاء فهو على عشرين نوعاً تصنيف قيمة خاصة للكتاب.⁶

¹ انظر لوصفي "التاريخ في المتن" و"تاريخ المتن" في علاقة الحديث والتاريخ إلى: Süleyman Doğanay, "Hadislerde Metin ve", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 63.

² انظر إلى: Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 157-160; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2010), 23-25.

³ من الأمثلة العملية للتحقيق في تركيا: شرف أصحاب الحديث للخطيب بتحقيق محمد سعيد خطيب أو غلو؛ الموضوعات لابن الجوزي، ونوادير الأصول للحكيم الترمذي بتحقيق نور الدين بوياجيلار؛ المسند الصحيح على التقسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في نقلها، والمشهور بصحيح لابن حبان بتحقيق محمد علي سونماز وخالص أي دمير.

⁴ تمت ترجمة هذا الكتاب إلى العديد من اللغات، حيث تم نشره في مجلة في سنة 1955 في تركيا لأول مرة، ثم تم نشره كتاباً مستقلاً، انظر إلى: Şalahuddîn el-Muneccid, "Arabça Yazmaların Neşir Kaideleri", çev. Mehmed Said Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 245-262.

⁵ للنظر في القاعدة انظر: أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن، المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث (دمشق، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1986/1406)، 106.

⁶ انظر لمنهج المؤلف بالتفصيل في الكتاب الذي يعد بالأسماء المختلفة إلى: Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/64; Yavuz Köktaş - İsmail Kurt, "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkî Metodu", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 14/4 (2019), 713-725; Hasan Muzaffer er-Rizzo, "نقدية لمنهج ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين 7/2 (2009), 19-44", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 19-44.

ومن الأسماء التي أدرجها ابن حبان في "المجروحين" هو أبو حنيفة (ت 767/150)، وترجمته تكون أوسع التراجم للكتاب بثمانية صفحات.⁷ لا شك أنه من غير الممكن توضيح ملف أبي حنيفة عند ابن حبان من كل الأوجه إلا بالعودة إلى كتب ابن حبان كـ "المجروحين" و "الثقات" و "روضه العقلاء" - هذه الدراسة توجب دراسة مستقلة، بالإضافة إلى معرفة الوضع الثقافي والاجتماعي والوسط السياسي، ولكن الترجمة المعروضة لنا لأبي حنيفة في كتاب "المجروحين" تقدم لنا صورة مبدئية محدودة عنه.

رجح ابن حبان لأبي حنيفة بعنوان "1125 - النعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي صاحب الرأي"، وعرفه

بهذا:

"بيروي عن عطاء ونافع، كان مؤلده سنة ثمانين في سوا الكوفة، وكان أبوه مملوكاً لرجل من بني ربيعة من تيم الله من نجد يقال لهم بنو قفل فأعتق أبوه وكان خبازاً لعبد الله بن قفل ومات أبو حنيفة سنة خمسين ومائة ببغداد، وقبره في مقبرة الخيزران. وكان رجلاً جدلاً ظاهر الورع لم يكن الحديث صناعته، حدث بمائة وثلاثين حديثاً مسانيد ما له حديث في الدنيا غيرها أخطأ منها في مائة وعشرين حديثاً، إما أن يكون أقبل إسناده أو غير مثته من حيث لا يعلم، فلما غلب خطؤه على صوابه استحق ترك الاحتجاج به في الأخبار. ومن جهة أخرى لا يجوز الاحتجاج به لأنه كان داعياً إلى الإزجاء والداعية إلى البذع لا يجوز أن يحتج به عند أئمتنا قاطبة لا أعلم بينهم فيه خلافاً على أن أئمة المسلمين وأهل الورع في الدين في جميع الأمصار وسائر الأقطار جرحوه وأطلقوا عليه القذح إلا الواحد بعد الواحد، قد ذكرنا ما روي فيه من ذلك في كتاب "التنبيه على الترمذي" فأغنى ذلك عن تكرارها في هذا الكتاب غير أنني أذكر منها جملاً يستدل بها على ما وراءها."⁹

وبإمعان النظر في كلام ابن حبان نرى أنه جرح أبا حنيفة من ست جهات، لو كنا لا نعتبر بـ "صاحب الرأي" لكونه مختلفاً فيه في أسباب الجرح، وناهيك عن عبارة الاستحراق في قوله "كان والده رجلاً مملوكاً" الذي لا يستعمله غير ابن حبان من قبل ومن بعد.¹⁰ ثم قد حاول أبو حاتم التذليل على ذلك بثلاثين رواية مسندة إلى هذه الجهات الستة وفقاً لمنهج علماء السلف. وبالرجوع إلى الروايات التي سبقت للتذليل على أسباب الجرح نرى أنها تشكل طيفا واسعا من حيث المضمون، من بعض الأحلام، وأقوال معاصري أبي حنيفة عليه، ومواقف أقرانه ضد أبي حنيفة، ومن انتقاد آرائه الفقهية ومنهجه في الاستدلال بالنصوص.¹¹ وصورة أبي حنيفة الخارجة من كل هذه عند ابن حبان: هو رجل سوي كان ابن مملوك ورجلا جدلاً، وجاهلاً بالحديث وصناعته، وكانت كل أحاديثه تقريباً التي رواها أخطاءً، وهو راو عن عطاء ونافع فقط، ولا يحتج به بإجماع العلماء كلها لكونه داعياً إلى الإزجاء والبذع.

ونعتقد أن الروايات التي جمعها ابن حبان عن أبي حنيفة مجموعة تكوّن معظم المؤلفات الضخمة التي تطورت حرب كلامية في النزاع الفكري الطويل الشديد بين أهل الحديث وأهل الرأي من تاريخ الثقافة الإسلامية،¹² بيد أن حوارات وانتقادات العلماء كأوزاعي وابن أبي ليلى وابن أبي شيبة مع أبي حنيفة ومدرسته كانت علمية وقائمة حول الأسس العلمية عموماً.¹³ ولقد بدأ جمع الروايات الجدلية والمحتوية على الألفاظ القبيحة عن شخصية أبي حنيفة

⁷ أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، كتاب المجروحين من المحدثين (الرياض: دار الصميعي، 2000/1420)، 413-405/2.

⁸ لا توجد أية معلومة لدينا في وصول الكتاب إلى يومنا، وأيضا يبر ذكر كتابي "علل مناقب أبي حنيفة" و "كتاب العلل ما استند إليه أبو حنيفة" لابن حبان في المصادر، غير أنهما ليسا موجودين لدينا بعد. انظر: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1996)، 417/2.

⁹ ابن حبان، المجروحين، 406-405/2.

¹⁰ تقع عبارة "مولي" بدلا من "مملوك" في المصادر ما قبل ابن حبان ويعدده. انظر: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الكاتب الهاشمي البصري البغدادي، الطبقات الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410)، 368/6؛ أبو الحسن أحمد بن عبد الله الكوفي العجلي، الثقات (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1985/1405)، 540؛ تناول عبد الفتاح أبو غدة هذا الموضوع في تعليقاته على كتاب "الانتقاء" بالتفصيل، انظر إلى: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، نشر: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2010/1431)، 191-189.

¹¹ تستمر دراسة ماجستير في موضوع "انتقادات ابن حبان على أبي حنيفة حول كتاب المجروحين" تحت إشرافي في قسم أصول الدين بجامعة سلجوق، حيث تركز هذه الدراسة على تدقيق اسناد الروايات.

¹² انظر لنقاط الانكسار العامة في النزاع بين أهل الأثر وأهل الرأي: Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser: Mehmet Emin Özafşar, "Çatışması -Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41 (2000), 225-273; Mehmet Emin Özafşar, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999); Christopher Melchert, "Küfe'de Hanefiliğin Ortaya Çıkışı ve Medine Hadisçiliği = How Hanafism Came to Originate in Küfe and Traditionalism in Madina", çev. Tuğba Altuncu, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/8 (2018), 261-294.

¹³ تبنى المناقشات بين الأحناف وبين الأوزاعي وابن أبي ليلى من فهم النصوص وتأويلها، وأما الردود بين ابن أبي شيبة وبين الأحناف من صحة الروايات وثبوتها، فقد تم تأليف العديد من المؤلفات حول هذا الموضوع منذ الفترة الأولى، وعلى الرغم من أن أول مؤلف ألف كتاباً مستقلاً للرد على دعوى ابن أبي شيبة، هو عبد القادر القرشي (ت 1373/775) باسم كتابه "الذرة المنيفة في الرد على ابن أبي شيبة" بحسب المصادر الموجودة بين يدينا، إلا أنه مفقود، حتى قال الكوثري بعدم وصوله إلى أية مسودة الكتاب أو نسخه بالرغم من بذل جهده. (انظر إلى: النكت، ص6)، ومن أهم الكتب حول هذا الموضوع: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي (حيدر آباد: 1431-؛ محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة (بيروت: معالم الكتب، 1403-؛ محمد زاهد الكوثري، النكت الطريقة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، (القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث؛ Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis، Atullah Şahyar،

بكتاب العلل لابن حنبل (ت 855/241)، وازداد جمعها بكتاب المعرفة والتاريخ للفوسوي (ت 890/277) والضعفاء للعقيلي (ت 934/322)، واكمل بكتاب المجروحين لابن حبان،¹⁴ ثم جمع الخطيب (ت 1071/463) جميع الروايات كلها التي وقعت في الكتب آنفة الذكر.¹⁵

2. مسيرة رواية رواها ابن حبان في جرح الإمام أبي حنيفة

حاول ابن حبان أن يعلل ويؤيد جرح أبي حنيفة باتهامه بالإرجاء عن طريق العديد من الأخبار المسندة المروية الواصلة إليه. ومما أورده في ذلك الرواية الاتية: "أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْوَلِيدِ الْكُرْجِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ حَدَّثَنَا مَحْفُوظُ بْنُ أَبِي تُوْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُسَهَّرٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ خَمْرَةَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَا سَمِعْنَا أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبَدَ هَذَا الْبُغْلَ تَقَرُّبًا بِذَلِكَ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بَأْسًا."¹⁶

لقد كانت نظرة المحدثين إلى الإسناد على أنه جزء من الدين، وسلاح المؤمن، وسلم يوصله إلى المتن،¹⁷ لذلك اعتبروا الأسانيد في تصحيح كل معلومة متعلقة بالحديث والأخبار كلها، حتى أنه لو كان الخبر صحيحاً أو حسناً باعتبار الإسناد احتجوا به، ولم يحتجوا بما لا يصح سنده أو لم يوجد سنده له. ومن هنا اشتراط ابن حبان حفظ الأسانيد، وبيّن أنه لا يُحتج بحديث الفقيه الذي يكتفي بحفظ المتن مجرداً وبرويه من صدره، ولو كان ثقة.¹⁸ وعلى هذه الشاكلة انتقلت آراء النقاد السابقين كلها عن طريق الأسانيد في المصنّفات التي تمّ تصنيفها في علم الجرح والتعديل،¹⁹ بدءاً من ابن سعد (ت 845/230) الذي عاش في مطلع العصر الثالث إلى ما قبل نهاية العصر الرابع الهجري. وفي هذا الصدد، ستقوم هذه الدراسة بتقييم هذه الرواية في إطار منهج النقاد المتقدمين فيها عموماً، وتوضح منهج ابن حبان فيها على وجه الخصوص، وعلى أساس هذه الدراسة ينبغي الحكم على صحة الرواية، ودلالاتها أيضاً.

2.1. نقد السند

الرواية الأخيرة التي وردت في النسختين المطبعتين من كتاب المجروحين (بتحقيق محمود إبراهيم زايد وحمدى عبد المجيد السلفي) بالشكل نفسها الذي ذكرناها سابقاً، أما الطبعة الهندية والمخطوطة التي اعتمد عليها حمدي السلفي لا توجد ترجمة أبي حنيفة كما قال السلفي،²⁰ ويتكوّن سند هذه الرواية من سبعة رواة:

1. الثَّقَفِيُّ (ت 925/313) وهو شيخ ابن حبان الذي نقل عنه الخبر، هو محدث مشهور من المعمرين، ثقة لم يردّ فيه جرح في كتب المصادر.²¹

Ihtilafları (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Seybânî Örneği-* (İstanbul: İFAV, 2015).

انظر. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، *العلل ومعرفة الرجال* برواية ابنه عبد الله (الرياض: دار الخاني، 2001/1422)، 547-545/2، 164/3، 239، 276؛ يعقوب بن سفيان الفارسي الفوسوي، *المعرفة والتاريخ* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، 268/4؛ أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، *الضعفاء الكبير* (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1404/1984م)، 268/4. توجد نحو عشر روايات في كتاب العلل الذي تمّ جمعه من قبل ابنه عبد الله لابن حنبل، وعدد روايات الفوسوي والعقيلي قريب من بعضهما البعض، وقدرها ثلاثان بالنسبة لعدد روايات ابن حبان.

انظر. أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422)، 436-325/13. انظر لعبارة الجرح إلى 426-367. وانظر لنقد وتقويم هذه الروايات تقع في تاريخ بغداد: محمد زاهد الكوثري، *تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكايب*، 1990؛ "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfî Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergî* 49/4 (2013), 105-130.

انظر للعبارة المذكورة إلى هذه المصادر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القرشي، *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العلل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم* (بيروت: دار احياء التراث العربي)، المقدمة، 15؛ وابن حبان، *المجروحين*، 1/31؛ وأبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، *شعب الإيمان* (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423)، 84/1؛ وانظر أيضاً للعبارة المتشابهة والتوضيحات: عبد الفتاح أبو غدة، *الإسناد من الدين وصفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2014م)، 16 والخ.

انظر ابن حبان، *المجروحين*، 87/1.

انظر Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Tadil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394.

انظر. ابن حبان، *المجروحين*، 405/2؛ أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، *كتاب المجروحين من المحدثين* (استنبول: مخطوطة نسخة المكتبة السلطانية، أيا صوفيا 496)، 235-أ، (تاريخ الوصول 20.07.2021). وفي النسخة هذه (الورق 235-أ) ترجمتان في صفحة واحدة: نائل بن نجیح والنعمان بن شبل، ولا يوجد ترجمة النعمان بن ثابت أبي حنيفة بينهما وكان موجوداً في المطبوعتين بتحقيق السلفي ومحمود إبراهيم زايد بينهما. ولم يوضح السلفي أنه من أي نسخة أخذها.

انظر. أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل* (حيدر آباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية وبيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952/1271)، 196/7؛ وأبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني

2. ذكر ابن حبان اسم أحمد بن الوليد الكرخي فقط في كتابه الثقات، ولم يذكر فيه أية معلومة تتعلق بشخصيته أو تاريخ وفاته إلا اسم وطنه سامراء، وذكر اسم الراويين اللذين رويًا عنه أحدهما التقي، وذلك ليشير إلى عدم جهلته. ومن جانب آخر أن ابن حبان أخرج عن الكرخي رواية واحدة ليشير علاقة الوليد بشيخه التقي، وكون هذه الرواية في جرح أبي حنيفة أيضا غريب جدا،²² وما عدا ابن حبان روى البزار (ت 905/295) عن الكرخي روايتين فقط بصفة أنه شيخه²³ ومن ناحية أخرى، كما قال ابن حجر، من الممكن أن يكون هذا الشخص أحمد بن الوليد المخرمي، وقال فيه ابن مخلد: لا يساوي فلسا.²⁴

3. الحسن بن الصباح (ت 863/249) هو راو ثقة من رجال الكتب الستة،²⁵ ولكننا لم نتوصل إلى أية معلومة دالة على روايته عن أحمد بن الوليد.

4. من الواضح أن اسم محفوظ بن أبي ثوبة المسجل في الطبعيتين المحققتين هو مُصَحَّف، ولم تُذكر أية ملحوظة تدل على الاختلاف بين النسخ، وهذا الاسم (ابن أبي ثوبة) غير موجود في كتب الرجال إلا في رواية ابن حبان هذه، أما الصواب فينبغي أن يكون اسمه محفوظ بن أبي ثوبة (ت 851/237). وقد قام ابن حبان بالرواية عنه بهذا الاسم في أربع روايات في كتابه الصحيح،²⁶ ولا يصادف حكم على هذا الراوي إلا في مصنفات تحتوي أسماء الضعفاء والمتروكين، وهذا الحكم الواحد أعطاه إياه ابن حنبل عند ملازمته له أثناء السفر، وقال فيه: "صَغَفْتُ أَمْرَهُ جِدًّا"²⁷ وقال الذهبي الذي زعم أن اسم الراوي الذي جرحه ابن حنبل هو محفوظ بن الفضل بن أبي ثوبة ليس بصواب، لأن ابن حبان ذكر محفوظ بن الفضل بن أبي ثوبة في كتابه الثقات، وعدم ذكر اسم محفوظ بن أبي ثوبة/ثوبة دال على ذلك، وإذا اعتُبر أن الخطأ لم يكن ناجما عن النسخ المخطوطة أو التحقيق، فمن المحتمل إذاً أن يكون صادراً من قِبَل ابن حبان لأن يعطي عليه بضعفه، لأنه كان يعرف قول ابن حنبل في ابن أبي ثوبة.

5. أما اسم ابن أبي مسهر فهو غير صريح أيضا، ولم يرو ابن حبان بهذه الكنية إلا في هذه الرواية ولا يذكر قطعا في كتبه غير هذه. على أن هناك الكثير من الرواة المذكورين بهذا الاسم في كتب الرجال، وهم: أبو زكريا محمد بن أبي مسهر (ت؟)،²⁸ ومحمد بن عبد الله بن أبي مسهر (ت؟)،²⁹ وعبد الرب محمد بن عبد الله بن أبي مسهر (ت 942/330)،³⁰ ومحمد بن أبي مسهر (ت؟)،³¹ فأسماء هؤلاء الرواة في كتب الرجال لم ترد بكنية ابن أبي مسهر ترجمة، لذلك لا توجد بين أيدينا أية معلومة عن تاريخ وفاة أي واحد منهم ولا عن درجة توثيقهم. وفيما عدا ذلك هناك راو آخر باسم محمد بن عبد الأعلى بن مسهر الغساني،³² ومن المحتمل أنه راو مقصود في الرواية. إلا أن فيه جهالة شديدة، فلا تُعرف حاله ولا تاريخ وفاته. وبالتالي يمكن القول: إنه لو لم يخطئ النساخ في نسخهم فابن أبي مسهر هو راو مجهول العين ومجهول الحال.

- الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 398-388/14، Erdiñç Ahatı, "Serrâc, Muhammed b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/570-571
- انظر. أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، *الثقات من الصحبة والتابعين وأتباع التابعين* (حيدار آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1993/1393)، 45/8، معلومات ابن حجر فيه نفس معلومات طرحها ابن حبان فيه. انظر: أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، *لسان الميزان* (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطباعة، 2002/1392)، 321/1.
- انظر. أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد المعروف بالبزار، *مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار* (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 250/7، 96/11.
- انظر. ابن حجر، *لسان الميزان*، 689/1.
- انظر. ابن حبان، *الثقات*، 19/3؛ أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 195-191/5.
- انظر. أبو حاتم محمد بن حبان البستي، *صحيح ابن حبان المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في نقلها* (بيروت: دار ابن حزم، 2013/1433)، 379/2، 376/6، 571/11، 501/15.
- انظر. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، *التاريخ الأوسط* (حلب والقاهرة: دار الوعي ومكتبة دار التراث، 1977/1397)؛ 368/2؛ العقيلي، *الضعفاء الكبير*، 267/4؛ ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 423/8؛ أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، *الضعفاء والمتروكون* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406) 36/3؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيسم الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963/1382)، 44 444/3، تاريخ وفاته قد يمر بكتاب البخاري، وبالإضافة إلى ذلك أن قول الذهبي الذي زعم أن اسم راو جرحه ابن حنبل هو محفوظ بن الفضل بن أبي ثوبة ليس بصواب، لأن ذكر ابن حبان محفوظ بن الفضل بن أبي ثوبة في كتابه الثقات، وعدم ذكره اسم محفوظ بن أبي ثوبة/ثوبة دالة على ذلك. تنظر: ابن حبان، *الثقات*، 204/9.
- انظر. أبو الوليد عبد الله بن محمد الأنلسي المعروف بابن الفرضي، *تاريخ علماء أندلس* (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408)، 59/1.
- انظر. أبو القاسم علي بن حسن المعروف بابن عساكر، *تاريخ دمشق* (بيروت: دار الفكر، 1995/1410)، 109/5، 170/8، 228/52، 170/8، 170/53؛ المزي، *تهذيب الكمال*، 390/2.
- انظر. ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، 114/34.
- انظر. ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، 43/71.
- انظر. ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، 66/54.

6. يحيى بن حمزة (ت 799/183) هو واحد من راويي مصدر الخبر المذكور، تولى وظيفة القضاء طوال ثلاثين سنة في دمشق، وهو من رجال الكتب الستة، ومختلف عليه من الجرح والتعديل،³³ وبالرجوع إلى كتاب "تهذيب الكمال" نرى أن أحمد بن حنبل وصفه بقوله: "ليس به بأس"، وأبو حاتم الرازي وصفه بـ "صدوق"، وابن معين وأبو داود وصفاه بقولهما: "كان قَدْرًا لكنه ثقة"، وأما الدارمي فقال فيه إنه ثقة مع أنه لازم رواة وُصفوا بـ "منكر الحديث" كعلي بن يزيد بن محمد بن شعيب في صغر سنه، وحكم النسائي وابن حبان والعجلي عليه بأنه ثقة. وخلاصة الكلام هنا هو راو ثقة، متهم بالقدر عند جمهور علماء الجرح والتعديل من المحدثين،³⁴ وأبدي ابن معين وابن حنبل وأبو حاتم التحفظ حول كونه قدرًا، ولكن ابن حجر قال فيه: ونسبوه إلى القول بالقدر وَمَعَ ذَلِكَ فَكَانَتْهُ لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً وَاحْتَجَّ بِهِ الْجَمَاعَةُ.³⁵ ومن خلال قراءة لما بين السطور من كلام ابن حجر نلحظ أنه يراه ثقة بالرغم من وجود الأحاديث المنكرة المروية بين رواياته.³⁶ وذهب الكوثري إلى عدم قبول رواية يحيى الذي كان راويًا أيضًا لرواية "استتاب أبي حنيفة مرتين عن الزنقة"، ليراه قدرًا ومتعصبًا وغير محتج به لذلك.³⁷ وفيما عدا ذلك لا توجد أية معلومات لدينا عما سافر يحيى بن حمزة قاضي دمشق الذي ادعى أنه سمع القول المذكور من أبي حنيفة بنفسه إلى الكوفة، ودون إثبات ذهابه إلى الكوفة لا يمكن القول في ثبوت السماع.

7. حسبما ورد في رواية ابن حبان فإن سعيد بن عبد العزيز (ت 783/167) هو الشخص الثاني مع يحيى بن حمزة الذي سمع الخبر المروي عن أبي حنيفة. وأبو محمد سعيد بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي محدث ثقة فقيه³⁸ ذكّرنا رأؤه في كتب شروح الحديث مع أقوال أئمة المذاهب الأخرى كالأوزاعي والثوري.³⁹ وبحسب المصادر فقد تعرّض للاختلاط في آخرته.⁴⁰ وفيما عدا ذلك لا توجد أيضًا كصاحبه يحيى بن حمزة أية معلومات لدينا عما سافر إلى الكوفة، ولا ندري أنّ أبا حنيفة قد دخل على دمشق.

وخلاصة الكلام هنا أن الرواية التي هي موضوع بحثنا، تعتبر رواية ضعيفة السند لجهالة ابن أبي مسهر، ولكون محفوظ بن أبي توبة/توبة شديد الضعف. ناهيك عن اتهام يحيى بن حمزة بالقدر، الأمر الذي يزيد سند الرواية ضعفًا.

ومن جهة أخرى، تلفت الألفاظ المستخدمة في الرواية النظر بشكل مريب، إذ كل رواة في السند رواوا عن شيوخهم هذه الخبر بصيغة الجزم والسماع. في حين أنه عند تحقيقنا لا يمكن القول باللقاء بين الرواة جميعهم. ولكن المشكلة الأساسية هي وضع يحيى بن حمزة وسعيد بن عبد العزيز اللذين يعتبران مصدر الرواية، حيث أخبرنا عن رؤيتهما لأبي حنيفة وسماعهما الخبر المذكور منه مباشرة، فإن هناك قريبتين قويتين تبيّنان عدم ثبوت الرواية والسماع وهما:

أ. لا توجد أية معلومات تشير إلى سفر يحيى بن حمزة الدمشقي وسعيد بن عبد العزيز الدمشقي إلى الكوفة وبغداد أو سفر أبي حنيفة إلى دمشق. وكذلك لا توجد أية معلومات حول لقائهم في مكان مشترك كمكة أو المدينة في موسم الحج. وبالاطلاع على المصادر المتوفرة بين أيدينا نجد أن سعيداً لم يرو عن أبي حنيفة إلا روايتين فقط، فمنهما بلفظ "قال" كما في *النزيرة الطاهرة النبوية للدولابي*: "...عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ: مَا جَاءَنَا أَبُو حَنِيفَةَ بِشَيْءٍ أُعْجِبَ إِلَيْنَا مِنْ هَذَا..."، ولفظ "عن" في *مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم*: "...حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ..."⁴¹، ومما يدل على عدم اللقاء بينهما هو الخبر الذي نقله الفسوي هكذا: "...حَدَّثَنَا نَعِيمٌ قَالَ: سَمِعْتُ مَعَاذَ بْنَ مَعَاذٍ وَيَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولَانِ: سَمِعْنَا سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: اسْتَتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ..."⁴² فهذه المعطيات قد دللت على عدم حصول اللقاء بينهما وبين أبي حنيفة بالرغم من كونهما معاصريه.

33. انظر ابن سعد، *الطبقات*، 325/7؛ أبو زكريا يحيى بن معين، *تاريخ ابن معين رواية الثوري* (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979/1399م)، 441/4، 474؛ أحمد بن حنبل، *العلل*، 39/2؛ العجلي، *الضعفاء الكبير*، 397/4؛ ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 137/9.

34. المزي، *تهذيب الكمال*، 281/31، 282.

35. انظر أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار المعرفة، 1959/1379)، 451/1.

36. انظر ابن حجر، *لسان الميزان*، 33/2، 431/7.

37. انظر الكوثري، *تأنيب الخطيب*، 128.

38. انظر أبو الحسن علي بن خلف الأندلسي المعروف بابن بطلال، *شرح صحيح البخاري* (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423)، 60/4، 409، 235/5.

39. انظر ابن سعد، *الطبقات*، 324/7؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، *التاريخ الكبير* (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية)، 497/3؛ ابن عساکر، *تاريخ دمشق*، 213-192/21؛ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/548.

40. انظر ابن عساکر، *تاريخ دمشق*، 205/21؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 35/8.

41. انظر أبو بشر محمد بن أحمد الرازي الدولابي، *النزيرة الطاهرة النبوية* (الكويت: الدار السلفية، 1986/1407)، 38؛ أبو نعيم أحمد بن عبد

الله بن أحمد بن إسحاق الاصبهاني، *مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم* (الرياض: مكتبة الكوثر، 1994/1415)، 115.

42. الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، 786/2.

ب. فإن هذه الرواية نفسها موجودة في تاريخ الفسوي على هذا الشكل: "حدثنا يحيى بنُ حَمْرَةَ -وَسَعِيدٌ يسمع- أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: ...⁴³ وأما الرواية المذكورة في كتاب *المجروحين* فقد رويت بعبارة "قالا" التي توهم فيها أن يحيى وسعيد هما مصدر الرواية معاً، وفي حين أن هذا خطأ وسهواً واضح، وإضافة إلى ذلك توضح هذه المسألة رواية الفسوي "...حَدَّثَنَا أَبُو مُسْنَهْرٍ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْرَةَ -وَسَعِيدٌ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ جالس- حَدَّثَنِي شَرِيكٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَاضِي الْكُوفَةِ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتَتَبَ ..."⁴⁴، فلذلك من المحتمل أن الخطيب رجح سند الفسوي لمعرفته بالخطأ في نقل ابن حبان.⁴⁵

وعند مقارنة الرواية التي درسناها من حيث الإسناد بين طريقي ابن حبان والفسوي يمكن اختصار الأمر على الشكل التالي: إن كلا الطرفين مدارهما على يحيى بن حمزة، ولا يمكن القول إن يحيى سمع الرواية من أبي حنيفة مباشرة، ولا علاقة لسعيد بن عبد العزيز بنقل هذه الرواية. وبالفعل أن الفسوي نقلها بلفظة "أن"، حيث قال: "حدثنا يحيى بنُ حَمْرَةَ -وَسَعِيدٌ يسمع-: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ..."، والذي نقل الرواية عن يحيى ليس ابن أبي مسهر، بل هو أبو مسهر عبد الأعلى بن مسهر المحدث المشهور الذي لازم سعيداً وثبتت روايته عن يحيى. وطريق الفسوي (ت 890/277) سند عال وصحيح لوجود راويين فقط بين يحيى -مصدر الخبر- والفسوي، وهما أبو مسهر (ت 833/218) وعلي بن عثمان النقيلي (ت 885/272)، وبالعودة إلى ترجمة أبي مسهر وعلي بن عثمان نجد أنهما تفتان، وبينهما ملازمة قوية كملازمة الشيخ والتلميذ. فهذه البيانات تدل على أن رواية يحيى بن حمزة الواردة في كتابي ابن حبان والفسوي التي ليس لها متابع أو شاهد لا يمكن أن يُثبت أن أبا حنيفة قد ألقى هذا القول.

2.2. نقد المتن

لقد مر معنا أن القول: "لو أن رجلاً عبد هذا البغل تقرباً بذلك إلى الله جل وعلا لم أر بذلك بأساً" الذي يدعى نسبته إلى أبي حنيفة في كتاب *المجروحين* قول ليس له سند صحيح أو حسن حتى يسير الضعف. إلى جانب ذلك قد بيّنا سابقاً أن الإسناد المسند إلى يحيى بن حمزة الذي عليه مدار هذه الرواية سليم من عيوب الصحة من طريق الفسوي، ولكن يحيى نقل هذا القول مؤنثاً لا بالسماع، فالمشكلة هنا في طريقة تحديث يحيى لبعض مسموعاته النازلة من الأسواق حيث رواها موهما أنه سمع من أبي حنيفة. ومن هنا يتضح أن بعض الأقوال المختلفة حول أبي حنيفة تم تداولها في أطراف دمشق بعد مئة سنة من وفاته.

والآن، كما عملنا في نقد الإسناد، سنتناول جميع طرق الحديث في نقد المتن، ونود رسم جدول يوضح المصادر التي تمر بنا حسب مسيرة التاريخ للوصول إلى نتيجة صحيحة في حكم متن الرواية:

الجدول: 1 مسيرة تاريخية الرواية

المؤلف	المصدر	متن الرواية
1. الفسوي (277)	المعرفة والتاريخ: 784 / 2	حدثنا يحيى بنُ حَمْرَةَ -وَسَعِيدٌ يسمع: أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَدِيَ هَذِهِ النَّعْلَ يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بِأَسَاءٍ. فَقَالَ سَعِيدٌ: هَذَا الْكُفْرُ صَرَاخًا
2. ابن حبان (354)	المجروحين: 74 / 3	حدثنا يحيى بن حمزة وسعيد بن عبد العزيز قالوا: سمعنا أبا حنيفة يقول: لو أن رجلاً عبد هذا البغل تقرباً بذلك إلى الله جل وعلا لم أر بذلك بأساً
3. الخطيب (463)	تاريخ بغداد: 509 / 15	حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْرَةَ، وَسَعِيدٌ يسمع، أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ، قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَدِيَ هَذِهِ النَّعْلَ يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ، لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بِأَسَاءٍ، فَقَالَ سَعِيدٌ: هَذَا الْكُفْرُ صَرَاخًا

⁴³ الفسوي، المعرفة والتاريخ، 782/2.

⁴⁴ الفسوي، المعرفة والتاريخ، 786/2.

⁴⁵ انظر. الخطيب، تاريخ بغداد، 509/15.

4. ابن الجوزي المنتظم في تاريخ الملوك: حدثنا يحيى بن حمزة: أن أبا حنيفة قال: لو أن رجلاً عبد هذا البغل يتقرب به إلى الله لم أر بذلك بأساً	132/8	(597)
---	-------	-------

من خلال هذا الجدول نلاحظ الأمور الآتية:

أ. لقد نقل الفسوي الرواية والخطيب -وهو رواها بسند الفسوي- من طريق يحيى الذي أسند قولاً إلى أبي حنيفة في مجلس قد حضر فيه سعيد، فقال: هذا كفر صراحاً. ومن ناحية أخرى يظهر أن يحيى لم يصرح بالسماع في رواية الخبر، بل نقله مُتَأَنِّئاً.

وحسبنا نقل ابن حبان فسعيد ويحيى سمعا القول المذكور من أبي حنيفة، ولم يعلق عليه سعيد. ولم يرد ذكر سعيد في رواية ابن الجوزي الذي نقل الخبر من طريق الفسوي مثل الخطيب.

ب. هناك اختلاف في كلمة واحدة في المتن المنسوب إلى أبي حنيفة. فإن كلمة "النعل" في رواية الفسوي تحولت إلى "البغل" في رواية ابن حبان، وهو ما يطلق عليه "التصحيف" في علوم الحديث، ولا يُبَرَّر هذا التغيير بمجرد عدم استخدام النقط في العربية في البدايات، ذلك أنه تحول اسم الإشارة "هذه" إلى "هذا" اعتباراً لمعنى الكلمة وذكرتها في الرواية نفسها. ومن العجيب أن ابن الجوزي روى متن الرواية مثل ابن حبان بالرغم من نقله لها من طريق الفسوي.⁴⁶

ج. يشير ورود ذكر "النعل" في الحوار الدائر بين أبي حنيفة والقاسم بن حبيب في الرواية الضعيفة التي أخرجها الخطيب،⁴⁷ إلى أن النقاش دائر حول كلمة "النعل". حتى نعتقد أن مصدر ومدار رواية النعل أو البغل هو القاسم بن حبيب الدمشقي (ت؟)، والقاسم حكى حواراً يجري بينه وبين أبي حنيفة برواية الخطيب هكذا: وضعت نعلي في الحصى ثُمَّ قُلْتُ لأبي حنيفة: أرأيت رجلاً صلى لهذه النعل حتى مات، إلا أنه يعرف الله بقلبه؟ فَقَالَ: مؤمن، فَقُلْتُ: لا أملكك أبداً. من المرجح جداً أن تكون هذه الرواية أصلاً ومصدراً لرواية يحيى، وبصرف النظر عن كون الرواية الأخرى ضعيفة فالقاسم يضعفه ابن معين وأدرجه ابن شاهين في كتابه أسماء الضعفاء والكذابين ويصفه ابن عساکر بقاص، لا يوجد له رواية في الكتب الستة إلا في سنن الترمذي رواية، ولم يكن مفاجئاً لنا أنه أدرج ابن حبان هذا الشخص في كتابه الثقات.⁴⁸

ولقد مر بنا سابقاً التباس أو تحريف آخر في رواية أخرى حول أبي حنيفة، كما وقع في عبارة "النعل". حيث روى عنه قوله: "لو أدركني النبي لأخذ أغلب آرائي"،⁴⁹ فقد ذكرت عبارة "لو أدركني النبي" التي رويت بصيغة (لو أدركني النبي) الواردة في كتب الحديث والتواريخ دون كتب الفقه، حيث تصفحت وتغيرت. لأن الأخبار في هذا الصدد رويت "لو أدركني النبي صَلَّى اللهُ تارة ورويت بـ"لو أدركني رسول الله" تارة أخرى. وعند النظر في النقاش الفقهي والعقدي الحاصل بين عثمان البتي وأبي حنيفة، بالإضافة إلى الروايات السابقة، وكذلك وقوع الجاحظ في الخطأ نفسه⁵⁰ في قراءة عبارة "النبي" بمناسبة أخرى يتجلى لنا أن احتمال وقوع التصحيف احتمال قوي لا يستهان به.⁵¹

ولا شك أن معرفة مناسبة مصدر الخبر الأول بشخص (فاعل) في مضمون الخبر، تسهل فهم تاريخ الخبر بشكل صحيح أكثر. فمن المعروف أن أبا حنيفة فاعل الخبر قد اشترك في الجدل العقدي الشديد في مسألة علاقة الإيمان بالعمل والقدر، ومن المعروف أيضاً أنه أتهم بالإرجاء لبيان رأيه في الاكتفاء بالنية والإقرار وأن العمل ليس بجزء من الإيمان. ولذلك جرحه المحدثون لاتهامه بالإرجاء بالرغم من ظهور الاختلاف بسبب المصطلحات -التي أصبحت بعد فرقة أكثر من الأصول في علاقة الإيمان بالعمل.⁵² وبالرجوع إلى ترجمة يحيى بن حمزة -وهو مصدر

⁴⁶ انظر للروايات: الفسوي، المعرفة والتاريخ، 2/784؛ ابن حبان، المجروحين، 413/2، 43/3؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 509/15؛ أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412)، 133/8.

⁴⁷ انظر. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 502/15. وانظر لنقد الرواية إلى: محمد قاسم الحارثي عبده، مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين (كراچی: 1993)، 207.

⁴⁸ انظر لترجمة القاسم بن حبيب: أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بابن شاهين، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين (بتحقيق عبد الرحيم محمد أحمد القشقری، 1989/14099)، 158؛ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 53/49؛ المزي، تذييب الكمال، 341/23؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، الكاشف (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992/1413)، 127/2.

⁴⁹ أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة (الدمام: دار ابن القيم، 1986/1406)، 206/1، 226؛ ابن حبان، المجروحين، 407/2؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 530/15؛ أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال (بيروت: دار الكتب العلمية)، 240/8؛ ابن الجوزي، المنتظم، 134/8. نقل عبد الله بن أحمد وابن الجوزي كلمتي "رسول" و"نبي" معاً.

⁵⁰ انظر. الذهبي، الكاشف، 168/1.

⁵¹ الكوثري في نفس الرأي أيضاً، انظر إلى: الكوثري، تآنيب الخطيب، 150.

⁵² انظر. حمزه البكري، "خصومة المحدثين أبي حنيفة: مسألة الإيمان نموذجاً: Hadisçilerin Ebü Hanife'ye Şiddetli Tepkileri: İman Meselesi Örneği" 56/4 (2020), 1169. *Diyanet İlmî Dergi*

خبر استتابة أبي حنيفة مرتين أيضاً- نرى أنه اتهم بالقدر،⁵³ وبالنظر في موقف المحدثين من يحيى بن حمزة نرى أنه ثقة عندهم لأنه غير داع لبدعته.⁵⁴

ويحسب كل هذه المعطيات تجب قراءة هذا الخبر الذي هو موضوع بحثنا على النحو التالي: هذه الرواية المرودة من جانب سندها أدلت بواسطة من اتهم بالقدر على من اتهم بالإرجاء لتشابه بعض آراءه معها في العقيدة، على الرغم من ظهور الفرق ومصطلحاتهم كالمرجئة والقدرية لاحقاً بعد وفاة مصدر الخبر (يحيى) وفاعله (أبي حنيفة)، وليس هناك دليل محتج به على أنه قال به أبو حنيفة، ولذلك أن الأنسب في الحكم على الرواية مراعاة الوضع الاجتماعي والثقافي والتاريخي والسياسي في تلك الفترة حيث إن جوانبها الأيديولوجية والجدلية بارزة أكثر من كونها نقلاً للمعلومات. فمثل هذه القراءة ستلقي الضوء على تاريخ المتن في السرد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مراحل انتقال الرواية إلى يومنا هذا أو بعبارة الأخرى -على وجه الاختصار- تاريخ الرواية، له أهمية كبيرة في تأويل الخبر كما تقدم ذكره في المقدمة. وكان من المتوقع أن تكون الرواية في إثبات إرجاء الإمام الأعظم، أن تقع في مصادر العقيدة للموضوع الذي تتضمنه، كما كان من المتوقع أيضاً أن تكون هذه الرواية في مصادر علم الرجال لوجود العديد من الروايات المنسوبة لأبي حنيفة، بيد أنها غير موجودة فيها بحسب المعلومات التي بين أيدينا إلا ما في كتاب "التاريخ" للفسوي الذي يعتبر أقدم مصدر. وبالتالي نرى أن هذه الرواية تقع في كتابي التاريخ للخطيب وابن الجوزي بالرغم من كونها محدثين، والرواية منقولة عن طريق الفسوي في هذه المصادر الثلاثة. وعند الرجوع إلى مصادر علم الجرح والتعديل التي تُعنى بنقد الرواة، لا نرى هذه الرواية إلا في كتاب *المجروحين لابن حبان*. والأدهى من ذلك لا يوجد مصدر آخر تقع فيه هذه الرواية في غير المصادر السابقة الذكر.

وعلى الرغم من الرؤية وجود هذه الرواية في كتاب "التاريخ" للفسوي، الذي عدّه ابن حبان ثقة لوجود الروايات التي رواها عنه فيه إلا أنه لم يأخذ هذا الخبر من طريق الفسوي،⁵⁵ ومن هنا يُحتمل أنه اتهمه بنقل الروايات عن المناكير التي لا ينكرها من لم يجهل صناعة الحديث.⁵⁶ ومن الملفت للنظر أن الرواية المذكورة في كتاب "المجروحين" لابن حبان الذي تم نشره من قبل المحققين، نجدها معللة ومصحّفة ومحرفة من جهة الإسناد والمتن، مقابل ذلك نرى رواية الفسوي عالياً وصحيحاً حتى يحيى من حيث السند. وأن هناك بعض المسائل التي تتطلب طرح الأسئلة والرد عليها، وهي: كيف أصبح سعيد بن عبد العزيز مصدراً للرواية بالرغم من عدم وجود علاقة له بتحمل الرواية وأدائها؟ من جعل هذه الرواية المتداولة التي تنسب إلى أبي حنيفة من سماح يحيى أثناء كلام يحيى مع صاحبه وشيخه سعيد بن عبد العزيز دون رعاية بمقصد الرواية ومعاييرها من جهة الصناعة الحديثية؟ كيف يُفسّر تحول النعل إلى البغل؟ هل يمكن كل ما ذكر أن ينشأ من تحريف النساخ وتصحيفهم؟ أو هل تعرض كتاب "المجروحين" للتدخلات الخارجية؟ بم يمكن تفسير نسخة المكتبة السلمانية التي لم توجد ترجمة النعمان بن الثابت؟ وهل هناك نسخ أخرى كنسخة السلمانية؟ وكل ما سبق من تساؤلات تلزم بالنقد الخارجي في كتاب "المجروحين" وهو جزء من نقد المتن.

أخيراً، نود أن نذكر هنا أنه لا يمكن التخلّص تماماً من الاعتبارية/الذاتية في العلوم البشرية، ولزوم الاهتمام بأن كل محقق وناقد منسوب إلى مذهب أو مشرب أو مدرسة فكرية. النقطة المهمة في نقد المتن هي كون الناقد أن إدراك أحكامه المسبقة قد تكون صحيحة أو خاطئة، وعدم السماح للباحث بالتوجيه وتجنب جعل الحكم النهائي مطلقاً. نريد أن نوضح بمثال العيوب التي قد تنشأ عندما لا يتم أخذها في الاعتبار.

إن في كتاب ألف من قبل باحث معاصر المسمى بالوادي وكان الكتاب موجوداً في برنامج المكتبة الشاملة رواية عن *الكامل* لابن عدي هكذا: "...علي بن إسحاق قال: سمعت ابن المبارك يقول: كان أبو حنيفة في الدين يتيماً"، وقال الباحث بعد النقل في الحاشية: "في الأصل: يقيم والصواب ما أثبتناه".⁵⁷ هذه الجملة هي أمثلة نموذجية للاستسلام للتحيز وتقديم الحكم النهائي عند الباحث على أنها حقيقة مطلقة.

لأن نص ابن عدي في كتابه المذكور هو *الكامل في ضعفاء الرجال*، سواء في النسخة المطبوعة أو في المخطوطتين المنفصلتين اللتين أتحت لنا الفرصة لرؤيتهما، على النحو التالي: "كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْحَدِيثِ يَقِيمٌ".⁵⁸

53 انظر. المزي، تزييد *الكامل*، 281/31، 282. القدرية وهي فرقة كلامية تزعم أن الأحداث بمشيئة البشر وليست بمشيئة الله وأن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد حدوثها.

54 انظر. ابن حجر، *فتح الباري*، 451/1.

55 انظر. ابن حبان، *الثقات*، 205/6، 287/9.

56 انظر. ابن حبان، *الثقات*، 67/2، 144، 377، 446.

57 أبو عبد الرحمن مُقْبَلٌ بِنِ هَادِي الْوَادِي، *نشر الصحيفة في نكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة* (القاهرة: دار الحرمين)، 146.

58 انظر. ابن عدي، *الكامل*، 237/8؛ أبو أحمد بن عدي الجرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال* (إسطنبول: مكتبة قصر توب كابي، قسم أحمد الثالث، رقم: 2943)، 170-ب (في المجلد الثالث)؛ أبو أحمد بن عدي الجرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال* (إسطنبول: مكتبة مللت، قسم فيض الله أفندي، رقم: 1505)، 148-أ.

والى جانب ذلك نقل الوداعي في الصفحة نفسها رواية ابن حبان القول هذا "كان أبو حنيفة في الحديث يتيماً" 59 فإن تحيزات المؤلف المذكور قد دفعته إلى قراءة كلمة "يقيم" بـ "يتيماً" و "في الحديث" بـ "في الدين"، ولم ينقل قط في أي مصدر هكذا، إذ موضوع الرواية في سياق الحديث تماماً ولا علاقتها بالدين. والأهم من ذلك، أن المؤلف لم يشرح بأنه من أين وكيف ثبت أصحها. فأسلوب الوداعي وموقفه إما كان لسانه المستخدم في الخبر جازماً وإما اسم دراسته المسمى بـ "نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة" ليس سوى عرض للحكم النهائي كحقيقة مطلقة.

الخاتمة

على الرغم من الزيادة الهائلة في الوصول إلى المعلومات، إلا أنه حقيقة أن هناك عدداً كبيراً من المصادر الإسلامية التي تنتظر الباحثين في شكل مخطوطات، والعديد من المطبوعات التي تم نشرها بالتحقيق منها تحتاج إلى إعادة تحقيق وتدقيق. في واقع الأمر، مع وجود استثناءات، فقد نشاهد أنه منذ العصر الأخير اقتصر نشر المخطوطات في علوم الحديث على تحقيق مختصر في نشر بعض المخطوطات من خلال توضيح وإشارة الاختلافات في النسخ، وأنه لا يتم بشكل كافٍ من النشر النقدي الذي يتضمن مسيرات وعمليات النصوص ويحتوي بالمقارنة مع المصادر الأخرى. ومن المصنفات التي تحتاج إلى إعادة نقد المتن هو كتاب/المجروحين لابن حبان، فنقد المتن المقصود هناك له عنصران: التحقيق/Scholarly editing، ونقد الإسناد والتمتص مع/Literary Criticism. تكشف دراستنا هذه مرة أخرى، التي بحثنا فيها عن مغامرة ومسيرة رواية توجد في هذا الكتاب الذي يعد من بين مصادر الجرح والتعديل، إعادة النظر إلى فهم التحقيق وأهمية الاتجاه إلى النشرة النقدية التي تحتوي نقد المحتوى.

فهذه الرواية التي بحثنا عنها وردت في النسختين المطبوعتين من كتاب المجروحين (بتحقيق زايد وحمدي السلفي) هكذا: يَحْيَى بْنُ حَمْرَةَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَا سَمِعْنَا أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَدَدَ هَذَا الْبِغْلِ تَقْرُبًا بِذَلِكَ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا لَمْ أَرْ بِذَلِكَ بَأْسًا"، ويمكن سرد نتائجنا بحسب دراستنا على النحو التالي: أولاً: هذه الرواية مردودة من جانب سندها للانقطاع فيه وضعف بعض روايته، ثانياً: سماع مصدري الخبر (يَحْيَى وَسَعِيدٌ) ليس بصحيح على ما دلت عليه القرينتان القويتان، ثالثاً: إن قول "قالا سمعنا" خطأ لأنه جاء من وجوه آخر هذا: "حدثنا يحيى بْنُ حَمْرَةَ -سَعِيدٌ يسمعه- أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ"، أي أن يحيى لم يصرح بالسماع في روايته بل نقله مُتَأَنِّباً وأما سعيد لا علاقة له بالسماع، رابعاً: هذا الخبر منكر من ناحية متنه لمخالفة روايته الضعفاء للثقات بتحويل كلام "هذه النعل" إلى "هذا البغل"، فهو تصحيف مبين، خامساً: هذا الخبر لا يحتج به لكونه ضعيف السند ومنكراً ومؤنناً ومصحفاً، سادساً: وبحسب كل هذه المعطيات هذه الرواية المرادودة أدبيلت بواسطة يحيى بْنُ حَمْرَةَ هو الذي اتهم بالقدر على أبي حنيفة هو الذي اتهم بالإرجاء لتشابه بعض آراءه معها، على الرغم من ظهور الفرق ومصطلحاتهم كالمرجئة والقدرية لاحقاً بعد وفاتيهما. ونحن نعتقد أن افتراض كل هذه الأمور قد تكون ناتجة عن تصحيح وتحريف الناسخين سيكون نهجاً اخترت لهما ومفرطاً في التفاؤل، ونرى أن تأثير التضارب الفكري بين أصحاب الحديث وأهل الرأي على الروايات ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار.

59 انظر: ابن حبان، المجروحين، 411/2. وهذه الرواية رواها الخطيب أيضاً بسنتين مع تقديم وتأخير في المتن، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 574/15. أحد السندين للخطيب وهو طريق ابن حبان ضعيف لكون محمد بن محمود مجهولاً. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد المصنعي العنسي، مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب، (اليمن: مكتبة صنعاء الأثرية، 2009/1430)، 228/3.

المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *العلل ومعرفة الرجال* برواية ابنه عبد الله. الرياض: دار الخاني، 2001/1422.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. *الجرح والتعديل*. حيدر آباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية وبيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952/1271.
- ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف الأندلسي. *شرح صحيح البخاري*. الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد. *الضعفاء والمتروكون*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد. *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي. *كتاب المجروحين من المحدثين*. الرياض: دار الصمعي، 2000/1420.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي. *كتاب المجروحين من المحدثين*. مخطوطة نسخة المكتبة السليمانية (أيا الوصول https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_256/2131.pdf صوفيا 496). (20.07.2021).
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي. *الثقات من الصحبة والتابعين وأتباع التابعين*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1993/1393.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي. *صحيح ابن حبان المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها*. بيروت: دار ابن حزم، 2013/1433.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *لسان الميزان*. بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، 2002/1392.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1959/1379.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الكاتب الهاشمي البصري البغدادي. *الطبقات الكبرى*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410.
- ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان. *تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين*. تج. عبد الرحيم محمد أحمد القشقر، 1989/14099.
- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. *معرفة أنواع علم الحديث*. دمشق، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1986/1406.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري. *الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء*. تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2010/1431.
- ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1414.
- ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مخطوطة نسخة مكتبة قصر توب كابي (قسم أحمد الثالث 2943).
- ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مخطوطة نسخة مكتبة مللت بإسطنبول (قسم فيض الله افندي 1505).
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن. *تاريخ دمشق*. بيروت: دار الفكر، 1995/1410.
- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأندلسي. *تاريخ علماء أندلس*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين، *تاريخ ابن معين رواية النوري*. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979/1399.
- أبو غدة، عبد الفتاح. *الإسناد من الدين وصفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2014/1435.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الاصبهاني. *مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم*. الرياض: مكتبة الكوثر، 1994/1415.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *التاريخ الأوسط*. حلب والقاهرة: دار الوعي ومكتبة دار التراث، 1977/1397م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *التاريخ الكبير*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد. *مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار*. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *شعب الإيمان*. الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423.
- الحارثي، محمد قاسم الحارثي عبده. *مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين*. كراچی: 1993.

- ()
 kileri: İman Meselesi Örneği." (*Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1169.
 الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، 1996.
 الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422.
 الدولابي، أبو بشر محمد بن أحمد الرازي. النرية الطاهرة النبوية. الكويت: الدار السلفية، 1986/1407.
 الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
 الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963/1382.
 الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني. الكاشف. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992/1413.
 عبد الله بن أحمد، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل. السنة. الدمام: دار ابن القيم، 1986/1406.
 العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله الكوفي العجلي. الثقات. المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1985/1405.
 العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي. الضعفاء الكبير. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984/1404.
 العنسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المصنعي. مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب. اليمن: مكتبة صنعاء الأثرية، 2009/1430.
 الفسوي، يعقوب بن سفيان الفارسي. المعرفة والتاريخ. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
 الكوثري، محمد زاهد. النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة. القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث.
 الكوثري، محمد زاهد. تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب. القاهرة: 1990.
 المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400.
 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القرشبي. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار احياء التراث العربي.
 الوادعي، أبو عبد الرحمن مفضل بن هادي. نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة. القاهرة: دار الحرمين.

Kaynakça

- ‘Abdullāh b. Aḥmed, Abū ‘Abdirrahmān ‘Abdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel al-Sheybānī. *al-Sunne*. Demmām: Dāru Ibn al-Ḳayyim, 1406/1986.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Abū ‘Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel al-Sheybānī el-Mervezī. *al-İlel ve ma’rifetu’r-ricāl bi rivāyeti İbnihī ‘Abdillāh*. Riyāḍ: Dār al-Ḥānī, 1422/2001.
- Ahatlı, Erdinç. “Serrāc, Muhammed b. İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- ‘Ansī, Abū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed al-Maşna’ī al-‘Ansī. *Maşābiḥu’l-erīb fi taḳrībī’r-ruvāt ellezīne leysū fī taḳrībī’t-Tehzīb*. Yemen: Mektebe Şan’ā al-Eşeriyye, 1430/2009.
- Âşıkkutlu, Emin. “Cerh ve Tadil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bakrī, Ḥamzēh Muḥammed Vesim al-Bakrī. “Ḥuşūmetu’l-muḥaddişin li Abī Ḥānife /Hadisçilerin Ebū Hanife’ye Şiddetli Tepkileri: İman Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1165-1199.
- Buḥārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā’īl b. İbrāhīm al-Buḥārī. *al-Tārīḫu’l-evsaṭ*. Ḥaleb ve-l-Ḳāhira: Mektebe al-va’ī we Mektebetu Dārī’t-Turās. 1397/1977.
- Buḥārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā’īl b. İbrāhīm al-Buḥārī. *al-Tārīḫu’l-kebir*. Haydarābād: Dār al-Me’ārifī’l-‘Oşmāniyye.
- Beyhaḳī, Abū Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. ‘Ali al-Beyhaḳī. *Shu’abu’l-İmān*. Riyāḍ: Mektebe al-Ruşd, 1423/2003.
- Bezzār, Abū Bekr Aḥmed b. ‘Amr b. ‘Abdilḥālik b. Ḥallād al-Bezzār. *Musnedu’l-Bezzār al-Mensūr bi ismi al-Baḫru’zeḥḫār*. al-Medīne al-Munevvera: Mektebe al-‘Ulüm ve-l-Ḥikem, 2009.
- Dülābī, Abū Bişr Muḥammed b. Aḥmed al-Rāzī ad-Dülābī. *al-Zurriyyetu’t-tāhīratu’n-Nebeviyye*. Kuveyt: al-Dār al-Selefiyye, 1407/1986.
- Abū Ğudde, ‘Abdulfettāh. *al-İsnādu mine’d-dīn we şafḫa müşriḳa min tārīḫi semā’ī’l-ḥadiş*. Beyrut: Dār al-Beşāir al-İslāmiyye, 1435/2014.
- Abū Nu’aym, Aḥmed b. ‘Abdillāh b. İshāḳ al-İsfahānī. *Musnedu’l-İmām Ebī Ḥānife rivayete Abī Nu’aym*. Riyāḍ: Mektebe al-Kevser, 1415/1994.
- Fesevī, Ya’ḳūb b. Süfyān al-Fārisī al-Fesevī. *al-Ma’rife ve’t-tārīḫ*. Beyrut: Müessesese al-Risāle, 1984.
- Ḥamevī, Abū ‘Abdillāh Şihābuddīn Yāḳūt b. ‘Abdillāh al-Ḥamevī. *Mu’cemu’l-buldān*. Beyrut: Dāru Şād, 1996.
- Ḥārişī, Muḥammed Ḳāsim ‘Abdeh al-Ḥārişī. *Mekānetu’l-İmām Ebī Ḥānife beyne’l-muḥaddişin*. Karaçi: 1993.
- Ḥaṭīb al-Baġdādī, Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī al-Ḥaṭīb al-Baġdādī. *Tārīḫu Baġdād*. Beyrut: Dār al-Ġarb al-İslāmī, 1422/2002.
- ‘İclī, Abū al-Ḥuseyn Aḥmed b. ‘Abdullāh el-Kūfī al-‘İclī. *al-Siḳāt*. Mektebe al-Dār, 1405/1985.
- İbn ‘Abdilberr, Abū ‘Omer Yūsuf b. ‘Abdillāh b. Muḥammed b. ‘Abdilberr al-Nemerī. *al-İntikā fī faḍāilī’l-eimmeti’s-şelāşeti’l-fukahā*. Thk. ‘Abdulfettāh Abū Ğudde. Beyrut: Mektebe al-maṭbū’āt al-İslāmiyye’, 1431/2010.
- İbn ‘Adī, Abū Aḥmed ‘Abdillāh b. ‘Adī al-Curcānī. *al-Kāmil fi’ḍ-ḍu’afā*. Beyrut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyye, 1414/1997.
- İbn ‘Adī, Abū Aḥmed ‘Abdillāh b. ‘Adī al-Curcānī. *al-Kāmil fi’ḍ-ḍu’afā*. İstanbul: Maḥṭūṭa nuşḫa Mektebe Kaşr Topkapı, Kısmı III. Aḥmed, no. 2943.
- İbn ‘Adī, Abū Aḥmed ‘Abdillāh b. ‘Adī al-Curcānī. *al-Kāmil fi’ḍ-ḍu’afā*. İstanbul: Maḥṭūṭa nuşḫa Mektebe Millet, Kısmı Feyḍullah Efendī, no. 1505.
- İbn ‘Asākir, Abū al-Ḳāsim ‘Ali b. Ḥasen. *Tārīḫu Dimeşḳ*. Beyrut: Dār al-Fikr, 1410/1995.
- İbn Abū Ḥātim, Abū Muḥammed ‘Abdirrahmān b. Muḥammed al-Rāzī. *al-Cerḥ ve’t-ta’dil*. Beyrut: İḫyā’ al-Türās al-‘Arabī, 1271/1952.
- İbn Battāl, Abū’l-Ḥasen ‘İsā b. Ḥalef al-Endelusī. *Sherḫu Şaḫīḫī’l-Buḥārī*. Riyāḍ: Mektebe al-Ruşd, 1422/2001.

- İbn al-Cevzî, Abû'l-Ferac Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'İsâ. *al-Du'afâ ve'l-metrükün*. Beyrüt: Dâr al-Kutub al-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn al-Cevzî, Abû'l-Ferac Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'İsâ. *al-Muntezam fî târihi'l-umem ve'l-mulük*. Beyrüt: Dâr al-Kutub al-İlmiyye, 1412/1998.
- İbn al-Ferağî, Abû al-Velîd 'Abdillâh b. Muḥammed al-Andelusî. *Târîhu 'Ulemâi'l-Andelus*. Kâhira: Mektebe al-Hâncî, 1408/1988.
- İbn Ḥacer, Abû al-Fağl Aḥmed b. 'Ali al-'Asḫalânî. *Lisânu'l-mizân*. Beyrüt: Muessesetu'l-'Alemî, 1392/2002.
- İbn Ḥacer, Abû al-Fağl Aḥmed b. 'Ali al-'Asḫalânî. *Fethu'l-Bârî sherhu Şaḫîhi'l-Buḫârî*. Beyrüt: Dâr al-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Ḥibbân, Abû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân b. Aḥmed al-Bustî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn*. Riyâd: Dâr al-Şamî'î, 1420/2000
- İbn Ḥibbân, Abû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân b. Aḥmed al-Bustî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn*. *Maḥtûta nuşa Suleymâniyye*, Ayasofya 496. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_256/2131.pdf. (al-wuşûl 20.07.2021).
- İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân b. Aḥmed el-Bustî. *al-Şikât mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'it-tâbi'in*. Haydarabad: Dâira al-Me'arif al-Osmâniyye, 1393/1993.
- İbn Ḥibbân, Abû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân b. Aḥmed al-Bustî. *Şaḫîhu İbn Ḥibbân al-Musnedu's-Şaḫîh 'alâ't-tekâsîm ve'envâ' min ğayri vucûdi kaḫ' fî senedihâ velâ şubûte cerḫ fî nâkilihâ*. Beyrüt: Dâr İbn Ḥazm, 1433/2013.
- İbn Ma'în, Abû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn al-Bağdâdî. *Târîhu İbn Ma'în rivâyete'd-Dûri*. Mekke al-Mukerrame: Merkez al-Baḫş al-İlmî we İhyâ al-Turâş'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Sa'd, Abû 'Abdillâh Muḥammed b. Sa'd al-Başrî. *al-Ṭabaḫātu'l-kubrâ*. Beyrüt: Dâr al-Kutub al-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn al-Şalâḫ, Abû 'Omer 'Osmân b. 'Abdirrahmân al-Shehrazûrî. *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-ḫadiş*. Beyrüt: Dâr al-Fikr, 1406/1986.
- İbn Şâhîn, Abû Ḥafş 'Omer b. Aḥmed al-Bağdâdî. *Târîhu'd- du'afâ ve'l-kezzâbîn*. Thk. 'Abdurrahîm Muḥammed Aḥmed el-Şaşkarî. Beyrüt: 1409/1989.
- Kevserî, Muḥammed Zâhid al-Kevserî. *al-Nüketu't-ṭarife fî't-teḫadduş 'an rudûd İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Ḥanîfe*. Kâhira: Mektebe al-Ezheriyye.
- Kevserî, Muḥammed Zâhid al-Kevserî. *Te'nîb al-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâḫahû fî terceme Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâzîb*. Kâhira: 1990.
- Köktaş, Yavuz – Kurt, İsmail. "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu / Ibn Hibban's Narrator Criticism Method In His Book Named Kitabu'l-Majruhin". *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 14/4 (2019), 713-725. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.39893>
- Melchert, Christopher. "Kûfe'de Hanefliğin Ortaya Çıkışı ve Medine Hadisçiliği /How Hanafism Came to Originate in Kûfe and Traditionalism in Madina". çev. Tuğba Altuncu. *Kilis 7 Araḫk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 261-294.
- Mizzî, Abû al-Ḥaccâc Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân al-Mizzî. *Tehzîb al-Kemâl fî esmâ' al-ricâl*. Beyrüt: Müessese al-Risâle, 1400/1980.
- Muneccid, Şalahuddîn el-Muneccid. "Arabça Yazmaların Neşir Kaideleri". çev. Mehmed Said Hatiboğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 245-262.
- Muslim, Abû al-Ḥuseyn Muslim b. al-Ḥaccâc b. Muslim al-Ḳurashî. *al-Musned al-şahîḫ al-muḫtasar min al-sünen bi nakl al-'adl an al-'adl an Rasûlillüh*. Beyrüt: Dâr İhyâ' al-Turâş al-'Arabî.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması -Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 225-273.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.

- Öztoprak, Mustafa. "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi /Evaluation of Narrations about Abû Hanîfe in Tarikh al-Baghdâd". *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 105-130.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2010.
- Rizzo, Hasan Muzaffer er-Rizzo. "دراسة نقدية لمنهج ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين الضعفاء "والمتروكين". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 19-44.
- Sakallı, Talat. "Saîd b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- 'Uḳaylî, Abû Ca'fer Muḫammed b. 'Amr b. Mūsâ al-Mekkî al-'Uḳaylî. *al-Ḍu'afâ al-kebir*. Beyrut: Dâr al-Mektebe al-'İlmiyye, 1404/1984.
- Vâdi'î, Abû 'Abdirrahmân Muḳbil b. Hâdi al-Vâdi'î. *Neshr al-ṣaḫîfe fi zikr al-ṣaḫîḥ min aḳvâl eimme al-cerḥ we-l-ta'dîl fi Ebî Hanîfe*. Ḳâhira: Dâr al-Ḥarameyn.
- Zehebî, Abû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed b. 'Osmân b. Ḳaymâz al-Turkmânî al-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessese al-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Abû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed b. 'Osmân b. Ḳaymâz al-Turkmânî al-Zehebî. *Mizânu'l-i'tidâl fi naḳdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâr al-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Abû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed b. 'Osmân b. Ḳaymâz al-Turkmânî al-Zehebî. *al-Kâshif*. Beyrut: Cidde: Dâr al-Ḳible, 1413/1992.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1359-1379

**Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının
Rolü: Serahsî Örneği**

*The Role of The Practice of The Companions in Establishing The Hanafi Uşûl
Thought: Al-Sarakhsî as a Case Study*

Ahmet Numan Ünver

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., University of Sakarya Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Sakarya/Turkey
aunver@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0003-1623-9211

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1359-1379

Cite as / Atıf: Ünver, Ahmet Numan. "Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği [*The Role of The Practice of The Companions in Establishing The Hanafi Uşûl Thought: Al-Sarakhsî as a Case Study*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1359-1379.

<https://doi.org/10.18505/cuid.880702>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: Along with the legal opinions, the juristic proofs presented to underpin these legal opinions also occupy an important place in *uşûl al-fiqh*. Thus, scholars of *uşûl al-fiqh* strived to propound the proofs indicating the relevant theoretical principles in an apparent and definite way. As a result, the disputed and undisputed proofs ranked among *al-adilla al-shar'iyya* have been abundantly addressed in the classical *uşûl al-fiqh* works. However, although it is not mentioned as a part of legal sources in the *uşûl* literature, there has been another proof subjected to legal reasoning (*istidlâl*): the practice of the companions. In this study, "the practices of the companions" is used in the contextual meaning of the verbal and practical positions of the entire companions or some of them on a specific topic of *uşûl al-fiqh*. By this definition, the concept of the practice of the companions is separated from the concepts of *qawl al-şahâbî*, 'amal ahl al-Madînah and the *ijmâ' al-şahâbah*. As a matter of fact, the concept of *qawl al-şahâbî* signifies an opinion narrated from a single companion and neither supported nor opposed by other companions, and subjected to use of legal inference for obtaining practical legal rulings. In return, the concept of the practice of the companions signifies the position that the companions hold on a topic of *uşûl al-fiqh* and does not stipulate the conditions that it must be an opinion of a single companion and be neither supported nor opposed by other companions. In addition, as being related to the legal theoretical issues and not restricted to a certain region, the concept of the practice of the companions is distinct from the 'amal ahl al-Madînah. Likewise, it also differed from the *ijmâ' al-şahâbah* because the latter concept indicates the consensus of all companions on a practical legal ruling whereas the practice of the companions amounts to both the consensus of the companions and their individual opinions on the matters of *uşûl al-fiqh*. Having said that, the concept of the practice of the companions has some overlaps with the *qawl al-şahâbî* and *ijmâ' al-şahâbah*. It is observed in the Hanafi tradition of *uşûl al-fiqh* that the practices of the companions are presented as a proof of many principles of *uşûl al-fiqh*. This is because of the fact that the companions have a significant role as being the first practitioners of the revelation and the leading figures of the tradition of *fiqh*. Due to these significant roles of the companions, a central position is given to their interpretation method of the divine text and the technique of issuing legal opinions in determination of theoretical principles. In this study, I examine the impact of the practices of the companions on the Hanafi legal theory focusing on the work of al-Sarakhsî (d. 483/1090), *al-Uşûl*, and try to identify how Hanafi legal theory was grounded, departing from, overall or particular, companions' practices. This study consists of two main parts. First, I provide the conceptual framework by analyzing the concepts of the companion and the companions' practice. Second, I discussed the theoretical issues rested evidentially on the companions' practice. Hence, this study excludes the instances of *qawl al-şahâbî*, *ijmâ' al-şahâbah* and the companions' practice if they are not resorted in proving the *uşûl al-fiqh* principles. This work deals with issues on which theoretical principles grounded in reference to the practice of the companions under the headings; *Kitâb, Sunnah, qiyâs, naskh* and *alfâz*. When instances of the companions' practice are in abundance in a case, I just focus on the highly representative ones and shortly refer to the others. In the conclusion part, I provide the consequences achieved by this research and some final remarks on the topic.

Keywords: Islamic Law, Islamic Jurisprudence, Hanafi School the Companions' Practice, 'Amal.

Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği

Öz: Usul-i fıkıh ilminde zikredilen görüşler yanında bu görüşler için sunulan deliller de önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple usul âlimleri zikrettikleri usulî kaideye en açık ve kesin şekilde delalet eden delilleri serdetmeye gayret etmişler, bu katî delilleri desteklemek amacıyla delaleti daha alt seviyede olan delillere de başvurmuşlardır. Usul eserlerinde edille-i şer'iyye kapsamında zikredilen; üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen delillere bu bağlamda çokça başvurulmuştur. Ancak usul eserlerinde edille-i şer'iyye içerisinde zikredilmemekle birlikte

kendisiyle istidlalde bulunulan bir delil daha dikkat çekmektedir; sahâbe uygulaması. Bu çalışmada sahâbe uygulaması tabiriyle, sahâbenin tamamının veya bazılarının usulî bir konu hakkındaki tutumları/kabulleri kastedilmektedir. Bu tarif ile sahâbe ameli, sahâbî kavli, Medine ehlinin ameli ve sahâbe icması kavramlarından ayrılmaktadır. Nitekim sahâbî kavli daha ziyade fûru-i fıkıh alanında hüküm verilirken kendisiyle istidlal edilen, muvafık ya da muhalifi bilinmeyen tek sahâbîden nakledilen sözü ifade etmektedir. Sahâbe uygulaması kavramı ise usulî bir meselede sahâbenin takındığı tavrı ifade etmekte olup ayrıca tek bir sahâbînin sözü olma ve muvafık ve muhalifi bilinmeme şartlarını taşımamaktadır. Sahâbe uygulaması herhangi bir bölge sınırlamasını ihtiva etmemesi ve usulî meselelerle ilgili olması açısından Medine ehlinin amelinden de ayrılmaktadır. Benzer şekilde sahâbe uygulaması, sahâbe icması ile de ayrılmaktadır. Nitekim sahâbe icmasında tüm sahâbenin şer'î bir hüküm üzerindeki ittifakı kastedilmekteyken sahâbe amelinde sahâbenin tamamı dikkate alınabildiği gibi sahâbenin usulî bir konudaki bireysel tavırları da yeterli olabilmektedir. Ayrıca sahâbe icmasında da odak noktası genellikle üzerinde ittifak edilen şer'î fer'î mesele olmaktadır sahâbe amelinde odak noktası sahâbenin tavrıdır. Bununla birlikte sahâbe ameli kavramı sahâbî kavli ve sahâbe icması kavramlarından tamamen kopuk olmayıp bu kavramların kesiştiği noktalar da olabilmektedir. Sahâbenin bireysel ya da icma yoluyla usulî bir konuda sergiledikleri sözlü-fiilî tavırlar da bu çalışmada kullandığımız sahâbe ameli kavramına dâhil olmaktadır. Hanefî usul düşüncesinde sahâbe uygulamalarının pek çok usulî ilke ve prensibin dayanağı olarak takdim edildiği görülür. Zira sahâbe, nasların ilk uygulayıcıları ve fıkıh geleneğinin ilk başlatıcıları olarak önemli bir konuma sahiptir. Bu konularından dolayı da usulî prensiplerin tespitinde sahâbenin naslara yaklaşım tarzları ve karşılaşılan meseleleri çözüm yöntemleri usulcüler tarafından önemsenmiştir. Kitâb ve Sünnet nasları birer metin olmaları yönüyle tevil ve tahsis ihtimaline açık iken bilhassa sahâbenin genelinin bu nasların anlaşılması ve yorumlanmasında takip ettikleri yöntem ve uygulamaların bu ihtimallere kapalı olması sebebiyle pek çok usulî ilkenin ispatında sahâbe ameline vurgu yapılmıştır. Bu çalışmada sahâbe uygulamasının Hanefî usulüne etkisi, Serahsî'nin (öl. 483/1090) Uşûl'ü çerçevesinde ele alınmış; gerek sahâbenin tamamının gerekse sahâbeden belirli kişilerin uygulamalarından yola çıkılarak mezhebin usulî görüşlerinin ne şekilde temellendirildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için çalışma iki genel başlıkta planlanmıştır. İlk olarak sahâbe ve sahâbe uygulaması kavramları üzerinde durularak kavramsal çerçeve ortaya konulmuştur. Ardından sahâbe uygulamasıyla istidlal edilen usulî meseleler ele alınmıştır. Çalışmada yalnızca usulî prensiplerin istidlâlinde kullanılan sahâbe uygulamalarına yer verilmiş; istidlâl konu olmayan sahâbe fiilleri, icmaları ve kavilleri kapsam dışında tutulmuştur. Çalışmamızda Serahsî'nin sahâbe uygulamasına atf yaparak usulî prensiplerini temellendirdiği meseleler; Kitâb, Sünnet, icma, kıyas, nesih ve lafızlar başlıkları altında ele alınmış ve bu meseleler istidlal edilen uygulamalar eşliğinde açıklanmıştır. Örneklerin çok olduğu durumlarda temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinde durulmuş; diğer meselelere yalnızca atf yapılmıştır. Çalışmanın sonuç kısmında çalışma neticesinde varılan sonuçlara ve konuya dair değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Hanefî, Sahâbe Uygulaması, Amel.

Giriş

Fıkıhın fûru ve usulünde zikredilen görüşler kadar bu görüşler için serdedilen deliller de önemlidir. Delilin medlule ne şekilde delalet ettiği, medlulün ispatında büyük bir role sahip olmuştur. Bu sebeple gerek usulde gerekse fûruda görüşlerin ispatında kullanılan delillere ve bunlarla istidlâlî keyfiyetine büyük önem verilmiştir. Ancak istidlâlî neyle ve nasıl yapılabileceği noktasında belirleyici rol oynayan önemli bir nokta vardır ki o da sahâbenin uygulamasıdır. Kitâb, Sünnet ve diğer delillerin istidlâlde temel alınmasını sağlayan ana unsurlardan birisi, sahâbenin bu delillere başvurmuş olmalarıdır. Nitekim usul eserlerinde delillerin meşruiyeti, rûkûn ve şartlarından bahsedilirken sahâbenin uygulamasına atf yapılması bunu göstermektedir.

Sahâbe hakkında usul alanında yapılan çalışmalar genellikle fukahânın sahâbe algısı, sahâbe kavlinin hücciyeti, sahâbenin içtihadı ve icması gibi konular çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmada ele alınan konu ise sahâbenin Hanefî usul düşüncesinin teşekkülündeki rolü ve usul prensiplerinin tespitinde hangi konularda ne şekilde etkili olduğunu tespit sadedindedir. Bu sebeple müstakil olarak sahâbeyi, sahâbe icmasını ya da kavlini konu edinen, bunların usulî prensiplerinin tespitindeki işlevini konu edinmeyen çalışmalar doğrudan ilgi alanımızı oluşturmamaktadır. Abdulaziz el-Uveyd'in, sahâbenin usul-i fıkıh konularındaki tavrını oldukça geniş bir çerçevede derlediği *Uşûlü'l-fıkh 'inde's-sahâbe* adlı eseri bu alanda önemli bir veri ortaya koymaktadır.¹ Ancak bizim çalışmamız ile bu eserin çıkış noktaları amaç açısından farklıdır. Nitekim Uveyd'in bu çalışmadaki amacı sahâbenin usulî konulardaki görüşlerini derlemek iken bizim amacımız Hanefî mezhebinin usulî altyapısının oluşturulmasında sahâbenin usulî konulardaki tavırlarının müstakil bir *delil* olarak kullanılmasıdır.

Sahâbenin usul-i fıkhın teşekkülündeki önemine vurgu yapan bir diğer çalışma Yusuf Hasan eş-Şerrâh'ın doktora tezi olarak hazırladığı ve sonrasında yayınlanan *İstidlâlü'l-uşûliyyîn bi-icmâ'îş-sahâbe* adlı eseridir.² Şerrâh şer'î hükümlerde ve delillerde; lafızlar, teazuz, tercih, ictehad ve taklid bahislerinde usulcülerin sahâbe icması ile yaptıkları istidlalleri derlemektedir. Oldukça kapsamlı olan bu çalışmanın konusu ile bizim konumuz –*sahâbe uygulaması* ile kastımızı açıklarken ifade edileceği üzere- kısmen örtüşmekle birlikte farklılıklar içermektedir. Bizim çalışmamız hem sahâbe icması yanında sahâbenin bireysel uygulamalarını ve tavırlarını da kapsamına alması hem de belli bir mezhep ve eser sınırlamasına gidilmesi yönüyle Şerrâh'ın çalışmasından ayrılmaktadır.

Bu çalışmada Hanefî usul düşüncesinin temel kabullerinin oluşumunda sahâbe uygulamasının etki derecesi ve alanları Serahsî'nin usul eseri üzerinden tespit edilmeye çalışılmış ve elde edilen verilerin değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. Sahâbe Uygulaması

Serahsî *Uşûl*'ünde Hanefî usul düşüncesini temellendirirken sahâbenin uygulamasına sıkça atıf yapmıştır. Sahâbe uygulamalarının Hanefî usulünü hangi noktalarda etkilediği konusunu ele almadan önce Hanefî usul düşüncesinde sahâbenin tanımı ve kapsamı ile sahâbe uygulamasının mahiyeti konusunun ele alınması gerekir. Bu sebeple öncelikle bu konulara temas edilecektir.

Şer'î hükümlerin anlaşılmasında ve aktarılmasında kendilerine büyük bir önem atfedilmesi hasebiyle *sahâbe* lafzının kimleri ifade ettiği üzerinde gerek fıkıh usulü gerekse ulumu'l-hadis literatüründe özellikle durulmuştur. Bu noktada muhaddis ve usulcülerin benimsediği iki farklı yaklaşım gündeme gelir.

Muhaddislerin geneli, Müslümanlardan gerek Rasûlullâh (s.a.s.) ile bir süre arkadaşlık edenlerin gerekse onunla birlikteliği olmaksızın onu yalnızca görenlerin sahâbe sayılacağı görüşündedir.³ Usulcülerin çoğunluğuna göre ise bir kişinin sahâbî sayılabilmesi için Rasûlullâh (s.a.s.) ile birlikteliğinin örfen *arkadaş* denilecek derecede uzun süreli olması ve bu birlikteliğin ona bağlanma ve ondan eğitim alma amacıyla olması gereklidir. Bu sebeple Rasûlullâh ile birlikteliği kısa süreli olanlar ve onu yalnızca görenler sahâbe sayılmazlar⁴ ve *tüm sahâbîler*

¹ Abdulaziz el-Uveyd, *Uşûlü'l-fıkh 'inde's-sahâbe* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2011).

² Yusuf Hasan Şerrâh, *İstidlâlü'l-uşûliyyîn bi-icmâ'îş-sahâbe* (Riyad: el-Cem'iyyetü'l-Fıkhîyyetü's-Suudiyye, 1437).

³ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Aşhâbü'n-nebî" 1; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/3.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustaşâfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 130-131; Abdulaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûlü'l-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/384.

âdildir şeklindeki ifadenin kapsamına bu kimseler girmezler.⁵ Âmidî gibi kimi usulcüler muhaddisler ile usulcüler arasındaki bu ihtilafın temelde lafzî bir tartışma olduğunu ifade etmektedir.⁶ Ancak Şevkânî'nin de ifade ettiği üzere uzun süre birlikteliği şart koşanlar, bu şartı sağlamayan sahâbe için adalet araştırması yaparlar. Hadisçiler ise tüm sahâbeyi âdil kabul ettiği için onlara göre hepsi âdildir. Dolayısıyla bu iki farklı yaklaşım lafzî değil, özde bir ihtilafıdır.⁷

Serahsî'nin Hanefî usul düşüncesini temellendirirken ameline atıf yaptığı sahâbîler, usulcülerin tarifine giren sahâbîlerdir. Bunun da ötesinde, ileride zikredilecek örneklerde de görüleceği üzere, o genellikle sahâbenin genelinin uygulamasına atıf yapmış, bireysel amellerine atıf yaptığı sahâbîleri de fakih olma vasfıyla ön plana çıkan sahâbîler arasından seçmiştir.

Sahâbe uygulaması/ameli ifadesi ile kastedilen hususa gelecek olursak bununla şer'î deliller arasında zikredilen *sahâbî kavli* dışında bir hususu kastediyoruz. Fıkıh usulünde hücciyeti üzerinde tartışma olan sahâbî kavli, bir sahâbînin muvâfıki veya muhâlifi bilinmeyen ve sonraki dönemlerde nakledilip yaygınlık kazanan sözüdür.⁸ Çalışmamızda konu edinilen sahâbe uygulaması ise sahâbenin genelinin veya bazılarının bir konudaki tutumları, tavırları ve kabulleridir. Dolayısıyla sahâbî kavlinde odak noktasını sahâbînin zikrettiği fer'î hüküm oluştururken sahâbe amelinde odak noktasını sahâbenin olaya yaklaşımı oluşturmaktadır. Mesela İbn Mes'ud'un kocası ölen hamile kadının iddetinin doğum ile sonlanacağını söylemesi sahâbî kavli kapsamına girerken; onun bu hükmü verirken ayetler arasında nesih ilişkisi kurmuş olması sahâbe ameli kapsamına girmektedir. Şu halde sahâbî kavli –hüccet kabul edenlere göre– fer'î bir meselenin temellendirilmesinde kullanılırken sahâbe uygulaması ise daha ziyade şer'î delillerin hücciyeti, şer'î delillerden hüküm çıkarma yöntemlerinin tespiti gibi usule ilişkin konularda delil olarak kullanılmaktadır.

Sahâbe ameli diye ifade ettiğimiz bu olgu, sahâbe icması ile de ayrılmaktadır. Nitekim sahâbe icmasında tüm sahâbenin şer'î bir hüküm üzerindeki ittifakı kastedilmekten ziyade sahâbe amelinde sahâbenin tamamı dikkate alınabildiği gibi sahâbenin usulî bir konudaki bireysel tavırları da yeterli olabilmektedir. Ayrıca sahâbe icmasında da odak noktası genellikle üzerinde ittifak edilen şer'î fer'î mesele olmaktadır sahâbe amelinde odak noktası sahâbenin tavrıdır. Mesela sahâbenin şarap içme cezasının kazif cezası gibi seksen celde olduğu konusunda ittifak etmesi sahâbe icması olarak anılır. Sahâbenin burada bir istinbat neticesinde varılan hüküm üzerinde icma etmiş olması ise sahâbe ameli kapsamındadır ve bu amel sayesinde icmanın senedinin istinbat olabileceği görüşü temellendirilmiştir. Benzer şekilde sahâbe uygulaması kavramı ile sahâbenin Kitâb'ı rey ile tefsir etmeleri, kendi rivayet ettikleri hadislerle amel etmemeleri, kıyasa başvurmış olmaları, mutlak emir sigasını vücuta hamletmiş olmaları gibi durumlar kastedilmektedir.

Bununla birlikte sahâbe ameli kavramı sahâbî kavli ve sahâbe icması kavramlarından tamamen kopuk olmayıp bu kavramların keşişikleri noktalar da olabilmektedir. Mesela sahâbenin Kitâb ve Sünnetin kıyasa önceleneceği noktasında icma etmiş olması, sahâbe icması ve sahâbe ameli kavramlarının keşişim noktalarına örnek olarak zikredilebilir. Bunun

⁵ Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/10. Ayrıca sahâbe tanımına yönelik farklı yaklaşımlar için bk. Harun Reşit Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usulcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı*, ed. Abdullah Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 449-467; Mahmut Yazıcı, *Sahabe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 46-53.

⁶ Seyfeddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Affî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/92.

⁷ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-üşûl*, thk. Ahmed Azv (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/189.

⁸ Hacı Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2021).

1364 | Ahmet Numan Ünver. Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe...

gibi sahâbenin bireysel ya da icma yoluyla usulî bir konuda sergiledikleri sözlü-fiilî tavırlar da bu çalışmada kullandığımız sahâbe ameli kavramına dâhil olmaktadır.

Çalışmamız usul düşüncesinin teşekkülünde sahâbe ameliyle yapılan temellendirmeler olduğundan çalışmamızda yalnızca usulî prensiplerin istidlâlinde kullanılan sahâbe uygulamalarına yer verilecek; istidlâle konu olmayan sahâbe fiilleri, icmaları ve kavilleri kapsam dışında tutulacaktır.

2. Sahâbe Uygulaması ile Temellendirilen Usul Meseleleri

Bu başlık altında Serahsî'nin *Usûl*'ünde sahâbe ameli ile temellendirilen usulî meseleler ana başlıklar altında toplanacak ve bunlar örnekler eşliğinde ele alınacaktır. Bu noktada Serahsî'nin *Usul*'ünde konuya örnek teşkil edecek meseleler; Kitâb, Sünnet, icma, kıyas, nesih ve lafızlar ana başlıkları altında incelenecektir. Nesih ve lafızlara dair konular her ne kadar Kitâb ve Sünnet bahislerinden ayrı düşünülmesi de konuların birbirine karışmaması için bunlara müstakil başlık açılması uygun görülmüştür.

2.1. Kitâb/Kur'ân

Şer'î delillerin ilki olan ve şer'î hükme ulaşmada kendisine başvuru olan ilk delil olması sebebiyle Kitâb konusu usul eserlerinin en önemli bahislerinden birini teşkil etmiştir. Burada Serahsî'nin *Usûl*'ünde Kitâb ile alakalı sahâbe uygulamasına yer verdiği iki temel mesele üzerinde durulacaktır:

2.1.1. Kur'ân'ın Korunmuşluğu

Şer'î delillerin ilki ve İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, Allah Resûlüne yaklaşık yirmi üç yıllık zaman zarfında farklı bağlam ve durumlarda peyderpey gönderilen vahiylerin toplamından oluşmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın sübutunun ve korunmuşluğunun ispatı, İslamî ilimler için önemli konulardan birisi olmuştur. Bu bağlamda Kelam ilmi Kur'an ile ilgili olarak vahyin mahiyeti, nübüvvetin imkânı, Kur'an'ın korunmuşluğu gibi meseleleri inanç açısından ele almış; fıkıh usulü ise bilhassa Kur'an'ın korunmuşluğu meselesini Kur'an'ın edille-i şer'iyenin ilki ve diğerlerinin de kaynağı olması hasebiyle kelamdakinden ayrı bir bağlamda ele almıştır.

Müslümanlar, sahâbe döneminden itibaren tevarüs edegeldikleri mushafın, Kur'an'a özdeş olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ittifakın altında Hz. Ebubekir döneminde ilk defa Mushaf haline getirilmiş metin üzerinde sahâbenin icma etmesi ve bu metnin sonraki nesillere tevatür yoluyla aktarılması temel etken olmuştur. Böylece mushaftaki metnin Kur'an'a özdeş olduğu konusunda *sahâbe icması* ve bu metni *sahâbenin tevatür yoluyla nakli* Kitâb'ın korunmuşluğunun garantisini kabul edilmiştir. Bu sebeple usulcüler nezdinde sahâbenin üzerinde icma edip tevatüren naklettiği bu yazılı metni (yani mushafı) ifade etmek üzere Kur'an sözcüğü yerine *Kitap* sözcüğünün kullanımı yerleşik hale gelmiştir. Terimsel anlamıyla kitap bir yandan mushafın iki kapağı arasında yazılı olan metni diğer yandan da bu metnin ilk nesilden itibaren tüm nesiller boyunca ittifakla benimsenip nakledilmiş olmasını ifade etmektedir.

Serahsî de Kur'an'ın vasıflarını zikrederken bir yandan onun *mushafın iki kapağı arasında yazılı olması* vasfına diğer yandan da *mütevâtir olarak nakledilmesi* vasfına vurgu yapar. Serahsî, mütevâtir naklin gerekli olmadığı, nakle konu olan metnin Kur'an olduğunun anlaşılması için lafzın i'caz vasfına sahip olmasının yeterli olduğunu savunan bir yaklaşıma cevap sadedinde iki delil ileri sürer. Bunların ilki mezhebin kurucu imamlarının namazda kıraat meselesiyle ilgili görüşleri, ikincisi ise sahâbe uygulamasıdır. Serahsî, aralarında farklılıklar olmakla birlikte, mezhebin kurucu imamlarının görüşlerinden, bir ayetten daha kısa olan lafızların mu'ciz olmasa da Kur'an'dan sayılacağı sonucunun çıktığını, dolayısıyla i'cazın tek başına yeterli olmadığını ifade etmiştir. Haddi zâtında Serahsî'nin zikrettiği bu husus,

mezhep içi bir temellendirme olup Kur'an'ın korunmuşluğu ve temel vasfı konusunda başvuru- rulan asıl delil sahâbe uygulamasıdır. Kur'an'ın temel vasfı olarak *mushafın kapakları ara- sında yer almak* şartının ileri sürülmesi, sahâbenin Kur'an'ı tevatür yoluyla naklini sağlaya- bilmek için başvurdukları bir yöntemdir. Nitekim onların mushafın yazımı esnasında Kur'an'dan olmayan her şeyi dışarıda bırakmayı emrettikleri, Kur'an'da aşır gibi işaretler koy- mayı kerih gördükleri bilinmekte, mushafa ancak üzerinde ittifak ettikleri şeyleri koydukları görülmektedir. Kur'an metni mütevatir yolla nakledilmiş ve tevatüren nakil sayesinde Kur'an'ın Allah kelamı olduğu hususunda katî bilgi hâsıl olmuştur. Kur'an'ın kesin olarak Al- lah'ın kelamı olması da onun katî bilgi gerektiren bir hüccet olmasını gerektirecektir. Nitekim Allah kelamının hakikat olduğu kesindir.⁹

Görüldüğü gibi Serahsî, bir dizi akıl yürütme sonucunda *Kur'an'ın hücciyeti* meselesini sahâbenin Kur'an'ın metinleştirilmesi ve nakli yönündeki çabalarına bağlamaktadır. Haddi- zatında Kur'an, sahâbeden bağımsız olarak Hz. Peygamber ve tüm insanlık için hüccet olmakla birlikte bu hücciyetin pratik bir değer ifade edebilmesi ortada *Kur'an* adı verilecek müstakil bir bütünün olmasına bağlıdır. Bu bütünlüğün, sonraki tüm nesiller için somutlaşmış halini Mushaf oluşturmaktadır. Kur'an'ın şer'î delillerin ilki olmasının ötesinde diğer şer'î delillerin de meşruiyet kaynağı olduğu düşünüldüğünde sahâbenin bu çabasının ne derece önemli ol- duğu daha yakından anlaşılır.

2.1.2. Kitâbın Rey ile Tefsiri

Serahsî kıyasın meşruiyetiyle ilgili bölümde aklın şer'î meselelerde bir rolünün olup olamayacağı meselesini gündeme alır. Bu bağlamda o, kıyas karşıtlarının zikrettiği "Kim Kur'an'ı rey ile tefsir ederse cehennemde yerini hazırlasın"¹⁰ şeklindeki rivayeti ele almış ve yasaklanan rey ile tefsirin ne olduğunu incelemiştir. Ona göre bu rivayette kastedilen, şer'î konularda doğrudan akla dayanmak ve rey ile tesbit edilen mananın doğrudan Şâri'in muradı olduğu söylemektir.¹¹ Dolayısıyla nassların manalarına vakıf olmak için akli kullanmak bu ri- vayetin kapsamına girmeyip geçerli bir işlemdir. Sahâbenin ameli de bunu göstermektedir. Zira İbn Abbas ile Zeyd vefat eden kadının kocası ve anne-babası bulunması durumunda mi- rasın nasıl taksim edileceği konusunda ihtilaf etmiş ve ayetin lafızlarından hareketle akli çı- karımlarda bulunarak görüşlerini delillendirmişlerdir. Buna göre "Eğer çocuğu yok da ana- babası ona vâris olmuşlarsa anasının hakkı üçte birdir"¹² âyetinin lafızlarından hareketle İbn Abbas annenin tüm terekenin üçte birini alacağını söylerken Zeyd kocaya terekenin yarısı ve- rildikten sonra kalanın üçte birinin (yani terekenin toplamının altıda birinin) anneye verile- ceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu gibi akli çıkarımlar neticesinde hükme varmak ve bununla amel etmek rey ile değil, doğrudan nass ile amel etmek sayılır.¹³

2.2. Sünnet

Şer'î delillerin ikincisini sünnet oluşturmaktadır. Sünnetin şer'î hükümleri bilmede Kur'an'dan sonra dikkate alınması gereken bir delil olduğu usul kitaplarında Kur'an'dan bir takım delillere dayandırıldığı gibi sahâbe tatbikatına da dayandırılmaktadır. Sünnetin büyük bir bölümünün haber-i vahid şeklindeki rivayetler yoluyla aktarılması bir yandan söz konusu rivayetlerin hüccet olup olmadığı sorununu, diğer yandan da bu rivayetlerin kaynağında yer

⁹ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/280.

¹⁰ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 1 (No. 2951).

¹¹ Serahsî, *Uşûl*, 1/127. Ayrıca bk. Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bekdaş (Medine: Dâru's-Sirâc, 2016), 99.

¹² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/11.

¹³ Serahsî, *Uşûl*, 2/121.

1366 | Ahmet Numan Ünver. Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe...

alan sahâbilerin rivayetlerinin kıyasa aykırı olması halinde uygulamanın nasıl olması gerektiği sorununu gündeme getirmektedir. Meselenin bir üçüncü yönü ise sahâbe söz ve davranışlarının sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesidir. Hanefî usulünde sahâbenin sünnet delili konusundaki önemi ve fonksiyonu da bu üç mesele bağlamında gündeme getirilmektedir.

2.2.1. Sahâbe Tatbikatının Sünnet Kapsamında Değerlendirilmesi

Uşûl'de şer'î hükümlerin tanıtıldığı bölümde sünnetten bahsedilirken sünnetin kapsamı da ortaya koyulacak şekilde bir açıklama yapmıştır. Buna göre sünnet, Hz. Peygamber'in ve onun sonrasında sahâbenin yapmış oldukları şeylerin tamamını kapsamaktadır. Bu noktada Şâfiî (öl. 204/820) ile görüş farklılığına atıf yapılmış; ona göre *sünnet* ifadesinin yalnızca Rasûlullâh'ın sünnetini ifade eden bir terim olduğu ifade edilmiş ve bu durum Şâfiî'nin sahâbeyi taklit etmeyi gerekli görmemesiyle ilişkilendirilmiştir.¹⁴

Sahâbe tatbikatının *sünnet* kapsamında değerlendirilmesi, ilk neslin tecrübe ve anlayışlarının Hz. Peygamber'in rehberliğinden ayrı düşünülmemeyeceği kabulüne dayanmaktadır. Nitekim Serahsî gerek Rasûlullâh'ın gerekse sahâbenin *sünnet* lafzını bu manada kullandıklarını ifade eder.¹⁵ Ayrıca hicri ilk iki asırda *sünnet* kavramına genel yaklaşım da bu yönde olmuştur.¹⁶ Bu yaklaşıma göre *sünnet*'in yalnızca Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan *olmuş-bitmiş* bir şey olarak değerlendirilmediği, gelişen yeni şartlar doğrultusunda sahâbenin yeniden anlayıp yorumladıkları dinamik bir yapıyı ifade eder hale geldiği söylenebilir.

2.2.2. Haber-i Vahidin Kıyasa Muvâfık veya Muhâlif Olması Sorunu

Sünnete ilişkin rivayetlerin büyük bir bölümünü haber-i vahidler oluşturmaktadır. Dört sünni fıkıh mezhebi genel anlamda haber-i vahidi hüccet kabul etmekle birlikte haber-i vahidle amel konusunda her bir fıkıh mezhebinin diğerine göre farklı şartlar koştuğu görülmektedir. Haber-i vahidler konusunda diğer mezheplerle mukayese edildiğinde Hanefîlerin görece daha sıkı şartlar ileri sürdükleri görülür. Bu kapsamda ele alınan konulardan birisi de *kıyasa aykırı haber-i vahidlerle amel* meselesidir. Hanefîler kıyasa aykırılık sorununu, söz konusu haber-i vâhidin ilk râvîsi olan sahâbiler üzerinde bazı değerlendirmeler yaparak ele alırlar. İlk nesilde Hz. Peygamber'den rivayette bulunan binlerce sahâbeden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte bu râvîlerin gerçekten sahâbeden olup olmadığını belirlemek önemlidir. İkinci olarak da sahâbeden olduğu belirlenen râvîlerin fıkıhla ilişkisini belirlemek önem kazanır.

İşte bu düşünceden hareketle Serahsî, rivayeti hüccet olan râvîleri taksim ederken ilk olarak maruf ve meçhul kısımlarından bahsetmiş, maruf olan râvîlerin de *fıkıh ve ictihad ile maruf olanlar* ve *adalet ve zabt ile maruf olanlar* şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Bu noktada İmam Mâlik ile görüş ayrılığına işaret edecek şekilde konuyu ele alan Serahsî, hulefa-i râşidîn, İbn Mes'ud, İbn Abbas gibi ictihad ve fıkıh yönüyle maruf olan sahâbilerin rivayet

¹⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/113-114. Serahsî İmam Şâfiî'nin sahâbenin fiiline değil, onun deliline ittiba edileceği görüşünde olduğunu söyleyip bunu da onun kıyası sahâbe sözüne öncelemesi ile ilişkilendirmektedir. Ancak burada İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli konusundaki görüşü hakkında kesin yargıda bulunmanın doğru olma-yacağı söylenebilir. İmam Şâfiî'nin kavli kadiminde sahâbe kavlini hüccet görürken kavli-i cedîdin-de hüccet görmediği aktarılmakla birlikte kavli cedidinde de hüccet kabul ettiğini zikredenler vardır. Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 2/458; Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mahşûl*, thk. Taha Câbir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6/132; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvaqqı'ın 'an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Meşhur b. Hasen (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 5/550. Ayrıca bk. Taha Nas, *İmâm Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

¹⁵ Serahsî, *Uşûl*, 1/114.

¹⁶ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 50-54.

ettikleri haberlerin kıyasa muvafık ya da muhalif olması arasında bir fark olmaksızın ameli gerektireceğini ve bu râvîlerin rivayetlerinin kıyasa önceleneceğini söylemiştir. Mezhep görüşünün delili olarak da sahâbe amelinin ileri sürmü; kıyasın haber-i vahid karşısında terk edilmesinin sahâbe ve sonraki ulema arasında inkârı mümkün olmayan yaygın bir uygulama olduğunu, hatta böyle rivayetlere *kendisiyle kıyastan vazgeçilen haber (ma'dûlün bih 'ani'l-kıyâs)* denildiğini ifade etmiştir.¹⁷ Hz. Ömer'in, kendi içtihadına göre hüküm vereceksen Haml b. Mâlik'in Rasûlullâh'ın (s.a.s.) ceninin düşmesine sebep olan kişinin gurre (500 dirhem) vermesi gerektiğine hükmettiği yönündeki rivayetini duyunca kendi içtihadını terk edip bu rivayete göre hüküm vermesi buna örnek olarak zikredilebilir.¹⁸

Serahsî'nin ifadelerinde temsil edilen ve sahâbeyi birbirinden ayrı iki kategori olarak değerlendiren bu yaklaşımın altında *manen rivayet* olgusunun bulunduğu görülür. Bilindiği üzere sahâbe, Hz. Peygamber'den duydukları bütün sözleri her zaman birebir onun lafızlarıyla aktarmıyorlardı. Zaten buna imkân da yoktu. Hz. Peygamber'in sözlerini kendi ifadeleri ile kendi anladıkları biçimde aktaran sahâbenin yaptıkları bu aktarımlarda hükmü etkileyecek değişiklikler olabiliyordu. Bir lafız yerine başka bir lafızın konulması durumunda fikhî açıdan anlamın değişip değişmeyeceği, bunun hükme tesir edip etmeyeceğini ancak dirayet ve fikh yönü ile tanınan sahâbenin bilebileceği düşüncesinden hareket eden Hanefiler bu özellikteki sahâbenin haber-i vahid tarzındaki rivayetlerinde kıyasa uygun olup olmamayı dikkate almazken fikh ve icthad yönüyle tanınmayan, daha çok rivayet yönüyle tanınan Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerin rivayetlerinin kıyasa aykırı olması halinde ise bu tür haberlerle amel etmemişlerdir. Mesela Serahsî Ebû Hureyre'nin aktardığı ateşte pişey şeylerin abdesti bozacağına dair rivayeti İbn Abbas'ın "kaynar suyla abdest almak da mı abdesti bozacak!" diyerek kabul etmemesini buna örnek olarak zikretmiştir. Bu düşüncenin temelinde, manen rivayet sırasındaki râvîden kaynaklanan tasarrufun hadisin anlamını ve dolayısıyla da fikhî hükmü etkilemiş olabileceği, kıyasa aykırılığın da buradan kaynaklanmış olabileceği düşüncesi yatmaktadır.¹⁹

2.2.3. Sahâbe'nin Amel Etmemesinin Hadise Etkisi

Serahsî'nin sahâbenin ve uygulamasının önemine vurgu yaptığı meselelerden biri de sahâbenin bir rivayet ile amel etmemesi durumunda bunun ilgili hadisin hüküm vermede dikkate alınıp alınmayacağı konusundaki etkisidir. Bu durumu "kendisine tezkibin iliştiği haber" başlığı altında ele alan Serahsî, tezkibin doğrudan râvî tarafından olabileceği gibi râvî dışındaki kişiler tarafından da olabileceğini söylemiş; râvî dışındaki tezkibi yapanların da sahâbe ya da hadis imamları olabileceğinden söz etmiştir. Sahâbenin amelinin bir rivayetin hücciyet değerini belirleme noktasında önemini vurgulayan Serahsî, sahâbenin bazı önde gelenlerinin bir rivayetin hilafına amel etmesinin, o rivayetin hüccet olmadığını göstereceğini söyler. Zira bu gibi önde gelen sahâbîlere hadisin ulaşmamış olması ya da onların Rasûlullâh'tan (s.a.s.) gelen sahih bir hadisle amel etmemiş olması düşünülemez. Dolayısıyla bu gibi rivayetlerin mensuh olduğu ya da kesin hüküm ifade etmeyen bir mahiyette olduğu sonucuna varılır.²⁰

Örneğin Serahsî *Uşûl*'ünde zina haddine dair "Bekârların zina yapmasının cezası yüz celde ve bir yıl sürgündür. Dulların zina yapmasının cezası yüz celde ve recmdir"²¹ rivayeti ile hulefa-i râşidînin amel etmediklerinin ve celde ile sürgün cezasını cem etmediklerinin sahih

¹⁷ Serahsî, *Uşûl*, 1/338-339.

¹⁸ Serahsî, *Uşûl*, 1/339; Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Halil Muhyiddin (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2000), 26/87.

¹⁹ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 181-182; Serahsî, *Uşûl*, 1/341.

²⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/3-7.

²¹ Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muṭṭasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Ḥudûd", 12, 13; Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ḥudûd", 23 (No. 4415).

bir yolla nakledildiğini ifade eder. Bu denli meşhur bir rivayeti halifelerin işitmemiş olması düşünülemeyeceğine göre, bu rivayetin "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun"²² ayetiyle neshedildiğine hükmedilir.²³ Yine benzer şekilde Rasûlullâh (s.a.s.) Hayber fethedildiğinde burayı ganimet olarak ashâbı arasında taksim etmiştir fakat Hz. Ömer Sevad'ı fethettiğinde buranın topraklarını toprak sahiplerine bırakmış ve ganimet olarak cihada katılanlara taksim etmemiştir. Rasûlullâh'ın (s.a.s.) Hayber'e dair uygulamasının Hz. Ömer tarafından bilinmemesi mümkün değildir. Öyleyse Hz. Ömer'in bu uygulaması, söz konusu rivayette ifade edilen ganimetlerin taksimine dair hükmün kesin ve bağlayıcı olmadığını gösterir.²⁴ Dolayısıyla bir rivayetle sahâbenin önde gelenlerinin amel etmemesi, Hanefîler için söz konusu rivayetin bağlayıcılığını tespit noktasında belirleyici olmaktadır. Ancak burada hadise aykırı amelde bulunan râvînin, bu rivayetten haberdar olmamasının düşünülemeyeceği bir sahâbî olması gerekmektedir. Zira eğer rivayet edilen hadisten haberdar olmaması düşünülebilecek bir sahâbînin hadise muhalif amelde bulunmasının o rivayet üzerinde bir etkisi yoktur.²⁵

2.2.4. Sahâbenin Kendi Rivayetine Aykırı Ameli

Rivayete bizzat kendi râvîsi olan sahâbînin aykırı hareket etmesi durumunda çeşitli ihtimaller söz konusu olabilmektedir. Ancak Serahsî'ye göre bunlar içerisinde en doğrusu râvî sahâbînin amel etmediği rivayetin mensuh olmasıdır. Zira bu noktada gündeme gelen diğer ihtimaller; sahâbînin rivayet ettiği hadisi kendisinin uydurması, sahâbînin hadisi önemsememesi ya da gafleti ve unutkanlığıdır. Bu ihtimaller karşısında nesh ihtimalinin öncelenmesi, sahâbînin rivayeti ve ameli hakkında hüsn-i zan beslenmesi açısından en uygun seçenektir. Örneğin Hz. Aişe'nin veli izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhının olmayacağını rivayet etmesine rağmen kendi yeğeni Abdurrahman b. Avf'ı babasının izni olmaksızın evlendirmiştir. Aynı şekilde İbn Ömer Rasûlullâh'ın (s.a.s.) rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını rivayet etmesine rağmen kendisinin bununla amel etmediği nakledilmektedir.²⁶

Bu meseleler dışında makalemizin sınırlarını aşacağı için ele alamadığımız, Serahsî'nin usul-i fıkhîta sünnete dair meselelerde sahâbe amelinin kaynak değerine atıf yaparak usulî prensipler ortaya koyduğu diğer konular tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Haber-i vâhidlerin ameli gerektirmesi,²⁷ râvî fakihse onun rivayetinin kıyasa önceleneceği,²⁸ fakih değilse kıyasın rivayete önceleneceği,²⁹ kendisinden rivayetin kabulü noktasında ihtilaf edilen meçhul râvînin rivayetinin kabul edileceği,³⁰ fakih râvînin rivayetinin fakih olmayan râvînin rivayetine önceleneceği ve kuvvet farkı sebebiyle aralarında tearuzun gerçekleşmeyeceği,³¹ râvînin kadın olması durumunda şahitliktekinin aksine tek râvînin yeterli olacağı,³²

²² en-Nûr 24/2.

²³ Serahsî, *Uşûl*, 2/7. Serahsî her ne kadar usul eserinde hulefâ-i râşidînin sürgün ve celde cezasını cem etmediği genel bir şekilde ifade edilmiş olsa onların sürgün cezasını müstakil olarak uyguladıklarını Meksû'ta ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *el-Meksû't*, 9/44. Bununla birlikte Kudûrî sürgün ve celdenin birlikte uygulandığına yönelik rivayetleri ele almakta ve şu noktaya dikkat çekmektedir; gerek müstakil olarak gerekse celdeyle birlikte uygulanan sürgün cezası bir had cezası değil, tazir cezasıdır. Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Sirâc - Ali Cuma (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004), 11/5873.

²⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/8; Serahsî, *el-Meksû't*, 10/37.

²⁵ Serahsî, *Uşûl*, 2/8.

²⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/6. Benzer değerlendirmeler için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203.

²⁷ Serahsî, *Uşûl*, 1/333.

²⁸ Serahsî, *Uşûl*, 1/342.

²⁹ Serahsî, *Uşûl*, 1/340.

³⁰ Serahsî, *Uşûl*, 1/343.

³¹ Serahsî, *Uşûl*, 1/348-349.

³² Serahsî, *Uşûl*, 1/354.

mana ile rivayetin caiz olduğu,³³ mürsel rivayetin makbul olduğu,³⁴ sahâbe irsâlinin tedlis olarak değerlendirilemeyeceği,³⁵ sahâbenin *şöyle yapmakla emrolunduk* ya da *sünnet şu şekildedir* gibi sözlerinin sünnet ifade etmeyeceği,³⁶ râvinin kendi rivayetini hatırlamamasının ta'n sebebi sayılması,³⁷ şakacılığın, yaş küçüklüğünün ve az rivayette bulunmanın ise ta'n sebebi sayılmaması,³⁸ tek kişinin rivayeti ile iki kişinin rivayetinin birbirine denk olacağı ve dolayısıyla aralarında tearuzun meydana geleceği,³⁹ Rasûlullâh'ın söz/fiillerinin Kitâb'a muvafık olması durumunda bunların Kitâb kaynaklı ve onun açıklaması olarak görüleceği⁴⁰ ve sahâbenin ta'n edilmesi üzerinde ittifak ettiği meçhul râvînin rivayetinin kabul edilmeyeceği.⁴¹

2.3. İcma

Sünnî fıkıh mezhepleri genel anlamda icmanın hücciyeti konusunda ittifak etmekle birlikte icmanın mahiyeti, oluşumu, nakli, senedi gibi pek çok ayrıntı noktalarda bu mezhepler arasında farklılıkların bulunduğu görülür. Bu farklı tavırların her birisi mezhep içinde delilleri serdedilmek suretiyle savunulmuştur. Bu noktada icma ile ilgili usulî meselelerde Serahsî'nin sahâbe ameline başvurmak suretiyle usul prensiplerini delillendirdiği görülmektedir. Bunlar şu şekildedir:

2.3.1. Sükûtî İcmanın Delil Oluşu

İcma konusunda sünnî mezhepler arasındaki en ihtilafli hususlardan birisi sükûtî icma olarak nitelenen hususun hüccet olup olmadığı, hüccet kabul edildiği takdirde ise hakiki anlamda icma olarak görülüp görülemeyeceği noktasında düğümlenmektedir. Aslında bu tartışmanın da temelinde sükûtun rızaya delalet edip etmediği meselesi yatmaktadır. İşte sahâbe uygulaması tam da bu noktada farklı kanaat sahiplerince istidlâle esas olarak alınmaktadır.

Sükûtî icmanın geçerli bir delil olup olmadığı noktasında Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafa yer veren Serahsî, her iki görüşün delilleri arasında sahâbe uygulamasına atıf yapmıştır. Öncelikle sükûtî icmanın hüccet olmadığını delillendirme sadedinde Şâfiîlerin delillerine yer vermiştir. Mesela Hz. Ömer ganimetlerin dağıtımından artakalan müslümanlara ait mallar hakkında sahâbeyle istişare etmiş ve onlar da bu malların dağıtımının ihtiyacı zamanına kadar dağıtılmaması yönünde görüş bildirmişlerdir. Hz. Ali'nin sustuğunu gören Hz. Ömer onun görüşünü de sormuş, o da bu malın hemen taksim edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu da Hz. Ömer'in, sükûtü muvafakata yormadığını göstermektedir.⁴² Serahsî Şâfiîlerin mezkûr istidlâline yine aynı delil ile mukabelede bulunmuş; sahâbenin kendi icmalarını katî bir delil olarak gördüklerini ve buna bağlı olarak bir mesele hakkında sahâbenin aksi görüşte olması durumunda, o meselenin hükmü kesinlik kazanmasın diye, muhalefetini izhar edeceğini söylemiştir.⁴³ Ayrıca Hz. Ali'nin mezkûr meselede sükût etmesi de bu durumla çelişmez. Zira Hz. Ali'nin görüşü diğer sahâbenin görüşüne tümenden aykırılık teşkil etmemekteydi. Nitekim taksimin geciktirilmesi zaten devlet başkanının yetkisi dâhilinde olduğu için güzel (ha-

³³ Serahsî, *Uşûl*, 1/355-356.

³⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/360.

³⁵ Serahsî, *Uşûl*, 1/379.

³⁶ Serahsî, *Uşûl*, 1/381.

³⁷ Serahsî, *Uşûl*, 2/4-5.

³⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/10-11.

³⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/24.

⁴⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/97.

⁴¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/342-343.

⁴² Serahsî, *Uşûl*, 1/303-304.

⁴³ Serahsî, *Uşûl*, 1/309-310.

sen) kabul edilir. Hz. Ali ise taksimın hemen yapılmasının ahsen/daha güzel olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla o susulması mübah bir konuda susmuştur.⁴⁴ Böylelikle Serahsî, sahâbenin kendi icması karşısında nasıl amel ettiğini merkeze almış ve sahâbenin adalet vasfını da öne çıkararak dolaylı bir istidlâle baş vurmuş olmaktadır.

2.3.2. Tek Kişinin Muhalefeti İcma Engeli Olur Mu?

Mezheplerin icmanın kuruluşu için aradıkları şartlarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri de icmaya, dönemin müctehidlerinin tamamının açıktan (ya da sükûti icmayı kabul edenlere göre sükût ederek) katılmış olmalarıdır. Peki, tek kişinin diğer müctehidlerin tamamının görüşüne aykırı bir hüküm bildirmesi durumunda icma inikad edecek midir? Bu konuda usulcüler arasında pek çok görüşün bulunduğu görülür. Böyle bir durumda mutlak olarak icmanın oluşacağını ya da oluşmayacağını söyleyenler olduğu gibi farklı ihtimaller üzerinden konuyu ele alanlar da olmuştur. Cessâs tarafından (öl. 370/981) ileri sürülen ve Serahsî'nin de kabul ettiği görüşe göre ise böyle bir durum için genel bir hüküm vermek yerine ittifak halindeki çoğunluğun muhalif içtihadına yönelik tavrına bakılmalıdır. Eğer çoğunluk bu muhalif içtihadı cevaz veriyorsa bu durumda o görüşün de doğru olma ihtimaline binaen icma inikad etmez. Ancak çoğunluk buna cevaz vermiyorsa icma inikad eder ve muhalif içtihadın da hatalı olduğu kesinleşmiş olur.⁴⁵

Serahsî, Cessâs tarafından dile getirilen ve kendisi tarafından da benimsendiği görülen bu görüşe dayanak olarak sahâbe arasındaki uygulamaya atıf yapar. O, sahâbenin, çoğunluğun görüşünün dışında farklı bir görüş ortaya koyan diğer sahâbîlere yönelik olumlu ve olumsuz şekilde iki farklı tavır ortaya koyduklarını belirtir. Sözelimi miras konusunda İbn Abbas'ın anne-baba ve kocanın ya da anne-baba ve karının birlikte bulunması durumunda anneye tüm malın 1/3'ünün verilmesi konusunda diğer sahâbîlere muhalefet etmesine rağmen diğer sahâbîlerin İbn Abbas'ın bu içtihadına cevaz verdiğini belirtir. Bu durum, söz konusu meselede icman gerçekleşmediğini göstermektedir. Ancak yine İbn Abbas'ın ribevî mallarda fazlalıklı alım satımın helal olduğu yönündeki içtihadı diğer sahâbîler tarafından tecviz edilmiştir ve bu sebeple İbn Abbas'ın bu görüşü dikkate alınmaksızın icmanın oluştuğu söylenmiştir.⁴⁶

Daha önce *kıyasa aykırı haber-i vahid* meselesinde sahâbîleri fıkıh ve rivayet yönüyle meşhur olması açısından ikili taksimle ele alan Serahsî'nin bu meselede de sahâbîler arasındaki ihtilafları *tepkî gösterme ve tecviz etme* bakımından ikili taksime tabi tutması, Serahsî tarafından sahâbîlerin ve onlar arasındaki ihtilafların mutlakiyetçi bir yaklaşımla ele alınmayıp analitik bir bakış açısıyla değerlendirildiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Serahsî, tek kişinin muhalefetinin icmanın oluşumuna engel teşkil edip etmeyeceği konusunda doğrudan sahâbenin bu ameli ile istidlâl ettiğini dile getirmemekle birlikte onun sahâbenin kendi icmasını bağlayıcı gördüğüne dair ifadeleri de göz önünde bulundurulduğunda söz konusu örneklerin zikredilmesinin bir tür istidlâl anlamına geldiği anlaşılır. Zira tek kişinin muhalefetiyle karşılaşan sahâbe eğer muhalif görüşü tecviz ediyorsa bu durum ilgili konuda çoğunluğun görüşü ile icmanın oluşmadığını gösterir. Muhalif içtihadın tecviz edilmemesi ise çoğunluğun görüşü ile icmanın gerçekleştiğini ve muhalif görüşe mahal olmadığını gösterir.

⁴⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/306.

⁴⁵ Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşîmî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 3/300-301; Serahsî, *Uşûl*, 1/319; Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed İbn 'Akîl, *el-Vâqıh fi'uşûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 5/135; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi'uşûli'l-fıkıh*, thk. Abdülkadir Abdullah (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 4/476-478.

⁴⁶ Serahsî, *Uşûl*, 1/316.

2.3.3. İcmanın Senedinin/Sebebinin İstinbat Olabilmesi

Sünnî fıkıh ekolleri arasında icmanın senedinin Kitap ve Sünnet olabileceği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Kıyas başta olmak üzere reye dayalı istinbat yöntemlerinin icmaya senet teşkil edip etmeyeceği meselesinde de Zâhirîler bir kenara bıraktığında sünnî fıkıh mezhepleri olumlu görüş belirtirler.⁴⁷

Serahsî icmanın senedinin Kitâb ve Sünnet olabileceği gibi istinbat da olabileceğini söylemiştir. Bunu da Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin yaptığı icihadlar üzerinde sahâbenin icma etmesi ile delillendirmiştir. Nitekim hamr içme cezası konusunda Hz. Ali'nin *şarap içen hezeyanda bulunur, hezeyanda bulunan iftira eder, iftira edenin cezası da seksen celdedir* şeklindeki icihadı üzerinde sahâbenin icma etmesi, istinbatın icmanın senedi olabileceğini göstermektedir.⁴⁸

2.3.4. Tabiûnun Sahâbeye Muhalefetinin İcmaya Engel Olması

Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı sonrasında tâbiûndan bir âlimin sahâbenin ittifak ettiği bir konuda muhalif görüş beyan etmesi durumunda icmanın meydana gelip gelmeyeceği meselesi hakkındaki ihtilafa yer veren Serahsî, Şâfiîlerin görüşünün aksine Hanefîlere göre böyle bir durumda icmanın oluşmayacağını ifade etmektedir. Serahsî bu görüşü sahâbe uygulamasına atıf yaparak açıklamaktadır. Buna göre Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, tâbiûndan olan Kadı Şurayh'ın kendilerine muhalefet etmesine rağmen ona kadılık görevi vermeleri, sahâbe ve tâbiûn icihadlarının eşit değerde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla icihadları aynı değerde olan sahâbe ve tâbiûn müctehidlerinin birbirine muhalefeti durumunda icma oluşmacaktır.⁴⁹

2.4. Kıyas

Şer'î asıllardan dördüncüsü olan kıyas, kabulü noktasında dört sünnî mezhebin genel hatlarıyla üzerinde ittifak ettiği, yöntem mahiyetli bir delildir. Serahsî kıyas konusunu ele alırken öncelikli olarak nasslar karşısında aklın konumunu ve buna bağlı olarak kıyasın meşruiyetini konu edinmiş; her iki meselenin ispatı sadedinde de sahâbenin uygulamasına başvurmuştur. Aynı şekilde kıyasın temelini oluşturan illetin salahiyetinin tespitinde, müessir olması gerektiği konusunda ve kıyasın daha kuvvetli başka bir delil sebebiyle terkedilmesini ifade eden istihsanın meşruiyeti hakkında da sahâbenin uygulamasıyla istidlâl etmiştir.

2.4.1. Kıyasın Meşruiyeti

Kıyasın meşru bir hüküm verme yöntemi olduğunu kabul eden sünnî fıkıh mezhepleri kıyasın hücciyetini ispat sadedinde naklî ve akfî istidlâllere yer verirler.⁵⁰ Serahsî, sahâbenin hakkında nass bulunmayan konuda kıyasın caiz olduğu noktasında ittifak halinde olduklarını⁵¹ ve bu sayede nasslarda yer alan hükümlerin rey ile fer'î meselelere aktarılmasının mümkün olacağını söyler.⁵²

⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/263; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fikḥ*, thk. Abdülkadir Abdullah (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 4/450-451; Şihâbüddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuşûl* (Medine: Şeriketü't-Tıbaati'l-Fenniyyeti'l-Mütteḥide, 1973), 339; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravḍatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/438.

⁴⁸ Serahsî, *Uşûl*, 1/301.

⁴⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/114-115.

⁵⁰ Bu yöndeki istidlâllere örnek olarak bk. Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 263-271; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/374-393; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/28-37.

⁵¹ Serahsî, *Uşûl*, 1/328.

⁵² Serahsî, *Uşûl*, 2/118.

Kıyas karşıtlarının ileri sürdükleri gerekçelerin en başında her bir meselenin hükmünün nasslarda yer aldığı, bu sebeple kıyasa ihtiyaç bulunmadığı noktasında düğümlenir. Serahsî'ye göre sahâbenin yeni karşılaştığı her bir mesele için bir nassa dayanma uğraşı içine girmemesi, her hadisenin hükmünün nasslarda bulunduğu fikrinin geçersiz olduğunu gösterir. Ayrıca sahâbenin bu tavrı, kıyasın hücciyetini göstermesi açısından da önemlidir. Zira sahâbe nassa başvurmadan hüküm veriyorsa, burada iki ihtimal vardır; ya istishaba başvuruyordur ya da naslardan elde edilen manalara başvuruyordur. Serahsî istishab ve kıyas arasında *bilgi değeri* bakımından bir mukayese yapar. Serahsî'nin belirttiğine göre istishab, cehl ile ameldir. Zira istishab, önceki hükmün değiştiğini gösteren bir delilin bilinmemesine dayalı bir istidlâldir. Böyle olunca bu bilgisizlik, hükmün ispatı konusunda hüccet olmaya elverişli değildir. Buna rağmen zaruret anında [yani hükmün değiştiği yönündeki mukabil iddianın def'i konusunda] istishabla amel caizdir. Kıyas ise aslın hükmünü bildiren naslardan çıkarılan manalara/illetlere bakarak fer'e hüküm vermeyi ifade etmekte olup her ne kadar yakîni bilgi ifade etmese de hüccet sayılmalıdır. Zira kıyas, bir bakıma aslın hükmünü bildiren hüccet ile amel etmektir ve sahâbenin her hadisede nassa dayanmadan hüküm vermesi de kıyasın hücciyetini destekler niteliktedir⁵³

2.4.2. İletin Sıhhatini Gösteren Salahiyet Vasfının Tespiti

Bir vasfın hükmün illeti olduğunun hangi yolla anlaşılacağı meselesi usulcüler arasında tartışılmıştır.⁵⁴ Serahsî bu konuda illetin sıhhatini gösteren delilin tard ve deverân⁵⁵ olduğunu söyleyen görüşlere değinmiş ve bunların sahih birer delil olamayacağını söylemiştir. Kendisinin de benimsediği cumhura ait görüşe göre ise illetin sıhhatini gösteren delil, vasfın hüküm için salahiyetidir. Bu şart gereğince illet olduğu ileri sürülen vasfı, söz konusu meselede hükmün kendisine bağlanmasına elverişli bir vasfı olmalıdır. Debûsî'nin yapmış olduğu "mahkemede şahitlik" benzetmesini⁵⁶ eserine alan Serahsî, bir kişinin mahkemede şahitlik yapması için öncelikle onun şahitliğe elverişli (sâlih) olduğunun tespit edilmesi gerektiğini söyler. Bu bir nevi şahitliğin kabulünün gerek şartıdır. Buna benzer olarak bir vasfın illet olabilmesi için de gerek şart, vasfın sâlih olduğunun tespit edilmesidir. Bu salahiyetin nasıl tespit edileceği noktasında da Serahsî'nin sahâbeye atf yaptığı görülür. O konuyla alakalı şöyle demektedir:

"Bizimle Şâfiî arasında illetin salahiyetini gösteren şeyin mülâemet (vasfı ve hüküm arasındaki uygunluk) olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Mülâemetin manası, [illet olduğu ileri sürülen] vasfın Rasûlullâh'tan (s.a.s.) ve sahâbeden nakledilen illetlere uygun olması, onların ta'lilde izledikleri yoldan uzak olmamasıdır. Çünkü burada sözü edilen şer'î illetlerdir ve amaç bu illetlerle şer'î hüküm ispat etmektir. Bundan dolayı bir vasfı ancak açıklamalarıyla şer'î hükümleri bilebildiğimiz kimselerden nakledilen vasıflara uygun olması durumunda salahiyet vasfına kavuşur."⁵⁷

Bu açıklamalardan, vasfı-hüküm arasındaki uyumun salt akli bir uygunluk olmadığı, bir uygunluktan söz edebilmek için vasfın, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin hükümleri ta'lil ederken tespit ettikleri vasıflara benzer ve onlarla uyumlu olmasının şart olduğu görülmektedir. Serahsî'nin bu tespiti, Hanefî ve Şâfiîlerin kıyas nazariyelerinin Mutezile'nin hüsün-kubuh teorisi konusunda ileri sürdüğü görüşlerden farklılaştığı temel noktayı da ortaya koymaktadır. Zira Mutezile'nin hüsün-kubuh konusunda temel referansı akıl olduğu halde Hanefî ve Şâfiîlerin bir vasfa hüküm bağlanmasındaki temel kriter sırf aklın o vasfı o hükme uygun

⁵³ Serahsî, *Uşûl*, 2/139-140.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 191-242.

⁵⁵ Tard; bir hükmün bir vasfın var olmasıyla birlikte var olmasıdır. Deveran ise bir hükmün bir vasfın varlığıyla var; yokluğuyla yok olmasıdır. Bk. Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, 191, 202.

⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 304.

⁵⁷ Serahsî, *Uşûl*, 2/177. Benzer ifadeler için bk. Abdullah b. Ahmed Neseî, *el-Menâr* (Dersâtdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326), 23.

görmesi değil, Rasûlullâh'ın (s.a.s.), sahâbenin ya da selevin bu yönde bir uygulamasının olmasıdır.

2.4.3. İletin Müessir Olması

İlet kıyasın en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Hanefilerin illeti *kıyasın rüknü* olarak nitelendirmeleri de bunu göstermektedir.⁵⁸ Kıyasın en önemli unsurunu oluşturması bakımından Hanefiler illete ilişkin şartlara özel önem vermişlerdir. Bir önceki başlık altında ele alınan vasfın hüküm için uygunluğu (salâhiyeti) illet için bir gerek şart olarak görülmüş; ancak yalnızca salâhiyet vasfına sahip olan bir vasıf ile yapılacak kıyasın ameli gerektirmeyeceği ifade edilmiştir. Ameli gerektirecek tarzda bir illet için yeter şart olarak *tesir* şartı aranmıştır. Bu mesele de yine mahkemede şahitlik benzetmesi üzerinden açıklanmıştır. Şahidin şahitliğini kabul etmek için gerek şart, onun şahitliğe elverişliliğinin tespit edilmesidir. Buna elverişli şahidin şahitliği ile amel etmek caizdir ancak bağlayıcı değildir. Bağlayıcı olması için şahidin adaletinin ispatlanması gerekir; ispatlandığında bu şahitlikle amel vacip olur. Benzer şekilde yalnızca salâhiyeti tespit edilen illetle yapılan kıyasa göre amel caizdir, ancak bu kıyas ameli gerektirmez. Ameli gerektirebilmesi için –şahidin adil olması gerektiği gibi- illetin de müessir olması gereklidir. bir vasfın illet olarak kabul edilmesi ve kendisine hüküm bağlanması için o vasfın hüküm üzerinde bir etkisinin bulunmasını şart koşmuşlardır. Bu etki yine şer'î delillerle bilinmekte olup söz konusu niteliğe sahip vasf *müessir* şeklinde isimlendirilmektedir.⁵⁹

Serahsî, illetin sıhhat göstergesinin ne olduğuyla ilgili tartışmalarda, deverân veya tarîhin değil, yalnızca tesirin sıhhat göstergesi olduğunu savunur. Serahsî her ne kadar tesiri sıhhat göstergesi olarak sunsa da, tesirin tarifini yapmamış, onun genel mefhumu hakkında açıklamalar yapmıştır.⁶⁰ Ona göre şer'î illetlerdeki tesir, hasmın düşünmesi ile açığa çıkacak bir durumdur ve bununla söz konusu vasfın hüküm üzerinde etkisinin olması kastedilir. Mesela Hz. Peygamber'in kedinin "etrafımızda çokça dolaşan (tavvâf) bir hayvan" olduğunu söylemesi, bir nevi müessir vasıf barındırır. Çünkü nasslarda zaruret hallerinin hükümlerin hafifletilmesi üzerinde etkisi olduğu belirtilmektedir. Kedinin *tavvâf* olduğu ifade edilerek bir zaruret durumuna işaret edilmiş ve onun artığının necis olmadığı bu yolla açıklanmıştır. Serahsî illet belirlenirken müessir vasıfların seçilmesi gerektiğini bu gibi hadisler yanında sahâbenin müessir vasfa başvurmasıyla da delillendirmiştir. Örneğin sahâbe, miras taksiminde dede ile kardeşlerin bir arada olması durumunda taksimin nasıl yapılacağını tespit etmek amacıyla yakınlık derecesini ortaya çıkarmak için talil metoduna başvurmuş ve bu meseleyi kendisinden dalların budaklandığı ağaç gövdesine ve kendisinden nehirlerin doğduğu vadilere benzetmişlerdir.⁶¹ Bu benzetmeler sayesinde kardeşlerin birbirleriyle ve kardeşlerin dedeyle olan yakınlıklarını tespit edip hükmü buna göre vermişlerdir ki bu da müessir vasıfla istidlâldir. Nitekim sahâbe bu benzetme ile yakınlık vasfının hükümde etkisi olduğuna dikkat çekmiştir. Benzer şekilde Hz. Ömer, sarhoşluk verici içkilerin kaynatılmasının o içeceği helal hale getirmeyeceğini söyleyen Ubade b. Sâmî'te cevap verirken müessir vasıfla istidlâl etmiştir. O, bir şeyin tabiatının değişmesinin o şeyin hükmünün değişmesine etki etmesine dikkat çekecek şekilde; şarabın sirkeye dönüşmesi durumunda içilebilir hale geleceğini söylemiştir. Hz. Ömer'in burada itibar ettiği şey, müessir vasıf olmuştur.⁶² Dolayısıyla Serahsî, gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbenin bu uygulamalarını, illetin müessir olması gerektiğine gerekçe olarak sunmuştur.

⁵⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/174; Alâuddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr (Katar: Maţâbi'u'd-Devhâti'l-Ĥadîse, 1984), 583; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/344.

⁵⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/177.

⁶⁰ Tesir kavramının Hanefî usulündeki kullanımıyla ilgili bk. Ebtihal Abujazar, "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-îlle 'inde'l-Hanefiyye", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 145-172.

⁶¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/182-189. Benzetmeler için bk. Serahsî, *el-Mebsûţ*, 29/186-197.

⁶² Serahsî, *Uşûl*, 2/188.

2.4.4. İstihsanın Meşruyeti

İstihsan, Hanefî mezhebinin en önemli delillerinden/yöntemlerinden biridir. Serahsî istihsanın meşruyetini ispatlamak için istihsanın ne olduğunu netleştirmeye çalışmış ve istihsanın, kıyasın bir delil sebebiyle terk edilmesi olduğunu söylemiştir. Onun bu konuya dair açıklamalarını daha ziyade mezhep içi içtihatlar üzerinden yaptığı görülür. Bunun yanında istihsanın meşruyetinin ispatlanması sadedinde Hz. Ömer'in ceninin diyetinin gurre olacağını bildiren rivayet kendisine ulaştığında *hakkında rivayet olan bir konuda az kalsın reyimizle amel edecektik* dediğini de nakleder.⁶³ Zira Serahsî'ye göre onun bu sözü, normalde kıyasa göre hüküm verilecek bir konuda müstakil bir delil varsa bu delille amel edilip kıyasın terk edileceğini ifade etmektedir ki bu da istihsandaki gözetilen mananın benzeridir. Dolayısıyla istihsanın sahâbe tarafından da bilinen ve uygulanan bir delil olması onun meşruyetini gösterir.

2.5. Nesih

Delillerin tearuzu durumunda kendisine başvurulacak yöntemler arasında neshin de yer aldığı ifade eden Serahsî, tearuzu gidermede iki delil arasında neshin ilişkisi bulunduğunu ortaya koymanın meşru/geçerli bir yöntem olmasını sahâbenin uygulamasına atf yaparak açıklamıştır. Mesela kocası ölen kadınlara *dört ay on gün*⁶⁴ ve hamile kadınlara *doğum yapana kadar*⁶⁵ iddet beklemeyi emreden âyetler, kocası ölen hamile kadının iddeti hakkında tearuz etmektedir. Bu konuda Hz. Ali gibi bazı sahâbîler her iki ayeti cem ederek kocası ölen kadının bu iki iddetten hangisi daha geç bitecekse ona uyması gerektiğini söylemiştir. İbn Mesud ise bu iki âyetin cem edilerek böyle bir sonuca varılmasına itiraz etmiştir. Ona göre hamile kadının doğum yapıncaya kadar iddet beklenmesi gerektiğini bildiren âyet diğer âyetten daha sonra inmiştir. Ayrıca ayetteki "وأولات الأحمال" (hamile olanlar) lafzı umum ifade ettiği için bu lafız kocası ölen hamile kadınları da kapsamına almaktadır. Dolayısıyla bu durumdaki kadınların her halükarda doğum yapana kadar iddet beklemeleri gerekir.⁶⁶ Serahsî'ye göre İbn Mesud'un nasslar karşısındaki bu tavrı, neshin tearuzu gidermede geçerli bir yol olduğunu gösterir niteliktedir.

2.5.1. Kitâb ve Sünnetin Kıyas ile Neshi

Sahâbenin ayetler arasında neshin ilişkisi kurarak sonra nâzil olanla hükmetmiş olmalarının ayetler arası neshin caiz olmasının delili olduğunu aktaran Serahsî, aynı ilişkinin Kitâb ile kıyas arasında söz konusu olmayacağını ifade eder. Fukahanın büyük çoğunluğu Kitâb veya Sünnetin kıyas ile neshini mümkün görmemektedir. Cumhuriyet görüşünü benimseyen Serahsî bu konuda İbn Süreyc ve Enmâtî'nin aksi yöndeki kanaatlerini aktarıp bu muhalif görüşlerin geçersiz olduğunu iddia etmiş; bu iddiasını da sahâbenin uygulamasıyla delillendirmiştir. Nitekim sahâbenin bu konudaki tutumu, Kitâb ve Sünnet mukabilinde reyin terk edilmesi yönünde olmuştur. Dolayısıyla sahâbenin bu uygulaması, Kitâb ve Sünnetin kıyas ile neshedilmesinin caiz olmadığını göstermektedir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'den nakledilen, nasslar karşısında reyeye yer olmadığını bildiren rivayetler de bunu destekler mahiyettedir.⁶⁷

2.5.2. Kitâb ile Sabit Hükümün Kitâb Dışı Bir Delille Neshi

Serahsî Kitâb'ın Kitâb ile neshinin imkânı noktasında ittifak olmakla birlikte Kitâb'ın başka bir delille neshi hakkında ihtilaf olduğunu aktardıktan sonra bunun cevazına dair deliller serdetmiştir. Onun serdettiği deliller arasında sahâbenin bu meseledeki tutumları ön

⁶³ Serahsî, *Uşûl*, 2/202.

⁶⁴ el-Bakara 2/234.

⁶⁵ et-Talâk 65/4.

⁶⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/20.

⁶⁷ Serahsî, *Uşûl*, 2/66.

plana çıkmaktadır. Örneğin Rasûlullâh'ın (s.a.s.) namazda Mü'minûn Suresini okurken bir âyeti okumamıştır. Namazdan sonra bunun kendisine neden hatırlatılmadığını sormuş; Übey b. Ka'b da okunmayan âyetlerin neshedildiğini zannettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Rasûlullâh'ın (s.a.s.) "Eğer neshedilseydi onu size haber verirdim" buyurmuştur.⁶⁸ Hz. Peygamber'in bu sözü, Serahsî'ye göre âyetin farklı bir delille neshinin cevazına işaret eder. Zira bu rivayete göre sahâbe, Kur'an tilavetinin Kur'an dışı bir delille neshedilmiş olabileceği kanaatinde ve Hz. Peygamber de bunu onaylamıştır. Tilavetin âyet dışı bir delille neshi kabul ediliyorsa, hükmün neshi de aynı şekilde kabul edilmelidir.⁶⁹

Hz. Peygamber ile Übey b. Ka'b arasında geçen bu konuşma, aslı itibarıyla yalnızca âyetlerin tilavetlerinin neshi konusunda delil teşkil etmektedir. Serahsî tilavetin yanı sıra âyet hükümlerinin de Kitâb dışı bir delille neshinin mümkün olduğu düşüncesini delillendirme sadedinde yine sahâbenin amelîne başvurur. Nitekim âyette "*Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir*"⁷⁰ buyrulmuştur. Ancak sahâbe Rasûlullâh'ın vefatından önce kendisine kadınların helal kılındığına dair rivayet⁷¹ üzerinde ittifak etmiştir ki onların bu rivayet üzerindeki ittifakı, sahâbenin âyetle sabit olan bir hükmün âyet dışı bir delille neshedilebileceğine inandıklarını göstermektedir. Serahsî de bu usulî meselede sahâbenin bu tavrını delil olarak ileri sürmüştür.⁷²

2.6. Lafızlar

Kitâb ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarılırken uyulması gereken kuralların ele alındığı elfaz bahisleri, usul ilminin en temel meselelerinden birini teşkil etmektedir. Lafızların delaletlerinin katılığı/zannılığı ve gerektirdikleri hükümlerin ne olduğunun netleştirilmesi, hüküm istinbatında son derece önemlidir. Bu noktada Serahsî, Kitâb ve Sünnet lafızları hakkında konuşurken, bu lafızların nüzulüne/îrâdına şahit olan sahâbenin uygulamasının önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda o, mutlak emir sigasının hangi hükmü gerektireceği ve âmm lafzın delaletinin niteliği konularında sahâbenin uygulamasına atıfla görüşlerini delillendirmiştir.

2.6.1. Mutlak Emrin Mücebini Vücub Olması

Mutlak emrin hangi hükmü gerektireceği meselesi usulcüler arasında pek çok farklı görüşün ileri sürüldüğü meselelerden biridir. Lafzın vücub, nedb veya mübahlık hükümlerinden birini gerektireceğini söyleyenler olduğu gibi mutlak emir sigasının bu hükümler arasında müşterek olduğunu ve bu hükümlerden birisi netleşene kadar tevakkuf etmenin gerekli olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁷³ Serahsî, mutlak emrin vücub ifade ettiğini savunmuş ve emir sigasının delalet ettiği farklı hükümlerden birinin tercih edilmesi için ek delile ihtiyaç olduğunu savunan tevakkuf ehlinin bu görüşünün hatalı olduğunu ifade etmiştir. O, tevakkuf ehlinin görüşünün hatalı olduğunu ve mutlak emrin vücub ifade ettiğini delillendirmek için sahâbe amelîne atıfta bulunmuştur. Buna göre sahâbenin, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) emir sigası ile söylediği şeylere ilave bir delil aramaksızın uyması mutlak emrin vücub ifade ettiğini ve bununla amel için ek bir delile ihtiyaç olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada sahâbenin Hz. Peygamber'den sadır olan emirleri, lafızların sigaları sebebiyle değil, delalet-i hal sebebiyle vacip olarak telakki etmiş olabilecekleri ihtimali gündeme gelebilecektir. Fakat

⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Şalât", 162 (No. 907).

⁶⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/75.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/52.

⁷¹ Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eğâdisi ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/539.

⁷² Serahsî, *Uşûl*, 2/75.

⁷³ Mutlak emrin mucibi hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Buğârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/107-108. Ayrıca bk. Osman Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 143-147.

Serahsî'ye göre emir sigasını Rasûlullâh'tan (s.a.s.) doğrudan işitmeyen sahâbenin de hemen emre uyması, emrin sahâbe tarafından siga sebebiyle değil de delalet-i hal sebebiyle vücuba hamledilmiş olması ihtimalini geçersiz kılmaktadır.⁷⁴

2.6.2. Âmm Lafızlarla Amel Edilir mi?

Âmm lafzın hükmü konusunda geneli itibariyle iki ana eğilimin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, tevakkuf ehlinin görüşü olup bu görüştekilere göre müşterek lafızlarda olduğu gibi âmm lafızlarda da tevakkuf esastır. Bu lafızlarla kastedilen mananın ne olduğu net olarak bilinmeden bunlarla amel edilmez. İkinci görüş ise cumhurun görüşüdür. Buna göre - âmm lafzın delaletinin kâtiyeti tartışmaları bir yana bırakılacak olursa- âmm lafızlar ameli gerektirecek derecede hükme delalet eder; bu lafızlarla amel etmek için farklı bir delile ihtiyaç yoktur.⁷⁵

Bu tartışmalar bağlamında Serahsî tevakkuf ehlinin görüşünün geçersizliğini ortaya koyup âmm lafızların ek bir delile ihtiyaç duymaksızın ameli gerektireceğini savunmuştur. Bu konuda o, gerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gerekse sahâbenin âmm lafızlarla istidlâlde bulunmasını delil olarak kullanmıştır. Mesela Hz. Ebubekir ile diğer sahâbe arasında cereyan eden, zekât vermeyenlerle savaşılması hakkındaki ihtilafta, her iki tarafın da umum lafızlarla istidlâlde bulunmuş olması buna örnek teşkil eder. Zira onlarla savaşmayı başta doğru bulmayan sahâbe "Lâ ilahe illallah diyene kadar insanlarla savaşmakla emrolundum"⁷⁶ hadisinin umumu ile istidlâlde bulunmuş, buna mukabil Hz. Ebubekir "*Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın*"⁷⁷ âyetiyle istidlâl etmiştir. Bu tartışmada her iki taraf da ek bir delile ihtiyaç duymaksızın âmm lafızlarla istidlâl etmiştir. Yine Hz. Ömer'in Sevâd arazisini savaşa katılan Müslümanlar arasında taksim etmemesinin delili olarak "*Onlardan sonra gelenler...*"⁷⁸ âyetinin umumu ile istidlâl edip "Bu fey'de sizden sonrakilerin de payı olduğunu düşünüyorum. Bunu sizin aranızda paylaştırsam sizden sonrakilere bir pay kalmaz" demesi de ek delile ihtiyaç olmaksızın âmm lafızların ameli gerektirdiğini ve sahâbenin âmm lafzı umumu üzere kabul ettiklerini gösteren bir başka örnektir.⁷⁹

Sonuç

İslam ilim ve kültür tarihinde sahâbe nesli Allah Resûlü'nün arkadaşları olmasının ötesinde İslam'ı somut bir yaşantı halinde ortaya koyma, İslam'ın temel kaynaklarını koruma ve yeni nesillere aktarma, dinin orijinal anlamını tespit ederek söz konusu anlamın tahrifine engel olma konusunda başat bir rol oynamıştır. Usulcüler, dinin korunması, aktarılması ve orijinal anlamın tespiti konusunda bu derece merkezî role sahip olan insan topluluğuna ayrıcalık kazandıran hususun yalnızca Allah Resûlü'nü görmek, onun sohbetinde bulunmak gibi formel hususlara indirgenemeyeceği düşüncesinden hareketle sahâbî olmayı Allah Resûlü'nün mesajını kavrayacak derecede uzun bir süre onunla birlikte olma kriterine bağlamışlardır.

Bu kriterlere uygun ilk neslin söz ve uygulamaları fıkıh usulü literatüründe *sahâbî kavli* adı altında ifade edilerek İslam'ın amelî hayatına ilişkin tikel hükümlerin tespitinde kimi mezhepler tarafından bir şer'î delil otoritesine sahip kabul edilmiştir. Ancak usulcüler, sahâbenin söz ve uygulamalarına fer'î hükümlerin meşruiyet delili olmasının ötesinde dinin temel kaynaklarının korunması ve anlaşılmasında izlenmesi gereken metodolojiyi tespit noktasında da büyük önem atfetmişlerdir.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/16.

⁷⁵ Serahsî, *Usûl*. Ayrıca bk. Güman, "Tevakkuf", 158-154.

⁷⁶ Buhârî, "Zekât", 1 (1399); Müslim, "İmân", 32, 33, 35.

⁷⁷ et-Tevbe 9/5.

⁷⁸ el-Haşr 59/10.

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/135-136.

Haneffî usul düşüncesinde sahâbe uygulamalarının pek çok usulî ilke ve prensibin dayanağı olarak takdim edildiği görülür. Nitekim Serahsî'nin *Uşûl'ü* özelinde yapılan bu çalışmada sahâbe uygulamasının fıkıh mezheplerinin ve usullerinin oluşumunda başat bir role sahip olduğu görülmektedir. Zira sahâbe, nassların ilk uygulayıcıları ve fıkıh geleneğinin ilk başlatıcıları olarak önemli bir konuma sahiptir. Bu konumlarından dolayı da usulî prensiplerin tespitinde sahâbenin naslara yaklaşım tarzları ve karşılaşılan meseleleri çözüm yöntemleri usulcüler tarafından önemsenmiştir. Kitâb ve Sünnet nassları birer metin olmaları yönüyle tevil ve tahsis ihtimaline açık iken bilhassa sahâbenin genelinin bu nassların anlaşılması ve yorumlanmasında takip ettikleri yöntem ve uygulamaların bu ihtimallere kapalı olması sebebiyle Serahsî pek çok usulî ilkenin ispatında sahâbe ameline vurgu yapmıştır.

Serahsî'nin usul prensiplerini ortaya koyarken sahâbe uygulamasına en çok başvurduğu konu Sünnet bahsi olmuştur. Bunda Sünnetin Kitâb'ın anlaşılmasındaki merkezî rolü düşünülürken, Sünnete dair usulî prensiplerin kuvvetli bir şekilde delillendirilmesi amacının gözetildiği söylenebilir. Ancak bunun yanında Hanefîlerin hadislere yaklaşımının ehl-i hadis çevrelerince çokça eleştirilmesine bir cevap olarak, Hanefîlerin bu uygulamasının doğrudan vahyin ilk muhatapları olan sahâbeye dayandığı ve dolayısıyla en sağlıklı yaklaşımın da bu olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır, denilebilir.

Serahsî'nin usul düşüncesinin temellendirirken ameline başvurduğu sahâbeye bakıldığında, Mâlikîlerin Medine ehlinin ameline yaklaşımının aksine, belli bir bölgeyle sınırlı olmayan, sahâbe neslinin genelini kuşatan bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Zira sahâbe uygulamasına atıf yapıldığını tespit ettiğimiz meselelerin pek çoğunda genel olarak *eş-şahâbe* lafzı kullanılarak bu uygulamanın sahâbenin geneline ait olduğu ihsas ettirmektedir. Bunun dışında zaman zaman Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Enes (r. anhüm) gibi farklı bölgelerde bulunan sahâbîlerin bireysel uygulamalarına başvurulmuş olması da bu görüşü doğrular niteliktedir.

Serahsî'nin eseri özelinde yapılan bu çalışmanın benzeri diğer mezheplere ait usul eserleri üzerinde de yapılmalıdır. Bu sayede farklı mezheplerin usul düşüncelerini temellendirirken sahâbe ameline ne şekilde yer verdikleri ortaya koyulmak suretiyle mezhep usulleri arasında mukayese yapılabilecek ve sahâbenin usul düşüncesi üzerindeki etkisi netleştirilebilecektir.

Kaynakça

- Abujazar, Ebtihal. "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-'ille 'inde'l-Hanefiyye". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 145-172.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahâbi Kavli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabi-kavli>
- Baçoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *el-Fuşûl fî'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşîmî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirel, Harun Reşit. "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı*. ed. Abdullah Aydınli. 449-467. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güman, Osman. "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef fî'l-eḥâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvaḥḩi'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Meşhur b. Hasen. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *Ravḩatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn 'Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Muhammed. *el-Vâḩih fî uşûli'l-fıkıh*. thk. Abdullah et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*. Medine: Şeriketü't-Ṭıbaati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Sirâc - Ali Cuma. 12 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muḩtaşar*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nas, Taha. *İmâm Şâfî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *el-Menâr*. Dersaâtdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Said Bekdaş. Medine: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl*. thk. Taha Câbir. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

- Semerkindî, Alâuddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Katar: Maţâbi'u'd-Devhâti'l-Ĥadîse, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûţ*. thk. Halil Muhyiddin. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şerrâh, Yusuf Hasan. *İstidlâlü'l-uşûliyyîn bi-icmâ'is-şahâbe*. Riyad: el-Cem'iyetü'l-Fikhiyyeti's-Suudiyye, 1437.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuĥûl ilâ tahkîki'l-ĥak min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Azv. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Taftazânî, Mes'ud b. Ömer. *Şerĥu't-Telvîĥ 'ale't-Tavdîĥ*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uveyd, Abdulaziz. *Uşûlü'l-fikh 'inde's-şahâbe*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2011.
- Yazıcı, Mahmut. *Sahabe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Baĥru'l-muĥîţ fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Abdullah. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2021, 25 (3): 1381-1399

عقود الصرف الآجلة وعقود مبادلة العملات (Forward - Swap) وبدائلها الشرعية

Dövizde Forward ve Swap Sözleşmeleri: Fıkhî Boyutu ve Alternatifleri

Forward and Swap Exchange Contracts: Fiqh Dimension and Alternatives

Zeynelabidin Hayat

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

*Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Studies*

Erzincan / Türkiye

zeynel.hayat@erzincan.edu.tr orcid.org/0000-0002-9073-6681

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 February / Şubat 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Cilt / Volume: 25 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1381-1399

Atıf / Cite as: Hayat, Zeynelabidin. “عقود الصرف الآجلة وعقود مبادلة العملات (Forward - Swap) وبدائلها الشرعية” [The Forward And Swap Exchange Contracts: Fiqh Dimension And Alternatives]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (December 2021): 1381-1399.

<https://doi.org/10.18505/cuid.886152>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The paper deals with Forward exchange contracts and Swap exchange contracts, These two types of contracts are among the most prominent types of financial derivative contracts that arose after the collapse of the Bretton Woods system in 1971 or the so-called Nixon shock, where the convertibility of the dollar into gold was stopped, which led to turmoil in the exchange rates of the currencies of many countries and the emergence of the need to stabilize the exchange rate Currencies in transactions where the delivery of the two exchanges is delayed. This research has studied forward exchange contracts and swap exchange contracts in four sections. The first section defines the Forward exchange contract, which is a contract in which the two parties commit to exchange a specified amount of foreign currencies on a forward date, at a price agreed upon in advance. The elements and elements that must be mentioned in this contract, such as the seller and buyer, the size of the contract, the date of delivery and the forward exchange rate, were mentioned in this section, with an illustrative example of the mechanism of conducting this contract. In addition to addressing the differences between forward exchange contracts and future exchange contracts, the characteristics of forward exchange contracts and the purposes of those dealing with them from hedging and speculation are mentioned in this section. The second section has been devoted to the definition of swap exchange contracts, it is for the two parties to the contract to agree that one of them buys from the other a specific amount of a currency in exchange for a specific amount of another currency and at the current exchange rate, provided that the two exchanges are delivered immediately, and in the same contract, the two parties agree to make a forward reverse exchange contract, at a price determined within Contract, and to clarify the picture of swap exchange contracts, an example has been given to illustrate the mechanism for conducting this type of contract. In the third section, the views of contemporaries scholars regarding the Islamic law of the forward exchange contract were discussed, where the opinion of the objectors was mentioned at all and the evidence they inferred from it. And then the opinion of those who advocate the permissibility of forward exchange contracts that are in the form of a dating that is not binding on both parties together, provided that there is nothing in the dating that indicates that it is a contract of sale and provided that a new contract is delivered independent of the dating. Then I discussed the opinion and evidence of the impediments in four points, and I concluded that the most correct opinion at the first is the impermissibility of the forward exchange contract in the form such as the traditional banks do it because of the deception it contains. But I recanted and permitted this type of contract in two cases, the first: the case of need with the absence of an alternative, and the second: the case that transaction is not binding dating for both parties and on some terms. Some contemporary scholars suggested conducting buying and selling operations in the same currency as an alternative to forward exchange contracts, and some of them suggested that Islamic banks should have a common unit of account to settle accounts between the parties to commercial transactions. But in my opinion two solutions are often not feasible. As for the fourth section, I dealt with the opinions of contemporary scholars in the swap exchange contract. it seems likely to me that swap currency exchange contracts are nothing but a usurious loan that is prohibited by Sharia. Because when examining the mechanism of conducting this type of contract, it turns out that one of the parties lent the other an amount in one currency in exchange for the other lending him an amount in another currency under the name of the spot exchange contract. Since one of the two parties requires the other to increase what he lent - if the exchange rate of the Forward exchange contract is different from the Spot exchange rate, which is predominant - under the name of the Forward exchange contract, then this process is nothing but a usurious loan. I supported the proposal to exchange loans in different currencies as a Islamic alternative to transaction contracts, provided that there is no preference for one party over another, and there is no usurious increase. And in order to solve the problem of the high rate of currency inflation of one of the two loans more than the other, the researcher suggested adding the inflation rate to the two loans when they are performed.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Forward, Future, Swap, Exchange, Currency.

Dövizde Forward ve Swap Sözleşmeleri: Fikhî Boyutu ve Alternatifleri

Öz: Bu araştırma, döviz forward ve döviz swap sözleşmelerini ele almaktadır. Bu iki tip sözleşme, Nixon şoku olarak da bilinen, 1971 yılında Bretton Woods sisteminin çöküşünden sonra ortaya çıkan türev işlemlerin en önemli sözleşmelerinden sayılmaktadır. Zira Bretton Woods sisteminin çökmesi, Amerikan dolarının altına dönüştürülebilirliğinin durmasına sebep olmuştur. Bu da birçok ülkenin para birimlerinin istikrarsızlığa uğramasına yol açmıştır. Bundan dolayı iki bedelin vadeli ticari sözleşmelerde kullanılan kur fiyatlarının sabitlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu çalışmada, döviz forward ve döviz swap sözleşmeleri dört başlık altında incelenmiştir. Birinci başlıkta fiyatı daha önceden belirlenmiş bir kur ile her iki bedelin belirlenmiş vadede teslimini içeren döviz forward sözleşmesinden bahsedilmiştir. Aynı zamanda, forward kur fiyatı, teslim tarihi, sözleşme hacmi, alıcı ve satıcı gibi sözleşmenin temel unsurlarından söz edilip sözleşmenin işleyişini açıklayan bir örnek verilmiştir. Ayrıca döviz forward sözleşmelerinin özellikleri ile manipülasyon, kur riskinden korunma gibi sözleşme kullanıcılarının amaçları da zikredilmiştir. Son olarak burada future sözleşmesi ile döviz forward sözleşmesi arasındaki farklılıklara değinilmiştir. İkinci başlıkta iki taraf arasında, belirlenen tutarda bir dövizin başka cins bir para ile mübadele edilmesi ve belirli bir süre sonunda söz konusu paranın aynı döviz cinsi ile geri satın alınmasını içeren döviz swap sözleşmesinden bahsedilip sözleşmenin işleyişini açıklayan bir örnek verilmiştir. Üçüncü başlıkta döviz forward sözleşmesinin fikhî boyutu ile çağdaş Müslüman araştırmacıların görüşleri ele alınmıştır. Bu sözleşmeye cevaz vermeyen görüş ve getirilen deliller ele alındıktan sonra, vaatleşmenin her iki taraf için de bağlayıcı olmaması, vaatleşmede bunun bir satış akdi olduğunu gösterecek herhangi bir unsurun bulunmaması, bedellerin vaatleşmeden bağımsız, yeni bir akitle teslimi koşullarıyla döviz forward sözleşmesine cevaz veren görüşten bahsedilmiştir. Çalışmada, bu görüşler ve deliller tartışıldıktan sonra garar ihtiva etmesi sebebiyle konvansiyonel bankaların yaptığı şekilde döviz forward sözleşmesinin iki durum dışında caiz olmadığı kanaatine varılmıştır. Cevaz verilen ilk durum, sözleşmenin alternatifi olmayıp ihtiyacın hasıl olması durumudur. İkincisi ise döviz forward sözleşmesinin belirli şartları sağlanması ve en fazla tek tarafı bağlayan vaadeleşme şeklinde olması gerekir. Öte yandan bazı çağdaş Müslüman araştırmacılar, ticari mübadelelerin aynı para birimi ile yapılması veya bu mübadelelerde kullanılmak üzere katılım bankaları arasında ortak bir hesaplama aracının icat edilmesi gibi döviz forward sözleşmesinin yerine alternatif olarak bir öneride bulunmuşlardır. Makalede bu önerilerin uygulanabilirliği tartışılmıştır. Dördüncü başlıkta ise döviz swap sözleşmesinin fikhî boyutu ile çağdaş Müslüman araştırmacıların görüşleri ele alınmıştır. Bu araştırmacıların çoğu bu tip sözleşmelerin caiz olmadığını söylerken, İsak Emin Aktepe ihtiyaç halinde caiz olacağını ifade etmiştir. Aynı şekilde bu görüşler tartışıldıktan sonra döviz swap sözleşmesinin aslında caiz olmayan faizli bir karz olduğu kanaatine varılmıştır. Zira iki aşamadan oluşan bu tip sözleşmenin işleyişine bakıldığında, sözleşmenin ilk aşamasında (spot işlemi) bir tarafı diğer taraftan bir para birimiyle borç almak şartı ile ona farklı bir para birimiyle borç verdiği anlaşılmıştır. Fakat ikinci aşamada (forward işlemi) forward kur fiyatı, spot kur fiyatından farklı olduğunda (genellikle olduğu gibi) sözleşmenin bir tarafı diğer tarafa verdiği borcunun üstünde bir oran şart koşmuş olacaktır. Araştırmacı, döviz swap sözleşmesinin yerine alternatif olarak, faizli bir fazlalık olmaması ve bir tarafın diğer tarafa avantaj sağlamaması şartlarıyla, bazı çağdaş Müslüman araştırmacılar tarafından önerildiği gibi, karşılıklı karz verilmesinin uygun olacağını düşünmüştür. Ayrıca bu durumda bir borcun enflasyonunun diğer borcun enflasyonundan daha yüksek olması problemini çözmek için, borçların geri ödenmesi esnasında her iki borca da enflasyon oranının eklenmesi önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Döviz, Forward, Future, Swap, Para Birimi.

ملخص: يتناول البحث عقود الصرف الأجلية (Forward) وعقود مبادلة العملات أو ما يسمى بمقايضة العملات (Swap)، ويعتبر هذان النوعان من العقود من أبرز أنواع عقود المشتقات المالية التي نشأت بعد انهيار نظام بريتون وودز عام 1971 أو ما يسمى بصدمة نيكسون، حيث تم فك الارتباط بين الدولار الأمريكي والذهب مما أدى إلى اضطراب أسعار صرف عملات الكثير من البلدان وبرزت الحاجة إلى تثبيت سعر صرف العملات في المعاملات التي يتم فيها تأخير تسليم البديلين، وقد عمل هذا البحث على دراسة عقود الصرف الأجلية ومبادلة العملات في أربعة أقسام، القسم الأول تم فيه تعريف عقد الصرف الأجل الذي هو عبارة عن عقد يلتزم فيه الطرفان بتبادل كمية محددة من العملات الأجنبية في تاريخ أجل، وبسعر متفق عليه مسبقاً، كما تم في هذا القسم ذكر العناصر والأركان التي لا بد من ذكرها في هذا العقد كالبائع والمشتري وحجم العقد وتاريخ التسليم وسعر الصرف الأجل، مع إيراد مثال توضيحي على آلية إجراء هذا العقد، كما تم ذكر خصائص عقود الصرف الأجل وأغراض المتعاملين بها من تحوط ومضاربة، كما تم في هذا القسم التطرق إلى أوجه الاختلاف بين عقود الصرف الأجلية (Forward) وعقود الصرف المستقبلية (Future)، أما القسم الثاني فقد تم تخصيصه لتعريف عقود مبادلة العملات التي يتفق من خلالها الطرفان على أن يشتري أحدهما من الآخر كمية محددة من عملة ما مقابل كمية محددة من عملة أخرى وبسعر الصرف الحالي، على أن يتم تسليم البديلين فوراً، وفي نفس العقد يتم الاتفاق بين الطرفين على إجراء عقد صرف عكسي أجل، وبسعر يحدد في صلب العقد، ولتوضيح صورة عقود مبادلة العملات تم إيراد مثال يوضح آلية إجراء هذا النوع من العقود، أما في القسم الثالث فقد تم التطرق إلى آراء المعاصرين في حكم عقد الصرف الأجل، حيث تم ذكر رأي المانعين مطلقاً وما استدلووا عليه من أدلة، ثم تم تناول رأي المجيزين لعقود الصرف الأجلية إن كانت على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معاً وبشرط ألا يكون في المواعدة ما يدل على أنها عقد بيع وبشرط أن يتم التسليم بعقد جديد مستقل عن المواعدة، ثم ناقش الباحث أدلة المانعين في أربعة نقاط، ليتوصل بعد ذلك إلى رجحان أن الأصل عدم جواز عقد الصرف الأجل بالشكل الذي تجرته البنوك التقليدية لما يحتويه من غرر، لكنه استدرج وأجاز هذا النوع من العقود في حالتين، الأولى: الحاجة مع انعدام البديل، والثانية: إن كان المعاملة عبارة عن مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معاً وبشرط تم ذكرها في البحث، وقد اقترح بعض المعاصرين إجراء عمليات البيع والشراء بنفس العملة كبديل لعقود الصرف الأجلية، كما اقترح بعضهم أن يكون لدى البنوك الإسلامية وحدة نقد حسابية مشتركة تستخدم لتسوية الحسابات بين أطراف المعاملات التجارية، وقد تبين للباحث أن هذين الحلين ليسا مجديين في كثير من الأحيان، أما القسم الرابع فقد تناول الباحث فيه آراء المعاصرين في عقد مبادلة العملات، حيث ذهب أغلبية المعاصرين إلى عدم جواز هذا النوع من العقود، على عكس إسحاق أمين أقتبة الذي أجازها عند الحاجة، وبعد مناقشة أدلة القولين ترجح للباحث أن عقود مبادلة العملات ما هي إلا فرض ربوي محرم شرعاً، إذ عند تدقيق النظر في آلية إجراء هذا النوع من العقود يتبين أن أحد الطرفين أقرض الآخر مبلغاً بعملة ما مقابل إقراض الآخر له مبلغاً بعملة أخرى تحت مسمى عقد الصرف الفوري (Spot)، وبما أن أحد الطرفين يشترط على الآخر زيادة على ما أقرضه - إذا كان سعر صرف عقد الصرف الأجل (Forward) مغايراً لسعر الصرف الفوري (Spot) وهو الغالب - وذلك تحت مسمى عقد الصرف الأجل (Forward) فإن هذه العملية ما هي إلا عبارة عن فرض ربوي، وقد أيد الباحث اقتراح تبادل القروض بعملات مختلفة كبديل شرعي لعقود المعاملات بشرط ألا تكون هناك أفضلية لطرف على آخر، وألا تكون هناك زيادة ربوية، ولحل مشكلة ارتفاع نسبة تضخم عملة أحد القرضين أكثر من الأخرى اقترح الباحث إضافة نسبة التضخم على القرضين عند أدائهما.

الكلمات المفتاحية: الفقه، المشتقات المالية، عقود الصرف الأجلية، عقود مبادلة العملات، عقود الصرف المستقبلية..

المقدمة

أدى انهيار نظام بريتون وودز عام 1971 أو ما يسمى بصدمة نيكسون إلى تعويم عملات الكثير من البلدان، حيث عمد الرئيس الأمريكي آنذاك نيكسون إلى فك الارتباط بين الدولار الأمريكي والذهب، وهو ما تسبب باضطراب وتقلب أسعار صرف عملات الكثير من البلدان، وبعد هذه الحادثة برزت الحاجة إلى تثبيت سعر صرف العملات في المعاملات التي يتأخر فيها تسليم البديلين، مما أدى إلى نشأة عقود المشتقات المالية، وقد شهدت هذه العقود في السنوات الأخيرة تطوراً هائلاً، فمع نهاية عام 2019 تجاوز معدل عدد هذه العقود 34 مليار عقد يومياً، و19.24 مليار منها عدد العقود المستقبلية، و15.23 مليار منها عدد عقود الاختيارات،¹ وهذه العقود لها أنواع عديدة، منها: العقود

¹ هذا العدد يشمل جميع أنواع عقود المشتقات المالية سواء أكانت في الصرف أو في الفائدة أو في البضائع أو في غيرها، انظر:

Statista, "Number Of Futures and Options Contracts Traded Worldwide from 2013 to 2019", (Erişim: 28 October 2020);

FIA, "2019 Market Data - Derivation Volume Grows BRIC by BRIC", (Erişim: 28 October 2020).

المستقبلية (Future)، والعقود الآجلة (Forward)، وعقود الاختيارات (Option)، وعقود المبادلات (Swap)، وهذه العقود يمكن أن تتم على السلع أو على الأوراق المالية كالسندات أو على مؤشرات البورصة أو على العملات، وبسبب للارتباط الوثيق بين عقود مبادلة العملات (Swap) وعقود الصرف الآجلة (Forward)، ونظرا لانتشار هذه العقود في البنوك الإسلامية تم تخصيص هذه المقالة لدراسة هذين النوعين من عقود المشتقات المالية دون غيرهما، وعلى الرغم من تناول بعض الدراسات لهذين العقدين كـ "كتاب التعامل في أسواق العملات الدولية" لحمدي عبد العظيم،² و "أحكام التعامل في الأسواق المالية" لمبارك آل سليمان،³ و كبحث "التحليل الفقهي والمقاصدي للمشتقات المالية" لعبد العظيم أبو زيد،⁴ والعقود المؤجلة لثروت بابندر⁵ ورسالة دكتوراه بعنوان الأحكام الفقهية لتبادل النقود في عصرنا لعبد الله دورموش⁶ إلا أن هذه الدراسات لم تكن وافية، فبعضها لم يفصل القول في عقود الصرف الآجلة أو عقود مبادلة العملات بشكل واف بل تطرق للمسألة عرضاً، وبعضها الآخر خلط بين عقود الصرف الآجلة والمستقبلية لكون البديلين مؤجلين في كلا النوعين، أما بعضها الآخر فقد دَوّن في زمن كانت آلية إجراء هذه العمليات مختلفت عن آلية إجرائها في يومنا هذا، وقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة أقسام، القسم الأول: يتحدث عن عقود الصرف الآجلة من حيث تعريفها وبيان أركانها وخصائصها وأغراض المتعاملين بها وأوجه الاختلاف بين عقود الصرف الآجلة (Forward) وعقود الصرف المستقبلية (Future) مع مثال توضيحي على آلية إجراء عقود الصرف الآجلة، أما في القسم الثاني قد تم فيه تناول عقود مبادلة العملات (Swap) من خلال تعريفها وإعطاء لمحة تاريخية عنها مع مثال توضيحي على آلية إجرائها، فيما تم في القسم الثالث دراسة عقد الصرف الآجل من الناحية الفقهية، حيث تم فيه بيان آراء المعاصرين في المسألة مع التطرق للبدائل الشرعية المقترحة كإجراء عمليات البيع والشراء بنفس العملة وكتحديد وحدة نقد حسابية مشتركة بين البنوك الإسلامية، أما القسم الرابع والأخير فقد تم فيه بيان آراء المعاصرين في عقود مبادلة العملات والحل الشرعي المقترح كبديل عنها.

1. عقود الصرف الآجلة (Forward)

1.1. تعريف عقد الصرف الآجل وأركانه:

يمكن تعريف العقود الآجلة بأنها عقود تتم في سوق غير منظمة (خارج البورصة) يلتزم من خلالها الطرف الأول ببيع والثاني بشراء كمية محددة من السلع أو الأوراق المالية في تاريخ مستقبلي وبسعر محدد مسبقاً،⁷ أما عقود الصرف الآجلة فبالإمكان تعريفها بأنها عقود يلتزم فيها الطرفان بتبادل كمية محددة من العملات الأجنبية في تاريخ آجل، وبسعر متفق عليه مسبقاً، وقد بلغ حجم معاملات الصرف الآجلة (Forward) عالمياً حوالي ألف مليار (ترليون)⁸ دولار أمريكي يومياً، وذلك حسب إحصاءات سنة 2019،⁹ ولهذا العقد عناصر وأركان لا بد منها، وهي كالآتي:¹⁰

البائع: هو الذي يلتزم ببيع كمية محددة من عملة بلد ما في تاريخ آجل.

المشتري: هو الذي يلتزم بشراء كمية محددة من عملة بلد ما في تاريخ آجل.

حجم العقد: بما أن هذه العقود غير نمطية ولا تتم في سوق البورصة، فإن حجم العقد يتم الاتفاق عليه بالتراضي بين الطرفين.

² حمدي عبد العظيم، *التعامل في أسواق العملات الدولية* (فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996).

³ مبارك بن سليمان آل سليمان، *أحكام التعامل في الأسواق المالية* (الرياض: كنوز إشبيلية، 2005).

⁴ عبد العظيم أبو زيد، "التحليل الفقهي والمقاصدي للمشتقات المالية"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز 3/27 (أكتوبر 2014).

⁵ Servet Bayındır، *Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı، 2008).

⁶ Abdullah Durmuş، *Fıkhi Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi، Sosyal Bilimler Enstitüsü، Doktora Tezi، 2008).

⁷ آل سليمان، *أحكام التعامل في الأسواق المالية*، 928؛

Kenan Dede، *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları* (İstanbul: TKBB Yayınları، 2017)، 113.

⁸ الألف مليار هي البليون أو ما يسميها الأمريكيون بالترليون.

⁹ وذلك بحسب إحصائيات بنك التسويات الدولية (BIS) لشهر أبريل 2019. انظر:

¹⁰ BIS، "Turnover Of OTC Foreign Exchange Instruments" (Erişim: 23 Kasım 2020)

Muzaffer Ulusoy، *Vadeli İşlem Piyasaları ve Türkiye Döviz Piyasasında Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası'nın (VİOP) Gelişimi* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi، Lisansüstü Eğitim Enstitüsü، Yüksek Lisans Tezi، 2019)، 39.

1386 | Zeynelabidin Hayat. Dövizde Forward ve Swap Sözleşmeleri: Fıkıh Boyutu...

تاريخ التسليم: يحدد تاريخ تسليم البديلين حسب اتفاق الطرفين، ويكون عادة إما بعد شهر أو ثلاثة أشهر أو ستة أشهر، ومن النادر أن يؤخر تاريخ التسليم أكثر من سنة.

سعر الصرف الآجل: يتم الاتفاق على سعر الصرف الآجل بالتراضي بين الطرفين، ويتم احتساب سعر الصرف الآجل عادة من خلال حساب الفرق بين نسبيتي فائدة العملتين المتفق على تبادلها، ومن ثم إضافة هذا الفرق إلى سعر الصرف الحالي، ويضاف هذا الفرق إلى العملة ذات نسبة الفائدة الأقل مما يرفع من سعرها الآجل أمام العملة الأخرى، فلو كانت نسبة فائدة الليرة التركية أعلى من نسبة فائدة الدولار الأمريكي فإن السعر الآجل للدولار الأمريكي مقابل الليرة التركية سيرتفع بمقدار الفرق بين النسبتين، وبالإمكان توضيح آلية حساب سعر الصرف الآجل بالشكل الآتي:

$$\left[\frac{\left(\frac{\text{سعر الصرف الآجل} = \text{سعر الصرف الحالي} * \left(\frac{\text{نسبة فائدة الليرة التركية} * \text{عدد الأيام}}{360} + 1 \right) + \text{نسبة فائدة الدولار الأمريكي} * \text{عدد الأيام}}{360} + 1 \right)}{360} \right]$$

2.1. مثال توضيحي على آلية إجراء عقود الصرف الآجلة:

قام أحد التجار الأتراك بشراء مواد خام من خارج تركيا بسعر 100 ألف دولار أمريكي، واتفق مع البائع على أن يتم تسليم الثمن بعد ستة أشهر، وفي نفس الوقت قام بتصنيع منتجات من هذه المواد الخام وبيعها في السوق المحلية بسعر 900 ألف ليرة تركية، وتم الاتفاق مع المشتريين على أن يتم تسليم الثمن بعد ستة أشهر، وخوفاً من تقلب سعر صرف الليرة التركية أمام الدولار الأمريكي قام هذا التاجر بعقد اتفاقية صرف آجل مع أحد البنوك يشتري بموجبها مبلغ 100 ألف دولار أمريكي بما يقابله من الليرة التركية، على أن يتم تسليم البديلين بعد ستة أشهر، وتم حساب سعر الصرف الآجل من خلال الآتي:

سعر الصرف الفوري للدولار الأمريكي = 7.75 ليرة تركية.

تاريخ التسليم: بعد 180 يوم.

نسبة الفائدة السنوية على الدولار الأمريكي: 2 %

نسبة الفائدة السنوية على الليرة التركية: 15 %

فيكون سعر صرف الدولار الآجل = 8.248 ليرة تركية * 2 % نسبة ربح البنك = 8.413

فيتم الاتفاق على أن يشتري التاجر من البنك مبلغ 100 ألف دولار أمريكي مقابل 841 ألف وثلاثمائة ليرة تركية، على أن يتم تسليم البديلين بعد ستة أشهر، وبعد مرور ستة أشهر وعند تسلم التاجر ثمن المنتجات التي باعها بـ 900 ألف ليرة تركية سيقوم هذا التاجر بتنفيذ مقتضيات عقد الصرف الآجل الذي عقده مع البنك من خلال تسليمه مبلغ 841 ألف وثلاثمائة ليرة تركية واستلامه مقابل ذلك مبلغ 100 ألف دولار التي سيدفعه ثمناً للمواد الخام التي اشتراها قبل ستة أشهر، فيكون المشتري حقق من ذلك ربح 58 ألف وسبعمئة ليرة تركية دون أن يعرض نفسه لمخاطر تقلب أسعار العملات.

3.1. خصائص عقود الصرف الآجلة:

بالإمكان إيجاز خصائص عقود الصرف الآجلة بالآتي:¹¹

¹¹ Durmuş, *Fıkıh Açısından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 59; Giray Gözgör, *Finansal Türev Piyasaları: Forward, Futures, Opsiyon ve Döviz Üzerine Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Teorisi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25.

- عقود الصرف الأجلة تتم في سوق غير منظمة (خارج البورصة)، وتتم عادة بين البنك وعملائه، ويتم تحديد السعر بحسب اتفاق الطرفين.
- عقود الصرف الأجلة غير نمطية، وبالتالي يتم الاتفاق على حجمها وسعر صرفها وتاريخ ومكان التسليم فيها بحسب احتياج الطرفين وبالتراضي بينهما.
- عقود الصرف الأجلة لا يمكن مقايضتها أو تداولها في سوق ثانوية، إلا أنه يمكن تغيير شروطها أو إلغاؤها باتفاق الطرفين.
- أكثر من 90 في المائة من عقود الصرف الأجلة تتم تصفيتهما من خلال تسليم البديلين في التاريخ المتفق عليه، ولا يمكن تصفيتهما قبل ذلك إلا بتراضي الطرفين، فيما تعتبر التسوية النقدية الطريقة الثانية لتصفية هذه العقود، وهي نادرة الحدوث، حيث يتم دفع أو تحصيل الفرق بين سعر صرف يوم التسليم وسعر الصرف المتفق عليه.
- في عقود الصرف الأجلة لا يتم دفع أي هامش قبل تصفيتهما بتسليم البديلين في التاريخ المتفق عليه مسبقاً، وهو ما يدفع المؤسسات أو الأشخاص إلى الاحتياط عند دخول هذه العقود، وبالتالي مطالبة الطرف الثاني للعقد بإثبات قدرته على الوفاء بالتزاماته في التاريخ المتفق عليه.
- عقود الصرف الأجلة ليست مضمونة من قبل طرف ثالث، وهو يعطي إمكانية لعدم إيفاء أحد الطرفين أو كليهما بالتزاماته.
- بما أن عقود الصرف الأجل تتم في سوق غير منظمة وبدون تدخل مركز المقايضة فإن تكلفتها تكون أقل، لأن أطراف هذه العقود غير ملزمين بدفع أجره عضوية البورصة أو عمولة مركز المقايضة.
- توفر هذه العقود إمكانية تقليل مالية عمل المؤسسات من خلال التخلص من بعض الالتزامات الضريبية، وذلك بسبب عدم إدراج هذه العقود ضمن الميزانية العامة لحسابات البنك أو الشركة، فالمؤسسات غير ملزمة قانونياً بإدراج هذا النوع من العقود ضمن الميزانية التي ستكشفها لمصلحة الضرائب.
- شروط ومواد عقد الصرف الأجل لا يطلع عليها غير طرفي العقد.

4.1. أغراض المتعاملين بعقود الصرف الأجلة:

- يقصد المتعاملون بعقود الصرف الأجلة إما التحوط أو المضاربة، وإليك بيان ذلك:12
- التحوط: هو تفادي مخاطر تقلب أسعار العملات واضطرابها، فبعد تعويم الكثير من الدول لعملائها اضطرت الكثير من المستثمرين الذين يدخلون في التزامات مستقبلية بعملات أجنبية إلى دخول مثل هذا النوع من العقود بغرض التحوط من ارتفاع أو انخفاض أسعار هذه العملات، فلو افترضنا أن تاجرًا اشترى بضاعة من بلد أجنبي بثمن مؤجل لسنة أشهر، والثمن في هذه الحالة يتم تحديده بعملة البلد المشتري منه أو بعملات عالمية معينة كالดอลลาร์ الأمريكي أو اليورو الأوروبي، ثم باع هذه البضاعة مع إضافة ربح محدد، وكان الثمن مؤجلاً كذلك لسنة أشهر ولكن بالعملة المحلية، فلكي يتفادى هذا التاجر مخاطر اضطراب أسعار العملات -التي قد تتسبب له بخسارة كبيرة- فإنه يقوم بشراء ما سيحتاجه من العملة الأجنبية مقابل عملته المحلية، وبسعر يتفق عليه الطرفان عند إبرام العقد على أن يكون تسليم البديلين بعد سنة أشهر، وغرض التحوط يعتبر الغرض الأساسي للمتعاملين بعقود الصرف الأجلة لكون جل هذه العقود ينتهي بالتسليم الفعلي.
- المضاربة: ومن أغراض التعامل بعقود الصرف الأجلة تحصيل الأرباح من خلال شراء العملات التي يتوقع ارتفاع سعر صرفها تاريخ التسليم، أو من خلال بيع العملات التي يتوقع انخفاض سعر صرفها يوم التسليم، فيستطيع المتعامل بذلك تحقيق الربح عند ارتفاع أسعار العملات المشتراة أو انخفاض أسعار العملات المباعة عن السعر المتفق عليه أثناء توقيع هذه العقود، لكن المتعامل الذي غرضه المضاربة للربح يتوجه عادة إلى عقود الصرف المستقبلية التي تكون مضمونة أكثر من عقود الصرف الأجلة والتي توفر له كذلك إمكانية تصفية العقد بطرق أخرى غير التسليم الفعلي الذي قد يترتب عليه كلفة مالية إضافية.

5.1 أوجه الاختلاف بين عقود الصرف الأجل (Forward) وعقود الصرف المستقبلية (Future)

- يتشابه عقد الصرف الأجل مع عقد الصرف المستقبل في تأجيل تسليم البديلين إلى وقت أجل، لكنهما يختلفان في الكثير من الأمور التي يمكن توضيحها في النقاط الآتية:¹³
- عقود الصرف المستقبلية تتم في السوق المنظمة، بينما عقود الصرف الأجل تتم في سوق ثانوية غير منظمة.
 - عقود الصرف المستقبلية نمطية، لا يمكن لأطراف العقد تغيير شكلها وشروطها، بينما عقود الصرف الأجل ليست نمطية، بل لأطراف العقد تغيير شكلها وشروطها وفقاً لاحتياجاتهم وحاجاتهم.
 - يشترط في عقود الصرف المستقبلية أن تتم من خلال مركز وسيط أو ما يسمى بمؤسسة التسوية، وهو الضامن لتنفيذها، بينما عقود الصرف الأجل تتم بين المتعاقدين بدون تدخل طرف ثالث.
 - يشترط لدخول عقود الصرف المستقبلية إيداع هامش ضمان يسلم للمركز الوسيط، بينما لا يشترط ذلك في عقود الصرف الأجل.
 - في عقود الصرف المستقبلية يقوم المركز الوسيط بإصدار نشرة يومية يبين فيها سعر التسوية النقدية، بينما لا يتم إعلان سعر التسوية اليومية في عقود الصرف الأجل.
 - لا يشترط في عقود الصرف المستقبلية الانتظار إلى تاريخ التسليم، بل يمكن للطرفين تصفيتهما من خلال تداولها في البورصة، أو بالخروج منها بيعاً أو شراءً بسعر التسوية، وهي نادرة ما تنتهي بالتسليم الفعلي، بينما في عقود الصرف الأجل يشترط الانتظار إلى تاريخ التسليم ليتم تصفيتهما بالتسليم الفعلي، وذلك ما لم يتم تغيير الاتفاق برضا طرفي العقد، وهي عادة ما تنتهي بالتسليم الفعلي.
 - تتمتع عقود الصرف المستقبلية بالشفافية وإجراءاتها مكشوفة للعامّة، بينما عقود الصرف الأجل غير مكشوفة للعامّة.

2. عقود مبادلة العملات (Swap)

1.2 تعريف عقد مبادلة العملات ولمحة تاريخية عنه

عقد مبادلة العملات أو ما يسمى بمقايضة العملات هو نوع من أنواع عقود المشتقات المالية التي تتم في السوق غير المنظمة، وعلى الرغم من اشتهار تسمية هذا العقد بعقد مبادلة العملات إلا أن تسميته بعقد مقايضة الصرف سيكون أقرب للواقع، فهذا العقد هو في حقيقته عبارة عن عقد صرف فوري (Spot) مشروط فيه عقد صرف عكسي أجل (Forward)، فمن خلال هذا العقد يتفق الطرفان على أن يشتري أحدهما من الآخر كمية محددة من عملة ما مقابل كمية محددة من عملة أخرى وبسعر الصرف الحالي، على أن يتم تسليم البديلين فوراً، وفي نفس العقد يتم الاتفاق بين الطرفين على إجراء عقد صرف عكسي أجل، وبسعر يحدد في صلب العقد، ويعتبر العقد الذي أجرته شركة IBM الأمريكية لتصنيع وتطوير الحواسيب والبرمجيات مع البنك الدولي سنة 1982 أول عقد مبادلة للعملات،¹⁴ وبعدها شهد سوق هذه العقود تطورا هائلا، خاصة مع تعويم عملات الكثير من البلدان، وقد تجاوز حجم هذه المعاملات ثلاثة بلايين دولار أمريكي يوميا، وذلك حسب إحصاءات سنة 2019،¹⁵ وعادة ما تجري هذه العقود بين البنوك التي تحتاج إليها لتفادي مخاطر تقلب سعر العملات وذلك بعد إجراء عقود الصرف الأجل (Forward) مع عملائها.

2.2 مثال على عقد مبادلة العملات:

سبق بيان أن سعر الصرف الأجل يحتسب عادة من خلال حساب الفرق بين نسبيتي فائدة العملتين المتفق على تبادلها، ومن ثم إضافة هذا الفرق إلى سعر الصرف الحالي، ويضاف هذا الفرق إلى العملة ذات نسبة الفائدة الأقل، وقد سبق بيان آلية احتساب ذلك بالتفصيل، وبالإمكان ضرب مثال على مبادلة العملات بالآتي:

¹³ Durmuş, *Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 59; Ulusoy, *Vadeli İşlem Piyasaları ve Türkiye Döviz Piyasasında Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası'nın (VİOP) Gelişimi*, 44

¹⁴ The World Bank Treasury, "70 Years Connecting Markets to Development" (Erişim: 23 November 2020).

¹⁵ وذلك بحسب إحصائيات بنك التسويات الدولية (BIS) لشهر أبريل 2019. انظر: BIS, "Turnover Of OTC Foreign Exchange Instruments."

أجرى بنك أمريكي عقد صرف أجل (Forward) مع أحد عملائه، بحيث باعه 100 ألف دولار أمريكي مقابل 841 ألف وثلاثمائة ليرة تركية ليرة تركية على أن يتم تسليم البديلين بعد ستة أشهر، وفي نفس الوقت قام بنك تركي بإجراء عقد صرف أجل مع أحد عملائه بحيث باعه 812 ألف وثلاثمائة ليرة تركية مقابل 100 ألف دولار أمريكي، وكان البنك الأمريكي يملك سيولة زائدة من الدولار الأمريكي ولكنه يحتاج إلى الليرة التركية مع تخوفه في الوقت نفسه من انخفاض سعر صرف الليرة التركية، فيما كان البنك التركي يملك سيولة من الليرة التركية ولكنه يعاني من نقص في الدولار الأمريكي وبخشي في نفس الوقت من ارتفاع سعر صرف الليرة التركية، فيقوم البنك الأمريكي بإجراء عقد بيع موازي للعملة مع البنك التركي، حيث يقوم ببيعه 100 ألف دولار أمريكي مقابل 775 ألف ليرة تركية مع تسليم البديلين فوراً، ويتم الاتفاق في العقد نفسه على إجراء عقد صرف عكسي أجل، وبعد ستة أشهر يقوم البنك الأمريكي باستلام مبلغ 100 ألف دولار أمريكي من البنك التركي وتسليمه 824 ألف وثلاثمائة ليرة تركية، وفي نفس الوقت يقوم البنك الأمريكي بتنفيذ مقتضيات عقد الصرف الأجل الذي عقده مع عميله من خلال تسليمه 100 ألف دولار أمريكي وتسليم 841 ألف وثلاثمائة ليرة تركية منه، كذا يقوم البنك التركي بدوره بتنفيذ مقتضيات عقد الصرف الأجل الذي عقده مع عميله من خلال تسليمه 812 ألف وثلاثمائة ليرة تركية وتسليم 100 ألف دولار أمريكي منه، وبذلك يكون البنكان قد حصلوا بذلك ما يحتاجانه من سيولة مالية دون الحاجة إلى الإقتراض الذي قد تكون كلفته عالية، مع تقاديهما مخاطر تقلب أسعار العملات واضطرابها.

3. الدراسة الفقهية لعقد الصرف الأجل (Forward)

1.3. آراء المعاصرين في عقد الصرف الأجل

اختلف المعاصرون في حكم عقد الصرف الأجل على قولين:

القول الأول: المنع مطلقاً: ذهب بعض المعاصرين كمحبي الدين علي القره داغي وسامي حمود¹⁶ وأحمد محبي الدين وصالح المرزوقي وحمد بن عبد العظيم وعلي السالوس وثروت بايندر وعبد الله دورموش إلى تحريم هذه العقود مطلقاً،¹⁷ وهو ما عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة¹⁸ وقد استدل أصحاب هذا القول بالآتي:¹⁹

أولاً: الربا يجري في هذا العقد، فالنبي صلى الله عليه وسلم في حديث الصرف نهى عن بيع حاضر بغائب،²⁰ فما بالك بغائب بغائب.

¹⁶ ذهب سامي حمود إلى جواز الموعدة على الصرف بالسعر الحاضر، أما عقد الصرف بالسعر الأجل فهي محرمة في رأيه، لأن سعر صرف هذا العقد سيكون مريباً بسعر الفائدة، انظر: سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع الشريعة الإسلامية (عمان: مطبعة الشرق ومكتبتها، الطبعة الثانية، 1982)، 318.

¹⁷ علي محبي الدين القره داغي، "الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/7، (جدة، 14-9 مايو 1992)، 169؛ حمود، "التعقيب والمناقشة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/11، (البحرين، 14-19 نوفمبر 1998)، 573؛ أحمد محبي الدين أحمد، "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/11، (البحرين، 14-19 نوفمبر 1998)، 455؛ صالح المرزوقي، "التعقيب والمناقشة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/11، (البحرين، 14-19 نوفمبر 1998)، 566؛ عبد العظيم، التعامل في أسواق العملات الدولية، 47؛ علي السالوس، "التعقيب والمناقشة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/11، (البحرين، 14-19 نوفمبر 1998)، 592؛

Bayındır, *Vadeli işlem sözleşmeleri*, 64;

Durmuş, *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 100.

¹⁸ القرار رقم 65 بشأن الأسواق المالية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/7، (جدة، 14-9-1992)، 716؛ والقرار رقم 93 بشأن الاتجار بالعملات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة، 1/11، (البحرين 14-19 نوفمبر 1998)، 613؛ القرار الأول بشأن بيع العملات بعضها ببعض وحكم الاتفاق على تأجيل القبض، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة، 13، (مكة المكرمة، 8 فبراير 1992)، 311.

¹⁹ وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 2006)، 168؛ عبد العظيم، التعامل في أسواق العملات الدولية، 48.

²⁰ أخرج لفظه "ولا تبيعوا شيئاً منها غائباً بناجز" البخاري ومسلم والترمذي والنسائي، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تح: مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987)، 78 (رقم الحديث: 2068)؛ مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، "كتاب المساقاة"، رقم الحديث: 1584؛ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975)، "أبواب البيوع"، 12 (رقم الحديث: 1240)؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى، تح: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، "كتاب البيوع"، 12 (رقم الحديث: 4612).

ثانيا: هذا العقد فيه بيع دين بدين، وهو منهى عنه بحديث "نهى النبي عن بيع الكالئ بالكالئ"²¹.

ثالثا: الصرف الأجل يختلف عن المواعدة على الصرف، فالصرف الأجل عقد، أما المواعدة فهي مجرد مواعدة غير ملزمة، وقال البعض: على فرض اعتبار هذا العقد مواعدة غير ملزمة فإن المواعدة على الصرف غير جائزة ولو كانت غير ملزمة.

رابعا: عقد الصرف الأجل ما هو إلا مقامرة، فقد يحدث ما لا يتوقعه المستثمرون فتتخفص سعر صرف العملة التي كانوا يتوقعون ارتفاعها أو ترتفع سعر العملة التي كانوا يتوقعون انخفاضها.

خامسا: علل البعض منعه لهذه العقود بأن فيها اشتراط عقد صرف في عقد صرف آخر، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن "بيعتين في بيعة"²².

القول الثاني: الجواز بشرط

ذهب بعض المعاصرين إلى جواز مثل هذه العقود باعتباره مواعدة، بشرط ألا تكون المواعدة ملزمة لكلا الطرفين وألا يكون في المواعدة ما يدل على أنها عقد بيع وبأن يتم تسليم البديلين بعقد جديد وليس بشكل تلقائي،²³ وهو ما نصت عليه المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وفتاوى اللجان الشرعية لكل من بنك تركيا فينانس²⁴ وندوة البركة للاقتصاد الإسلامي والبنك الإسلامي الأردني،²⁵ واستدلوا على أن المواعدة على الصرف جائزة بشرط ألا تكون ملزمة للطرفين بالاتي:²⁶

أولا: المواعدة الملزمة هي في حقيقتها عقد، وهي غير جائزة في عقد الصرف الأجل لأنها تؤدي إلى بيع الدين بالدين المنهى عنه شرعا بحديث "نهى النبي عن بيع الكالئ بالكالئ"²⁷.

ثانيا: عقد الصرف لا يشترط فيه الالتزام بسعر يوم الصرف، بل يجوز لطرفي العقد الاتفاق على سعر آخر.

ثالثا: المصلحة تقتضي جواز هذه المعاملة مع عدم وجود نص يمنعها.

فيما ذهب بعض المعاصرين كموسى آدم وإسحاق أمين أقتبة إلى جواز هذه العقود بسبب الحاجة ولو لم تكن على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين،²⁸ واستدلوا على ذلك بأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ويقاعدة عموم البلوى، وبأن الفائدة الوحيدة المتحققة من هذه العقود هو دفع الضرر عن المستوردين والمصدرين.²⁹

المناقشة والترجيح:

بالإمكان مناقشة المانعين لعقد الصرف الأجل في أربعة نقاط:

النقطة الأولى: إن استدلالهم بأن النهي عن بيع الغائب بالغائب في هذا العقد أولى من النهي ببيع الغائب بالحاضر الثابت بحديث الصرف استدلال فيه نظر، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم عندما نهى عن بيع الحاضر بالغائب، قصد

²¹ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، انظر: عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، نخ: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، الطبعة الثانية، 1403)، 90/8.

²² أخرجه الترمذي والنسائي، انظر: سنن الترمذي، "باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة" (رقم الحديث: 1231)؛ سنن النسائي، "كتاب البيوع"، 67 (رقم الحديث: 4675).

²³ فيما ذهب رفيق يونس المصري إلى جواز المواعدة غير الملزمة في عقد الصرف إن تم العقد بناء على سعر الصرف وقت العقد لا وقت الوعد، انظر: الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، 168؛ آل سليمان، أحكام التعامل في الأسواق المالية، 891؛ رفيق يونس المصري، بحث في الاقتصاد الإسلامي (دمشق: دار المكتبي، الطبعة الثانية، 2009)، 180.

²⁴ الهيئة الشرعية لبنك تركيا فينانس أجازت هذا العقد على أساس المواعدة غير الملزمة لكلا الطرفين وعند الحاجة فقط، انظر: Türkiye Finans Bankası، "Forward İcazet Belgesi" (Erişim: 08 Aralık 2020)؛ عبد الستار أبو غدة وعز الدين خوجة (جمع وتنسيق)، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، 2001-1981، (جدة: مجموعة دلة البركة، الطبعة السادسة، 2001)، 107؛ المتاجرة في العملات، المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (بوفى)، 56؛

İslamî Ürdün Bankası، "el-Fetâvâ eş-Şer'iyâ", 3 Cilt, 2020، Erişim: 8 Aralık 2020؛ Türkiye Finans Bankası، "Forward İcazet Belgesi".

²⁶ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، 168؛ آل سليمان، أحكام التعامل في الأسواق المالية، 891.

²⁷ سبق تخريج حديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ.

²⁸ نقل أحمد محبي الدين أحمد رأي موسى آدم أحمد عيسى هذا من كتابه الصرف وبيع الذهب بالفضة (51-53)، انظر: أحمد، "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، 456.

²⁹ لم يجز إسحاق أمين أقتبة الربا في هذا العقود، ولكنه لم يجزها كذلك لغير الحاجة لما فيها من غرر وجهالة فيما قد يصل إليه سعر الصرف عند تسليم البديلين، انظر: أحمد، "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، 456؛ İshak Emin Aktepe، Katılm Finans، (İstanbul: TKBB Yayınları، ts)، 138.

من ذلك منع الربا، لأن المرابي بإمكانه أن يجد حيلة للإقراض بالربا من خلال إقراض المقترض مبلغاً من عملة ما واشترط ردها بعملة أخرى، وإضافة زيادة ربوية من خلال رفع سعر الصرف لصالحه، وذلك كله تحت مسمى عقد الصرف، لذا سد النبي صلى الله عليه وسلم هذه الذريعة ومنع بيع الحاضر بالغائب، أما في عقد الصرف الآجل الذي يتم فيه تأجيل البدلين فإن تصور حدوث زيادة ربوية غير ممكن، لأن البدلين مؤجلان، بل لا يمكن اعتبار هذا العقد قرصاً بأي شكل من الأشكال.

النقطة الثانية: قولهم إن تأخير البدلين يفضي إلى بيع الدين بالدين المنهي عنه شرعاً بحديث "نهى النبي عن بيع الكالئ بالكالئ" يعترض عليه بأن هذا الحديث فيه ضعف،³⁰ أما بيع المؤجل بالمؤجل فقد حرمه جل الفقهاء باعتباره جزءاً من بيع الدين بالدين للغرر الذي فيه، ولأن فيه شغل للذمتين بغير فائدة،³¹ لكن عند النظر في البيوع الآجلة (Forward) نجد أن شغل الذمة بغير فائدة غير متحقق فيها، لأنه قد يكون من مصلحة المتعاقدين إجراء مثل هذه العقود تقادياً لمخاطر تقلب سعر العملات، أما الغرر فهو موجود في هذه العقود بلا شك، وذلك لعدم معرفة الطرفين ما سيصل إليه سعر الصرف عند تسليم البدلين.

النقطة الثالثة: ومن أدلتهم كذلك على منع عقد الصرف الآجل هو أن المواعدة الملزمة على الصرف غير جائزة لأنها بمثابة عقد لم يتم فيه التقابض الذي هو شرط صحة عقد الصرف، لكن يعترض على هذا الاستدلال بأن الفقهاء اختلفوا في حكم المواعدة على الصرف: فذهب الشافعية وابن حزم الظاهري إلى جواز المواعدة على الصرف، لأن المواعدة ليست بببيع، ولم يرد نص شرعي يمنع من المواعدة على الصرف،³² أما المالكية فديهم في المسألة ثلاثة أقوال، الأول: الجواز وهو ما ذهب إليه ابن نافع، والثاني: الكراهة، وهو قول منقول عن الإمام مالك، والثالث: المنع، وهو ما أفتى به الأصمغ،³³ وذهب ابن القاسم من المالكية إلى أن الصرف إن تم بناء على المواعدة لم يفسخ العقد، فيما ذهب الأصمغ المالكي إلى وجوب فسخه في هذه الحالة،³⁴ والذي يفهم من كلام المالكية أن المواعدة على الصرف جائزة عندهم في حال تم الصرف بعقد مستقل عن المواعدة، أما إن تم الصرف بناء على المواعدة وبدون عقد مستقل فالراجح عندهم عدم جوازها،³⁵ أما الحنفية فلم ترد هذه المسألة في كتبهم، لكن مقتضى قواعدهم عدم جواز المواعدة على الصرف وبطلانها، حيث منعوا إضافة البيع إلى المستقبل،³⁶ والراجح أن المواعدة على الصرف جائزة إن كانت غير ملزمة للطرفين معاً، حيث لا يمكن اعتبارها بمثابة عقد الصرف الذي يشترط فيه تقابض البدلين في المجلس، وعند النظر إلى عقود الصرف الآجلة التي تجريها البنوك التشاركية نجد أن المواعدة فيها تكون ملزمة لأحد الطرفين على الأكثر، وقد يعترض على ذلك بأن العرف المصرفي يقتضي احترام الوعد ولزوم تنفيذه، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وبالتالي يخرج عقد الصرف الآجل عن حقيقة المواعدة ويدخل تحت بند العقود المستقلة، لكن هذا العرف لا يغير من طبيعة المواعدة، فالمواعدة في زمن الفقهاء الذين أجازوا المواعدة على الصرف كانت ملزمة لديانة عرفاً وإلا لأفقدت الناس تقنهم في التعامل مع بعضهم، بل إن بعض الفقهاء من جعلها ملزمة حتى قضاء.³⁷

النقطة الرابعة: الملاحظ أن جل المانعين لعقود الصرف الآجلة إنما منعوها في زمن كانت هذه العقود عبارة عن عقد ملزم للطرفين، لكن المصرفية الإسلامية تغيرت وبدأت المصارف التشاركية بإجراء هذه العقود بناء على المواعدة غير الملزمة لكلا الطرفين معاً.

³⁰ فقد تفرد بروايته موسى بن عبيدة وهو ضعيف، وقال ابن حجر: "رواه إسحاق واليزار بإسناد ضعيف" انظر: أحمد ابن حجر العسقلاني، *بلوغ المرام من أدلة الأحكام*، نج: ماهر ياسين الفحل (الرياض: دار القيس، 2014)، 323/1.

³¹ بدر الدين العيني، *النهاية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 395/8؛ سليمان بن عمر الجمل، *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (حاشية الجمل)* (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 229/3؛ محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، نج: مشهور بن حسن آل سلمان (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، 173/3.

³² محمد بن إدريس الشافعي، *الأم* (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 32/3؛ علي بن أحمد بن حزم الظاهري، *المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار*، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 465/7.

³³ محمد بن يوسف المواق، *التاج والإكليل على مختصر خليل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 139/6.

³⁴ الذي يظهر من كلام المالكية أنه في حال تم الصرف بناء على السعر المحدد في المواعدة وبدون إجراء عقد جديد فالواجب فسخه، أما إن تم بسعر يتفق عليه عند إجراء عقد الصرف المستقل عن المواعدة السابقة له فلا يجب فسخه، انظر: محمد بن أحمد ابن رشد الجد، *المقدمات الممهدة*، نج: محمد الحجى (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 17/2.

³⁵ ابن رشد الجد، *المقدمات الممهدة*، 17/2.

³⁶ حيث ورد في المادة (234): "كل ما كان تملكاً في الحال فلا تصح إضافته إلى الزمان المستقبل وذلك كالبيع وإجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبية وعقد النكاح والصلح عن مال والإبراء عن الدين"، انظر: محمد قنري باشا، *مرشد الحيران* (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الثانية، 1891)، 38/1.

³⁷ انظر: "الوعد"، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية (الكويت: دار السلاسل، الطبعة الثانية، 1404-1427)، 73/44.

مما سبق يترجح للباحث أن الأصل عدم جواز عقد الصرف الأجل بالشكل الذي تجر به البنوك التقليدية اليوم، لأن فيها غرر، فقد يرتفع سعر الصرف كثيرا وقد ينخفض، كما يتم حساب سعر صرفها من خلال احتساب الفرق بين سعري فائدة العملتين، لكن مع ذلك قد تجوز هذه العقود في حالتين:

الحالة الأولى: للحاجة كتفادي مخاطر تقلب أسعار العملات، حيث نرى أن أسعار الكثير من عملات الدول النامية تشهد اضطرابا شديدا في قيمتها، وهو اضطراب قد يؤدي أحيانا إلى عرقلة اقتصاد هذه الدول وتوقف حركة التجارة إن لم يوجد حل لتفادي مخاطر تقلب أسعار هذه العملات، لكن جواز هذه العقود يجب أن لا يتجاوز قدر الحاجة، ويتحقق عند عدم وجود البديل، وذلك كحالة بعض التجار الذين يعيشون في بلاد لا يوجد فيها بديل شرعي لهذه المعاملة، فعندما يحتاج هؤلاء التجار إلى مثل هذه المعاملات بحيث تتعرفل تجارتهم إن لم يجروا مثل هذه العقود تصبح الحاجة متعينة في حقهم وبالتالي يجوز لهم إجراء عقود الصرف الأجل للحاجة، بشرط ألا يكون هناك بديل عنها كما ذكرنا، وقد ورد في المعيار (31) من المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية المتعلقة بالغرر: "الشرط الرابع: ألا تدعو الحاجة المعتبرة شرعا إلى العقد المشتمل على غرر: والحاجة هي: أن يصل المرء إلى حالة بحيث لو لم يتناول الممنوع يكون في جهد ومشقة ولكنه لا يهلك، سواء كانت الحاجة عامة أم خاصة. ويشترط في الحاجة أن تكون متعينة بأن تنسد جميع الطرق المشروعة إلى الغرض سوى العقد المشتمل على غرر كثير، مثل التأمين التجاري عند عدم وجود التكافل".³⁸ وهذه الحاجة قد تختلف من بلد إلى آخر، فالبلدان التي لا تعاني من مشكلة التضخم وعملتها مستقرة لا تتحقق الحاجة فيها لمثل هذه العقود.

الحالة الثانية: إذا كانت عبارة عن مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معا، وبشروط الأول: ألا تكون أداة للمضاربة على العملات، الثاني: أن تكون المواعدة ملزمة لأحد الطرفين على الأكثر، الثالث: ألا يتم دفع أي جزء من البديل قبل التسليم والتسليم الفعليين، الرابع: ألا يكون فيها طرف ثالث وسيط، الخامس: ألا يتم الصرف بشكل تلقائي بناء على المواعدة، بل لا بد من إجراء عقد جديد، السادس: ألا يسمح فيها بالتسوية النقدية التي عادة ما تنتهي بها عقود الصرف المستقبلية (Future)، والتسوية النقدية تتم من خلال الدفع أو الحصول على الفرق ما بين سعر الصرف يوم التسوية وبين سعر الصرف المتفق عليه، سواء أحدثت هذه التسوية في تاريخ التسليم أو قبله.

2.3. البدائل الشرعية لعقود الصرف الأجل.

اقترح وهبة الزحيلي والمعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أن يتم تفادي مخاطر تقلب أسعار العملات واضطراباتها من خلال إجراء عمليات البيع والشراء بنفس العملة،³⁹ وذلك كحل بديل لعقود الصرف الأجل لكن هذا الحل لن يكون مجديا في كثير من الأحيان، خاصة في ظل الأنظمة التي قد تمنع من ذلك، فكيف لتاجر استورد بضاعة من الصين بسعر أجل أن يقوم ببيعها في تركيا بسعر أجل من نفس العملة التي اشتراها بها، ومن النماذج المقترحة كبديل لعقود الصرف الأجل نموذج حمدي عبد العظيم فقد اقترح أن يكون لدى البنوك الإسلامية وحدة نقد حسابية مشتركة، تتخذ أساسا لتسوية الحسابات بين العميل والبنك وبين المصدر والمستورد على مستوى الدول الإسلامية، على أن يتم تحديد قيمة هذه الوحدة النقدية على أساس وحدة النقد الأوروبية (ECU)⁴⁰ السابقة لليورو مع تحديد وزن معادل لها من الذهب، وبالتالي تتم تسوية الحسابات من خلال هذه الوحدة النقدية التي لن تعتبر نوعا من العملات المتداولة، بل هي سلة عملات حسابية تستخدم في تسوية المدفوعات الحاضرة والأجل كذلك، مما سيؤمن استقرار قيمتها مقابل كافة العملات العالمية، وهو ما سيحل مشكلة تقلب واضطراب أسعار العملات التي يعاني منها الكثير من البلدان في يومنا الحالي،⁴¹ وهذا الاقتراح على الرغم من جمالية طرحه إلا أنه قد لا يكون واقعا لأمرين، الأول: صعوبة اتفاق البلدان الإسلامية على وحدة نقد حسابية مشتركة، لما نراه من خلاف عميق بين الدول الإسلامية سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية، والثاني: أن هذا الحل سيكون مجديا للنشاط الاقتصادي بين الدول الإسلامية، لكنه قد لا يكون كذلك فيما يتعلق بالحركة التجارية بين البلدان غير الإسلامية أو بين البلدان الإسلامية وغير الإسلامية.

³⁸ "ضابط الغرر المفسد للمعاملات"، المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، 783.

³⁹ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة بحوث وفتاوى وحلول، 166؛ "المتاجرة في العملات"، المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، 56.

⁴⁰ تم إنشاء وحدة النقد الأوروبية (ECU) عام 1979 كمؤشر لعشر عملات أوروبية، وقد لعبت دور الوحدة المالية للدول التي تدخل في المجتمع الاقتصادي الأوروبي وتعتبر السابقة لليورو، وتم استخدام وحدة النقد الأوروبية إلى عام 1999، وكان يتم تداولها بشكل الكرتوني فقط، انظر:

Alparı, "ECU (European Currency Unit)", Erişim: 15 Aralık 2020.

⁴¹ عبد العظيم، التعامل في أسواق العملات الدولية، (78).

4. الدراسة الفقهية لمبادلة العملات (Swap)

1.4. آراء المعاصرين في عقد مبادلة العملات:

ذهب جل المعاصرين إلى عدم جواز هذا النوع من العقود،⁴² وهو ما نصت عليه قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية،⁴³ وعللوا المنع بأمرين،⁴⁴ الأول: تضمن هذه العقود لعقد الصرف الأجل المحرم،⁴⁵ والثاني: اشتمال هذه العقود على سلف وبيع وعلی بيعتين في بيعة أو عقدين في عقد، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك.⁴⁶

فيما ذهب إسحاق أمين أقتبة من المعاصرين الأتراك إلى إعطاء هذه العقود حكم عقود الصرف الأجلة (Forward)، وبالتالي يجوزها عند الحاجة، لكنه يشترط لجوازها ألا يتم فيها تبادل فوائد العملتين المتفق على إعادة صرفهما في المستقبل.⁴⁷

وعند النظر إلى أدلة المانع نجد أنهم استدلووا على عدم الجواز بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة، واعتبروا عقود مبادلة العملات بمثابة البيعتين في بيعة، إلا أن هذا الاستدلال فيه نظر، فبيعتان في بيعة فسرهما جمهور الفقهاء بأن يبيعه سلعة بمائة نقد أو بمائتين نسيئة ثم يفترقا دون أن يعين الثمن، أو أن يبيعه أحد السلعتين بثمن واحد ولا يعين السلعة، وعلّة المنع في الجمع بين بيعتين في بيعة هو جهالة الثمن أو المبيع وعدم استقرار العقد،⁴⁸ وكل هذا منتف في عقود مبادلة العملات، كما استدلووا على المنع بأن هذا النوع من العقود يتضمن عقد الصرف الأجل المحرم، وقد سبق بيان الخلاف في حكم عقد الصرف الأجل وأن الأصل فيه المنع لما فيه من الغرر إلا أنه يجوز في حالتي الحاجة أو إجرائها على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معا، لكن هذا لا يعني إعطاء عقد مبادلة العملات (Swap) حكم عقود الصرف الأجلة (Forward)، لأن هناك اختلاف بين العقدين، فعقد مبادلة العملات فيها شبهة القروض المتبادلة، بل هي كذلك في حقيقتها وإن أُجريت تحت مسمى عقد الصرف، فهذه العقود كما ذكرنا سابقا تتكون من عقدين، الأول: عقد الصرف الفوري (Spot)، والثاني: عقد الصرف الأجل (Forward) وهو مشروط في العقد الأول، وعند تدقيق النظر في هذين العقدين وألية إجرائهما نجد أن أحد الطرفين أقرض الآخر مبلغا بعملة ما مقابل إقراض الآخر له مبلغا بعملة أخرى تحت مسمى عقد الصرف الفوري (Spot)، وبما أن أحد الطرفين يشترط على الآخر زيادة على ما أقرضه -إذا كان سعر صرف عقد الصرف الأجل (Forward) مغايرا لسعر الصرف الفوري (Spot) وهو الغالب - وذلك تحت مسمى عقد الصرف الأجل (Forward) فإن هذه العملية ما هي إلا عبارة عن قرض ربوي، وهو محرم شرعا، وكما هو معلوم فإن المواعدة على إعطاء زيادة ربوية غير جائزة كذلك وإن كانت غير ملزمة لكلا الطرفين معا، وبالتالي يتبين لنا عدم جواز عقود مبادلة العملات أو ما يسمى بمقايضة العملات خاصة مع وجود البديل الشرعي.

⁴² الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، 168؛ أحمد، "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، 458؛

⁴³ Durmuş, *Fikhî Açidan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 101

⁴⁴ القرار رقم 65 بشأن الأسواق المالية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجنّة، 1/7، (جنّة، 9-14-1992)، 716؛ والقرار رقم 93 بشأن الاتجار بالعملات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجنّة، 1/11، (البحرين 14-19 نوفمبر 1998)، 613؛ القرار الأول بشأن بيع العملات بعضها ببعض وحكم الاتفاق على تأجيل القبض، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة، 13، (مكة المكرمة، 8 فبراير 1992)، 311؛ "المتجارة في العملات"، المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، (59).

⁴⁵ أحمد محيي الدين، "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، 458.

⁴⁶ أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي، انظر: البخاري، الجامع الصحيح، نج "كتاب البيوع"، 78 (رقم الحديث. 2068)؛ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب المساقاة"، رقم الحديث. 1584؛ الترمذي، الجامع الصحيح، "أبواب البيوع"، 12 (رقم الحديث. 1240)؛ النسائي، السنن الصغرى، نج "كتاب البيوع"، 12 (رقم الحديث. 4612).

⁴⁷ أخرج حديث نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سلف وبيع كل من أبي داود والترمذي والنسائي، قال الترمذي: "وهذا حديث حسن صحيح"، وقال الأرنؤوط: "حديث حسن"، انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، نج: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (القاهرة: دار الرسالة العالمية، 2009)، "كتاب البيوع"، 70 (رقم الحديث. 3504)؛ الترمذي، الجامع الصحيح، "أبواب البيوع"، رقم الحديث (1234)؛ النسائي، السنن الصغرى، "كتاب البيوع"، 55 (رقم الحديث. 4654)؛ فيما أخرج نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة الترمذي والنسائي، انظر: الترمذي، السنن، "باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة" (رقم الحديث. 1231)؛ سنن النسائي، "كتاب البيوع"، 67 (رقم الحديث. 4675).

⁴⁸ Aktepe, *Katılm Finans*, 141.

⁴⁹ العيني، البناية شرح الهداية، 186/8؛ علي بن عبد السلام التسولي، البهجة شرح التحفة، نج: محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 12/2؛ عبد الكريم الرفاعي، فتح العزيز بشرح العزيز (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 194/8؛ موفق الدين ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد (بيروت: دار الفكر، 1405)، 313/4؛ شمس الدين الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، نج: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 93/2.

اقترح بعض المعاصرين كسامي حمود ووهبة الزحيلي وثروت بايندر تبادل القروض بعملات مختلفة كبديل شرعي لعقود مبادلة العملات، شريطة ألا تكون هناك زيادة ربوية على أي من القرضين، وألا يتم الربط بين القرضين،⁴⁹ وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء في حكم الإقراض بشرط الاقتراض⁵⁰ إلا أن الذي يظهر للباحث جواز القروض المتبادلة شريطة ألا تكون هناك أفضلية لطرف على آخر، وألا تكون هناك زيادة ربوية، ويؤيد ذلك أن القائلين بالمنع استدلوها بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سلف وبيع، ونهيه صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة، وهذا استدلال فيه نظر، لسببين، أولها: أن القرض غير البيع، ثانيهما: علة النهي عن الجمع بين سلف وبيع التي هي اقتران أحدهما بالآخر يتخذ كذريعة للوصول إلى الربا كأن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة قيمتها ثمانمائة بألف فتكون المائتان الزائدة زيادة ربوية منتفية في مسألتنا هذه، أما بيعتان في بيعة فقد فسرها الجمهور بأن يبيعه سلعة بمائة نقد أو بمائتين نسبة، ثم يفترقا دون أن يعين الثمن، أو أن يبيعه أحد السلعتين بثمن واحد ولا يعين السلعة، وعلة المنع في الجمع بين بيعتين في بيعة هو جهالة الثمن أو المبيع وعدم استقرار العقد،⁵¹ وكل هذا منتف في القروض المتبادلة، أما استدلالهم بأن اشتراط الاقتراض في القرض هو شرط جرح منفعة المقرض وكل قرض جرح نفعاً فهو ربا فهو كذلك استدلال غير مسلم به، فالمنفعة المحرمة إنما هي المنفعة التي تجر نفعاً للمقرض دون المستقرض، أما إن كانت المنفعة مشتركة بين المقرض والمقرض فلا بأس بها كما هو حال السقجة،⁵² لكن قد يعترض على اقتراح القروض المتبادلة بعملات مختلفة بأنه حل غير مجد، لأنه وإن كان سيحل مشكلة تقلب أسعار العملات واضطرابها فإنه سيطرر معه مشكلة أخرى، ألا وهي مشكلة ارتفاع نسبة التضخم، فإن المقرض لعملة بلد نسبة التضخم فيه مرتفعة سينتضر إذا تمت مقارنته بالطرف الآخر والذي سيفرض عملة بلد آخر غالباً نسبة التضخم فيه منخفضة، ويجاب على ذلك بأن حل هذه المشكلة أمر ممكن من خلال إضافة نسبة التضخم عند أداء بدل القرض لا في بدايته، وإضافة نسبة التضخم على الدين عند ردها وإن اختلف المعاصرون في جوازها إلا أن الذي يترجح للباحث هو جوازها، لكونها الأقرب والأنسب لواقع حالنا اليوم،⁵³ إذ ما هو إلا رد للدين بقيمته التي أجازها أبو يوسف،⁵⁴ ويؤيد ذلك نقطتان، الأولى: وجود فرق بين ثمنية النقود الاصطلاحية وثمانية غيرها من الأموال المثلية، فثمانية غير النقود من الأموال المثلية مستمدة من ذاتها، وبالتالي لا يؤثر تغير القيمة في مثليتها، أما ثمنية النقود الاصطلاحية فهي ليست مستمدة من ذاتها بل من تعامل الناس بها، فالناس ينظرون إلى قيمتها الاصطلاحية لا الذاتية، وبالتالي يجب في الدين اعتبار قيمة النقود لا مثليتها، وذلك عند تغير هذه القيمة بالارتفاع والانخفاض، وهو ما يجعل القول برد القيمة هو الأقرب للعدالة والإنصاف، أما النقطة الثانية فهي: الواقع الذي يدل على أن من يقرض نقوداً إنما يقرض مالا مجسداً للقيمة، وبما أن

⁴⁹ سامي، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع الشريعة الإسلامية، 351؛ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، 166؛ "التجارة في العملات"، المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، 56؛ عبد الستار أبو غدة وعز الدين خوجة (جمع وتنسيق)، "حول تبادل القروض (10/8)، قرارات وتوصيات نوات البركة للاقتصاد الإسلامي، 142، 2001-1981، Bayındır، Vadeli İşlem Sözleşmeleri, 70

⁵⁰ ذهب الشافعية والحنابلة إلى تحريم ذلك، أما المالكية فقد ورد في بعض كتبهم المنع وفي بعضها الجواز، انظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، 142/2؛ ابن قدامة، المغني، 241/4؛ شهاب الدين القرافي، النخيرة، تح: محمد حجي وأخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 23/8؛ شمس الدين التتائي المالكي، جواهر الدرر في حل الفاظ المختصر، تح: أبو الحسن نوري حامد المسلاتي (بيروت: دار ابن حزم، 2014)، 136/5؛ أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تصحيح: أحمد سعد علي وأخرون (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1952)، 40/2.

⁵¹ العيني، البناية شرح الهداية، 186/8؛ التسولي، البيهجة شرح التحفة، 12/2؛ الرافعي، فتح العزيز، 194/8؛ ابن قدامة، المغني، 313/4؛ الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخريفي، 93/2.

⁵² السقجة هي أن يدفع مالا إلى آخر ليدفعه إلى وكيله في بلد آخر فيستفيد به سقوط خطر الطريق، انظر: محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1992)، 166/5.

⁵³ فذهب إلى جوازها محمد عثمان شبير ومحمد سليمان الأشقر وعبد العزيز بايندر وخير الدين قرامان وإسحاق أمين أقتبة، فيما ذهب إلى عدم جوازها كل من علي السالوس ويوسف القرضاوي وغيرهما من المعاصرين، انظر: محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة (الأردن: دار الفانس، الطبعة السادسة، 2007)، 171؛ محمد سليمان الأشقر، "النقود وتقلب قيمتها"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 3/5، (الكويت، 10-15 ديسمبر 1988)، 1689؛ علي السالوس، "أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، (الكويت، 10-15 ديسمبر 1988)، 1748؛ يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة (الكويت: دار القلم، الطبعة الثالثة، 1987)، 612؛ صالح أبو فرحة، تغير قيمة النقود وأثره في سداد الدين في الإسلام (رسالة ماجستير، جامعة النجاح نابلس، 2005)، 85.

Aktepe, Sorularla Katılım Bankacılığı (İstanbul: TKBB Yayınları, 2013), 31; Hayrettin Karaman, "Soru-(133) Borçta enflasyon farkı; parayı değerlendirmek" (Erişim: 15 Nisan 2013); Süleymaniye Vakfı, "İslam açısından borçlanmalarda enflasyon farkı" (Erişim: 23 Nisan 2013).

⁵⁴ كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 157/7؛ عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 533/4.

القرض يقتضي المساواة بين المال المقترض والمردود عند السداد فإن هذه المساواة تتحقق برد القيمة لا برد المثل، وبالتالي وجب رد قيمة الدين لا مثله عند تغير قيمته بالغلاء أو الرخص.⁵⁵

الخاتمة

عقود الصرف الآجلة (Forward) هي عقد يلتزم فيها الطرفان بتبادل كمية محددة من العملات الأجنبية في تاريخ آجل، وبسعر متفق عليه مسبقاً، وقد بلغ حجمها عالمياً حوالي ألف مليار (ترليون) دولار أمريكي يومياً، وقد اختلف المعاصرون في حكم هذا النوع من العقود، فذهب بعض المعاصرين كمحبي الدين علي القره داغي وغيره إلى تحريم هذا النوع من العقود مطلقاً، وهو ما نص عليه قرار أكثر المجامع الفقهية، وقد استدلت هؤلاء على المنع بأن الربا يجري في هذا العقد، وبأن هذا العقد فيه بيع للدين بالدين، وبأن عقد الصرف الآجل يختلف عن المواعدة بالصرف، بل لو فرضنا إجراء هذا العقد على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معاً فإن المواعدة على الصرف غير جائزة كما يقولون، كما علل بعضهم المنع بأن هذا النوع من العقود فيه اشتراط عقد صرف في عقد صرف آخر، فيما ذهب فريق آخر من المعاصرين إلى جواز عقود الصرف الآجلة إن كانت على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معاً وبأن يتم تسليم البديلين بعقد مستقل عن المواعدة، وهو ما نصت عليه المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وفتاوى اللجان الشرعية لكثير من البنوك الإسلامية، واستدلوا على ذلك بأن المواعدة غير الملزمة لكلا الطرفين ليست في حقيقتها عقد وبأن عقد الصرف لا يشترط فيه الالتزام بسعر يوم الصرف وبأن المصلحة تقتضي جواز هذه العقود مع عدم وجود نص يحرمها، بل إن بعض المعاصرين أجازها بسبب الحاجة ولو لم تكن على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين مستدلين في ذلك بأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ويقاعدة عموم البلوى وبأن الفائدة الوحيدة المتحققة من هذه العقود هو دفع الضرر عن المستوردين والمصدرين، وقد تبين للباحث بعد مناقشة آراء المعاصرين حول المسألة أن عدم جواز عقد الصرف الآجل كما تجر به البنوك اليوم، لأن فيها غرراً، فقد يرتفع سعر الصرف كثيراً وقد ينخفض، كما يتم حساب سعر صرفها من خلال احتساب الفرق بين سعري فائدة العملتين، لكن مع ذلك قد تجوز هذه العقود في حالتين، الأولى: للحاجة كتفادي مخاطر تقلب أسعار العملات، والثانية: إذا كانت عبارة عن مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين معاً لكن بشروط معينة، كأن لا تكون هذه العقود أداة للمضاربة على العملات، وألا يتم دفع أي جزء من البديلين قبل التسليم الفعلي، وألا يكون هناك طرف ثالث في العقد، وألا يسمح بالتسوية النقدية، وأن يتم الصرف بعقد جديد مستقل عن المواعدة، علماً بأن المعاصرين اقترحوا حلولاً شرعية بديلة لعقود الصرف الآجلة، وذلك كإجراء عمليات البيع والشراء بنفس العملة، لكن الباحث يرى أن هذا الحل لن يكون مجدياً في كثير من الأحيان، خاصة في ظل الأنظمة التي قد تمنع من ذلك، فكيف لتاجر استورد بضاعة من الصين بسعر آجل أن يقوم ببيعها في تركيا بسعر آجل من نفس العملة التي اشتراها بها، ومن الحلول المقترحة كذلك إيجاد وحدة نقد حسابية مشتركة بين البنوك الإسلامية، وعلى الرغم من جمالية هذا الطرح إلا أنه ليس واقعياً لسببين، الأول: صعوبة اتفاق الدول الإسلامية على إيجاد وحدة نقد حسابية مشتركة، وذلك لما نراه من فجوة عميقة بين الدول الإسلامية سواء أكان على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو غيره، والثاني: أن هذا الحل سيكون مجدياً وواقعياً للنشاط الاقتصادي بين الدول الإسلامية، لكنه قد لا يكون كذلك فيما يتعلق بالحركة التجارية بين البلدان غير الإسلامية أو بين البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، أما عقود تبادل العملات (Swap) أو ما يسمى بمقايضة العملات فقد ذهب أكثر المعاصرين إلى عدم جواز هذا النوع من العقود، وهو ما نصت عليه قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معللين ذلك باحتواء هذه العقود لعقد الصرف الآجل المحرم، وباشتمالها على بيعتين في بيعة أو عقدين في عقد المنهي عنها شرعاً، فيما ذهب إسحاق أمين أقتبة إلى إعطاء هذه العقود حكم عقود الصرف الآجلة (Forward)، وبالتالي يجوزها عند الحاجة، لكنه يشترط لجوازها ألا يتم فيها تبادل فوائد العملتين المتفق على إعادة صرفهما في المستقبل، وبعد دراسة آلية إجراء هذا النوع من العقود تبين للباحث أن عقود مبادلة العملات (Swap) وإن كانت تجري تحت مسمى عقد الصرف إلا أنها في حقيقتها ليست إلا قروض متبادلة مع اشتراط أحد الطرفين على الآخر زيادة على ما أقرضه، مما يجعل هذا القرض ربوياً محرماً، وحتى لو تم إجراء هذه العقود على شكل مواعدة غير ملزمة لكلا الطرفين فإن هذا لن يغير من الحكم شيئاً، لأن المواعدة على إعطاء زيادة ربوية غير جائزة، وبالتالي الراجح عدم جواز عقود مبادلة العملات، وقد اقترح بعض المعاصرين تبادل القروض بعملات مختلفة كبديل شرعي لعقود مبادلة العملات، شريطة ألا تكون هناك زيادة ربوية على أي من القرضين، وألا يتم الربط بين القرضين، وقد ظهر للباحث أن القروض المتبادلة جائزة بشرط ألا تكون هناك أفضلية لطرف على آخر، وألا تكون هناك زيادة ربوية، ولحل مشكلة ارتفاع نسبة التضخم أحد القرضين مقارنة بالآخر يقترح الباحث إضافة نسبة التضخم على القرضين، بشرط أن يتم تحديد هذه النسبة عند أداء الدين لا في بدايته.

⁵⁵ للتوسع في مسألة إضافة نسبة التضخم عند رد الدين واختلاف المعاصرين في حكمها انظر:

Zeynelabidin Hayat, "Saddat al-Din bi-Imala' A'har", *Ihya' Ulusalarasi Islam Arastirmalari Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 441.

- أحمد، أحمد محيي الدين. "المضاربة في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية". مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، 1/11. البحرين، 14-19 نوفمبر 1998. 435-483.
- الأشقر، محمد سليمان. "النقود وتقلب قيمتها"، مجلة المجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 3/5. الكويت: 10-15 ديسمبر 1988. 1679-1696.
- الأنصاري، زكريا. *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. 4 أجزاء. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تح: مصطفى البغا. 6 أجزاء. بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987.
- التتائي، شمس الدين. *جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر*. تح: أبو الحسن نوري حامد المسلاتي. 8 أجزاء. بيروت: دار ابن حزم، 2014/1435.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *الجامع الصحيح*. تح: أحمد محمد شاكر وآخرون. 5 أجزاء. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975.
- التسولي، علي بن عبد السلام. *البهجة شرح التحفة*. تح: محمد عبد القادر شاهين. جزءان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *السنن*. تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. 7 أجزاء. القاهرة: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الجمل، سليمان العجيلي. *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (حاشية الجمل)*. 5 أجزاء. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *بلوغ المرام من أدلة الأحكام*. تح: ماهر ياسين الفحل. الرياض: دار القبس، 2014/1435.
- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد. *المحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار*. 12 جزءا. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- حمود، سامي حسن. *تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع الشريعة الإسلامية*. عمان: مطبعة الشرق، الطبعة الثانية، 1982.
- حمود. "التعقيب والمناقشة". مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، 1/11. البحرين، 14-19 نوفمبر 1998. 572-574.
- ابن حنبل، أحمد. *المسند*. تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون. إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي. 50 جزءا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421.
- الرافعي، عبد الكريم. *فتح العزيز بشرح العزيز*. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد. *المقدمات الممهدات*. تح: محمد الحجي. 3 أجزاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الزحيلي، وهبة. *المعاملات المالية المعاصرة*. دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 2006.
- الزركشي، شمس الدين. *شرح الزركشي على مختصر الخرقي*. تح: عبد المنعم خليل إبراهيم. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1423.
- أبو زيد، عبد العظيم. "التحليل الفقهي والمقاصدي للمشتقات المالية". مجلة جامعة الملك عبد العزيز 3/27 (أكتوبر 2014). 3-44.
- السالوس، علي. "أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات". مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 3/5. الكويت، 10-15 ديسمبر 1988. 1719-1752.
- السالوس. "التعقيب والمناقشة". مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، 1/11. البحرين، 14-19 نوفمبر 1998. 590-594.
- آل سليمان، مبارك بن سليمان. *أحكام التعامل في الأسواق المالية*. جزءان. الرياض: كنوز إشبيلية، 2005.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. 8 أجزاء. بيروت: دار المعرفة، 1990/1410.
- شبير، محمد عثمان. *المعاملات المالية المعاصرة*. الأردن: دار النفائس، الطبعة السادسة، 2007.

- الصاوي، أحمد بن محمد. *بلغت السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*. تصحيح: أحمد سعد علي وآخرون. جزاءن. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1952/1372.
- الصنعاني، عبد الرزاق. *المصنف*، تح: حبيب الرحمن الأعظمي. 11 جزءا. الهند: المجلس العلمي، الطبعة الثانية، 1403.
- ابن عابدين، محمد أمين. *رد المحتار على الدر المختار*. 6 أجزاء. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1992/1412.
- عبد العظيم، حمدي. *التعامل في أسواق العملات الدولية*. فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996.
- العيني، بدر الدين. *البنية شرح الهداية*. 13 جزءا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1420.
- أبو غدة، عبد الستار - خوجة، عز الدين (جمع وتنسيق). *قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي*، 1981-2001. جدة: مجموعة دلة البركة، الطبعة السادسة، 2001.
- أبو فرحة، صالح. *تغير قيمة النقود وأثره في سداد الدين في الإسلام*. رسالة ماجستير، جامعة النجاح نابلس، 2005.
- ابن قدامة، موفق الدين. *المغني في فقه الإمام أحمد*. 10 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1405.
- قدري باشا، محمد. *مرشد الحيران*. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الثانية، 1891/1308.
- القرافي، شهاب الدين. *النخيرة*. تح: محمد جبي وآخرون. 14 جزءا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- القرضاوي، يوسف. *فتاوى معاصرة*. جزاءن. الكويت: دار القلم، الطبعة الثالثة، 1987.
- القره داغي، علي محيي الدين. "الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* بجدة، 1/7. جدة، 9-14 مايو 1992. 73-194.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *إعلام الموقعين*. تح: مشهور بن حسن آل سلمان. 7 أجزاء. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423.
- المرزوقي، صالح. "التعقيب والمناقشة". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* بجدة، 1/11. البحرين، 14-19 نوفمبر 1998. 566-570.
- مسلم، بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. 5 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- المصري، رفيق يونس. *بحوث في الاقتصاد الإسلامي*. دمشق: دار المكتبي، الطبعة الثانية، 2009.
- المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أبوفى)*. المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 1437.
- المواق، محمد بن يوسف. *التاج والإكليل على لمختصر خليل*. 8 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1416.
- النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الصغرى*. تح: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن. 9 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- "الوعد". *الموسوعة الفقهية الكويتية*. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية. 45 جزءا. الكويت: دار السلاسل، الطبعة الثانية، 1404-1421. 44/72-80.

Kaynakça

- Abdu'l-Azîm, Hamdî. *et-Te'âmül fi'l-esvâki'l-'umlâti ed-devliyye*. Virginia: *el-Ma'hedü'l-'Âlî li'l-Fikri'l-İslâmî*, 1996. Ahmed, Ahmed Muhyiddin. "el-Muğârabetu fi'l-'umle ve'l-vesâilu'l-meşrû'a li'tecennubi ağrârîha el-iqtisâdiyye". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 11/1. Bahrayn: 14-19 Aralık 1998. 435-483.
- Aktepe, İshak Emin. *Katılım finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2013.
- Alparı, "ECU (European Currency Unit)", Erişim: 15 Aralık 2020. <https://alpari.com/ar/beginner/glossary/european-currency-unit/>
- Âl Süleymân, Mubârak b. Süleymân. *Ahkamü't-'amuli fi'l-esvâki'l-mâliyye*. 2 Cilt. Riyâd: Kunûz İşbilye, 2005.
- 'Aynî, Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bayındır, Servet. *Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2008.
- BIS. "Turnover of OTC Foreign Exchange Instruments". Erişim: 15 Kasım 2020. <https://stats.bis.org/statx/srs/table/d11>
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987.
- Cemel, Süleymân b. Ömer. *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi şerhi Menheci't-tullâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dede, Kenan, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri Ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Durmuş, Abdullah. *Fikhî Açardan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ebu Dâvud, es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Kahire: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Ebu Ferha. Salih. *Teğayyuru kıymeti'n-nukûd ve eseruhu fi sedâdi'd-deyni fi'l-islâm*. Nablus: Filistin Necâh Nablus Üniversitesi. Lisansüsü Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ebü Guddê, Abulsettâr - Hûca, 'İzzü'd-Dîn. *Karârâtü ve tavsiyyâtü nedevâtü'l-baraketi li'l-iqtisâdi'l-islâmî 1981-2001*, Cidde: Mecmu'atü Delleti'l-Baraka, 6. Basım 2001.
- Eşkâr, Muhammed Süleyman. "en-Nukûd ve tekallubu kıymetihâ". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 5/3. Kuveyt: 10 Aralık 1988. 1673-1695.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Esne'l-me'âlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- "el-Vaad". *Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-küveytiyye*. Kuveyt Vakıflar Bakanlığı. 45 Cilt. Kuveyt: Daru'l-Selâsil, 2. Basım, 1404-1427. 44/72-80.
- Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI). *Faizsiz finans standartları*. Bahreyn: AAOIFI Yayınları, 1437.
- FIA. "2019 Market Data - Derivation Volume Grows BRIC by BRIC". Erişim: 28 Ekim 2020, <https://www.fia.org/articles/2019-market-data-derivatives-volume-grows-bric-bric>
- Göçgör, Giray. *Finansal Türev Piyasaları: Forward, Futures, Opsiyon Ve Döviz Üzerine Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Teorisi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hamûd, Samî. *Tatvîru'l-a'mâli'l-marsifiyye bimâ yettefikü ve's-şertati'l-islâniyye*. Amman: Matbaatü'l-Şark, 2. Basım. 1982.
- Hamûd. "et-Ta'kıb ve'l-munâkaşa". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 11/1. Bahrayn: 14-19 Aralık 1998. 572-574.
- Hayat, Zeynelabidin. "سداد الدين بعملة أخرى". *İhya Ulusalarası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020). 425-450.
- Hayrettim Karaman. "Soru-(133) Borçta Enflasyon Farkı; Parayı Değerlendirmek". Erişim: 24 Şubat 2021. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00133.htm>
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddül-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Bulûgu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. thk. Mâhir Yasîn el-Fağl. Riyâd: Daru'l-Kabes, 1435/2014.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsar fi şerhi'l-mücellâ bi'l-ihtisâr*. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'Lâmü'l-muvakkûn*. thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dar İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kudâme, Muvaffaquddin. *el-Muğni fi fikhî'l-İmâm Ahmed*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *el-Muqaddimâtü'l-mümeħhidât*. thk. Muhammed el-Haccî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

- İslamî Ürdün Bankası, "el-Fetâvâ eş-Şer'iyîye, 3 Cilt, 2020", Erişim: 8 Aralık 2020. https://www.jordanislamicbank.com/sites/default/files/fatawa3low_1.pdf
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-ğayrân*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 2. Basım, 1308/1891.
- Karadağî, Ali Muhyiddin. "et-Esvâkû'l-mâliyye fi mizânî'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 7/1. Cidde: 9-14 Mayıs 1992. 73-194.
- Karadâvi, Yusuf. *Fetâvâ muâsıra*. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 3. Basım, 1987.
- Karâfî, Şihâbüddin. *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994
- Marzûkî, Sâlih. "et-Ta'kîb ve'l-munâkaşa", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 11/1. Bahrayn: 14-19 Aralık 1998. 566-570.
- Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) muhtaşarı halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Mısrî, Refîk Yûnus. *Buhûsun fi'l-iktisâdî'l-İslâmî*. Dımaşk: Daru'l-Mektebî, 2. Basım, 2009.
- Müslim, b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Es-Sünen*. thk. Abdulgaffâr el-Bendârî vd. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Râfîî, Abdülkerim el-Kazvîni. *Fethu'l-aziz şerhu'l-vecîz*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Sâlûs, Ali. "Eseru teğayyuri kıymeti'n-nukûdi fi'l-hukûki ve'l-iltizâmât". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 5/3. Kuveyt: 10 Aralık 1988. 1719-1752.
- Sâlûs. "et-Ta'kîb ve'l-munâkaşa". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 11/1. Bahrayn: 14-19 Aralık 1998. 590-594.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclis el-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Statista. "Number of Futures and Options Contracts Traded Worldwide from 2013 to 2019". Erişim: 28 Ekim 2020. <https://www.statista.com/statistics/377025/global-futures-and-options-volume>.
- Sâvî, Ahmed. *Bulğatü's-sâlik li-akrabî'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Malik (Haşiyetü es-Sâvî ala's-Şerhi's-Sağîr)*. tsh. Ahmed Sa'd Ali vd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1372/1952.
- Şübeyr, Muhammed Osman. *el-Muâmelâtu'l-mâliyyetü'l-muâsıra*. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 6. Basım, 2007.
- Süleymaniye Vakfı. "İslam Açısından Borçlanmalarda Enflasyon Farkı". Erişim: 23 Nisan 2013. [borclanmalarda-acısından-fikhi-http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/islam-farki.html-enflasyon](http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/islam-farki.html-enflasyon)
- Tetâî, Şemsuddin. *Cevâhiru'd-durer fi halli elfâzi'l-muhtasar*. thk. Ebu'l-Hasan Nûrî Hamid el-Mesellâfî. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1435/2014.
- The World Bank Treasury. "70 Years Connectşng Marktes to Development". Erişim: 23 Kasım 2020. <http://pubdocs.worldbank.org/en/981111541019927135/70-years-chapter-four.pdf>.
- Tirmizî, Ebu İsa. *el-Camiu's-Sahîh*. thk: Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2.basım, 1975.
- Türkiye Finans Bankası. "Forward İcazet Belgesi". Erişim: 08 Aralık 2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/Documents/forward-icazet-yazisi.pdf>
- Tûsûlî, Ali b. Abdusselam, *el-Behce fi şerhi't-tuhfe*. thk. Muhammed Abdulkadir Şahin. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Ulusoy, Muzaffer. *Vadeli İşlem Piyasaları Ve Türkiye Döviz Piyasasında Vadeli İşlem Ve Opsiyon Piyasası'nın (VİOP) Gelişimi*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zerkeşî, Şemsuddin. *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-hırakî*. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Mu'âmelatü'l-mâliyyetü'l-mu'âsıra*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2006.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1401-1420

**Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye Yönelttiği
Tenkitler**

Criticisms of Ali Haydar Efendi on Majalla al-Ahkam al-'Adliyyah

Ahmet Çetinkaya

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Lecturer, PhD., Eskişehir Osmangazi Univ., Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Eskişehir, Turkey
ackaya78@gmail.com orcid.org/0000-0001-6272-5566

Seyit Mehmet Uğur

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bursa Uludağ Univ., Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bursa, Turkey
seyitmehmetugur@gmail.com orcid.org/0000-0002-3158-1050

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1401-1420

Cite as / Atıf: Çetinkaya, Ahmet-Uğur, Mehmet Seyit. Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye Yönelttiği Tenkitler [*Criticisms of Ali Haydar Efendi on Majalla al-Ahkam al-'Adliyyah*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1401-1420.

<https://doi.org/10.18505/cuid.960657>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Criticisms of Ali Haydar Efendi on Majalla al-Aḥkam al-'Adliyyah

Abstract: *Majalla al-Aḥkam al-'Adliyyah*, which is the first example of codification based on Islamic law, has been the subject of criticism from different angles in terms of its preparation and content. The main reasons for criticism are following the casuistic method, being limited to the Hanafi sect, and therefore, the regulations on some issues not meeting the needs of the period, and the lack and excesses that do not comply with the content of the civil law. The commentator of the *Majalla*, 'Ali Ḥaydar Efendi, also criticized *Majalla* from different angles. In this study, it was aimed to identify, describe, and classify Ali Ḥaydar Efendi's critics of the *Majalla*, and -with some exceptions- no evaluation was made about the criticism of the commentator. Ali Ḥaydar Efendi, the author of the most comprehensive and famous commentary of the *Majalla*, *Dureru'l-hukkâm*, criticized the *Majalla* both in terms of law technique and content, justified his criticisms, and offered alternative suggestions regarding the issues he criticized. Although Ali Ḥaydar Efendi criticized an item for only one reason, he criticized some items from more than one point of view. In the article, each of the criticisms of Ali Ḥaydar Efendi on the *Majalla*'s items is discussed under a separate heading, and the items criticized from more than one point of view are discussed under a separate heading and exemplified as much as possible. His criticisms of the *Majalla* in terms of law technique are as follows: The statements of the items are prone to making wrong judgments, not of a general nature, the concepts are not used appropriately, both the concepts and the items are not compatible with each other and with the fiqh books, having some missing, unnecessary or incorrect statements in the items, and the lack of records in the statements. Among the criticisms made in terms of content, first of all, the fact that the provision contained in the article is contrary to the ruling in the fiqh books or the view of the sect should be mentioned. Some of the criticisms in terms of content are related to the preferences made while preparing the *Majalla*. In this context, it has been the subject of criticism that some of the preferred views are not suitable for the needs of the period or the preferred view in the madhhab, conflicting between preferences from time to time, and not making a choice in some controversial issues. The existence of provisions that do not comply with the requirements of the time, and the *asl-far'* incompatibility is another reason for criticism. In such criticisms, the suitability of the content of the law with the madhhab books in various aspects has been tried to be revealed, and inappropriate aspects have been criticized. However, 'Ali Ḥaydar Efendi also pointed out that the text of the law should be prepared by making use of the provisions of different madhhabs, since it does not meet the needs of the time, although it is in accordance with the provisions of the madhhab. 'Ali Ḥaydar Efendi also criticized the *Majalla* in terms of missing some issues or not being regulated sufficiently, and included provisions regarding the qarḍ contract and crimes against animals, which were not dealt with even though they should have been included in the *Majalla*. However, he never touched upon the subjects of consumption and ribā, which were not dealt with in the *Majalla*, although they should have been. 'Ali Ḥaydar Efendi said that there is a deficiency in the items dealing with subjects such as *luqata* and *hacr*, since some conditions regarding these issues are not included. 'Ali Ḥaydar Efendi also criticizes the *Majalla* in terms of the contradiction between the provisions contained in the items; the lack of unity in language, style and terminology among the items; and unnecessary repetitions both between the items and within the items. 'Ali Ḥaydar Efendi, who did not make any criticism about the repetitions due to the fact that the *Majalla* was prepared with the casuistic method, justified or criticized the other repetitions and offered suggestions to avoid such repetitions. Also, according to him, there are deliberate repetitions in the *Majalla*. In addition, he also criticized the *Majalla* from a systematic point of view, such as the incompatibility of the title and content, the arrangement of similar subjects in different chapters/items/paragraphs, or the handling of different subjects in the same chapter/item/paragraph. Another criticism of 'Ali Ḥaydar Efendi about the *Majalla* is about definitions. He criticizes the definitions made as not being collectively exhaustive, mutually exclusive and not being in the definition technique such as the tautology, but also on the grounds that it is not comprehensive,

contrary to the method followed in other definitions made in the *Majalla*, and not being included in the fiqh books.

Keywords: Islamic Law, *Majalla al-Ahkâm al-'Adliyyah*, 'Ali Haydar Efendi, Criticism

Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye Yönelttiği Tenkitler

Öz: İslam hukukuna dayalı kanunlaştırmanın ilk örneği olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, hazırlanmış şekli ve içeriği itibarıyla farklı açılardan eleştiriye konu olmuştur. Kazuistik yöntemin izlenmesi, Hanefi mezhebiyle sınırlı kalınması ve bu nedenle bazı meselelerdeki düzenlemelerin dönemin ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmaması, medeni kanun içeriğine uygun olmayan eksik ve fazlalıkların bulunması başlıca tenkit sebepleridir. *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi de *Mecelle*'yi farklı açılardan eleştirmiştir. Bu çalışmada, Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle*'ye yönelik tenkitlerini tespit, tasvir ve tasnif etmek amaçlanmıştır, -bazı istisnalar dışında- şârihin eleştirilerine yönelik bir değerlendirme yapılmamıştır. *Mecelle*'nin en kapsamlı ve meşhur şerhi olan *Dürrü'l-hukkâm* müellifi Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'yi hem kanun tekniği hem de içerik açısından tenkit etmiş, eleştirilerini gerekçelendirmiş, eleştirdiği hususlara ilişkin alternatif öneriler de getirmiştir. Ali Haydar Efendi, bir maddeyi genellikle tek sebeple eleştirmiş olmakla birlikte bazı maddeleri birden fazla açıdan tenkit etmiştir. Makalede Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle* maddelerine yönelttiği eleştirilerin her biri ayrı başlık altında, birden fazla açıdan tenkit edilen maddeler de müstakil bir başlık altında ele alınmış ve mümkün olduğunca örneklendirilmiştir. Ali Haydar Efendi'nin kanun tekniği açısından *Mecelle*'ye yönelttiği tenkitler şunlardır: Maddelerin ifadesinin yanlış hüküm çıkarmaya müsait olması; genel nitelikli olmaması; kavramların yerinde kullanılmaması; gerek kavramların gerekse maddelerin birbirleriyle ve fıkıh kitaplarıyla uyumlu olmaması; maddelerde birtakım eksik, gereksiz veya hatalı ifadelerin olması; ifadelerdeki kayıtların yerinde olmaması. İçerik itibarıyla yapılan eleştiriler arasında ilk olarak maddenin içerdiği hükmün fıkıh kitaplarındaki hükme veya mezhep görüşüne aykırı olması zikredilmelidir. İçerik açısından yöneltilen tenkitlerin bir kısmı ise *Mecelle* hazırlanırken yapılan tercihlerle ilgilidir. Bu kapsamda tercih edilen bazı görüşlerin dönemin ihtiyaçlarına veya mezhepteki râcih görüşe uygun olmaması, yer yer tercihler arasında çelişkiye düşülmesi ve bazı ihtilaflı meselelerde tercih yapılmaması eleştiri konusu edilmiştir. Zamanın gereklerine uygun olmayan hükümlerin varlığı ve asıl-fer uyumsuzluğu da bir diğer tenkit nedenidir. Bu tür yöndeki tenkitlerde genellikle kanun içeriğinin çeşitli açılardan mezhep kitaplarına uygunluğu ortaya konulmaya çalışılmış, uygun olmayan yönler eleştirilmiştir. Ancak Ali Haydar Efendi, bunun yanında kanun metninin mezhep hükümlerine uygun olmakla birlikte zamanın ihtiyaçlarını karşılamaması sebebiyle farklı mezheplerin hükümlerinden istifadeyle hazırlanması gereğine de işaret etmiştir. Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'yi, bazı konuların eksik bırakılmış olması veya yeterince düzenlenmemesi bakımından da eleştirmiş, *Mecelle*'de yer alması gerektiği halde ele alınmayan karz akdi ve hayvanlara yönelik suçlara dair hükümlere yer vermiştir. Ancak yine *Mecelle*'de ele alınması gerektiği halde ele alınmayan sarf ve ribâ konularına hiç değinmemiştir. Lukata, hacr gibi konuları ele alan maddelerde de bu konulara dair bazı şartlara yer verilmemesi sebebiyle eksiklik olduğunu belirtmiştir. Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'yi, maddelerin içerdiği hükümler arasındaki tenâkuz; maddeler arasında dil, üslûp ve terminoloji birliği sağlanamaması; hem maddeler arası hem de madde içerisinde gereksiz tekrarlar düşülmesi yönünden de eleştirmektedir. *Mecelle*'nin kazuistik metotla hazırlanması sebebiyle yapılan tekrarlara dair herhangi bir eleştiri yöneltmeyen Ali Haydar Efendi, bunun dışındaki tekrarları gerekçelendirmiş veya eleştirmiş, bu tür tekrarlara düşmemek için öneriler sunmuştur. Ayrıca ona göre *Mecelle*'de bilinçli tekrarlar da vardır. Ayrıca o, bunların yanında *Mecelle*'yi başlık içerik uyumsuzluğu, benzer konuların farklı fasıl/madde/fıkralarda düzenlenmesi veya farklı konuların aynı fasıl/madde/fıkırada ele alınması gibi sistematik kusurla nedeniyle de eleştirmiştir. Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle*'ye yönelttiği bir diğer eleştiri de tanımlarla ilgilidir. O, yapılan tanımları; efrâdını câmî, ağıyarını mâni olmamak ve devir gibi tanım tekniği açısından eleştirdiği gibi kapsamlı olmamak, *Mecelle*'de yapılan diğer tanımlarda takip edilen usûle aykırılık ve fıkıh kitaplarında yer almamak gerekçesiyle de tenkit etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Ali Haydar Efendi, Tenkit.

Giriş

İslam hukukuna dayalı kanunlaştırmanın ilk örneği olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* fıkıh tarihindeki konumu açısından farklı değerlendirme ve tenkitlere konu olmuştur. Bazılarına göre *Mecelle* fıkıhın gerileme devirlerinden sonra canlanmanın habercisi ve başlangıcıdır.¹ Karşıt görüşe göre ise “klasik fıkıh sisteminin ölüm fermanını imzalayan bir adımdır”.² Başka bir görüşe göre fıkıhın ayırt edici özelliklerinden birisi olan görüş çeşitliliği, hukukî değişimin ve uygulamadaki esnekliğin en önemli etkenlerinden iken, kanunlaştırma ile hukuk tek tipleştirildiği için bu imkân ortadan kaldırılmıştır.³

Mecelle hazırlanış şekli ve içeriği bakımından da eleştirilmiştir. Kazuistik yöntemin izlenmesi, Hanefi mezhebiyle sınırlı kalınması ve bu nedenle bazı meselelerdeki düzenlemelerin dönemin ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmaması, medeni kanun içeriğine uygun olmayan eksik ve fazlalıkların bulunması⁴ yöneltile başlıca eleştirilerdir. *Mecelle*'ye yönelik tenkitlerin bir kısmı da ideolojiktir.⁵ Bu genel tenkitler yanında *Mecelle*'nin içerdiği bazı hükümler de tenkide konu olmuştur.⁶

Esasen fıkıh metinlerinin şerh ve haşiye türü eserlerde eleştirilmesi yaygın bir durumdur. *Mecelle*'nin eleştirilmesinin ise bir fıkıh metninin tenkidinden çok daha farklı yönleri vardır. Fıkıha dayalı kanunlaştırma tecrübesinin ilk ürünündeki hata ve eksikleri göstermek bakımından bu eleştiriler son derece önemlidir. Ayrıca *Mecelle* diğer fıkıh eserlerinden farklı olarak, bir heyet tarafından hazırlanmış, meşihatın ve diğer önde gelen ilim ehlinin denetiminden geçmiş, padişahça mücebince amel edilmesi emredilen ve hâkimleri bağlayıcı nitelikte bir kanundur. Dolayısıyla *Mecelle*'ye yöneltile tenkitler, onun hazırlanış sürecinde katkıda bulunan herkesi farklı düzeylerde de olsa muhatap almaktadır.

Mecelle'nin en kapsamlı ve meşhur şerhi olan *Dürerü'l-hukkâm* müellifi Ali Haydar Efendi (öl. 1935) de *Mecelle*'yi farklı açılardan tenkit etmiştir. Bu çalışmada onun *Mecelle*'ye yönelik tenkitleri tespit, tasvir ve tasnif edilecektir. Bu eleştiriler incelenirken aynı türden çok sayıda eleştirinin bulunması halinde bunların bir kısmı metinde ele alınacak, diğerlerine dipnotta işaret edilecektir. Makalenin boyutlarını daha fazla zorlamama adına ve müstakil çalışmalarda incelenecek nitelikte olduğu için bazı istisnalar dışında Ali Haydar Efendi'nin tenkitlerine dair bir değerlendirme yapılmayacaktır. Aynı gerekçelerle onun eleştirilerinin diğer *Mecelle* şerhlerindeki tenkitlerle mukayesesi ve bu tenkit edilen hususların *Mecelle*'nin tadil

¹ Abdülvehhab Hallaf, *Hulasatu tarihi't-teşri'ül-İslâmî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, ts.), 103; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 296.

² Mürteza Bedir, “Seleflüğün Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkiler”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 08-10 Kasım 2013*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 274.

³ Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: PınarYayımları, 2017), 183-184.

⁴ Örneğin bk. Sıddık Onar, “Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısımının Codification'u: Mecelle”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 69.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve tenkitlerin değerlendirilmesi için bk. Şahban Yıldırım, “Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 421-422, 427-442; Ayrıca bk. Ebü'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 187-212; Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/233-234; Mecelle tenkitlerini de içeren incelemeler hakkındaki çalışmalar için bk. Sami Erdem, “Türkçede Mecelle Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 690-706.

⁶ Örneğin Rusya Sefareti baş tercümanı Mandelstam Mecelle'nin bazı maddelerini eleştirmiştir. bk. “Hükümet-ı Ecnebiye İle Münasebatında Mehakim-i Osmaniye : La Justice Ottomane Dans Ses Relations Avec Les Puissances Etrangères”, *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavanin Mecmuası* 2/9 (1325), 180-185; Bu tenkitlere verilen cevaplar için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyemize Revâ Görülen Muâhezeyi Müdafaa”, *Makaleler II* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 29-72; Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 213-226.

çalışmalarında giderilip giderilmediği konusu da makalede ele alınmayacaktır. *Mecelle* bir kanun olduğundan, tenkide konu olan maddelerin yazımında çoğu kez aslı hali muhafaza edilmiştir.

1. Hükümlere Yönelik Tenkitler

Ali Haydar Efendi, maddelerin içerdiği hükümleri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Bunları; maddenin ifadesinin yanlış hüküm çıkarmaya müsait olması, maddenin içerdiği hükmün fıkıh kitaplarındaki hükme veya mezhep görüşüne aykırı olması, zamana uygun olmayan hüküm içermesi ve asıl-fer' uyumsuzluğu şeklinde sıralayabiliriz. Bunlara örnek olarak şu meseleler zikredilebilir:

Ali Haydar Efendi, 1611. maddede yer alan "Amma ol sened, müteveffânın olduğunu inkâr ettikleri takdirde, eğer müteveffânın hatt ve hatmi meşhûr ve müte'âref ise, ol sened ile amel olunur" fıkrasındaki hükme itiraz etmiştir. Bir önceki maddede geçen hatm kelimesinin hem mühür hem de mühürlemek anlamına geldiğini ifade eden⁷ Ali Haydar Efendi, bu maddedeki hatm kelimesinin her iki anlama göre anlaşılabilir maddenin hükmünün yanlış olduğunu şöyle ifade etmektedir: 'Nitekim bundaki hatm dahi zâhir olan masdar olmayıp mühür manasınadır. Bu surette yalnız mührün meşhur ve mütearef olması isbât-ı deynde kâfi olacağı anlaşılıyor. Hâlbuki yalnız mührün meşhur ve mütearef bulunması ol senedi şâibe-i tezvîr ve şüphe-i tasnî'den âzâde kılmaz. Bundaki hatm, masdar manasına alınarak mührünü tab' ve vaz' ettiği meşhur ve mütearef ise diye tefsir olursa mesele-i fikhiyyeye tevâfuk eder ise de ibareden bu mananın kasdı ba'îd ve makama gayr-i münasiptir'.⁸

Ali Haydar Efendi, 320. maddede maddî hata türünden yanlış hüküm olduğunu belirtmiştir. Bu maddede görme muhayyerliğinin, müşterinin görmeden satın aldığı malı görünceye kadar olduğu ifade edilmiştir. Ali Haydar Efendi muhayyerliğin görünceye kadar değil görüncüye kadar olduğunu ifade ederek madde metninde geçen "...görüncüye dek muhayyerdir" ibaresini tenkit eder.⁹

Madde hükümlerinin fıkıh kitaplarında yer alan hükümlere aykırı olmasına dair de şu örnek verilebilir: *Mecelle*'nin istisnâ ile ilgili 389. maddesinde yer alan "amma teâmül câri olmayan şeylerde müddet beyan olunur ise selem olup, anda şerâit-i selem muteberdir. *Ve eğer müddet beyan olunmaz ise yine istisnâ kabilinden olur*" ifadesinin fıkıh kitaplarında yer alan hükme uygun olmadığını dile getiren Ali Haydar Efendi, istisnâ ancak teâmül câri olan yerlerde olacağını belirtmektedir. Ayrıca o, bu hükmün *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Zeylaî'nin *Tebyînü'l-hakâik*, *Mültekâ* ve *şerhleri* ile *Kuhistân*'nin eserlerinde yer aldığını da ifade etmektedir.¹⁰ Buna göre *Mecelle*, fıkıh kitaplarında fasit kabul edilen istisnâ'ı sahih kabul etmekle fıkıha aykırı ve yanlış bir hüküm koymuş olmaktadır.

Mezhep görüşüne aykırı hüküm içermeye ise 799. madde örnek verilebilir. Bu maddenin ilk kısmına göre bir kimse malını vedî'a olarak bıraktıktan sonra gâip olsa, hâkim, nafaka alacaklısı kimsenin talebi üzerine nafaka cinsinden olan vedî'a'dan nafaka takdir ettiğinde, müstevda' (elinde vedî'a bulunan), elindeki vedî'a maldan, lehine nafakaya hükmedilen şahsa verirse/sarf ederse, sonrasında bunu tazminle sorumlu değildir. Maddenin son kısmı ise şu şekildedir: "Fakat hâkimin emri olmaksızın sarf eder ise zâmin olur". Yani müstevda', gâib olan vedî'a sahibinin nafaka alacaklısı akrabasına, hâkimin hükmü olmadan vedî'a olan maldan verirse bunu sonradan tazmin etmekle yükümlüdür. Ali Haydar Efendi bu maddede konunun mutlak olarak zikredildiğini, oysa mahkeme yoluyla nafaka takdir ettirme imkânına

⁷ Hocaeminefendizade Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/2803.

⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2804-5.

⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/473. Burada muhtemelen bir dikkatsizlik sebebiyle hata yapılmıştır. Zira görme muhayyerliğine dair başka hükümlerdeki ifade Ali Haydar Efendi'nin dediği şekildedir. bk. 509. Madde: "Müste'cir, görmeden bir akarı istîcar etse, gördükde muhayyer olur." Başka bir örnek için bk.3/2052-2053.

¹⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/588 benzer örnekler için bk. 4/3340; 2/1059-1060.

göre meselenin farklılık arz etmediğini ifade eder. Şöyle ki *Nâdirü'r-rivâye*'ye göre şayet mahkeme yoluyla nafaka takdir ettirme imkânı yoksa, müstevda', nafaka alacaklısı şahsa vedî'a maldan harcama yapması halinde zâmin olmaz.¹¹ Dolayısıyla mezkûr maddenin son kısmının içerdiği hüküm, bazı açılardan mezhep görüşüne aykırıdır.

Ali Haydar Efendi *Mecelle'*de yer alan bazı hükümleri ise zamanın gereklerine uygun olmadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir.¹² Mesela 596. maddeye göre gasb edilen mal, yetim veya vakıf malı yahut mu'addün li'l-istiğlâl değilse menfaatin tazmini gerekmez. Ali Haydar Efendi maddenin bu hükmünün günümüz için yeterli olmadığını ifade ederek bu maddeyi eleştirmekte ve 'bu zamanda menâfi'in büyük değeri vardır... Bu zamanda bi'l-cümle emvâl-in menâfi'inde mezheb-i Şâfi'î kabul edilmek ve ol veçhile amel olunmak üzere irâde-i seniyye istihsâl etmek münasip olup olmayacağı asrımızın fukahâsı müşâvere ederek bir karar it-tihâz etmelidirler" diyerek bu madde hükmünün yeniden gözden geçirilmesini teklif etmektedir.¹³

Maddede ifade edilen asıl ile fer' arasındaki uyumsuzluk sebebiyle yanlış hüküm konulduğu söylenen eleştiriye de 1387. madde örnek verilebilir. Bu maddenin ilk fıkrası "İş te-kabbül etmekte şerikler yek-diğerin vekîlidir" şeklindedir. Maddenin devamında ise "bu ci-hetle birinin tekabbül eylediği işin ifâsı hem kendisine hem de şerikine lâzım gelir" denmektedir. Ali Haydar Efendi maddenin ikinci fıkrasında yer alan örnekteki hükmün ilk fıkraya uygun olmadığını ifade etmiştir. İlk fıkranın vekâletten bahsettiğini, devamında ise kefalet kapsamında örnek ve hüküm verildiğini dile getiren şârihe göre maddenin ilk fıkrasına doğru örnek ve hüküm şudur: "Bir kimse şeriklerden birinden 'sana mesela dikmen üzere şöyle ro-balık verdim' diye dava ve diğer şerik robalık kumaşı aldığını ve keza ücreti ahz eylediğini ikrar etse bu ikrar şerik-i âhar hakkında da sahih olur."¹⁴

2. Tanımlara Yönelik Tenkitler

*Mecelle'*de çok sayıda terim tanımlanmıştır. Ali Haydar Efendi bu tanımları farklı yönlerden eleştirir. Bazı tanımlar efrâdını câmi' olmadığı için tenkit edilmekte ve genellikle bu eksikliklerden uzak olduğu düşünülen yeni bir tanım da yapılmaktadır. Örneğin 1431. maddede müzâre'a akdi "bir taraftan arazi ve diğer taraftan amel yani ziraat olarak hâsîlât bey-nlerinde taksîm olunmak üzere bir nev'i şirkettir" şeklinde tanımlanır. Şârihe göre bu tanım câiz olan müzâre'a akdi şekillerinden sadece birisini kapsar. Ancak câiz olan diğer üç şekli kapsamaz. Ali Haydar Efendi müzâre'anın "bazı hâric ile akd-i zer'dir" şeklinde tanımlanmasının münasip olacağını belirtir ve bu tanıma kaynak olarak *Dürer* ve *Kuhistânî*'yi zikreder.¹⁵ Bazı tanımlar ise ağyârı mânî olmadığı için eleştirilir. 779. maddede te'addî, "Vedî'a hakkında sahibinin razı olmadığı şeyi yapmak" şeklinde tanımlanır. Oysa müdi'in ileri sürdüğü ancak yerine getirilmesi mümkün ve faydalı olmayan şarta müstevde'in muhâlefet etmesine vedî'a sahibi razı olmasa da bu muhâlefet te'addî değildir. Çünkü bu şekildeki şarta aykırı davranmak hukuken câizdir. Bu nedenle te'addî "Vedî'a hakkında sahibinin razı olmadığı ve şer'an câiz olmayan şeyi yapmak" şeklinde tanımlanmalıdır.¹⁶ Bazı tanımlar ise hem efrâdını câmi' hem de ağyârını mânî olmadığı gerekçesiyle eleştirilir. Ali Haydar Efendi 956. maddede yer alan "tarik-i hâss, çıkmaz sokak demektir" şeklindeki tanıma 'her çıkmaz sokak tarik-ı hâss

¹¹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1365-1368.

¹² Tek bir mezhebin hükümleri çerçevesinde hazırlanması sebebiyle günün gereklerine uygun güncel hükümlerden mahrum olmak, *Mecelle'*ye yöneltilen en temel eleştirilerden bir tanesidir. Bu konuda bk. Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/234.

¹³ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/842.

¹⁴ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/2361.

¹⁵ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/2412-2413 Benzer örnekler için bk. 2/1108-1109; 3/1769-1770; 4/2817-2818. krş. Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm* (İs-tanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1038), 2/324.

¹⁶ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1311-1312. Diğer bir örnek için bk. 2/1574.

olmayacağı gibi her çıkar sokak dahi tarik-ı âmm olamaz' diyerek karşı çıkmakta, tanımın ef-râdını câmi' olmadığı gibi ağyârını dahi mâni' olmadığını ifade ederek tanımın 'tarik-ı hâs as-habının mülkü bulunan tarikidir' şeklinde olması gerektiğini belirtmektedir.¹⁷

Devir/totoloji tanımlarla ilgili diğer tenkit nedenidir. Örneğin 1046. maddedeki "kıs-met taksim demektir" tanımını, "bir lugatı mürâdifi ile beyandan ibarettir" şeklinde eleştirilir-ken; 1049. maddedeki "kanât... kerizdir" ifadesi de "Arapça kelimenin Farsça bir ibare ile tef-sir edilmesinden ibarettir" denilerek tenkit edilir.¹⁸ 1329. maddede yapılan akit şirketi tanımı da devir nedeniyle ve diğer bazı açılardan eleştirilmiştir. Madde şöyledir: "Şirket-i akd, iki veya ziyâde kimseler beyninde sermaye ve faidesi müşterek olmak üzere akd-i şirketten iba-rettir." Ali Haydar Efendi bu tanımda devr-i bâtil olmaması, amel ve vücuh gibi sermayesi ol-mayan şirketlerin tanım dışı kalmaması için tarifin başında yer alan tanımlanandan (şirket-i akd) akd kelimesinin çıkarılması, sermaye yerine asıl kelimesinin konulması ve tarifteki akd-i şirketten de şirket lafzının düşürülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre tanım şöyle ol-maktadır: "Şirket, iki veya daha ziyade kimseler beyninde asıl ve faidesi müşterek olmak üzere akitten ibarettir. Ali Haydar Efendi yaptığı tanıma da *Mecma'u'l-ehur*'u kaynak göster-miştir.¹⁹

Tespit edebildiğimiz bir tanım ise *Mecelle*'nin sâir tanımlarında izlenen usûle aykırılık nedeniyle eleştirilmiştir. 1531. madde şöyledir: "Sulh, bi't-terâzî nizâ'ı ref' iden bir akiddir ki îcâb ve kabul ile mün'akid olur." Ali Haydar Efendi, sulhun tanımını ile rüknünün aynı maddede düzenlenmesinin *Mecelle*'nin diğer kitaplarındaki usûle aykırı olduğunu ve bunların iki ayrı maddede düzenlenmesinin daha münasip olacağını ifade eder.²⁰

Bazı tanımlar ise fıkıh kitaplarındakilere uygun olmadığı için eleştirilmiştir. Örneğin *Mecelle*'nin 140. maddesinde cins "şâmil olduğu efradı beyninde garazca tefâvüt-i fâhiş olma-yan şeydir" şeklinde tanımlanır. Oysa usûlcülere göre bu, cinsin değil nev'in tanımıdır. Cins ise ferdları arasında garaz bakımından fâhiş farklılık olan şeydir.²¹ 766. maddede iâre şöyle tanımlanır: "iâre âriyet vermektir ki veren kimseye mu'îr denilir." Ali Haydar Efendi *Me-celle*'nin bu tarifine göre iârenin belirli bir malı vermek olduğunu, oysa fukahâyâ göre iârenin menfaati temlikten ibaret olduğunu belirterek, iâreyi *Mecelle* gibi tarif eden başka bir kitap görmediğini ifade eder. Keza 767. madde "İsti'âre âriyet almaktır ki alan kimseye mu'îr deni-lir." şeklindedir. Bu tanıma göre isti'âre karşılıksız olarak menfaati temlik edilen malı almak-tır. Oysa fukahâyâ göre isti'âre malı değil malın menfaatini karşılıksız olarak istimlâk etmek-tir.²²

3. Maddelerdeki Kayıt ve İfadelere Dair Tenkitler

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'nin bazı maddelerinin hükme delaletinin doğru olabilmesi ve maddenin kapsamının doğru tespit edilebilmesi için maddelerin ibarelerine bazı kayıtların konması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bazı maddelerde ise gereksiz kayıtlar bulunmak-tadır. Bu tür eksik ve fazlalıklara işaret edip bunların nasıl düzeltilebileceğine dair bilgiler veren Ali Haydar Efendi, yanlış anlaşılmaya müsait kavram, ifade ve ibarelere de işaret etmiş-tir.

3.1. Kayıtlara Yönelik Tenkitler

Ali Haydar Efendi, "Hâzırdaki vasıf lağv ve gaipteki vasıf muteberdir" şeklindeki 65. maddeye örnek olarak verilen, akit meclisinde olmayan bir malın nitelendirildiği şekilde çık-maması durumunda akdin geçerli olmayacağına dair "bey' münakid olmaz" ifadesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu maddenin doğru hüküm ifade edebilmesi için maddeye

¹⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1780. İcare tanımına yönelik benzer bir tenkit için bk. 1/608-609. Ayrıca bk. 2/920; 4/2816.

¹⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1956. Ayrıca bk. 3/1967.

¹⁹ krş. Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/714; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2289. Ayrıca bk. 4/2852.

²⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2642.

²¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/217.

²² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1271. Diğer örnekler için bk. 2/921; 4/2968.

'lâzım olarak' kaydının konulması gerekir. O, bu görüşüne, vasıf muhayyerliğinin ele alındığı 310. maddeyi delil göstermiştir. 65. maddede verilen örnek, vasıf muhayyerliği örneğidir ve muhayyerlikler ise akdin münakid olmasına değil, bağlayıcı olmasına engeldir.²³

Gereksiz ve fazladan yapılan kayıtlar ve yazılan ifadeler de Ali Haydar Efendi tarafından eleştirilmiştir. Mesela "Ribh kast olunduğuna delâlet eden akd-i mükerrerler, ahz ve i'tâya izindir." şeklindeki 969. maddede yer alan "ribh kast olunduğuna delalet eden" kaydı gereksizdir. Zira bu madde *Redd-i Muhtar*'da 'tasarruf-ı mükerrere tasrîhan veya delaleten izin verildiğinde ahz ve i'tâya izindir' şeklinde yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, bu nakli aktarıktan sonra bu kaydın gereksizliğine dair 'çünkü nefis-i akd-i mükerrerlere izin verilmek ribhin kast olunduğuna delalet eder' demiştir.²⁴ 616. maddede kefâlet bi'derek "mebî bi'l-istihkâk zabt olunduğu takdirde akçesini edâ ve teslim yahut bâyi'in nefesine kefil olmaktır" şeklinde tanımlanır. Ali Haydar Efendi metindeki 've teslim'e' ibaresinin hazf edilmesinde gerektiği görülmüştür. Zira kefâlet bi'd-derek mal ve şahıs hakkında olmak üzere iki kısma ayrılır. Maddedeki "ve teslim'e" kaydı mala kefâletle ilgili olup 614. maddede mala kefâlet "Bir malın edâsına kefil olmaktır" şeklinde tanımlanmıştır. 614. maddede teslim kaydı bulunmadığından dolayı iki tanım arasındaki uyum için 616. maddedeki mezkûr kayıt kaldırılmalıdır.²⁵

3.2. Yanlış ya da Eksik İfade ve İbare Kullanımına Yönelik Tenkitler

Ali Haydar Efendi, yanlış ya da eksik kelime, harf, ibare vb. kullanımlarını da eleştirmiştir. Mesela ona göre 759. maddenin "...Kezâlik rehin olan bağ ve bostanın meyve ve sebzesi yetiştirip de telef olmasından havf olursa bile re'y-i hâkim ile satılabilir" şeklindeki ikinci fıkrasında yer alan "bile" kaydı yerinde kullanılmamıştır. Maddede yer alan "bile" kelimesi nedeniyle, rehinin bozulmasından endişe edilmeyen ziyadelerin hâkimin izniyle satımının evleviyetle caiz olduğu anlamı çıkar. Oysa bu tür zevâidin hâkimin izni olsa bile satımı caiz değildir.²⁶ Bu konuda başka bir örnek de şudur: 950. maddede şüf'aya konu olabilecek mal için 'akar' yerine mutlak olarak 'mülk' kelimesi kullanılmıştır. Şârih, 'mülk'ün, 125 ve 159. maddelere göre hem menkul hem de gayr-i menkul için kullanıldığını, şüf'anın ise sadece akarda geçerli olduğunu, bu sebeple de bu maddede 'akar'ın kullanılması gerektiğini belirtmiş ve bunu, madde şerhine eklemiştir.²⁷ Ali Haydar Efendi "Teâtî ile dahi hibe mün'akid olur" şeklindeki 839. maddede eksik ifade nedeniyle gereksiz yere başka bir madde yazıldığını belirtir. Ona göre mezkûr madde "Teâtî ile dahi hibe mün'akid ve *tamam* olur" şeklinde yazılıysaydı "hibede kabz, bey'de kabul gibidir" şeklindeki 841. maddeye hiç gerek kalmayacaktı.²⁸

Maddelerin daha kapsamlı bir anlam ifade etmesi etmesine engel olan kayıtlara yönelik eleştiri ve tekliflere dair birçok örnek vardır. Mesela 1362. maddede "Berçeç-i bâla, bu fasılda mezkûr olan şartlardan birisi bulunmasa, müfâvaza inâna münkalib olur." denilmekte, Ali Haydar Efendi ise maddedeki "münkalib" kelimesinin kaldırılarak 'müfâvaza inan olur' denilmesiyle daha şamil bir mana olacağını ifade etmektedir.²⁹

Ali Haydar Efendi, ibarelerdeki yanlışlıkları da eleştirmiş, bunların nasıl giderilebileceğini de belirtmiştir. O, 1232. maddenin "Bir hanede hakk-ı mesîli olan kerizi hâne sahibi

²³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/136. Diğer örnekler için bk. 1/166, 762; 2/910, 978, 1302; 3/1880-81.

²⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1800. Benzer örnekler için bk. 1/309; 2/1263; 3/1986, 2185, 2515; 4/2944.

²⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/919. Benzer bir örnek için bk. 3/1977.

²⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1241. Kanaatimizce burada cümlenin olumlu olmasından kaynaklanan bir ifade bozukluğu olmakla birlikte, maddenin Ali Haydar Efendi'nin belirttiği şekilde anlaşılması söz konusu değildir. Nitekim Ali Haydar Efendi de verdiği Arapça örneklerde cümlelerin olumsuz olduğunu belirtmiştir.

²⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1777. Benzer örnekler için bk. 1/111; 2/1297-98; 3/1790-91, 2189, 2495.

²⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1460. Benzer bir örnek için bk. 2/1479-1480.

²⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2332. Benzer örnekler için bk. 1/144, 241; 2/966-967; 3/1984, 2416-2417; 4/3272.

yahut satar ise müşterisi kemâ fi's-sâbık akmaktan men' edemez" şeklindeki ibaresini, 'hakk-ı ibare şöyle olmaktadır' diyerek şu şekilde düzeltmiştir: 'Birinin hanesinde bir kimse keriz ile hakk-ı mesîli olunca hane sahibi yahut haneyi ahara sattığında müşterisi kemâ fi's-sâbık akmaktan men' edemez.' Ali Haydar Efendi'ye göre, bu maddenin mevcut ibaresi yanlış anlaşıl-maya müsait ve *Mecelle*'nin diğer maddeleriyle uyumsuz olduğu için düzeltilmesi gerekir. Zira *Mecelle*'nin 1225 ve 1226. maddelerinde hakk-ı mürûr şahsa nispet edildiği gibi 144. maddede de hakk-ı mesîl hâneye nispet edildiği halde burada kerîze [lağım] nispet edilmiştir. Bu sebeple bu maddenin ibaresi düzeltilmelidir.³⁰

4. Bazı Konuların Hiç veya Yeterince Düzenlenmemesi

Ali Haydar *Mecelle*'de ele alınmayan birçok konuyu lâhika vb. başlıklar altında incelemiştir, ancak bu konuların düzenlenmemesini eleştiri konusu yapmamıştır. Öte yandan bazı meselelerin *Mecelle*'de ele alınmış şeklini yeterli görmediğini, bazı maddelerde yer alan hüküm, şart vb. de eksikliklerin olduğunu da ifade etmiştir. Bütün bunlar dikkate alındığında Ali Haydar Efendi'nin, *Mecelle*'de yer almayan konu başlıklarının yanında hükümlere yönelik eksikliklere de işaret etmesi şeklinde iki farklı yönden eleştiriler yapıldığı söylenebilir.

Ali Haydar Efendi'ye göre, *Mecelle*'de düzenlenmesi gerektiği halde yer verilmeyen konular, karz ve hayvanlara yönelik suçlardır. O, kitâbu's-şirketin birinci bâbının sonuna *hâtime* başlığıyla ahkâm-ı karz ve deyn hakkında bir bölüm eklemiş, bu kısmın yazılmasını da şu şekilde gerekçelendirmiştir: "Bu fasılda düyûn-ı müşterekeden bahs olunmuş ise de düyûn-ı gayr-i müşterekeye ve karza dair olan mesâilden bahs olunmamıştır. Binâenaleyh tetmînen li'l-fâide burada karza ve deyne müteallik bazı ahkâm zikrolunacaktır."³¹ Yine *Mecelle*'nin sekizinci kitabı olan gasp ve itlafın son başlığı cinâyet-i hayvan hakkındadır. Ancak hayvanlara karşı işlenen suçlara dair meseleler *Mecelle*'de ele alınmadığı için Ali Haydar Efendi, bu hususu ilave etmiştir.³²

Ali Haydar Efendi, lukatanın mültekinin elinde emânet hükmünde olması için üç şartın gerekli olduğunu, ancak bu şartlardan bir tanesinin *Mecelle*'de zikredilmediğini belirtmiş;³³ 998. maddede borçlunun hacr edilebilmesi için alacaklıların talebinin şart olduğunu ancak bunun *Mecelle*'de yer almadığını ifade etmiştir.³⁴ Bu konuda bir başka örnek de şudur: Ali Haydar Efendi'ye göre ikrah altında yapılan şirket-i akd sahih olmaz. Oysa ikrah nedeniyle geçerli olmayan tasarrufların sayıldığı 1006. maddede, şirket-i akitten bahsedilmemiştir. Ali Haydar Efendi, ikrah nedeniyle sahih olmayan muâmelelerin *Mecelle* ve şerhinde sayılanlardan ibaret olmadığını belirttikten sonra, mezkûr eksikliği gidermek amacıyla, ikrah nedeniyle bâtil olacak akitleri tespit için şu genel ilkeyi teklif eder: "Şol akd ki hezl ile bâtil olur; ol akd ikrâh ile câiz olmaz."³⁵

Bu konuda son olarak farklı bir eksikliğe de yer vermek istiyoruz. Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'de düzenlenmeyen bir konunun istisnasına 1694. maddede yer verildiğini ifade etmektedir. Mezkûr madde şöyledir: "Bir kimse diğer kimesneden alacak dava ettikde, şahidler eğer ol kimsenin müddeîye ol miktar deyni olduğuna şehadet etseler kifayet eder. Fakat hasım hala deynin bekasından sual edip de şahidler hala bekâsını bilmeyiz deseler şehadetleri

³⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2198. Diğer bir örnek için bk. 1/669.

³¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2029. Ali Haydar Efendi, mâli konularla ilişkili olmasına rağmen *Mecelle*'de ele alınmayan sarf ve riba konularına dair ise herhangi bir izah veya eleştiri yapma yahut karzda olduğu gibi şerhte ek bilgi verme yoluna başvurmamıştır.

³² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1567, 1723, 1733. Lukata için de benzer bir durum vardır. bk. 2/1277 vd.

³³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1280. Benzer örnekler için bk. 3/1879, 2411, 2515, 4/3159.

³⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1837.

³⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1963-1964. Hezl nedeniyle bâtil olan akidlerin kapsamı da izaha muhtaç olduğu için bu ilke konuyla ilgili eksikliği tam anlamıyla gidermekten uzak görünmektedir. Ayrıca kanun boşluğuna dair eleştiri örnekler için bk. 3/2146, 4/3211-3212.

reddolunur." Ali Haydar Efendi, bu maddenin ikinci fıkrasının *Mecelle'*de yer almayan maziye şahadet konusunun istisnası olduğunu belirtir ve "müstesnâ minh gayr-ı mezkûr iken müstesnâ zikr olunuyor" der.³⁶

5. Tercihlere Yönelik Tenkitler

Muhtevasına başta bir meseleye ilgili farklı rivayet ve kaviller olmak üzere muhtelif unsurların dâhil olduğu mezhep birikiminin bir kısmını diğerlerine yeğlemek, bunlardan daha üstün olanı belirlemek şeklinde tanımlanan mezhep içi tercih³⁷ müntesip fakihlerin en temel uğraş alanlarından biri olmuştur. Hanefî mezhebinde birçok meselede mezhep içerisinde ihtilaf edilmesi ve mezhepteki esahh-ı akvâli tespit etmenin güç oluşu, *Mecelle* gibi bir kanuna ihtiyaç duyulmasının temel sebeplerindendir. "İhtilâfâtân ârî ve yalnız akvâl-i muhtâreyi hâvî" bir kanun hazırlayarak bu sorunu gidermek hedeflenmiştir. Bu hedefin gerçekleşmesi ise -en azından- "fıkıhın muâmelât kısmından kesîru'l-vukû ve muâmelât-ı asra göre bedîhiyü'l-lüzûm olan mevâdd hakkında sâdât-ı Hanefîyye'nin akvâl-i mu'teberesi cem' edilmesine" bağlıdır.³⁸

Belirtilen bu hususlar, içeriği itibariyle *Mecelle'*de yapılan en önemli şeylerden birinin ihtilafî konularda mezhep içi tercih yoluyla, yargılamada esas alınacak görüşü belirlemek olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹ Ali Haydar Efendi *Mecelle'*deki mezhep içi tercihleri üç açıdan tenkit etmektedir. Bunlar; bazı ihtilafî meselelerde tercih yapılmaması, yer yer tercihler arasında çelişkiye düşülmesi ve tercih edilen bazı görüşlerin uygun bulunmamasıdır. Şimdi bu hususlara dair örnekler yer verelim.

5.1. İhtilafî Meselelerde Tercih Yapılmaması

Hanefî mezhebi içerisindeki her bir ihtilafî meselede mezhep içi tercih yoluyla kanun hazırlamak, çok zaman ve emek isteyen zor bir iştir. Bu nedenle *Mecelle'*de bir kısım muâmelât alanıyla sınırlı olmak üzere, sıkça vukû bulunduğu ve gerekli olduğu düşünülen meseleler hakkında düzenleme yapma yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla bir konunun *Mecelle'*de hükme bağlanmaması mutlak bir tenkit sebebi olamaz. Zira bazı meselelerde sıkça vukû bulunmadığı ve dolayısıyla gerekli görülmediği için düzenlemeye gidilmemiş olabilir. Ancak mezhep içerisindeki ihtilafî bazı meseleler düzenlendiği halde, hangi görüşün tercih edildiğinin açıklanmaması bir eksikliktir. Ali Haydar Efendi de *Mecelle'*de ele alınan meselelerle ilgili mezhepteki farklı görüşleri izah ettikten sonra, hangi görüşün tercih edildiğine dair bir işaret, îmâ, kayıt veya ibare bulunmadığını dile getirerek *Mecelle'*yi yer yer tenkit etmektedir.

Örneğin 414. Madde "Ecr-i misil, bî-garaz ehl-i vukûfun takdir ettikleri ücrettir." denilmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre bu ücreti takdir edecek bilirkişi sayısında şahitlik nisabı şartken, İmam Muhammed'e göre şart değildir. *Mecelle'*de hangi görüşün tercih edildiğine dair hiçbir işaret yoktur.⁴⁰ 949. maddeye göre ikrah-ı gayr-i mülcî, acı ve üzüntüye neden olacak şekilde dövme ve hapsedme ile yapılan ikrahtır. Kişinin bizzat kendisinin hapsedilmesinin gayr-i mülcî ikrah olduğu âşikar ise de ikrahın muhatabının kim olduğu sarahaten belirtilmediği için kişinin anne-babası ve çocuklarının hapsedilmesinin ikrah-ı gayr-i mülcî olup

³⁶ Ali Haydar Efendi'nin burada düştüğü dipnottan Mecelle heyetinin bu maddenin ilk fıkrası ile bu konudaki başka bir hükmü karıştırdıkları anlaşılmaktadır ki Ali Haydar Efendi, bu istisnanın hangi hükmün istisnası olduğunu açıklamıştır. Amacımız sadece eleştiri konusuna yer vermek olduğu için ve ayrıca makalenin sınırlarını zorlayacağından ötürü ilgili açıklamalara yer verilmemiştir. Açıklama için bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/3032.

³⁷ Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 40. Mezhep içi tercih hakkında ayrıntılı bilgi için bk. a.g.e., 29-224.

³⁸ Mazbatadaki ilgili kısım için bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/14-15.

³⁹ Mecelle'nin esbâb-ı mücibeleri ve kitabü'l-büyû özelinde Mecelle'deki mezhep içi tercihler hakkında bk. Seyit Mehmet Uğur, "Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 233-257.

⁴⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/613-614.

olmadığı konusunda maddede bir hüküm yoktur. Oysa Ali Haydar Efendi'nin beyanına göre bu konu mezhep içerisinde ihtilafı olup Zeyla'î (öl. 743/1343) bunu ikrahtan saymamakta, Kuhistânî (öl. 962/1555) vb. bazı âlimler ise bunu istihşanen geçerli bir ikrah türü kabul etmektedir. Ali Haydar Efendi, fakihlerin istihşana göre verilen hükmü tercih ettiğini *Mecelle*'de ise bunun tercih edildiğine dair bir ibare geçmediğini belirtir.⁴¹ Bazı maddelerde ise şârih, hangi görüşün tercih edildiğini, maddenin üslûbundan hareketle veya diğer maddelerle ilişki kurarak tespit etmeye çalışmıştır.⁴²

5.2. Tercihler Arasında Tenâkuza Düşülmesi

Ali Haydar Efendi *Mecelle*'yi, bazı meselelerde mezhep içi tercihlerde tenakuza düşmesi sebebiyle tenkit etmektedir. Örneğin ecîr-i müşterekin elindeki mal te'addî ve taksiri olmaksızın telef olsa veya zarar görse, tazmin sorumluluğu olup olmadığı fakihler arasında ihtilafı bir konudur. Ali Haydar Efendi bu meselde dört farklı görüş olduğunu zikreder ve *Mecelle*'de, ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu olmadığı, malın onun elinde emânet hükmünde olduğu şeklindeki Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih edildiğini farklı açılardan istidlal eder.⁴³ Öte yandan 610. maddenin ilk fıkrasında "Ecîr-i hâs emîndir. Hatta yedinde bi-gayr-i sun'ihî telef olan malî zâmin olmaz" denilmektedir. Şârih bu fıkrada "ecîr-i hâs emîndir" yerine mutlak olarak "ecîr emîndir" denmesi gerektiğini ifade eder. Zira *Mecelle*'nin diğer maddelerinde Ebû Hanîfe'nin bu yöndeki görüşü tercih edilmiştir. Dolayısıyla 610. maddenin ilk fıkrası da bu tercihe uygun olmalıdır.⁴⁴

955. maddede yer alan şîrb-i hâssın tarifinde üç farklı görüş olduğunu ifade eden Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'nin mezkûr maddede şîrb-i hâssa dair yapılan birinci tanımı, 1239. maddede ise ikinci tanımı tercih etmekle her iki görüşe göre de amel etmek gerektiğini belirttikten sonra "*Mecelle* bu iki kavilden birisiyle iktifâ etmeli idi" diyerek bu usûlü eleştirir.⁴⁵ Bazı yerlerde ise tercihler arasında tenâkuz olmadığı halde *Mecelle*, Ali Haydar Efendi tarafından tenkit edilmektedir.⁴⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali Haydar Efendi bir meselede *Mecelle*'nin tercihini insanların maslahatına uygun olmadığı için eleştirmektedir. Şöyle ki İmâmeyn'e göre mücirin nasibini beyan etmesi şartıyla, müşâin ortaklar dışında bir şahsa icâresi caizdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise müşâin ortaklar dışındaki bir şahsa kiraya verilmesi mutlak olarak caiz değildir ki 429. madde Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilerek hazırlanmıştır. Ali Haydar Efendi ise "Zamanımızda şâyi'an tasarruf olunan akârât ekseriyâ şâyi'an icâr olunur. Nâsın muâmelâtı fesâda nispetten ise sıhhate hamli evlâ olmakla imâmeyn kavli ihtiyâr edilmiş olsa idi daha münasip olurdu" diyerek *Mecelle*'nin tercihini tenkit eder.⁴⁷

6. Maddeler Arası Uyumsuzluk Nedeniyle Yöneltilen Tenkitler

Ali Haydar Efendi *Mecelle*'deki bazı maddelerin birbirine mütenasip olmadığını söylemiştir. Bu uyumsuzluk, bazen maddelerin içerdiği hükümler arasındaki tenâkuz sebebiyle ortaya çıkmakta, bazen de maddeler arasında dil, üslûp ve terminoloji birliği sağlanamamasından kaynaklanmaktadır.

⁴¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1776-1777. Diğer örnekler için bk. 2/1189-91, 1232, 1675; 3/2092; 4/3072, 3096.

⁴² Bu konudaki örnekler için bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1354-55, 1360-1361; 3/1805, 1819, 1900, 2138, 2141, 2177-2179.

⁴³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/857,858, 863,868.

⁴⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/864.

⁴⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1779.

⁴⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1910-1913, 1924, 2267-2269, 2272.

⁴⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/634-635. Ali Haydar Efendi bazı meselelerde ise *Mecelle*'de tercih edilen görüşün Hanefî kaynaklardaki râcih görüşten farklı olduğuna işaret etmekle yetinir, bunun ötesinde açık bir tenkit yöneltilmez. Örnekler için bk. 3/1822-1824, 1983, 2128, 2353.

İçerdiği hükümler itibarıyla maddeler arası çelişkiye şunlar örnek verilebilir: 692. maddenin ilk fıkrasında "Havâle-i mukayyede muhîlin muhâlün bihten dolayı hakk-ı mutâlebesi munkatî' olur" denmektedir. Oysa Ali Haydar Efendi'ye göre 677 ve 688. maddeler gereğince muhâlün bihin anlamı "havâle olunan yani muhîlin zimmeti bulunan maldır; yoksa muhîlin muhâlün aleyh yedinde veya zimmetindeki malı değildir." Dolayısıyla muhîlin ne havâleden önce ne de sonra havale edilen malı talep etme hakkı zaten yoktur. Bu hak muhâlün lehindedir. Bu nedenle mezkûr madde şu şekilde olmalıdır: "Havâle-i mukayyede muhîlin muhâlün aleyh zimmetinde veya yedinde olan maldan dolayı hakk-ı mutâlebesi munkatî' olur".⁴⁸

1085. madde ortaklardan birisi gâib iken diğer ortağın ondan izinsiz bir şekilde müşterek arazilerinde ziraat yapma meselesini düzenlemektedir. Maddenin ikinci fıkrasına göre şayet bu arazinin ekilmesi arazide noxsana neden olacaksa veya ziraatin terk edilmesi tarlaya fayda verecekse gâib olan ortağın ziraate delâleten izni var kabul edilemez. Bu durumda hâzır olan ortak arazisinin hissesi oranında ziraat yapabilir. Ali Haydar Efendi'ye göre bu hüküm, fıkıh kitaplarındaki bilgilere aykırıdır. Zira fıkıh kitaplarına göre bu durumda hâzır olan ortak tarlada hiçbir şekilde ziraat edemez. Bu fıkra müşterek evin kullanımıyla ilgili 1081. maddenin son fıkrasına da aykırıdır. Zira hâzır olan ortağın hane halkı çok kalabalıksa, gâib ortağın bu evin kullanımına delâleten rızası yoktur. Çünkü evin kalabalık bir aile tarafından kullanımında, kişiden kişiye değişiklik söz konusudur. 1080. maddede ifade edildiği üzere kullanımı kişiden kişiye farklılık arz edecek nitelikte malları, ortaklardan biri diğerinin izni olmaksızın kullanamaz. Hâsılı şârihe göre hem fıkıh kitaplarındaki bilgilere hem de 1081. maddenin mezkûr hükmüne aykırı olan 1085. maddenin ikinci fıkrası ve onun fer'î niteliğindeki sonraki fıkra metinden çıkarılmalıdır.⁴⁹

Ali Haydar Efendi, madde veya şerhler arası çelişkileri yukarıdaki şekilde açıkça ifade ettiği gibi bazen buna "bu iki durum arasındaki fark nedir?" şeklindeki bir istifhâm-ı inkârî ile işaret eder. Örneğin 1539. maddede yer alan sabî-i me'zûnun noxsan-ı fâhiş ile sulhunün caiz olmamasına dair hüküm, 972. madde şerhinde yer alan, aynı durumda bey'inin geçerli olması hükmüyle çelişiktir.⁵⁰

Ali Haydar Efendi, *Mecelle'*yi bir bütün olarak değerlendirmiş, bu nedenle benzer meselelerin düzenlendiği muhtelif maddelerde/fıkralarda, farklı üslupların kullanımını eleştirmiş, gerek madde içi gerekse maddeler arası üslup uyumunu sağlamak için aynı veya benzer ifade kalıpları teklif etmiştir. Hisse-i şâyi'anın kiraya verilmesiyle ilgili 429. madde şöyledir: "Gerek kâbil-i taksîm olsun gerek olmasın bir kimse hisse-i şâyi'asını şerikine icâr edebilir ise de âhara icâr edemez." 430. maddede ise "*Şüyû'-ı târî* akd-i icâreyi ifsad etmez..." denilmektedir. Görüldüğü üzere ikinci maddenin icare akdinden sonra ortaya çıkan şüyû' ile ilgili olduğu açıkça belirtildiği halde 429. maddede bu konuda bir açıklık yoktur. Oysa o madde şüyû'-ı mukârin yani icâre akdi esnasında mevcut olan şüyû' ile ilgilidir. Bu nedenle Ali Haydar Efendi'ye göre iki madde arasında "hüsn-i mukâbele hâsil olmak için" 429. maddenin başına şu ibare eklense güzel olur: "*Şüyû'-ı mukârin* 'inde'l-imâm akd-i icâreyi ifsad eder. Velez ki, âcir hisse-i me'cûrû beyan ede."⁵¹

*Mecelle'*nin bu açıdan tenkit edilmesinin bir diğer nedeni de ıstılahta birliğe aykırı kullanımlardır. Bu kapsamda, aynı anlama gelen âcir, icâr, mükârî terimlerinin muhtelif maddelerde kullanılması, keza 411. madde metninde me'cûr yanında onunla eş anlamı olan mücer ve müste'cer terimlerinin de zikredilmesi, ıstılahta birliğe aykırı olduğu için eleştirilmiştir.⁵²

⁴⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1076-1078.

⁴⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1986, 1990-91. Diğer örnekler için bk. 3/2372, 4/2952-52.

⁵⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2658. Benzer örnekler için bk. 1/350, 4/2842-2843, 2885.

⁵¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/633-634. Benzer örnekler için bk. 2/924, 1042; 3/1958, 2001, 2004.

⁵² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/612, 613.

7. Gereksiz Tekrarlar

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'de lafız ve anlam olarak tekrar edilen kelime, ifade, cümle vb. işaret etmiş olmakla birlikte kanaatimizce *Mecelle*'nin kazuistik bir metotla yazılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan tekrarlara dair bir eleştiri yapmamıştır. Onun, mesela *Mecelle*'de akidlerin icap ve kabulle tamam olacağını belirten genel bir hüküm yerine her akid kitabında o akdin icap ve kabulle tamam olacağını ifade edilmesine (meselâ bk. md. 167, 433, 706, 773, 804) bir eleştiri yönelmemesi⁵³ bu tespitimizi desteklemektedir.

Ali Haydar Efendi'nin tekrarlara yönelik yaptığı eleştirileri, öncelikle *Mecelle*'nin 2. mukaddimesinde yer alan küllî kâidelere dair olanlar ile diğer maddelere dair olanlar şeklinde iki kısımda değerlendirmek gerekir. Bu ayrımda tekrarların, *Mecelle*'yi hazırlayan komisyon tarafından bilinçli bir şekilde yapılmış olup olmaması etkilidir. Her ne kadar diğer maddelerde de böyle bir gerekçe sezilse de küllî kâidelerle ilgili tekrarların bilinçli olduğu çok açıktır.

Ali Haydar Efendi, kavâid-i külliyye ile ilgili tekrara yönelik eleştirilerini maddelerin birbirinin aynı olması⁵⁴; meâlen aynı olup birbirlerini izah etmesi veya sadece ibarelerinin farklı olması⁵⁵; tekrar eden maddelerin öncesi veya sonrasında dile getirilen maddelerde mündemiç olması⁵⁶; başka maddenin kapsamına dâhil olması⁵⁷ gibi ifadelerle dile getirmiştir. Bu tekrarların çoğu için maddelerin sadece bir tanesinin yazılmasının yeterli olacağını ifade ederken⁵⁸ bazıları için birbirlerini izah etmeleri veya içerdiği konuların önemine binaen⁵⁹ tekrarlanmış olduğunu ifade ederek tekrarları gerekçelendirmiştir.

Şârihin küllî kaide dışındaki maddelerle ilgili tekrara yönelik eleştiriler aynı madde içerisinde olabildiği gibi farklı maddelerde de olabilmektedir.⁶⁰ İçerik olarak tekrarların; eş anlamlı kelime/kavramların tekrarı⁶¹, aynı hükmün başka bir maddede farklı şekilde ifade edilmesi⁶², bir önceki madde/fıkırada yer alan hükümden anlaşılacak bir hükmün sonraki madde/fıkırada tekrar edilmesi şeklinde olduğu dile getirilmiştir.⁶³ Bunların her biri için ayrı ayrı örnek vermek makale sınırlarını zorlayacağından dolayı bu konuda birkaç örnek vermekle yetiniyoruz:

Aynı fıkranın madde içerisinde tekrarı mahiyetinde görülebilecek bir eleştiriye 1170. madde örnek verilebilir. Madde şöyledir: “İkiye taksim olunan bir konağın, iki kısmı arasında bir hâit olup da, bir kısmın, diğer hâitinin üzerindeki kirişlerin uçları, ol hâit-i müşterek üzerinde bulunduğu sûrette, eğer hîn-i kismette ol kirişlerin ref'i şart edilmiş ise, ref' olunur ve illâ ref' olunmaz. İki kısım arasındaki hâit bir hissedarın; ve uçları ol hâit üzerine bindirilmiş olan kirişler, diğer hissedarın mülkü olmak üzere taksim olunduğu sûrette dahi, hükm yine bu vechiledir.” Ali Haydar Efendi, bu maddenin “iki kısım arasındaki hâit...” şeklindeki son fıkrasının, önceki iki fıkra ile aynı olduğunu belirterek bu fıkrayı gereksiz bulmuştur.⁶⁴

Aynı fıkranın başka bir maddede tekrarı mahiyetinde görülebilecek bir eleştiriye de 1076. madde ile 1089. madde arasındaki tekrar ilişkisine dair söylenenler örnektir. Mezkûr maddenin “Fakat ziraatiyle terettüb eden noksan-ı arzdan sâir veresenin hissesini zâmin

⁵³ Bu konudaki eleştiri için bk. Onar, “Mecelle”, 70; Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/233.

⁵⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/61, 77, 177.

⁵⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/86, 89.

⁵⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/110.

⁵⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/104.

⁵⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/61, 77, 173.

⁵⁹ bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/109.

⁶⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1925. Diğer bir örnek için bk. 1/789.

⁶¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2189.

⁶² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/789, 3/1925.

⁶³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2127.

⁶⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2127. Burada son fıkranın duvarla kirişlerin ortaklığının farklı taraflarda olmasına dair hükmü izah ettiği, dolayısıyla farklı bir konuyu düzenlediği için tekrar olmadığı sorusu sorulabilir. Ancak Ali Haydar Efendi, bu son fıkra öncesinde yaptığı izah ile bu ikisi arasında fark olmadığını belirterek bu soruyu cevaplamıştır. bk. 3/2126.

olur" fıkrası, 1076. maddenin "Fakat ziraatiyle arza noksan gelmiş ise noksan kıymetinden hissesini, ziraat eden müşârikine tazmin ettirebilir" fıkrası ile aynıdır.⁶⁵ 1076. madde müşterek arazide ortaklardan birisi tarafından yapılan ziraate ilişkin düzenleme yaparken 1089. madde miras olarak kalan arazide mirasçılardan birisinin ortak tohumla ziraatini düzenlemektedir. Ali Haydar Efendi, bu maddelerdeki meseleler farklı olsa da yapılan işlemin aynı olması sebebiyle her iki madde için ayrı ayrı yazılan fıkrayı tekrar kabul etmiştir. Bir fıkranın bütünüyle başka bir maddenin aynısı olması sebebiyle tekrar olduğuna dair eleştiriler de yapılmıştır. Mesela "Bir bahçede mekân ittihâz eden arıların balı, bahçe sahibinin olup, diğer kimse ol balı ahz ve istihlâk etse zâmin olur." şeklindeki 904. madde, 1305. maddenin ilk iki fıkrasında "Bir kimsenin bahçesinde, mekân ittihâz eden arıların yaptığı bal, ol bahçenin menâfi'inden ma'dûd olarak, ol kimsenin malıdır. Bir kimse ana taarruz edemez. Yalnız beytü'l-male ösrünü vermesi lâzım gelir." şeklinde tekrar edilmiştir.⁶⁶

Bazen de maddeler bütünüyle tekrar olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Ali Haydar Efendi bu tür eleştirilerini, maddenin daha önceki bir maddenin sırf tekrarı olduğunu⁶⁷; iki madde arasında fark olmadığını, bir önceki maddede mutlak olarak zikredilmesinden anlaşılacak bir meseleyi açıklamak kabildinden tekrara düşüldüğünü⁶⁸ ve maddenin diğer maddeye göre daha dar kapsamlı olduğunu belirterek⁶⁹ veya 1590. ile 1593 maddeler arasındaki ilişkide olduğu gibi 'iki madde arasında ne fark var?' şeklinde bir soruyla dile getirmektedir.⁷⁰

Bir kısım tekrarların ise bilinçli olduğu bazen ifade edilmiş, bazı maddelerde ise bu açıkça söylenmediği halde buna işaret edilmiştir. Örneğin "Râhin ve mürtehinden birisi diğerrinin rızâsı olmadıkça rehni satamaz" şeklindeki 756. maddenin hükmü, 736. ve 747. maddelerde zaten yer almaktadır. Ancak bu konunun 756. maddede tekrar zikredilmesinin amacı sonraki maddelere giriş öncesi zemin teşkil etmesidir (temhîd ve taviye).⁷¹

Bu konuyu yukarıdakilerden farklı mahiyette bir örnek vererek bitirelim. *Mecelle*, 145 ve 146. maddelerde mislî ve kıyemî malların tanımlarını yapmış, daha sonra 1119. maddede mislî ve kıyemî malları saymıştır. Ali Haydar Efendi bunu, fıkıh kitaplarına uygun bulmakla birlikte Sadruşşeri'a'ya (öl. 747/1346) atıfla 145 ve 146. maddelerde zikredilen tariflerin bunların tespitinde yeterli olacağını belirterek gereksiz bulmuştur.⁷²

8. Maddelerin Genel Nitelikli Olmaması Nedeniyle Yöneltilen Tenkitler

Kanunlaştırma tekniği bakımından *Mecelle*'de izlenen yöntemin kazuistik mi soyut mu olduğu tartışmalıdır. *Mecelle*'nin hazırlanışında bazılarına göre kazuistik metot, bazılarına göre ise karma yani soyut-kazuistik metot kullanılmıştır.⁷³ *Mecelle*'deki birçok maddenin tamamen kazuistik yöntemle hazırlandığı görülmektedir. Ali Haydar Efendi bu gibi maddelerde bazen açıkça, çoğunlukla da îmâ yoluyla bu yöntemi tenkit etmekte ve maddeleri şerh

⁶⁵ Krş. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1978, 1997.

⁶⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2260. Benzer bir örnek için bk. 2/983.

⁶⁷ Ali Haydar Efendi, 492. maddeyi 488. maddenin tekrarı olarak görmekte birlikte ilk madde yıllık icare müddetini, ikincisi ise aylık icare müddetini düzenlemektedir. bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/733.

⁶⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2363.

⁶⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/956.

⁷⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2769. Bu iki madde hüküm itibarıyla aynı olmakla birlikte senede dayanan borç ile ikrarla sabit olan borç olmak üzere iki ayrı meseleye dair olduğu için tekrar edilmiştir, denilebilir. Fakat Ali Haydar Efendi buradaki tekrara dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu konuda başka örnekler için bk. 1/634, 752, 831; 2/1581.

⁷¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1238. Benzer örnekler için bk. 2/1158, 1238, 1421-1422, 3/2335, 4/2708.

⁷² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2056.

⁷³ Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), 2/185; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/233; Bu konuda bk. Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi", 427-430.

ederken metindeki örnekten soyutlayarak, kanun tekniğine uygun, soyut ve genel bir ilke ortaya koymaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki maddede *Mecelle'*deki bu yöntem açıkça eleştirilir. 680. madde bunlardan biridir. Madde şu şekildedir: "Muhîl kendi dâyinine seni filanın üzerine havâle ettim deyip onlar dahi kabul ettiklerinde havâle mün'akid olur". Görüldüğü üzere bu maddede havalenin nasıl gerçekleşeceği bir örnekle izah edilmektedir. Ali Haydar Efendi ise *mutad olduğu üzere* maddenin başında mesele genel bir şekilde ifade edildikten sonra, yukarıdaki örnekle açıklanmasının ifade-i merâma daha uygun olacağını belirtir ve bu nedenle maddenin başında örnekten soyutlanmış şu genel kuralı zikreder: "Muhîl, muhâlün leh ve muhâlün aleyh beyninde vâkî' olan îcâb ve kabul ile akd-i havâle olunabilir".⁷⁴ Diğer örnek ise "müstevda'ın hizmetkârı yedinden vedî'a üzerine bir şey düşüp de vedî'a telef olsa, hizmetkâr zâmin olur" şeklindeki 778. maddedir. Ali Haydar Efendi ise maddenin başında şu genel ilkeyi zikreder: "Müstevda'ın gayrı bir kimse, vedia'yı itlâf yahut ona te'addî ederek, îrâs-ı noksan etse, zamân mütlif ve müte'addî olan üzerinedir; yoksa müstevda' üzerine değil". Madde metnini bu ilkenin örneği olarak sunar.⁷⁵

Her iki madde şerhinde de *Mecelle'*de *mutad* olan usûlün, önce meseleyi genel bir şekilde ifade etmek olduğunun vurgulanması, *Mecelle'*nin yazımında hangi yöntemin kullanıldığı konusunda, Ali Haydar Efendi'nin görüşünü tespit etmek noktasında bir ipucu vermektedir. Öte yandan *Mecelle'*de çoğunlukla kazuistik yöntemin takip edildiği görülmektedir. Nitekim şârih, aşağıda bir kısmına değineceğimiz kazuistik metotla yazılan çok sayıda maddeyi şerh ederken -yukarıdaki iki örneğin aksine izlenen yazım yöntemine ilişkin açık bir tenkit yöneltilmesi de- önce genel ve soyut nitelikli bir ilke zikreder. Sonrasında ise madde metnini bu genel ilkenin bir fer'i ve örneği olarak takdim eder. O, bu tür maddelerde adeta maddenin, belirttiği genel kurala başlaması gerektiğini îmâ etmektedir. Bu kapsamda tespit edilen çok sayıda örnekten bazılarına temas edelim.

577. madde şu şekildedir: "Bir dellâl bir malı gezdirip de satamasa ba'dehû sâhibi satıkta ol dellâl ücret alamaz. Ve diğer bir dellâl sattığı taktirde ücret-i dellâliyyeyi kâmilen ikinci dellâl alıp evvelkisi bir şey alamaz." Ali Haydar Efendi bu maddenin başına "Ecîr-i müşterek mukâvele olunan işi göremese ücret alamaz." şeklinde genel ve soyut bir ilke koyar. Sonrasında "buna müteferri mesâil" diyerek *Mecelle'*deki maddeyi şerh eder. 579. madde ise şu şekildedir: "Bey'de dellâl dellâliyesini aldıktan sonra bir müstehik çıkıp da meb'î alsa yahut ayıp ile meb'î redd olunsa dellâliye istirdâd olunamaz". Şârih mezkûr maddenin başına "Ecîr-i müşterek, ameli îfâ ve ameli müste'cire teslim ettikten sonra ecîr-i merkumun sun'u olmaksızın mezkûr amel bozulsa, ecîrin ücretine halel gelmez" şeklinde örnekten soyutlanmış genel bir hüküm koyar. Sonrasında "buna müteferri mesâil" diyerek *Mecelle'*deki maddeyi şerh eder.⁷⁶

923. madde şöyledir: "Birinin hayvanı bir kimseden ürküp de firâr ile zâyî' olsa zamân lâzım gelmez. Amma ol kimse hayvanı kasden ürkütmüş ise zâmin olur. Kezâ bir sayyad ava tüfek atıp da sesinden diğerin hayvanı ürkerek firâr ederken düşüp telef veyahut ayağı sakat olsa zâmin olmaz. Amma hayvanı ürkütmek kasdıyla tüfenk atmış ise zâmin olur." Ali Haydar Efendi ise bu maddenin başına mezkûr meseleleri de kuşatan ve 93. maddede de yer alan şu iki zâbitaya yer verir: "Mütesebbib müte'ammid olmaz ise zâmin olmaz. Mütesebbib müte'ammid olursa zâmin olur".⁷⁷ Şârih gasp ve itlâf kitabının dördüncü faslının başında da, kazuistik yöntemle kaleme alınan maddeler (929-940. maddeler) için geçerli üç zâbitaya yer verir.⁷⁸

⁷⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1051-1052.

⁷⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1311.

⁷⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/821, 822.

⁷⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1702.

⁷⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1723.564, 580, 672, 751, 769, 822, 869, 897, 960, 992-994, 1014, 1037, 1090, 1161, 1172, 1216, 1231, 1227, 1356, 1362 ve 1808. maddelerin şerhinde de benzer bir yol izlenir.

Bazı maddelerde ise esasen madde metni ile Ali Haydar Efendi'nin zikrettiği ilke, sonuç itibarıyla aynı hükmü ifade etmektedir. Ancak şârihin kullandığı ibare daha genel ve soyuttur. Şu örnekte bu husus açıkça görülür: Evlenilmesi haram olacak derecede kan akrabası olan bir kimseye yapılan hibeden -şayet kabz gerçekleşmiş ise- rüçû mümkün değildir. 866. maddede "Bir kimse usûlüne ve fûrûuna, birader ve hemşiresine ve bunların evladına yahut peder ve mâderinin birader ve hemşiresine bir şey hibe ettikten sonra rüçû edemez" denerek bu akrabalar teker teker sayılır. Ali Haydar Efendi ise maddeyi şerh ederken mezkûr maddenin hükmünü "Neseben olan karâbet yani zî-rahîm mahremiyyet bi'n-nesep hibe-i sahîhada mâni-i rüçûdur" diyerek, kanun tekniğine daha uygun ve öz bir ifadeye yer verir.⁷⁹

Ali Haydar Efendi bazen de aslında soyut yöntemle yazılan maddelerin muhtevasını çok daha genel bir ilke şeklinde vaz eder. Burada da kanaatimizce açık bir tenkit söz konusu değildir. Örneğin 830. madde "Müste'îr yedinde bulunan âriyeti redd edecek oldukça meûneti yani külfeti ve masârif-i nakliyyesi kendi üzerinedir" şeklinde olup âriyetin muîre teslimiyle ilgili genel bir kuralı ifade etmektedir. Şârih ise bu madde öncesinde "Bir ayının kabzı kimin menfaati için ise, meûnet-i redd dahî ona aittir" şeklinde çok daha kuşatıcı bir kural zikreder ki bu kural, âriyet yanında icâre, rehin ve gasp edilen malın sahibine teslim masraflarının kime ait olacağını ortaya koyacak niteliktedir.⁸⁰

9. Sistematik Açıdan Tenkitler

Mecelle, klasik fıkıh kitaplarında gördüğümüz kitab, bâb, fasıl sistematığına göre tertip edilmiştir. Ancak sistematik olarak böyle olmakla birlikte o, bazı bölümlerde sıralama olarak değişiklikler yapmış olması bakımından eleştirilmiştir. Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'de var olan bu tarz sistematik yanlışlıklara işaret ettiği gibi genel olarak *Mecelle*'nin sistematığına dair değerlendirmeler de yapmıştır. Onun bu kapsamda yaptığı değerlendirmeler, *Mecelle*'nin hem kendi içerisinde var olan bütünlüğün korunmasına hem de kaynak olarak dayandığı fıkıh eserlerine uygun olup olmamasına yöneliktir. *Mecelle*'ye bu anlamda başka eleştiriler de yapılmıştır.⁸¹

Ali Haydar Efendi'nin sistematik açıdan yaptığı eleştirilerden bir tanesi, *Mecelle*'de kullanılan başlık-içerik uyumsuzluğuna yöneliktir. Mesela şart muhayyerliği başlığı altında ayıp muhayyerliği ile ilgili 503, 504 ve 505. maddelerinin yer alması⁸²; emânât kitabının "Emânâta dâir bazı ahkâm-ı umûmiyye beyanındadır." başlığını taşıyan birinci babının altında, emânetlere dair genel hükümler içermeyen gasp ve lukata ile ilgili 769-771. maddelerin bulunması⁸³ ve âriyet hükümlerinin ele alındığı ikinci fasılda yer alması gereken 806 ve 807. maddelerin kitâbü'l-emânâtın altıncı babının birinci faslında "Akid ve şart-ı i'âreye müte'allik mesâil beyanındadır" başlığı altında düzenlenmesi⁸⁴; *Mecelle*'nin 9. kitabı olan kitâbü'l-hacr ve'l-ikrâh ve's-şûf'anın içeriğinde 'izin' konusundan da bahsedildiği halde, bu konunun başlıkta yer almaması⁸⁵ Ali Haydar Efendi tarafından eleştirilmiştir. Ali Haydar Efendi ayrıca satılan mala (mebî') dair iki ayrı fasılda ele alınan konuların tek bir fasılda ele alınmasının daha uygun olacağını ifade etmiş, bunun sebebinin de ilk fasıldaki maddelerin ikinci fasıldakilerin zâbiti olmalarıyla izah etmiştir.⁸⁶

Ali Haydar Efendi, madde ve fıkraların içerik itibarıyla gerek birbirleriyle gerekse *Mecelle*'nin bütünlüğü yönünden sistematik olmalarına da dikkat etmiş, bu konudaki eksiklik ve

⁷⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1532-33. Diğer bir örnek için bk. 2/1470.

⁸⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1431.

⁸¹ Onar, "Mecelle", 68-69, 70. Bu tür eleştiriler, günümüz hukukundaki kamu-özel hukuk ayrımı çerçevesinde olduğundan dolayı Ali Haydar Efendi'nin eleştirilerinden farklıdır.

⁸² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/745.

⁸³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1722.

⁸⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1384. Başka örnekler için bk. 2/1449, 1707, 3/2260.

⁸⁵ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1761.

⁸⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/291.

yanlıları eleştirmiştir.⁸⁷ Bu bağlamda o, farklı maddelere fıkra veya örnek olarak düzenlenmesi gereken hususların ilgili olmadıkları maddelerde ele alınmasını⁸⁸, aynı maddede ele alınması gereken konuların ayrı ayrı maddelerde ele alınmasını⁸⁹, farklı maddelerde ele alınması gereken hususların aynı maddede ele alınmış olmasını eleştirmiştir.⁹⁰ Ayrıca o, konu bütünlüğü açısından peşe peşe gelmesi gereken maddelere işaret ettiği gibi *Mecelle*'nin bütünlüğünü dikkate alarak benzer konuları ele alan maddelerin sistematığının de aynı olması gerektiğini belirtmiştir.

Ali Haydar Efendi'nin madde ve fıkraların tertibine yönelik eleştirilerinin ise madde içi, maddeler arası ve *Mecelle*'nin bir bütün olarak sistematik ve tertibine yönelik olduğunu görürüz. Madde içi tertibe yönelik eleştiriye 801. madde örnek verilebilir. Ona göre bu maddenin son fıkrası ibarede uyumu sağlamak açısından dördüncü fıkradan sonra gelmelidir.⁹¹

Maddelerin tertibine yönelik yapılan eleştirilerin çoğunda sebep zikredildiği halde bazılarında doğrudan sebep zikredilmemiş⁹², maddelerde yapılan şerhe atıfta bulunulmuştur.⁹³ Maddelerin tertibine yönelik eleştirilerde en çok dile getirilen husus, konunun *Mecelle* ve fıkıh kitaplarına uygun bir düzen içerisinde ele alınmamasıdır. Mesela, *Mecelle*'de önce mukayyed havâle (md.678), sonra mutlak havâle (md.679) tanımlanır. Oysa 625, 652 ve 653. maddelerde mutlak kefâlet mukayyetten önce düzenlendiği gibi satım akdinin bazı maddelerinde de (bk. md. 285, 287, 336, 341, 342, 343) mutlak mukayyetten önce zikredilmiştir. Bu nedenle havâlede de münasip olan mutlak mukayyetten önce zikretmektir.⁹⁴ Yine aynı gerekçeye dayanarak bazı maddelerin birleştirilmesi teklif edilmiştir: Havale kitabındaki 687. ve 688. maddelerin içeriği kefâlet kitabındaki 631. maddeye benzerdir. Benzer konular kefalet kitabında nasıl tek bir maddede ele alınmışsa havalede de tek bir maddede düzenlenmesi sibâka uygun olacaktır.⁹⁵ 983. madde, içerdiği konu bakımından, 968. maddenin mukabilidir. Bu sebeple 983. madde ya bu madde içerisinde yahut bu maddenin hemen akabinde müstakil bir madde olarak verilmelidir.⁹⁶ Maddeler arası tertipte asıl-fer' ilişkisine de dikkat çeken Ali Haydar Efendi'ye göre örneğin 473. madde, 468, 474 ve 476. maddelerin aslı hükmünde olması sebebiyle 468. maddeden önce düzenlense daha uygun olurdu.⁹⁷

Bu konuda son olarak Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle*'nin fıkıh kitaplarının sistematigine uymamasından kaynaklanan bir sıkıntıdan bahsettiği 1119. maddeyle ilgili eleştirisine yer vermek istiyoruz. Mislî ve kıyemî mallardan bahsedilen bu madde *Mecelle*'de şirket kitabında yer almaktadır. Oysa bu konular, fıkıh kitaplarında kitâbu'l-gasbda yer alır. Zira bu konular gasb çerçevesinde bilinmesi elzem konulardandır. *Mecelle*'de ise gasb konusu şirketten önce ele alınmıştır. Dolayısıyla bölüm olarak fıkıh kitaplarına göre sıralama değiştiği halde içerik değiştirilmemiştir. Burada yapılması gereken, içeriğin de yapılan sıralama değişikliğine

⁸⁷ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 4/2656.

⁸⁸ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 2/1542, 1634 Benzer örnekler için bk. 2/1634; 3/2452.

⁸⁹ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/795.

⁹⁰ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 3/2236. Benzer örnekler için bk. 2/1064, 1428, 1689, 3/1963, 1987, 2172-2173, 2187, 2235, 2302, 2311-2312, 2401. Ayrı bir madde olarak düzenlenen maddelerin başka madde veya fıkraların fer'i ve örneği olduğuna dair ifadeler dikkate alınırsa örnekleri daha da çoğaltmak mümkün. Ancak burada sadece Ali Haydar Efendi'nin aynı maddede düzenlenmesi gerektiğini dile getirdiği hususlar esas alınmıştır.

⁹¹ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 2/1376.

⁹² Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 3/2241.

⁹³ Örnek için bk. Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 3/2021.

⁹⁴ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 2/1045. Benzer gerekçeyle 414. ve 415. maddelerde takdim tehir yapılmasının daha münasip olacağı belirtilmiştir. bk. 1/616.

⁹⁵ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 2/1063. Benzer bir tenkit 697. madde şerhinde de yer almaktadır. bk. 2/1084.

⁹⁶ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 3/1824.

⁹⁷ Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/712. Benzer örnek için bk. 3/1826. Aynı gerekçe vurgulanmakla birlikte maddenin önce yazılması gerektiğinin belirtilmediği yerler de vardır. bk. 1/123, 4/3172.

10. Birden Fazla Açıdan Tenkit Edilen Maddelere Örnekler

Ali Haydar Efendi bazı maddeleri ise birkaç açıdan tenkit eder. 432. madde buna örnek verilebilir. Madde şöyle: “Min-gayr-i akd ve bilâ izn bir kimse birinin malını isti'mâl ettiği surette mu'addün li'l-istiğlâl ise ecr-i misil lâzım olur, değil ise lâzım olmaz. Fakat mal sahibi ücret mutâlebe ettikten sonra isti'mâl eder ise mu'addün li'l-istiğlâl olmasa dahî ücret i'tâsı lâzım gelir. Zira bu halde isti'mâl etmesiyle ücrete râzı olmuş olur.” Ali Haydar Efendi'ye göre bu maddenin “Fakat mal sahibi ...” diye başlayan son fıkrası 438. maddenin tekrarı olduğu için gereksizdir. Keza bu maddenin ikinci fıkrası icare kitabının 8. babının ilk faslındakilerden farklı bir hüküm ifade etmez. Ayrıca bu 432. maddenin birinci fıkrasında yetim ve vakıf malının hükmüyle ilgili düzenleme bulunmadığı gibi üçüncü fıkrasında sâkitin sükûtu zikredildiği için “bu madde hali üzere bırakılmak gayr-i câiz ve şerhan yapılan takyîd ve izahlara muhtaçtır.”⁹⁹

Sonuç

İslam hukukuna dayalı kanunlaştırmanın ilk örneği olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, hazırlanış şekli ve içeriği itibariyle farklı açılardan eleştiriye konu olmuştur. Kazuistik yöntemin izlenmesi, Hanefi mezhebiyle sınırlı kalınması ve bu nedenle bazı meselelerdeki düzenlemelerin dönemin ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmaması, medeni kanun içeriğine uygun olmayan eksik ve fazlalıkların bulunması başlıca tenkit sebepleridir.

Mecelle'nin en kapsamlı ve meşhur şerhi olan *Dürrü'l-hükkâm* müellifi Ali Haydar Efendi de *Mecelle*'yi farklı açılardan eleştirmiş, eleştirilerini gerekçelendirmiş, tenkit ettiği hususlara dair yer yer alternatif öneriler de getirmiştir. Ali Haydar Efendi, bir maddeyi genellikle tek sebeple eleştirmiş olmakla birlikte bazı maddeleri birden fazla açıdan tenkit etmiştir.

Ali Haydar Efendi, *Mecelle* maddelerini hem kanun tekniği açısından hem de içerik açısından tenkit etmiştir. Onun kanun tekniği açısından yönelttiği tenkitler şunlardır: Madde nin ifadesinin yanlış hüküm çıkarmaya müsait olması; genel nitelikli olmaması; kavramların yerinde kullanılmaması; gerek kavramların gerekse maddelerin birbirleriyle ve fıkıh kitaplarıyla uyumlu olmaması; maddelerde birtakım eksik, gereksiz veya hatalı ifadelerin olması; ifadelerdeki kayıtların yerinde olmaması.

İçerik itibariyle yapılan eleştirilerin bazıları maddenin içerdiği hükmün fıkıh kitaplarındaki hükme veya mezhep görüşüne aykırı olması, kimi ihtilafli meselelerde tercih yapılması, tercih edilen birtakım görüşlerin dönemin ihtiyaçlarına veya mezhepteki râcîh görüşe uygun olmaması, yer yer tercihler arasında çelişkiye düşülmesi, zamanın gereklerine uygun olmayan hükümlerin varlığı ve asıl-fer' uyumsuzluğu şeklindedir. Bu yöndeki tenkitlerde genellikle maddenin içeriğinin çeşitli açılardan mezhep kitaplarına uygunluğu ortaya konulmaya çalışılmış, uygun olmayan yönler eleştirilmiştir. Ancak Ali Haydar Efendi, bunun yanında kanun metninin mezhep hükümlerine uygun olmakla birlikte zamanın ihtiyaçlarını karşılamaması sebebiyle farklı mezheplerin hükümlerinden istifadeyle hazırlanması gereğine de işaret etmiştir.

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'yi, bazı konuların eksik bırakılması veya yeterince düzenlenmemesi bakımından da eleştirmiş, *Mecelle*'de yer alması gerektiği halde ele alınmayan karz akdi ve hayvanlara yönelik suçlara dair hükümlere yer vermiştir. Ancak yine *Mecelle*'de ele alınması gerektiği halde ele alınmayan sarf ve ribâ konularına hiç değinmemiştir. Lukata ve hacre ilişkin maddelerde de bu konulara dair bazı şartlara yer verilmemesinin bir eksiklik olduğunu belirtmiştir.

⁹⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2054.

⁹⁹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/711. Başka bir örnek için bk. 3/2366.

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'yi, maddelerin içerdiği hükümler arasındaki tenâkuz; maddeler arasında dil, üslûp ve terminoloji birliği sağlanamaması; gerek maddeler arası gerekse madde içerisinde gereksiz tekrarlara düşülmesi yönünden de eleştirmektedir. *Mecelle*'nin kazuistik metotla hazırlanması sebebiyle yapılan tekrarlara dair herhangi bir eleştiri yöneltmeyen Ali Haydar Efendi, bunun dışındaki tekrarlara gerekçelendirmiş veya eleştirmiş, bu tür tekrarlara düşmemek için öneriler sunmuştur. Ayrıca ona göre *Mecelle*'de bilinçli tekrarlar da vardır.

Ali Haydar Efendi *Mecelle*'ye yönelik bir diğer tenkidi tanımlarla ilgilidir. O, yapılan tanımları; efrâdını câmi, ağıyârını mâni olmamak ve devir gibi tanım tekniği açısından eleştirdiği gibi kapsamlı olmamak, *Mecelle*'de yapılan diğer tanımlarda takip edilen usûle aykırılık ve fıkıh kitaplarında yer almamak gerekçesiyle de tenkit etmiştir. Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle*'yi sistematik açıdan da eleştirmiştir. Başlık içerik uyumsuzluğu, benzer konuların farklı fasıl/madde/fıkralarda düzenlenmesi veya farklı konuların aynı fasıl/madde/fıkırada ele alınması buna yönelik tenkitlerdir.

Ali Haydar Efendi'nin bu tenkitlerinin isabetli olup olmadığı, diğer *Mecelle* şerhlerindeki tenkitlerle mukayesesi ve bu tenkit edilen hususların *Mecelle*'nin tadil çalışmalarında giderilip giderilmediği başka çalışmalarda ele alınabilecek konulardır.

Kaynakça

- Ali Haydar, Hocaeminefendizade. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bedir, Mürteza. "Selefilğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkiler". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik : Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 08-10 Kasım 2013*. ed. Ahmet Kavas. 269-279. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Erdem, Sami. "Türkçede Mecelle Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 673-722.
- Hallaf, Abdülvehhab. *Hulasatu tarihi't-teşri'il-İslâmî*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, ts.
- Hallaq, Wael B. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: PınarYayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Mardin, Ebü'l-Ula. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2009.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Dürrü'l-hukkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1038.
- Onar, Sıddık. "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısımının Codification'u: Mecelle". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 57-85.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 233-257.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyemize Revâ Görülen Muâhezeyi Müdafaa". *Makaleler II*. 29-72. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Yıldırım, Şahban. "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 417-445.
- "Hükümet-ı Ecnebiye İle Münasebatında Mehakim-i Osmaniye : La Justice Ottomane Dans Ses Relations Avec Les Puissances Etrangères." *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavanin Mecmuası* 2/9 (1325), 180-185.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1421-1441

Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâî Sebepleri

The Way and the Ultimate Causes of Allowing to Some Prohibitions Because of the Necessity

Ayşegül Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law.
Bolu, Turkey
aysegulyilmaz@ibu.edu.tr orcid.org/0000-0002-5312-2744

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1421-1441

Cite as / Atıf: Yılmaz, Ayşegül. Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâî Sebepleri [*The Way and the Ultimate Causes of Allowing to Some Prohibitions Because of the Necessity*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1421-1441.

<https://doi.org/10.18505/cuid.971855>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Way and the Ultimate Causes of Allowing to Some Prohibitions Because of the Necessity

Abstract: One of the most important issues in Islamic law is that either partially or completely, or temporary or permanently, a rule can be changed for a particular group of people or everyone. Since the concept of necessity can lead to a change of an important rule like *ḥarâm/prohibition*, this concept should be examined meticulously both in theory and in practice. The thss study aims to analyze how and why necessities make some *ḥarâms* permissible and to reveal the ultimate cause for this *ibâḥa* (permission) from the point of view of Islamic legal theory and philosophy. To achieve this aim, first, the nature of the relationship between the prohibition and the act is examined. To understand how and why necessity gives permission to some *ḥarâms*, it is necessary to determine the changing and unchanging elements in the case at issue. In the case of necessity, there is no change in the nature of the act and the evil, which is considered as the reason of banning. Indeed, there is a change in the conditions surrounding the act and in the state of the obligated person. However, the main factor that enables the change in *ḥarâm* is the change in the addressing of *Shâri'*, who takes into account the changes mentioned. It is seen that the changes stemming from necessity do not lead to the same results as in all permitted *ḥarâms*. This observation requires a thorough examination and elaboration on what the scholars of legal theory mean by *abolition of prohibition* and *turning it into permissible*. As a result, it has been observed that permitted *ḥarâms* do not equally function in terms of turning into permissible and that they do not have an equal effect on other acts in the field of *mubâḥ*. In that case, it is possible to evaluate the permitted *ḥarâm* acts as *al-ma'fuw 'anh/ forgiven acts*. Although the act could be considered part of the category of *mubâḥ*, it would be more correct to place them close to the line of *makrûh*. From the point of view of the servant, the reason why necessity makes a *ḥarâm* act permissible is the priority of avoiding greater evil. However, to reveal His sincere servants, Allah's command to them to avoid all *ḥarâms* even if they die, does not contradict with His wisdom. For this reason, the ultimate cause why Allah considers the case of necessity in passing judgment is His endless mercy. All these points helped reaching some broader conclusions about legal theory, as well as some conclusions specific to the case of necessity. It turns out that to understand how necessity makes some *ḥarâms* permissible, one needs to comprehend the relation between the act, the obligated person, the conditions surrounding them and the *Shari'* correctly. Understanding this relationship well is also extremely important to understand the theory of ruling and the Islamic legal theory. This research has substantiated once again that the issues addressed by the Islamic legal theory and practice are linked to the theological doctrines, more than, it is commonly perceived or considered. It turns out that it is important to know the deep or subtle differences between the terms such as *ḥarâm-ḥalâl*, *maḥzûr-ḥarâm*, *mubâḥ-ḥalâl*, fundamental *mubâḥ-ma'fuw 'anh*, etc. as well as grasping each of the rule categories. Comprehending all these concepts constitutes an important step in acquiring a true understanding of religion and the *maqâsid al-sharī'a*. In this research, it has been proven once again that each category of the rule includes different levels of ruling in itself. The reason why the acts are categorized in different levels even if they are in the same rule category is the concepts of worldly and otherworldly; evil or good arising from the the *ḥarâm* act. This study also confirmed that the obligated person is at the center of the law. This fact reveals how difficult it is to argue that the rules of Allah are based on divine will that is independent of and disregards the act, obligated person, and conditions. On the contrary, it is understood that the interests of the servant are considered both in the rules of necessity and in the whole of the divine legislation (and even the genesis). On the other hand, this indicates a legal system that is not inflexible and dull, but rather dynamic and parallel to life. Both the fact that the real and absolute source of the rule is *Shâri' Almighty*, and that a very large area of legislative was left to the *mujtahid* should be considered together. This truth has been observed once again in the matter of making prohibitions permissible on the basis of necessity, and the task of determining which evil is greater was often left to the *mujtahid's* consideration.

Keywords: Islamic Law, Necessity, Prohibition, Permissible, Mercy.

Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri

Öz: İslâm hukukunun en önemli meselelerinden biri, şer'î hükmün kısmen veya tamamen, geçici veya kalıcı olarak herkes veya bazıları için değiştirilmesidir. Zarûret hâli de haramlık gibi önemli bir hükmün değişimine sebep olduğu için hem teorik hem pratik bakımdan titizlikle incelenmesi gereken bir durumdur. Bu çalışmanın amacı, zarûretlerin bazı haramları nasıl ve niçin mübah kıldığını usûl-i fıkıh cihetinden tahlil etmek, bu ibâhanın nihâf sebebini ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere, öncelikle haramlık hükmü ile fiil arasındaki ilişkinin mâhiyeti ele alınmıştır. Zarûretin bazı haramları nasıl ve niçin mübah kıldığını anlayabilmek için, zarûret hâlinde değişen ve değişmeyen unsurların tespit edilmesi gerekir. Zarûret hâlinde fiilin mâhiyetinde ve haramlık sebebi/illeti olarak nitelendirilen mefselette bir değişiklik görülmezken fiili çevreleyen şartlarda ve mükellefin hâlinde bir değişim söz konusudur. Fakat haramlık hükmünün değişimini sağlayan asıl faktör, zikredilen değişiklikleri dikkate alan Şâri'in hitâbının (o mefselete itibarının) değişmesidir. Zarûret hâlinin sebep olduğu bu değişimlerin, mübah kılınan bütün haramlarda aynı neticeyi doğurmadığı görülmektedir. Bu gözlem, usûl alimlerinin *haramlığın düşmesi ve mübaha dönüşme* ifadeleriyle ne kastettiğini ortaya koymayı gerektirir. Bu inceleme sonunda, zarûreten izin verilmiş olan haramların mübaha dönüşmede birbirlerine eşit olmadığı, mübah dâiresindeki diğer fiillerle de ibâha bakımından eşit olmadığı anlaşılmıştır. O hâlde, zarûret hâlinde mükellefe yapma izni verilen haram fiilleri, ibâha sahasındaki ma'fuvv anı fiiller gibi değerlendirmek; mübah sahasında olmakla birlikte, mekruh sınırına yakın kısımda konumlandırmak daha doğru olacaktır. Kul açısından bakıldığında, zarûretin haram fiili mübah kılmasının sebebi, daha büyük mefseletten kaçınmanın önceliğidir. Ancak Allah Teâlâ'nın, ihlaslı kulları ortaya çıkarmak için, zarûret durumunda da kuldan, hayatı pahasına bütün haramlardan kaçınmasını istemesi hikmetiyle çelmez. Buna rağmen Allah Teâlâ'nın kulun zarûret hâline itibar etmesinin nihâf sebebi, sonsuz rahmetidir. Bütün bu tespitler, zarûret hâline özel ve usûl-i fıkıh genelinde bazı sonuçlara ulaştırmıştır. Zarûretin bazı haramları ibâhasını anlamak için; fiil, mükellef, bunları çevreleyen şartlar ve Şâri' ilişkisini doğru anlamak gerektiği ortaya çıkmıştır. Bu ilişkiyi doğru anlamak, hüküm teorisi ve usûl-i fıkıh kavramak için de son derece önemlidir. Bu araştırma bir kez daha göstermiştir ki usûl-i fıkıh ve fıkıhın ele aldığı meselelerin, görünenden ve zannedilenden çok daha fazla ve sıkı biçimde itikâdî kabullerle bağı bulunmaktadır. Yine, hüküm kategorilerinin her birini anlamak kadar, haram-helâl, mahzûr-haram, mübah-helâl, aslı mübah-ma'fuvv anı vb. terimler arasındaki derin yahut ince farkları anlamının da önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Bütün bunları kavramak, hüküm teorisini ve tahrîm/tahlil mantığını idrâk etmede, dinin hakikatini ve makâsîdü's-şer'îyâyı anlamada önemli bir basamak teşkil etmektedir. Çalışmada, her bir hüküm kategorisinin kendi içinde de farklı dereceler bulunduğu, bir kez daha ispatlanmıştır. Fiillerin aynı hüküm dâiresi içinde bile birbirlerinden farklı değer taşımalarının sebebi, fiilin doğuracağı dünyevî ve uhrevî mefselet veya maslahattır. Böylece teşri'in merkezinde mükellefin bulunduğu te'yid edilmiştir. Bu durum, hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'nın hükümlerinin, fiil-mükellef-çevre faktörlerinden tamamen bağımsız ve bunlara itibar etmeyen bir ilâhî meşîetten doğduğunu savunmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Aksine hem zarûret hükümlerinde hem de teklîfin (ve hatta tekvînin) tamamında kulun maslahatının gözetildiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan zarûretlerin bazı haramları ibâhası, katı ve donuk olmayan, aksine dinamik ve hayata paralel seyreden bir hukuk sistemine de işaret etmektedir. Hükmün hakiki ve mutlak kaynağının Şâri' oluşu, hüküm sahasında müctehide çok geniş bir hareket alanı bırakılmış olması ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu durum, zarûretlerin haramları ibâhası konusunda bir kez daha görülmüş, hangi mefseletin daha büyük olduğunu tespit etmek, çoğu zaman müctehide bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zarûret, Haram, Mübah, Rahmet

Giriş

Şer'î hüküm vaz'etme yetkisi yalnız Allah Teâlâ'ya âit olduğundan, bir haramın geçici veya kalıcı olarak mübah kılınması da yalnız hüküm koyucunun tasarrufundadır. Fıkıh ve usûl eserlerinde sıkça zikredilen "Zarûretler haramları mübah kılar / الضرورات تبيح المحظورات"¹ kâidesinin hem hukuk pratiği hem de usûl açısından doğru anlaşılması, bu hakikatin idrâkine bağlıdır. Her ne kadar gramer itibariyle kâidedeki *zarûretler*, haramı mübah kılan fâil konumunda ise de aslında Allah Teâlâ'nın haramı mübah kılma sebeplerinden/şartlarından biri olduğu açıktır. Hakikatte bu kâide, Şâri' tarafından naslarda açıkça beyan edilmiş bir hükmün kısa ve öz biçimde dile getirilmesinden ibârettir.²

Kâidenin yeterince açık olmayan yahut usûl bakımından üzerinde düşünölmeye değer kısmı -ve bu araştırmanın meselesi- ise zarûret gibi beşerî ve ârızî bir hâlin, haram bir fiile, onu mübaha dönüştürecek ölçüde nasıl tesir edebildiği ve *Hüküm Koyucu*'nun zarûrete niçin itibar ettiği. Dolayısıyla bu çalışmanın öncelikli amacı, zarûretin bazı haramları ibâhasının keyfiyetini anlamak ve ortaya koymak, bu ibâhanın nihâf sebebini, usûl-i fıkıh cihetinden tespit ve tahlil etmektir.

Bazı haramların zarûreten mübaha dönüşmesinin hakiki sebebini tespit edebilmek; öncelikle zarûret hâlinin, Şâri-fiil-mükellef ve çevre (filin meydana geldiği veya mükellefin içinde bulunduğu şartlar) ile ilgili olarak hangi değişimlere sebep olduğunu ortaya koymayı; ardından söz konusu haramların mübaha dönüşme keyfiyetini incelemeyi ve sorgulamayı gerektirmektedir. Fakat bu hüküm değişimini anlamada ve yorumlamada, fiil ve tahrîm ilişkisinin nasıl kurulduğu son derece önemlidir. Bu sebeple ulemânın bu ilişkiyi kurma şekillerini ortaya koymak, sadece tahrîm teorisinin anlaşılmasını değil, aynı zamanda meselenin itikâdî köklerinin görülmesini de sağlayacaktır.

Fıkıh literatüründe zarûretin bazı haramları ibâha sebebi olarak -çoğunlukla- ilgili tafsilî delillerin ve küllî kâidelerin zikredilmesiyle yetinildiği görölmektedir. Söz konusu delil ve kâideler ancak fıkıh bu hükümle amel etme sebebi olarak sunulabilir. Hâlbuki bu çalışmada, zikredilen delil ve kâidelerde hükmün bu yönde gelmesinin gerekçeleri araştırılmakta ve irdelenmektedir. Çünkü bu gerekçelerin anlaşılması, tahrîm-fiil, teklîf-mükellef ilişkilerini, şer'î hükümlerin değişkenlerini ve sâbitelerini belirleyen kriterleri, genel olarak hüküm teorisini, teklîfin ilâhî ve beşerî yönünü anlamaya da katkı sağlayacaktır.

Zarûretlerin bazı haramları mübah kılması, başta usûl, furû', kavâid, eşbâh ve nezâir, fetvâ ve nevâzil kitapları olmak üzere, neredeyse fıkıh ilminin bütün dallarına âit eser türlerinde kısa veya uzun biçimde ele alınmış, modern dönemde de birçok çalışmaya konu edilmiştir. Genel anlamda zarûret, azimet-ruhsat, ikrah konularını ele alan çok sayıda tez, kitap, makale ve bildiriye rastlanmaktadır. Bunlardan bir kısmı da zikredilen küllî kâideyi nazarî ve tatbîkî olarak ele almaktadır. Ancak hem klasik hem modern -ulaşabilen- çalışmalar, konuyu daha çok, fikhî boyutuyla ele alan değerli çalışmalardır. Oldukça zengin olan bu literatürü, burada zikretmeye imkân olmadığı gibi bu çalışmanın konusu açısından tâlî nitelikte kaldıkları için gerek de bulunmamaktadır. Çünkü meseleye -bu çalışmada hedeflendiği şekilde- zarûret hâlinin bir haramı nasıl mübaha dönüştürebildiği, hakikaten dönüştürüp dönüştüremediği; böyle bir hüküm değişiminin son tahlilde hangi sebeplere ircâ edilebileceği açısından yaklaşan teorik bir çalışmaya rastlanamamıştır.

Çalışmanın araştırma safhasında, konunun fikhî boyutuyla ilgili olarak zikredilen ve mevcut eserlerin farklı yerlerine dağılmış görüşler taranmış, zarûretlerin haramları mübah kılmasının keyfiyetine ve teorik sebeplerine ulaştıracak yahut konuyla bağlantısı kurulabilecek bilgi ve görüşlerin izi sürölmüştür. Meselenin furû' boyutunda, -mevcut literatürde ol-

¹ Ali Haydar Efendi, *Duraru'l-hukkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmî el-Huseynî (b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/38.

² bk. Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbîkâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1427/2006), 1/276-280.

duğu gibi- amelî mezhep esaslı bir sunum mümkün ise de bu çalışmada ele alınan teorik sebepler, itikâdî kabullere uzandığı için, amelî mezhepler çoğu zaman tasnife esas alınmadan, her mezhepten konuya katkısı bulunacağı düşünülen görüşlere değinilmiş, söz konusu görüşte belirleyici rolü var ise itikâdî mezheplere de atıf yapılmıştır.

1. Kavram ve Çerçeve

Zarûretlerin bazı haramları mübah kılmasının keyfiyetini ve sebeplerini tahlile katkı sağlayacağı için öncelikle, *zarûret* kelimesinin sözlük ve terim anlamı arasındaki ilişkiyi görmek yerinde olacaktır. Arap dilciler zarûret kelimesinin “ضَرَّ” ve “ضُرَّ” kökünden geldiğini nakleler.³ İbn Manzûr (öl. 711/1311), bazı dilcilerin görüşünü, Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımlarla da destekleyerek ضَرَّ kökünün faydanın zıddı olan zarar; “ضُرَّ” kökünün ise aşırı zayıflık, cılızlık, her türlü kötü hâl, fakirlik, bedene ârız olan zorluk/hastalık vb. durumlar için kullanıldığını zikreder.⁴

Kelimenin kök anlamlarına dair dilcilerin klasik kaynaklarda zikredilen görüşleri bir arada değerlendirildiğinde, iki kök (ضَرَّ / ضُرَّ) için zikredilen bütün anlamları, temelde tek bir mânâyâ indirgemek ve kelimeye “bir şeye ârız olan eksiklik”⁵ mânâsı vermek mümkün ve isâbetli görünmektedir. Bu eksiklik, ilgili bulunduğu şeye ve onu çevreleyen şartlara göre değişen derecelerde olabilmektedir. Rağîb el-İsfahânî (öl. 5/11. yy.), “ضُرَّ” sözcüğünün ‘kötü hâl’ anlamına geldiğini naklettikten sonra, bu kötü hâlin; ilim, fazilet, iffet eksikliğinden kaynaklanan mânêvî durumları; organ vs. eksikliğinden kaynaklanan fiziksel durumları; mal ve itibar eksikliği gibi zâhirî durumları kapsadığını söyleyerek⁶ aslında bu tespitimizi desteklemiş olmaktadır.

Bir şeye son derece ihtiyaç duymak mânâsındaki ıztırâr⁷ masterından isim olan⁸ *zarûret* ise şiddetli ihtiyaç anlamındadır.⁹ Dilciler, ıztırârın anlamca benzeştiği kelimelerle farkını ortaya koymak için, zarûret veya ıztırârda söz konusu olan şiddetli ihtiyacın iç sâiklerden mi dış sebeplerden mi kaynaklandığı hususunu da incelemiş ve farklı görüşler dile getirmişlerdir. Açlıktan ölmek üzere iken yeme-içmesi gibi, kişinin yapmak zorunda kaldığı, şiddetle ihtiyaç duyduğu şeylere ‘zarûrî’ denildiği gibi; titremek vb. yapma veya yapmama hususunda kişinin seçme hakkı bulunmayan durumlar da böyle isimlendirilmektedir.¹⁰ Rağîb el-İsfahânî, ıztırârın hem hâricî sebeplerle¹¹ hem dâhilî sebeplerle¹² olabileceği görüşünün, Kur’ân-ı Kerîm’den örneklerle destekler.¹³ Dikkat edilirse kelimenin türevlerinde de -ortak kök mânâsı olarak nitelendirdiğimiz- ‘eksiklik’ anlamı bulunmaktadır. Şiddetli ihtiyaç hâlini ifâde eden zarûret durumunda da büyük ve önemli bir eksiklik bulunduğu, bu eksikliğin kişiye hayatî derecede zarar verdiği anlaşılmaktadır.

³ Ebu’l-Kâsım Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi’l-luğa*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1414/1994), “darr/durr”, 2/188.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “darar”, 4/482.

⁵ Sâhib b. Abbâd, “darr/durr”, 2/188; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Durayd, *Cemheretu’l-luğa*, thk. Remzi Münir Ba’bekî (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), “darar”, 1/122.

⁶ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muḥammed er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi’l-ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Şafvân ‘Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk/Beyrut: Dâru’l-Çalem/Dâru’ş-Şâmiyye, 1412), 503.

⁷ İbn Manzûr, “darar”, 4/483; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye/ed-Dâru’n-Nemûzeciyye, 1420/1999), “da-ra-ra”, 183.

⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), “darr/durr”, 7/7.

⁹ İbn Durayd, “darar”, 1/122; Râzî, “da-ra-ra”, 183; Muhammed b. Ali İbnu’l-Kâdî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfi istilâhâtî’l-funûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996), 2/1112.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1115.

¹¹ el-Bakara 2/126.

¹² el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3.

¹³ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 505.

1426 | Ayşegül Yılmaz, Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

Klasik kaynaklarda istilâh mânâsının genellikle aynen veya küçük farklarla tekrar edildiği görülen zarûret; kişinin, şâyet o yasak şeyi elde etmezse helâk olacağı veya helâke yaklaşıacağı bir dereceye ulaşmasını ifâde eder.¹⁴ Zarûretin, şiddetli açlık ve susuzluk da dâhil, ölüm korkusuna sebep olan tüm durumları¹⁵ kapsadığını söylemek doğru olacaktır. Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009) ıztırârın, ilcâ ve icbâr gibi benzer isimlerden farkını dile getirirken önemli bir nakilde bulunur. Bazı muhakkikler ıztırârı, "hadd-i zâtında kaçınması imkânsız olmasa bile, zorunlu kılan bir sebep bulunduğu için, kişinin bir fiilden kaçınmaya güç yetirememesi durumu"¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, usûl ve fıkıh açısından ve aynı zamanda bu çalışmada ortaya konulan zarûretin haramları ibâha sebepleri bakımından dikkate değer bir tanımdır. Zarûret halleri genellikle, açlıktan ölmek üzere olmak ve (mülci) ikrah altında kalmak şeklinde iki grupta toplanır.¹⁷ Elbette ki bir durumun zarûret olarak nitelendirilebilmesi için belli şartların gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Literatürde, oldukça subjektif özellikler arzeden zarûret hâlini, objektif bazı kriterlerle sınırlamak için belli sebepler/şartlar tespit edilmeye çalışıldığı görülür.¹⁸ Zarûret hâlinde bazı haramların mübah olduğu, Bakara Sûresi 173 ve birçok âyette¹⁹ Şâri' tarafından açıkça beyan edilmekte; ilgili âyetlerin bir kısmının nüzul sebeplerinin de aralarında bulunduğu, çeşitli zarûret hâllerine binâen vârid olmuş çok sayıda hadis bulunmaktadır.²⁰

Zarûretin haramları nasıl mübah kıldığı ve bu ibâhanın hakiki sebebini anlayabilmek için, öncelikle haramlığın mâhiyeti ve sebepleri üzerinde, Şâri'-hüküm-fiil-mükellef ekseninde düşünmek gerekmektedir. Bu düşünme faaliyetinde, zarûret hâlinde değişen; Şâri'in haram kılma irâdesi midir, fiil midir, haramlık hükmü müdür, Şâri'in fiili haram kılma sebebi midir yoksa mükellefin hâli midir gibi sorulara cevap aramak gerekmektedir. Zarûret hâlinde bazı fiiller mübaha dönüşürken bazılarının haramlığının devam etmekte oluşu gerçeği de çalışma boyunca sorulan soruların cevapları hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bu sebeple mübaha dönüşen haram fiillerin, zarûret hâlinde diğerlerinden farklı değerlendirilmesini gerektiren hangi özelliklere sahip olduğunu da incelemek gerekmektedir. Ulemânın, haramlığı düşen fiiller içinde, leş, kan vb. şeyleri yeme-içme fiilini, diğerlerinden çoğunlukla ayrı tutma tavrının tahlili de bu incelemenin bir parçasıdır. Bütün bunlar, zarûretin için bazı haramları mübah kıldığı sorusuna, öncelikle hukuk mantığı açısından yani dünyevî yahut insânî boyutuyla cevap bulunmasına, daha sonra bunların da altında yatan hakiki yahut nihâf sebeplerin yani Hâkim/Şâri' indindeki sebeplerin tespitine yardımcı olacaktır.

2. Tahrîm-Fiil İlişkisi ve Zarûret

Zarûretin haramı mübaha dönüştürme keyfiyetini anlayabilmek için sorulacak en önemli sorulardan biri, söz konusu fiilin Şâri' tarafından haram kılınma gerekçesinin ne olduğudur. Haramlığın sebebi, fiilin zâtında, sıfatlarında veya gerçekleştiği ortam ve şartlarda mefsetet bulunması mıdır? Yani Şâri' Teâlâ fiille ilgili vasıf, durum ve şartlardan herhangi biri/birkaçı sebebiyle mi o fiilin haramlığına hükmetmiştir? Yoksa hiçbir dış etkeni gözetmeksizin, fiilden, fâilden ve bunları çevreleyen şartlardan tamamen bağımsız, sadece öyle istediği

¹⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzû 'uyûni'l-basâir fi şerhi'l Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/277.

¹⁵ Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/109.

¹⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Şeyh Beytullah Bayat (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 66-67.

¹⁷ Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 5/193.

¹⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-darûrati's-ser'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 68-72; Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hâli* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 213; Halit Çalış, "Zarûret", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013, 44/142-143.

¹⁹ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115.

²⁰ Tafsîlî deliller için bk. Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-darûrah*, 57-65.

için mi fiili haram kılmıştır? İlâhî meşîetin yahut hitâbullâhın o fiile tahrîm şeklinde yönelmesinin, fiille, mükellefle ve bunları çevreleyen şartlarla ilgisi var mıdır, yok mudur?

Bütün bu sorular, meselenin hem usûl hem de furû' açısından önemli sonuçlar ve görüş ayrılıkları doğuran husûn-kubuh meselesiyle bağlantısını açığa çıkarmaktadır. Mu'tezile ve Mâturîdîlerin fiil ile tahrîmi/hurmeti arasında bir bağ kurduğu, fiildeki kubuh ve mefsedet'in haramlık hükmünün ona taalluku için gerekçe teşkil ettiğini savundukları bilinmektedir.²¹ O hâlde çalışma boyunca sorulan soruların öncelikli muhatabı da bu iki ekol olmaktadır. Eş'arîlerin, her şeyden önce, fiilin ancak Şâri'in yasaklamasından sonra kabih ve haram olduğunu savunmaları²² ve kubuh ile hurmet arasında diğer iki mezhepten farklı bir bağ kurmaları²³ onları burada yöneltilen sorulardan pek çoğuna muhatap olmaktan -bir yönüyle- alıkoymaktadır.

Fiil, taşıdığı kubuh/mefsedet sebebiyle haram kılınmış ise zarûret hâlinde fiilin kubhu ortadan kalkmakta mıdır; fiil, hasene mi dönüşmekte, mâhiyet mi değiştirmektedir? Zarûret, fiilin kubhuna tesir edebilen bir hâl midir? Fiil, zarûret hâlinde hâlâ aynı kubhu/mefsedeti taşımaya devam etmekte ise nasıl mübaha dönüşebilmektedir? Bu hüküm değişimi, Şâri'in hikmeti ile çelişmekte midir? Özellikle de hikmet sıfatının gereklerini Şâri' katında zorunluluk olarak ifâde etmekten çekinmeyen Mu'tezile açısından Hakîm'in, kubhu devam eden bir haramı mübaha -hatta vâcib- kılması nasıl mümkün olur? Bütün bunlar mümkün değil ise zarûret hâlinde haram fiil, hakikaten mübaha dönüşmemekte midir? Zarûretin bazı haramları mübaha kılma keyfiyeti, bu sorular eşliğinde düşünülmalıdır.

Usûl âlimlerinin haram, kabih, nehiy veya nehyedilen çeşitleriyle ilgili tasnifleri, tahrîm-fiil ilişkisinin anlaşılmasına yardımcı olmanın yanı sıra bu tasnif kriterlerinin fiilin zarûret hâlinde ibâhasına etkisi bulunup bulunmadığını göstermek açısından da önemlidir. Bu tasnifler içinde zikredilmesi gerekenlerden ilki, usûl tarihinde pek çok tasnifin oluşumuna öncülük etmesi ve birçoğunu da tanzim edip mükemmelleştirmesi ile ayrı bir yeri bulunan Debûsî'nin (öl. 430/1039) nehiy/nehyedilen tasnifidir. Debûsî, kubuh bakımından nehyedilenleri dörde ayırır: Birincisi, *vaz'an kabîh li-aynihî* olup küfür, yalan, zulüm vb. fiiller böyledir. Debûsî'ye göre, bunların, zâtî olarak kabihliği aklen bilindiği için dilin vâzı'ı da buna uygun isimler vaz'etmiştir. İkincisi *şer'an kabîh li-aynihî* olup hür insan satımı, doğmamış hayvan satımı, abdestsiz namaz bu gruba örnektir. Üçüncüsü fâsid alım-satım akdi gibi *vasfen kabîh li-gayrihî* olanlardır. Dördüncüsü ise *mücâviran kabîh li-gayrihî* olup Cuma namazı vaktinde alım-satım, gasp edilmiş bir yerde namaz kılma fiilleri böyledir. Debûsî'ye göre, ilk iki kısımda, kubuh fiilin kendisinde bulunduğu için, bunlar meşrû' olamaz. Çünkü şer' iyi ve güzel olanı gerçekleştirmek, kötü olanı ortadan kaldırmaktan başka bir şey için gelmemiştir. Son iki kısım ise -kubuh, fiilin kendisi dışındaki şeylerde bulunduğu için- yasaklanan fiillerin meşrû olduğuna delâlet eder; dolayısıyla şer'in bunları kaldırması vâcib olmaz.²⁴ Debûsî, -sonraki Hanefî ulemâ tarafından da benimsenip tekrar edilegelen-²⁵ bu tasnifinde ilk iki grubun, asla meşrû olamayacağını söylerken bunların li-aynihî kabih oluşlarını gerekçe gösterir. Dolayısıyla Mu'tezile ve Mâturîdîler açısından, mefsedet taşımaya devam ettiği hâlde, zarûret

²¹ Örneğin bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/233-234.

²² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zuneyd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/255.

²³ Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Şubayh, ts.), 1/331-332; Ebu'l-Abbâs Şihâbeddîn Aḥmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhî'l-Fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393/1973), 88-93.

²⁴ Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Ḥalil Muḥyiddin el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 52-53.

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî*, thk. Rafik el-'Acem (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/80-87; Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed es-Semerḳandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdülber (Kaḫar: Maḫâbi'u'd-Dûha'l-Hadişe, 1404/1984), 226.

1428 | Ayşegül Yılmaz. Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

hâlinde mübah kılınması özellikle izâha muhtaç grubun, haram li-aynihî türünden fiiller olduğu söylenebilir.

Yine Hanefîlerin önemli bir tasnifi de hissî fiillere ve şer'î tasarruflara yönelik nehiy tasnifidir. Hanefîlere göre aksine bir delil bulunmadıkça, hissî fiillerden nehiy, -ihtilâfsız- o fiilin kendisinde bulunan bir sebeple kabih olduğuna delâlet eder. Sonsuz hikmet sahibi olan Allah Teâlâ, bir fiili ancak onda bulunan bir kötülük sebebiyle yasaklar.²⁶ Şer'î fiillerden nehiyin mâhiyeti hususunda Hanefî âlimlerin ihtilâfını nakleden ve görüşlerden hiçbirini isâbetli bulmayan²⁷ Semerkandî'ye (öl. 539/1144) göre, aklen kabih olduğu bilinen bir fiilden nehiy, onun bizzat ve bütün yönleriyle haram (li-aynihî) olduğunu gösterir. Bütün yönleriyle hasen olduğu veya şekil ve şartları bilinmese de aslen hasen olduğu bilinen fiillere yönelik nehiy ise ancak haram li-gayrihî olabilir. Fiilin, kubuh ve hurmeti, hitâbullahın nehiy şeklinde ona yönelmesiyle kazandığını savunan ehl-i hadis ister hissî ister şer'î olsun, fiilin haram li-aynihî olacağı görüşündedir. Eş'arîler, Şârî'in daha önce meşrû olan bir fiili, daha sonra nehyedebileceği görüşlerini ve neshi kabullerini, kendileri açısından tutarlı hâle getirebilmek için, hikmet ve maslahatların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğini savunurlar.²⁸ Onların bu görüşünü, zarûret sebebiyle haramlık hükmünün değişimi hakkında da geçerli kabul etmek yanlış olmaz. Diğer taraftan, hitâbullah gelmeden önce fiile değer yüklemekten kaçınan Eş'arîlerin de tahrîmin illet ve hikmetle bağını kurmaktan geri durmayışı dikkate değerdir.

Semerkandî, yolları farklı olsa bile Mu'tezile'nin de sonuç olarak Eş'arîlerle aynı görüşe ulaştığı düşüncesindedir. Onlara göre de hissî veya şer'î bir fiilin nehyedilmesi, bir yönüyle de olsa kubuh taşıdığına delâlet ettiği için o fiil haram li-aynihî olur.²⁹ Mu'tezile'den bazıları Hanefîler gibi muamelât ve ibâdâtı bu konuda birbirinden ayrı değerlendirmektedir.³⁰ Mu'tezile ve Mâturîdîler açısından, kabih li-aynihî olarak haram kılınmış bir fiilin, zarûret hâlinde nasıl mübah olabileceğini izaha katkı sağlayacağını düşündüğümüz görüşlerden biri de Kadî Abdülcebbar'a (öl. 415/1025) âittir. Husün-kubhun, fiilin meydana geliş şeklinde, gerçekleştiği hâl ve şartlarda bulunduğunu savunan Kadî Abdülcebbar,³¹ bu şekilde aynı fiilin, bazen haram bazen mübah olmasını, bir tutarsızlık olmaktan çıkarmıştır. Zarûret hâli de fiili çevreleyen şartlardan biri olduğuna göre, onun düşünce sisteminde, normal şartlarda haram olan fiilin, zarûret hâlinde mübah, mendûb veya vâcib olması, hikmet bakımından bir çelişkiye yol açmayacaktır.

Zulüm olacak şekilde meydana gelmiş ise fiilin kabih olacağını söyleyen Kadî'ya göre "Zulüm; -fayda içermeyen bir zararın uzaklaştırılması veya hak edilmiş olması gibi durumların bulunmadığı- bütün zararlıdır."³² Dolayısıyla zarûret hâlinde daha büyük bir zararın def'i amaçlandığı için, Kadî'ya göre, zarûret hâlindeki kişinin fiillerinin, zulüm olarak gerçekleşmiş kabih fiillerden sayılmayacağını söylememiz mümkündür. Kabihleri farklı birçok açıdan tasnif eden Kadî Abdülcebbar'ın, "ikrah ile durumu değişen ve değişmeyen kabihler"³³ şeklindeki tasnifi de bu tespitimizi destekler.

Meselenin itikâdî kökenlerine işaret edenlerden biri de Hanbelî fakih İbn Akîl (öl. 513/1119) olup Mu'tezile'nin, -aklî tahsin takbih görüşlerine paralel olarak- aslında mübah olmayan bir şeyi, ikrahın mübah kılınmayacağını savunduğunu nakleder.³⁴ Esasen bu görüş, bir yönüyle Eş'arîler de dâhil olmak üzere tüm ulemânın kabul edeceği bir görüştür. Çünkü

²⁶ Alâaddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 1/257, 290.

²⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 238-240; Serahsî, *Usûl*, 1/86.

²⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 238-241.

²⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 238.

³⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 242.

³¹ Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1996), 309-311.

³² Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, 345.

³³ Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, 330.

³⁴ Ebu'l-Vefâ 'Ali İbn Akîl, *el-Vâdih fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1/81.

fiili mübah hâle getiren ikrah veya zarûret değil, Şâri'in bu durumlara yönelik ve bu özürlerle itibar eden hitâbidir. Ancak İbn Akîl, naklettiği görüşe karşı çıkar ve şer'in, Allah Teâlâ'ya şirk koşma ve O'nu inkâr sözleri söylemeyi, ikrah altında mübah kıldığı konusunda icmâ' bulunduğunu hatırlatır.³⁵ Ancak tarafların *haram kalmak* ve *mübaha dönüşmekten* ne kastettikleri açığa çıkarılmadıkça, tartışmaya nokta koyamayacaktır.

Zikredilen kabih ve haram tasnifleri, fiil-tahrîm ilişkisinin yanı sıra konuyla ilgili olarak şu hususun da anlaşılmasını sağlamıştır: İbn Akîl'in verdiği örnek de dâhil olmak üzere fiilin, zarûret hâlinde, haram kılınmasına gerekçe gösterilen mefsetetinden tamamen sıyrılması ve bu sûretle mübaha dönüşmesi söz konusu değildir. O hâlde haram fiilin kubhu hâlâ devam etmekte iken mübaha dönüşmesi, Şâri' nazarında artık o fiilin kabih değil hasen hâle geldiği anlamına da gelmez. Fiilin içerdiği veya sebep olduğu mefsetetin zarûret hâlinde değişmediği tespitimiz, buna rağmen bazı haramların nasıl ve niçin mübah olduğunu anlamayı daha da önemli ve gerekli hâle getirmektedir.

3. Bazı Haramların Zarûret Hâlinde Mübaha Dönüşme Keyfiyeti

Kitâb'ın beyanı, Rasûlullah (sav)'ın onu te'yid eden tatbikâtı, bunlardan mülhem küllî kâideler, zarûretlerin bazı haramları mübah kıldığında şüphe bırakmayacak açıklıktadır. Ancak anlaşıldığı üzere, zarûret hâlinde, fiilin kendisiyle ilgili bir dönüşümden kaynaklanan hakiki bir hüküm değişimi bulunmamaktadır. O halde haram fiilin nasıl olup da mübaha dönüştüğünü anlayabilmek için öncelikle zarûret hâlinde, aslında neyin/nelerin değiştiğini tespit etmek, ardından fiilin haramlığının düşme keyfiyetini incelemek, daha sonra da bu fiillerin ibâha keyfiyetini ve mübahlar arasındaki konumunu anlamaya çalışmak gerekmektedir.

3.1. Zarûret Hâlinde Hakikatte Değişen Şeyin Tespiti

İztrâr hâlinde haramlık hükmüne sebep/illet teşkil eden mefsetet hakikaten değişmediğine göre, değişen şeyin/şeylerin doğru teşhis edilmesi, zarûretlerin haramları ibâhasının sebeplerini de doğru tespit etmeyi sağlayacaktır. Haram olan fiilin mübah hâle gelmesi, aslında hangi değişimin sonucudur? Zarûret hâlinde, haram fiilin zâtı, sıfatları ve taşıdığı kubuh değişmemiş ise de değişen başka durumlar söz konusudur.

Bunlardan ilki, fiili çevreleyen şartlardaki değişimdir. İztrâr hâlinde, fiili çevreleyen şartlardaki değişim, haram fiilin işlenmesinin doğuracağı sonuç ile işlenmemesinin doğuracağı sonuç arasında da bir fark oluşturmuştur. Örneğin Şâri' leşi, necis olduğu için haram kılınmış olup³⁶ zarûret hâlinde de bu necâset devam etmektedir. Çünkü tıpkı normal şartlarda leş yiyen gibi, iztrâr hâlinde leş yiyen kimse de bu fiilden doğacak zararlara maruz kalacaktır. Zarûret sebebiyle leş yemeyi mübah kılması, artık Şâri'in o mefsetete itibar etmediği veya onu hasen kıldığı anlamına gelmediği gibi, leşin necâsetini geçici olarak ondan aldığı anlamına da gelmez. Bu durumda, normal şartlarda o haramı işlemeyerek bazı zararlardan korunan mükellef, zarûret hâlinde o haramı işlemediği için, -işlediğinde uğrayacağı zarardan- çok daha büyük bir zarara uğramaktadır. Ancak bu durum haram fiilin mahiyetinde veya vasıflarındaki bir değişiklik sebebiyle değil, tamamen fiili çevreleyen şartlardaki değişim sebebiyledir. Tâbiri câiz ise bu durum, beş sayısının, bir ile karşılaştırıldığında büyük sayı olarak değerlendirildiği hâlde, yedi ile karşılaştırıldığında küçük sayı hâline gelmesi gibidir. Halbuki beş sayısı değer bakımından herhangi bir değişim geçirmemiştir. Zarûret hâlinde bazı haram fiillerin yol açtıkları mefsetetler de böyledir.

Zarûret hâlinde, durumu değişenlerden biri de mükelleftir. Zarûret hâli, doğal olarak fiille ve hükümle doğrudan ilgisi bulunan mükellefi etkilemekte, onun hâlini ve teklîf karşısındaki durumunu da değiştirmektedir. Normal şartlarda haramı işleyen mükellefin irâde, ihtiyâr ve kastı ile iztrâr hâlindeki mükellefin durumu aynı değildir. Normal şartlar altında söz konusu haramdan kaçınması mümkün olan, başka alternatifleri bulunan mükellef, zarûret hâlinde zararlar karşısında alternatifsiz kalmıştır. Hayatta kalmak ile buna nispetle daha az

³⁵ İbn Akîl, *el-Vâdih*, 1/82.

³⁶ Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/7.

1430 | Aysegül Yılmaz, Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

mefsedet içeren bir haramı işlemek arasında tercihte bulunma zarûreti doğmuştur. Üstelik normal şartlar altında mükellef, o haramı işlemeye asla kasıt ve niyet taşımamaktadır. O hâlde sonsuz hikmet sahibi olan Şâri'in zarûret hâline özel bir hüküm değişikliği yapmasının sebepleri arasında, mükellefin bu değişen hâli de yer almaktadır.

Mükellefin değişen hâli, haram fiilin kendisinden daha büyük bir mefsetle karşı karşıya gelmiş olması vb. hususlar hükmün değişmesinde etkisi bulunan durumlar ise de kesinlikle yeterli sebepler değildir. Zira şer'î hükmün değişebilmesi için, Şâri'in hitâbının (söz konusu mefsete itibarının) da değişmesi gerekir. Bu durumda zarûret hâlinde, haramın mübah olmasını sağlayan asıl değişim; Şâri'in, daha önce itibar edip yasakladığı mefsete, zarûret hâlinde gelişen şartlar sebebiyle izin verip karşısındaki daha büyük mefsete itibar etmesi ve hükmü bu şartları dikkate alarak değiştirmesidir. Şâri'in itibarındaki bu değişimin sebeplerine de -ileride- değinilecektir.

3.2. Zarûret Hâlinde Haramlığın Düşme Keyfiyeti

Zarûret hâlinde bazı fiillerin mübah olduğu nasların açık beyânı ile bilinmekte ise de bu fiillerden haramlığın düşüp düşmediği hususu, usûl cihetinden incelenmeye muhtaçtır. Ulemânın zarûret hâlinde izin verilen bazı haramlar söz konusu olduğunda *haramlığın düşmesinden* bahsederken diğer bazılarında haramlığın düşmediğini vurgulaması dikkat çekicidir. Bu iki fiil grubunu birbirinden ayıran özellik veya durumların üzerinde düşünmek, gerçekten böyle bir fark olup olmadığını incelemek gerekmektedir.

Usûl âlimlerinin zarûret hâlinde fiilin haramlığının düşüp düşmediğine dâir görüşlerine, ruhsat tanım ve tasniflerinde rastlamak mümkündür. Şevkânî (öl. 1250/1834), usûlcülerin ruhsatı "bir özre binâen, vücûb veya hurmet deliline aykırı olarak sabit olan hüküm"³⁷ şeklinde tanımladığını nakleder. Bazı ehl-i hadis, ruhsatı, "haramlık diğer mükelleflere devam ederken özür sebebiyle yapılmasına imkân tanınan şeyler" şeklinde tanımlarken; Hanefîlerde ruhsat, "haram olmasına (haramlığın sürmesine) rağmen bir özür sebebiyle mübah kabul edilen fiil" şeklinde tanımlanır.³⁸ Haramlığın düşüp düşmediği, ulemânın ruhsat tasniflerinde bir kriter olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şâşî'nin (öl. 344/955), haramlığı devam etmesine rağmen yapılmasına ruhsat verilen fiiller ve haramlık hükmü değişerek kişi için mübaha dönüşenler şeklindeki tasnifi;³⁹ Hanefî usûlcülerinin hakiki ve mecâzî olarak iki ana grupta incelediği meşhur dörtlü ruhsat tasnifi⁴⁰ de haramlığın düşmesi konusundaki bakış açılarına dâir önemli ipuçları barındırır. Mecâzî ruhsatlar arasında zikredilen, açıklıktan ölmek üzere veya mülci ikrah altında olan kişinin meyte yemesine, susuzluktan ölmek üzere olanın şarap içmesine izin verilmesi hakkında Serahsî'nin (öl. 483/1090) yaptığı yorum dikkat çekicidir. Ona göre bu maddeleri haram kılan âyet, zaten ıztırar hâlini istisnâ ettiği için haramlık hükmü kalkmış, ruhsat sâbit olmuştur. Ancak burada, aslında haramlık sebebi ortadan kalkmamış, sadece kulun özrü dikkate alınarak sebep, o kul hakkında haram kılıcı olmaktan çıkarılmış, kula bu fiili işleme ruhsatı verilmiştir.⁴¹ Hanefîlerde ve ulema arasında genel eğilimin, hakiki ruhsatta haramlık hükmünün düşmediğini;⁴² mecâzî ruhsatlarda haramlığın düştüğünü⁴³ kabul yönünde olduğu görülmektedir. Ancak Serahsî'nin zikredilen açıklamaları, bu gruptaki fiillerde de haramlık hükmünün düşmesi ile fiilin haramlık sebebinin düşmesinin kastedildiğini açıkça göstermektedir. Söz konusu yiyecek ve içeceklerin haram kılınmasına gerekçe oluşturan mânâ ve hikmete işâret eden Hanefî usûlcü Pezdevî (öl. 482/1089) ise bunların

³⁷ Muḥammed b. Ali eṣ-Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*; thk. İsmâüddin es-Sabâbatî (Mısır: Dâru'l-Ḥadîs, 1413/1993), 3/244.

³⁸ Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/299.

³⁹ Nizâmüddin Ebû Ali eṣ-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, ts.), 385.

⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/117-119; a.mlf., *el-Mebşûr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 24/44-50, 135-136; Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1999), 2/47; Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/253-258.

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 1/120-121.

⁴² Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/315-317.

⁴³ Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/322.

taşıdıkları kötülük/pislik, zarar sebebiyle haram kılındığını belirtir. Yani bunların yenilmesi, insan aklına ve bedenine/canına farklı oranlarda zarar vereceği için haram kılınmıştır. Fakat normal şartlarda bu maddelerin yenilmesi ya da içilmesinin vereceği kısmî yahut tadrîcî zarar mukâbilinde; zarûret hâlinde, kişinin -bütünüyle- canına zarar gelmesi söz konusudur.⁴⁴

Kâdî Abdülcebbar'ın, "ikrah ile durumu değişen ve değişmeyen kabihler"⁴⁵ şeklindeki tasnifine benzer bir tasnif yapan Sadruşşerî'a'nın (öl. 747/1346) haram tasnifi de haramlığın düşmesine itibarla yapılmıştır. Zikrettiği haram çeşitlerinden birincisi, ikrah ile hurmetin düşmesi ya da ruhsat söz konusu olmayan haramlar; ikincisi, ikrah-ı mülcî ile düşen ve mübah hale gelen meyte, kan vb. şeyleri yeme-içme gibi haramlardır. Sadruşşerî'a'ya göre haramlıktan istisnâ, helâllik ifâde eder. Üçüncü grup ise haramlığın düşmediği fakat ruhsattan yararlanmanın mümkün olduğu haramlardır. Bunlar ya -küfür sözü söyleme gibi- hiçbir surette düşmeyen Allah haklarından veya -ibâdetler gibi- düşmesi mümkün Allah haklarındanır. Başkasının malını yeme veya itlâf gibi kul hakkı içeren fiiller de bu gruptadır.⁴⁶

Ulemânın çoğu, başka tafsîlî delillerin de ışığında⁴⁷ zarûret hâlinde leş vb. yemenin mübah olmakla kalmayıp vâcibe dönüştüğünü savunmaktadır. Tâbiînden meşhur fakih Mesrûk'un (öl. 63/683 [?]) zarûret hâlinde leş, domuz eti vb. şeyleri yemeyip ölen kişinin cehennem gireceği görüşünü nakleden Serahsî, haramlığın kalktığından delili kapalı olduğu için, bu hükmü bilmeyen kişinin günahkâr olmayacağı ümidini dile getirir. Hanefilerde zâhir olan görüş, haramları yemeyip ölen kişinin günahkâr olacağı yönündedir.⁴⁸ Bu araştırmanın amacı açısından asıl önem arz eden ise Hanefî İmam Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) zarûret hâlinde haram yiyecekleri yemeyen kişinin günahkâr olmayacağını savunurken dile getirdiği hususlardır. İlgili âyetlerdeki ifâde benzerliğini de delil gösteren Ebû Yûsuf, zarûret halinde haramlık hükmünün kalkmadığını, sadece bu durumdaki kişinin günahattan ve sorumluluktan kurtulduğunu savunur. Çünkü haramlık onun meyte veya hamr oluşu sebebiyledir; zarûret bu sıfatları ortadan kaldırmaz. Bundan dolayı Ebû Yûsuf'a göre, zarûret hâlindeki kişi, haram oluşları sebebiyle bunları yiyip içmekten kaçındığı için, günahkâr olmaz.⁴⁹

Son dönemin değerli hukukçularından Abdülkerim Zeydan (öl. 1921/2014), söz konusu fiillerin haramlığının kalktığını ve mübaha -hatta meyte vb. yemenin vâcibe- dönüştüğünü kabul eden cumhurun haklı olduğunu savunmaktadır.⁵⁰ Ancak Zeydan, Ebû Yûsuf'un görüşüne itiraz ederken onun -usûlen çok değerli olan- muhâlefet noktasını zemininden kaydırmış gibidir. Zeydan, -Ebû Yûsuf'a cevaben- zarûret hâlindeki mükellefi, daha büyük zarardan (hayatını kaybetmekten) korumak için, küçük zararın mübah hâle geldiğini söyler.⁵¹ Hâlbuki meselenin bu yönüne, Ebû Yûsuf'un da zaten itirazı bulunmamaktadır. Aksine o, tam da bu gerekçe ile kişinin haramı işlemesine izin verilip ondan günahın kaldırıldığını savunur. Fakat buna rağmen fiildeki haramlık gerekçelerinin hâlâ onda bulunduğu dikkat çekmektedir ki haklıdır. Ebû Yûsuf'un işâret ettiği bu husus, sadece leş, kan yiyip içme gibi haramlarda değil, zarûreten mübah olan bütün haramlarda geçerli görünmektedir.

Aslında bu hakikat özellikle hakiki ruhsatlar hakkında birçok usûlcü tarafından dile getirilmiştir. Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330) de ruhsat tanımında *mübah kabul edilme*-den kastedilen şeyin, harama mübah muâmelesi yapmak olduğunu; yoksa haramın hakikatte mübaha dönüşmediğini söyler. Çünkü haramlık delili hâlen mevcuttur; ancak onu yapan, -nas sebebiyle- bu haramlıktan dolayı sorgulanmaz. Sorgulanmayacak olması, haramlığın yokluğunu zorunlu kılmaz. Nitekim Allah Teâlâ, büyük günah işleyen birini affedip sorgulamadı ise o fiil, o kişiye mübah olmakla nitelendirilemez. Bu sebeple Pezdevî, ruhsatı "fiili haram kılan

⁴⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/322-323.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Serh*, 330.

⁴⁶ Taftâzânî, *Serhu't-Telvih*, 2/400-402.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 5/273.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebşûf*, 24/151,154; Debûsî, *Taḫvîmu'l-edille*, 86; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/322.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebşûf*, 24/151, 24/48.

⁵⁰ Abdülkerim Zeydân, *Hâletu'd-darûrah fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Bağdat: Dâr'u'n-Nezîr, 1970), 20-21.

⁵¹ Zeydân, *Hâletu'd-darûrah*, 22.

1432 | Ayşegül Yılmaz. Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

sebebin varlığına rağmen, onu işleyen kulun sorgulanmaması⁵² şeklinde tanımlamıştır. O hâlde, zarûret, fiilin haramlık gerekçelerini ve hükmünü değil, doğacak sorumluluğu, günahı ve azabı düşürme şeklinde tesir eder. Bundan dolayı, açlıktan ölmek üzere olan kimsenin, başkasının malını yemesi mübah olur; ancak tazmin sorumluluğu düşmez.⁵³

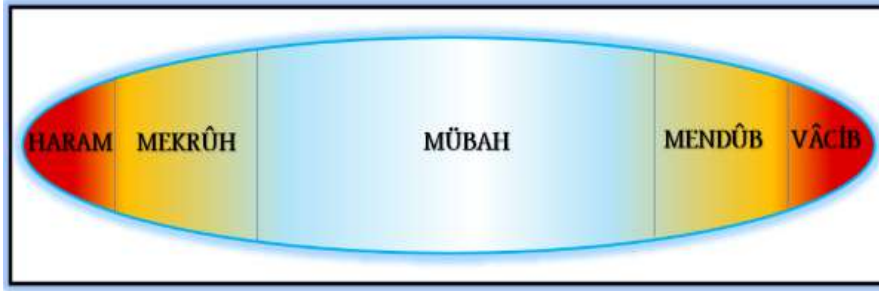
Bir yanlış anlamının önüne geçmek için belirtmek gerekir ki leş yeme vb. fiillerin vâcibe dönüşmediği görüşü, sahabe arasında da taraftar bulmuş olmakla birlikte⁵⁴ yukarıdaki tartışma dışındadır. Vâcibe dönüştüğü iddiası, zarûretin haramları mübah kıldığını beyan eden delillerin dışında birçok delile dayandırılmaktadır. Haramlığın düşme keyfiyeti bakımından önemli olan nokta, leş, domuz eti vb. yemenin de ıztırâr hâlinde izin verilen diğer haramlarda olduğu gibi, haramlık gerekçelerinin hakikaten ortadan kalkmadığı, buna rağmen izin verilmiş olduğudur.

3.3. Zarûretin Mübah Kıldığı Fiillerin İbâha Keyfiyeti

Zarûretin fiillerin haramlık gerekçesini ortadan kaldırmadığı anlaşıldıktan sonra yapılması gereken, mübaha dönüşen haramların, birbirlerine ve mübah dâiresindeki diğer fiillere kıyasla ibâha keyfiyetini anlamaktır. Haram iken zarûreten mübah olan her fiilin, ibâha bakımından birbiriyle ve aslî mübahlarla eşit biçimde mübah olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle, usûl-i fıkıh ilminde mübah kategorisindeki fiillerin birbirinden derece farkı olabilir mi, yoksa Şâri' katında hepsi aynı değerde midir, sorularını cevaplamak gerekmektedir.

Aşlında fıkıh usûlünde teklîfî hüküm kategorilerinin her biri, kendi içinde de farklı dereceler barındırmaktadır. Cumhuriyetin ahkâm-ı hamse tasnifine bazı ara hüküm kategorileri ekleyen Hanefîlerin hüküm tasnifinde dahi her bir kategori içindeki fiillerin birbirine tamamen eşit olmadığı görülür. Şekil 1'de görüldüğü üzere, mekruhların harama yakın olanları ile mübaha yakın olanları; mendûbların vâcibe yakın olanları ile mübaha yakın olanları bulunmaktadır. Haramların da mefsetet bakımından eşit olmadığı, -zikredilen- kubuh/haram tasniflerinde açıkça görülmüştür. Konumuzu doğrudan ilgilendiren ve en geniş hüküm sahası olan ibâha kategorisinin de diğer hükümler gibi kendi içinde farklı dereceler barındırmakta olduğu açıktır. Ayrıca mefsetet bakımından birbirinden farklı olan iki haramın, zarûret sebebiyle mübaha dönüştüğünde, mübahlıkta da birbirine eşit olmaması tahmin edilebilir ve ma'kul bir durumdur.

Şekil 1: Teklîfî Hükümlerde Sınıf İçi Çeşitlilik⁵⁵



⁵² Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/299, 2/323-324.

⁵³ Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/391.

⁵⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.), 9/416.

⁵⁵ Teklîfî hüküm çeşitleri, Şâri'in fiili talep ve tahyîr biçimi açısından ortak özellikleri göz önüne alınarak oluşturulmuş bir tasnifin ürünüdür. Şekil 1'de, hüküm sahalarnın diğerlerine nispetle genişliğini gösterebilmek için oval olarak resimlediğimiz hüküm kategorisinin, en geniş sahası mübahlar; en dar sahaları ise haramlar ve vâciblerdir. Her bir hükmün, yanındaki hüküm sahasına yaklaştıkça (sınırlardaki renk değişimi ile gösterildiği üzere) içerdiği fiillerin hüküm değeri de o sahaya yakınlaşmaktadır. Dolayısıyla hiçbir hüküm sınıfında, bütün fiiller eşit değerde yahut derecede değildir.

Âlimler, mübah dâiresi içindeki bazı fiillerin ibâhasını ifâde ederken -bir kısmı âyet ve hadislerden iktibas edilmiş- birbirinden farklı derecelere tekâbül eden çok sayıda isim/terim kullanmışlardır.⁵⁶ Bunlar arasında konumuzla daha ilgili olanlar, *lâ be's, lâ cünâh, lâ harac, lâ ism, ma'fuvv anh*⁵⁷ gibi ifade ve terimlerdir. Farklı görüşler bulunmakla birlikte,⁵⁸ İbn Kayyım (öl. 751/1350) *günahın kaldırılması* ve *affedilmiş olma* ifâdelerinin ibâhaya delâlet ettiğini söyler.⁵⁹ Yeme-içme, uyuma, yürüme vb. fiillerin (Şekil: 1'de) mübah sahasının ortasında yer aldığı kabul edilirse, zikredilen terimlerle ifâde edilen mübahları, mekruha daha yakın bölgede konumlandırmak isâbetli olur. Bu bağlamda, Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) mübah teriminin; yapılıp yapılmaması tercihe bırakılmış olanlar ile yapılmasında bir günah/sıkıntı bulunmayanlar olmak üzere iki mânâda kullanıldığı görüşünü de hatırlamak gerekir. Şâtıbî'nin hükümlere küllî ve cüz'î bakışı, mübahların doğuracakları sonuçlara göre hüküm değiştirebileceği tespiti; zarûretin mübah kıldığı haramların ibâha durumu hakkında da önemli ve geçerli bir tespittir. Ayrıca tüm hükümlerde olduğu gibi mübahlarda da mükellefin niyetinin hükmü değiştirebileceği ilkesi, zarûret hâlinde de geçerlidir.⁶⁰ Şâtıbî'nin de bir fiilin, hükmünün mübah olarak ifâde edilmesine rağmen, hakikatte mübah olmayabileceğini kabul ettiği⁶¹ görülmektedir.

Zarûretin mübah kıldığı fiiller arasında usûl eserlerinde en çok örnek verilenler, açlıktan ölmek üzere iken haram maddeleri yeme-içme, başkasının malını yeme, mülci ikrah altında öldürülmekten kurtulmak için küfür içeren sözleri söyleme vb. fiillerdir. Haramlığın düşmesi açısından olduğu gibi mübahlığının ifâdesi açısından da ulemânın çoğunlukla, ilk fiili diğerlerinden ayrı değerlendirdiği görülmektedir. Hatta literatürde zarûret hâlinde haram maddeleri yeme-içme için mübah ifâdesi kullanılmaktan çekinilmezken diğerleri için mübah yerine izin/ruhsat, haramlığın düşmesi vb. ifadeler kullanılmaktadır.

Eşyada asl olanın ibâha olduğunu savunanlara göre, En'âm Sûresi 119. âyette⁶² zarûret hâlinin istisnâ edilmiş olması, ihtiyâr hâlinde söz konusu yiyeceklerde haramlık hükmünün geçerli olduğuna, ıztırâr hâlinde ise bu yiyeceklerin, önceki hükmü üzere bırakıldığına yani aslî ibâhanın geçerli olduğuna delâlet eder. Eş'arîler gibi helâllik ve haramlığın sadece teşrî' ile bilinebileceğini savunanlar ise haramdan istisnânın mübahlık bildirdiği, dolayısıyla ilgili nassın, zikredilen yiyeceklerin ihtiyâr hâlinde haramlığını, ıztırâr hâlinde ise mübahlığını beyan ettiği görüşündedir. Bu görüşlerini "Tahrimden istisnâ, ibâhadır"⁶³ şeklinde ifâde ederler. Âyette ıztırâr hâlinin, tahrimden istisnâ edildiğini, söz konusu yiyeceklerin zarûret hâlinde zâten hiç haram kılınmadığını, dolayısıyla mübah olduğunu savunanlardan biri de İbn Hazm'dır (öl. 456/1064).⁶⁴ Bu görüştekilerin çoğunlukla dayanakları, ilgili nasların ibâresi olmuştur. Şâfiî mezhebinde sahih olan görüşün bu olduğunu nakleden İbn Kesir de konuyla ilgili rivâyetlere dayanarak muztarrın leş yemesinin ruhsat değil, azimet olduğu sonucuna ulaşanlardandır.⁶⁵

⁵⁶ Ebû 'Abdullah Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkḥ* (Kâhire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994), 1/366-367.

⁵⁷ Usûl ve fıkḥ eserlerinde bu gruba örnek olarak verilen necâsetlerin, kaçınılması mümkün olmayan türden oluşu, "ma'fuvv anh"ın zarûret hâliyle ilgisini açıkça göstermektedir. Bazı örnekler için bk. Ebû 'Abdullah Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kava'idi'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405/1985), 3/266; Süleymân b. 'Ömer el-Uceylî (Cemel), *Fütûḥâtu'l-Vehhâb (Ḥâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerḥi'l-Menhec)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/1/420-424; İbrâhim b. Musâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥâsen Âl Selmân (Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 4/436.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 5/193-194.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâ'î'u'l-fevâ'id*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, ts.), 4/1307, 1311.

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, 1/206-238.

⁶¹ Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, 1/203.

⁶² el-En'âm 6/119.

⁶³ Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/323; Seraḥsî, *el-Meşhûṭ*, 24/48.

⁶⁴ Ebû Muhammed 'Ali İbn Ḥazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/108.

⁶⁵ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.:

1434 | Ayşegül Yılmaz, Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

Diğer taraftan yine aynı âyetler,⁶⁶ zarûret hâlinde söz konusu fiillerin hakiki anlamda mübaha dönüşmediğine de delil teşkil etmektedir. Zikredilen âyetlerdeki “haddi aşmadan”, “günaha meyletmeden” vb. kayıtlar, bu fiillerin sıradan bir mübaha dönüşmediğine delâlet eder. Bu kayıtları farklı anlayanlar bulunmakta⁶⁷ ise de çoğunluk zarûret hâline mahsûs iznin kötüye kullanılmaması, mevcut zarûret hâlinde kurtulacak miktar ile iktifâ edilmesi⁶⁸ yönünde görüş bildirmiştir. Normal şartlarda Şâri’, itibara değer bir mefsedet içermediği için, mübahı yapıp yapmamakta serbest bırakmış, isrâf hâricinde mükellefe bir kısıtlama getirmemiştir. Fakat mübah kılmasına rağmen bu fiillere kısıtlama getirmiş olması, -diğer mübahlardan farklı olarak- onların yapılmasını, yapılmamasına eşit görmediği anlamına gelir. Anlaşılmaktadır ki bu fiiller hâlâ kendilerine haramlık hükmünün verilmesini münasip kılan vasıfları/durumları taşımaktadır. Zaten bu sebeple, normal şartlardaki mükellefe bu fiiller haram olmaya devam etmektedir. Zarûret hâlinde bu fiillerin azimet olarak mübah olduğunu, yani hiç haram olmadığını söyleyenlerin dahi sadece üç lokma yeme veya ölümden kurtulacak kadar az yeme şeklinde kısıtlamalar zikretmesi düşündürücüdür. Belki de buradaki tutarsızlığı gördüğü için İbn Hazm, zarûret hâlinde söz konusu yiyeceklerin tamamını yemenin mübah olduğunu savunarak⁶⁹ bu çelişkiden kendisini kurtarmıştır.

Zarûreten mübah olan haramların diğer mübahlarla her bakımdan eşit olmadığına bir karine de ilgili âyetlerin tamamında, Allah Teâlâ’nın çok bağışlayıcı ve çok merhametli oluşunun kula hatırlatılmasıdır.⁷⁰ Her ne kadar Taftâzânî (öl. 792/1390), âyetlerdeki bağışlama vurgusunun, istemeden aşırıya kaçanlar için olabileceğini söylemiş⁷¹ ise de aşırıya kaçılmaması kaydı da bu mübahların, sıradan mübahlar gibi algılanmaması gerektiğine işaretler. Dolayısıyla zikredilen hususlarda, zarûret hâlinde haram maddeleri yeme-içme fiili, başkasının malını yemek veya küfür sözlerini söylemekten farklı değildir. Bu durumda âyette bu haramların açıkça zikredilerek izin verilmiş olmasını (diğerlerinin değil de bunların mübaha dönüşmesine) gerekçe göstermek yerine, diğer iki fiilden bunları farklı kılan başka özelliklerine yoğunlaşmak ve bu özelliklere dayanarak fiillerin mübahlık derecesindeki farkı usûlen temellendirmek, daha isabetli olur.

O hâlde, zarûret hâlinde mükellefe yapma izni verilen haram fiilleri, ibâha dairesindeki diğer fiillerden farklı değerlendirmek; mübah sahasında olmakla birlikte, mekruh sınırına yakın kısmında konumlandırmak daha doğru olacaktır. Haramlık gerekçelerinin ortadan kalkması ya da kalkmaması açısından leş, domuz eti vb. yemek ile başkasının malını yemek yahut küfür içeren sözleri söylemek arasında bir fark bulunmadığı da anlaşılmıştır. Ancak Şâri’ zarûret hâlindeki mükellefe geçici olarak bunları işleme izni vermekte ve kulun yasağa riâyet edemeyişindeki özrüne itibar etmekte, yani onu mazur görmekte ve yaptığından dolayı affetmektedir. Dolayısıyla bu fiilleri, mübah dairesi içindeki *ma’fuvv anh* fiiller gibi değerlendirmek mümkündür. Ancak bu grupta olsalar bile, haram yiyecekleri yeme izni ile başkasının malını yeme gibi fiillere verilen iznin, farklı ibâha derecelerine tekâbül ettiği de ortadadır. Zarûretin haramları ibâhasının teorik sebepleri tespit edildiğinde, bu farkın gerekçesi de anlaşılmış olacaktır.

Dâru Taybe, 1420/1999), 1/483.

⁶⁶ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En’âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115.

⁶⁷ Farklı anlama şekilleri için bk. Bedreddin Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Aynî, *Umdetü’l-kârif şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İḥyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 21/143; İbn Ḥazm, *Muhallâ*, 6/108; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr/Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1414), 1/196; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 84; Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999), 73.

⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 9/415.

⁶⁹ İbn Ḥazm, *Muhallâ*, 6/108-109.

⁷⁰ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115.

⁷¹ Taftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 2/259.

4. Zarûretin Bazı Haramları İbâhasındaki Sebepler

Zarûret hâlinin bazı haramların ibâhasındaki rolünü anlayabilmek maksadıyla şimdye kadar değinilen hususların tamamı, aslında, bu geçici hüküm değişiminin sebeplerini belli oranda açığa çıkarmıştır. Burada ise bütün bu veriler ışığında, zarûretin bazı haramları mübah kılmasında nihâî sebebin ne olduğu ortaya konulacaktır. Ancak meseleye iki farklı açıdan bakmak daha doğru olacaktır. Bu nedenle öncelikle kul cihetinden, ardından Şâri' Teâlâ cihetinden sebeplere yer verilecektir. Elbette ki Şâri' katındaki sebepler, bu hüküm değişiminin asıl sebebinin teşkil etmektedir.

4.1. Kul Cihetinden Sebep

Maslahatlar birbirine denk olmadığı gibi, mefsedetler de birbirine denk değildir. Bazı maslahatların korunması ve bazı mefsedetlerin uzaklaştırılması, diğer bazılarının korunması ve uzaklaştırılmasından daha öncelikli ve daha üstündür. Zarûretin haram fiili mübah kılmasının (veya kılamamasının) asıl sebebi, -aynı zamanda haramlığın düşmesi açısından fiiller arasında fark bulunmasının, mübaha dönüşen fiillerin diğer mübahlardan farklı oluşunun da gerekçesi- mefsedetlerin mukâyesesi sonucunda daha büyük olduğu tespit edilen mefsedetten kaçınmanın önceliğidir.⁷² Bu gerekçeyi, kul cihetinden olarak nitelendirmemizin sebebi, Allah Teâlâ'nın zarar ve yarardan münezzehe olması ve kulun maslahatını gerçekleştirmek için zarûret hâlinde haramlık hükmünü değiştirmiş olmasıdır.

Usûl âlimleri, "الضرورات تبيح المحظورات" kâidesini genellikle, "الضرر يزال" kâidesinden türemiş bir kâide⁷³ olarak ele alır. Kanaatimizce "لا ضرر ولا ضرار" kâidesi, zararlarla ilgili tüm diğer kâideleri kapsayacak genişliktedir. Bu ve benzeri kâideler, temelde zârûrât-ı diniyye ve makâsîdüşşerîyaya yani celb-i masâlih ve def-i mefâsîd gâyesine râcidir.⁷⁴ Bazı usûlcüler, asıl olanın, zararın büyüğünden kaçınmak olduğuna işâret etmek için kâideye "Zarûretler haramları mübah kılar; ondan eksik olmamak şartıyla" şeklinde ilâvede bulunmuştur. İbn Nüceym (öl. 970/1563), kâideye bu şartı Şâfiîlerin eklediğini söylese de⁷⁵ bütün mezheplerin, zararın büyüğünden kaçınma prensibini, aklın ve şer'in gereği olarak benimsediğinde şüphe yoktur. Yani ibâha için, söz konusu zarûretin, haram olan fiilden şer' nazarında daha büyük olması gerekir. Zarûret hâlinde bulunan meytenin peygamber vücûdu olması durumunda onu yememin câiz olmayacağı; açlıktan ölmek üzere olan kişinin, aynı durumdaki bir başkasının yemeğini yiyemeyeceği; yemek için başkasının bedeninden bir parça koparamayacağı yönündeki görüşler, şer'in nazarında bunların hurmeti daha büyük olduğu içindir.⁷⁶

Zarûret hâlinde haramların ibâhasında, mefsedet mukayesesinin nasıl cereyan ettiğini göstermek bakımından Serahsî'nin konuyla ilgili yorumları önemlidir. Serahsî'ye göre, içki ve meytede haramlık sebebi, içki içmekle aklın zarar görmesini engellemenin, meyte yemekle bedeninin zarar görmesini engellemenin vâcib oluşudur. Kişi bu haramları yememek uğruna öldüğü takdirde bütün bedenine zarar vermiş olacağı için, bunların haram kılınmasıyla hedeflenen, kısmî zararlardan korunma gâyesi de gerçekleşmemiş olacaktır.⁷⁷ Leş, kan vb. şeyleri yiyip içmenin aklı korumak için haram kılındığını belirten Taftâzânî de canın kaybedildiği noktada aklı korumanın mümkün olmayacağını söyleyerek aynı hakikati dile getirmektedir.⁷⁸

⁷² Ebû Muhammed İzzeddin b. 'Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*, thk. Ṭâha Abdurra'ûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/93-97.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 83-84; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1911), 45.

⁷⁴ 'Alâeddin Ebu'l Ḥasen 'Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr*, thk. 'Abdurrahman b. 'Abdillah el-Cibrin vd. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 8/3846; Ebû 'Abdillah Bedreddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'î'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülazîz vd. (b.y.: Mektebetü'l-Ḳurtuba, 1418/1998), 3/465.

⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 73.

⁷⁶ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/44-47.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/122.

⁷⁸ Taftâzânî, *Şerḥu't-Telvîh*, 2/259.

1436 | Ayşegül Yılmaz. Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

Zarûret hâlinin gerektirdiği mefsetet mukâyesesi yapılırken fiilin bazı vasıflarının belirleyici etkisi olduğu görülmektedir. Zarûret halinde geçici olarak izin/ruhsat verilen fiillerin -neredeyse- tamamı, başkalarına zarar içermeyen⁷⁹ yahut zarûret hâlindeki kişiye dokunacak zarara nispetle daha küçük veya telâfi ve tazmin edilebilir zararlar içeren fiillerdir. Usûlcülerin birçoğu da haram tasniflerinde bu kriteri esas almaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr'ın, "ikrah ile durumu değişen ve değişmeyen kabihler" tasnifinde birinci gruptaki kabihler, küfür içeren sözleri söylemek gibi başkasına zararı dokunmayan kabihlerdir. İkinci grup kabihler ise adam öldürmek gibi başkasına zararı dokunanlardır ki bunların hükmü ikrah altında da değişmez.⁸⁰ Haramların kul hakkı ve Allah hakkı içermek bakımından tasnifi⁸¹ meselemiz açısından önemli bir tasnif olmakla birlikte, bunun tek kriter olmadığı da açıktır. Nitekim zarûret hâlindeki kişi, başkasının malını yemek ile leş yemek arasında tercihte bulunmak mecburiyetinde kalsa kul hakkından kaçınmak için leş yemesi gerektiğini savunanlar⁸² olduğu gibi, başkasının malını yemesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Hatta Kurtubî (öl. 671/1273), ikinci görüşün doğru olduğunda ihtilaf bulunmadığını naklederken "hırsızlık gerekçesiyle elinin kesilmeyeceğinden emin ise" kaydını düşmektedir.⁸³ Hamevî (öl. 1098/1687) ise bazı Hanefîlerin, başkasına âit bir yiyecek bulan kişiye artık leş yemenin mübah olmadığını savunduğunu söyler.⁸⁴ Ancak sahibi malından yeme izni vermediği için, kişi yemeyip ölüme gürse günahkâr olmaz.⁸⁵ Bazı Hanefî ulemâ gasbın bile leşten evlâ olduğunu savunurken Kerhî bu durumda, ıztırâr hâlindeki kişinin muhayyer olduğu görüşündedir.⁸⁶ Şu hâlde, büyük olan mefsetetten kaçınma ilkesi, kul hakkı vb. diğer gerekçelerin tamamını kapsayan bir üst kriter olup o da "لا ضرر ولا ضرار" kâidesine bağlıdır.

Müctehidin mefsetetlerin daha az yahut daha fazla kötü olanını tespit etme işi, icthad alanının en önemli ve hassas faaliyetlerinden biridir. Hz. Ömer ve Hz. Ali (ra.) de dâhil olmak üzere sahabeden farklı güzide isimlere nispet edilen "Âkil, iyi ile kötüyü ayırt edebilen değil; kötüler arasında daha az kötü olanı ayırt edebildir"⁸⁷ sözü de -kuvvetle muhtemel Hz. Peygamber (sav)'den miras aldıkları bir hikmetin ifadesi olarak- bu hakikate işaret etmektedir. Naslarda zikredilmeyen pek çok durum ve olayda, hangi mefsetetin daha büyük olduğu, ilk bakışta görülecek kadar açık olmayabilir. Bâkîllânî (öl. 403/1013), hangi fiillerin mübaha dönüştüğü ya da dönüşmediği meselesinin hem icthad hem de naslarla belirlenebilecek bir mesele⁸⁸ olduğunu söylerken son derece haklıdır. Hangi fiillerin mübaha dönüştüğü ve mübaha dönüşenler arasında hangi fiilin öncelikli olarak tercih edileceği de hangi zararın daha büyük olduğunu tespit etmeyi, bu konuda inceleme ve icthad zorunlu kılar.⁸⁹ Nitekim zarûret durumuyla ilgili olarak ulemânın bazı örnekler hakkında farklı görüşler⁹⁰ ileri sürmeleri de meselelerin icthadî yönleri bulunduğunu açıkça göstermektedir. Zarûretin hükümlere tesirini, bir

⁷⁹ Dil ile inkâr sözleri söylemeye izin verilmesi hususunda fiile özgü başka faktörler bulunmakta ise de burada konuyu açma imkânı bulunmamaktadır.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 330.

⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/400-402.

⁸² Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ' 'an Metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/197.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Çur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mişriyye, 1384/1964), 2/225; Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/317.

⁸⁴ Hamevî, *Çamzû 'uyûni'l-basâir*, 1/288-289.

⁸⁵ Seraşî, *el-Mebşût*, 24/139.

⁸⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 77.

⁸⁷ Ebû Ömer Şihâbüddin İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404), 2/109-110; Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. 'Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/141.

⁸⁸ Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*, 1/254.

⁸⁹ Seraşî, *el-Mebşût*, 24/135-137; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 76; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/203-204.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/293; Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/317-320.

başka deyişle hangi mefsedetın daha büyük olduğunu tespit işi, sadece ferdin hayatı için değil, ictimâî, siyâsî ve iktisâdî hayat açısından da son derece önemlidir.⁹¹

Şâri' ininde daha büyük olan mefsedeti belirlemek, -açıkça beyan edilmemişse- ancak makâsıdü'ş-şerî'ayı bilmekle mümkün olur. Zarûret durumunda, Şâri'in korumayı hedeflediği maslahatların önem ve kuvvet derecesi bakımından üstün olanı, daha aşağıda olan ile karşı karşıya geldiği zaman, zararın küçüğüne tahammül edileceği ortadadır. Fakat burada altı çizilmesi gereken husus, zarûret hâlinde çaresiz kalan kulun, bu durumunu haklı bir mazeret olarak görüp haramı işleminin mübah hâle geldiği kararını verme yetkisine sahip olmadığıdır. Bu durumda, zarûret hâlindeki bu hüküm değişikliğinin hakiki veya nihaî sebebini, Allah Teâlâ katında aramak gerekmektedir.

4.2. Şâri' Cihetinden Sebep

Şer'î hüküm, hitâbullah veya onun eseri demek olduğuna göre, zarûretlerin bazı haramları mübaha dönüştürmesinin asıl gerekçesi, Allah Teâlâ'nın böyle hükmetmesidir. Allah Teâlâ, kulun, büyük-küçük tüm haramlardan hayatı pahasına kaçınmasını isteyerek kulluktaki samimiyetini daha açık biçimde ölçmek yerine, niçin koymuş olduğu bazı yasakları çiğnemesine izin vererek kulun, daha büyük mefsedetlerden kaçınmasını sağlamıştır? Bir başka deyişle Şâri', aksi de mümkün olduğu hâlde niçin kulun zarûret hâlinde kalışına itibar etmiştir?

Şüphesiz Allah Teâlâ her bir şer'î hükümde ve dinin tamamında, belli hikmetler, belli gâyeler gözetmiştir. Hükümlerin, mümkün olduğu ölçüde, bu gâyelerine hizmet edecek şekilde yerine getirilmesi esastır. Haramlar da belli mefsedetleri kuldun uzaklaştırmak için konulmuştur.⁹² Ancak bütün haramlar mefsedet bakımından eşit değildir. Zaman zaman büyük mefsedetlerle daha küçük mefsedetlerin karşı karşıya gelmesi ve kulun bir tercihte bulunması gerekebilir. Bu durumda, sonsuz hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın, mükellefi bütün mefsedetlerden kaçınmakla yükümlü tutması yahut daha büyük zarara maruz kalacağı hâlde küçüğünden kaçınmayı emretmesi -bir açıdan- hikmetiyle bağdaşmaz. Hakîm olan Cenâb-ı Hak hem yaratmış olduğu akla, zararın büyüğünden kaçınmanın önceliği bilgisini yerleştirmiş hem de göndermiş olduğu hükümlerle bu bilgiyi pekiştirmiştir. Ancak diğer taraftan, taşıdığı mefsedet devam etmesine rağmen zarûret hâlinde bazı haramları mübah kılması, hikmet açısından izâha muhtaç yönler de barındırmaktadır.

Din denilen hükümler bütünüünün bir gâyesi de kulların emirlere itaatini, yasaklara riâyetini imtihan etmektir. Maksat imtihan ise kulun, elinde olmayan şartlar sebebiyle bir yasağa riâyet edemeyişi ile normal şartlarda o yasağı çiğnemesi eşit değerlendirilemez. Maksadı kula zulmetmek değil, itaat edenı tespit etmek olan adalet ve hikmet sahibi Şâri', kulun zarûret durumunda yapıp ettiklerini, o özel şartlar çerçevesinde değerlendirmektedir. İmtihanın, kulun âciz olduğu, isyan niyeti ve kastı taşımadığı durumları değil, irâdesi ile yapıp ettiklerini kapsaması, adalet ve hikmetine daha uygundur.

Ancak buna rağmen, zarûret hâlinde bazı haramların mübah olmasının nihâî sebebini Şâri'in hikmeti ve adaleti olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü -her ne kadar hikmete uygun düşen, büyük mefsedetın öncelikle def'i ve kulun ızdırarının dikkate alınması ise de- Allah Teâlâ'nın, imtihanı daha da zorlaştırmak ve hakiki kulları ortaya çıkarmak için, zarûret durumunda da kuldun hayatı pahasına bütün haramlardan kaçınmayı ve tavizsiz itaati istemesi hikmetiyle çelişmez. Üstelik bunu yapmalarını istemek, teklîf-i mâ lâ yutâk da değildir; çünkü ölümü tercih, kulun kudreti dâhilindedir ve zaten bazı haramlar söz konusu olduğunda, mükellefin hayatı pahasına yasağa riâyet etmesi de istenmektedir.

⁹¹ bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: MÜF Vakfı Yayınları, 1994), 69-76.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaqqi'în 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 3/11-12.

1438 | Ayşegül Yılmaz, Zarûretin Bazı Haramları İbâhasının Keyfiyeti ve Nihâf Sebepleri...

Bu durumda, zarûret hâlinde bazı haramların ibâhasında nihâf ya da hakiki sebep, Allah Teâlâ'nın kullarına olan rahmetidir. Bilindiği üzere teşrî'in en önemli ilkelerinden biri, kolaylaştırma veya meşakkati ortadan kaldırmadır. Zarûreten izin verilen bazı haramları yapmamaya direnmenin mendûb olması, mübah hale gelen haramların çoğunlukla Allah hakkı içermesi de meselenin rahmet sıfatı ile irtibatına işaret etmektedir. Yine bu görüşümüzü destekleyen delillerden biri de zarûretle ilgili zikredilen âyetlerin, Allah Teâlâ'nın Ğafûr ve Rahîm isimleriyle/sıfatlarıyla hitâm bulmasıdır. Nitekim tâbiîn ulemasından Said b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]), Bakara Sûresi 173. âyeti tefsir ederken *Rahîm* sıfatına getirdiği açıklama da bu tespitimizi desteklemektedir.⁹³ Zarûretin bazı haramları ibâhasında nihâf sebep, rahmet sıfatı olsa da belirtmek gerekir ki Allah Teâlâ'nın rahmeti, hikmetinden mücerred ve bağımsız, 'hikmetine rağmen' bir merhamet değildir. Kullarından, istisnâsız bütün emir ve yasaklarına canları pahasına uymalarını istemeyişi ve bu hususta onlara merhamet edişi de çeşitli hikmetler barındırmaktadır.

Sonuç

İslâm hukukunda hükümlerin ne zaman, nasıl ve hangi gerekçelerle değiştiğini anlamak, bu hukuk sisteminin felsefesini anlamanın önemli bir aşamasıdır. Zarûretin bazı haramları mübah kılmasının keyfiyetini ve sebeplerini anlamak da öncelikle bu açıdan önemli olup teklîfi, makâsîdü's-şerî'ayı ve bütününü dini anlamaya katkı sağlar. Zarûretin meydana getirdiği bu hüküm değişiminin incelenmesi; fiil, mükellef, bunları çevreleyen şartlar ve Şâri' ilişkisini yani teklîf sürecini ve bu süreçteki unsurları kavramaya yardımcı olur. Ele aldığımız meselenin genel anlamdaki bu katkısının yanı sıra teklîf sürecindeki her bir unsur ile ilgili olarak zikredilenler de bazı sonuçlara ulaştırmıştır.

Fiil unsuruyla ilgili olarak ortaya koyduğumuz görüş ve yorumlar, usûl-i fikhın ve fikhın ele aldığı meselelerin, ilk bakışta görünenden çok daha fazla ve sıkı biçimde itikâdî kabullerle bağı bulunduğuna gerçeğini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Çalışma boyunca zikredilen usûl ve furû' alanındaki görüşlerin, tarafların mükellefin fiili-hurmet-Şâri' arasındaki ilişkiyi yorumlama biçimlerine tesir eden itikâdî kabullerine dayandığı açıkça görülmektedir. Ebû Yûsuf'un konuyla ilgili görüşleri de Hanefî mezhebinin bu önemli isminin fiil ve tahrîm arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu göstermesi ve konuyla ilgili itikâdî kabulleri hakkında ipucu vermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Zarûret hâli, -ilgili kâidenin ilk bakışta çağrıştırdığının aksine- söz konusu fiillerdeki haramlık gerekçesini/mefsedeti ortadan kaldıracak bir tesirde bulunmamaktadır. Zarûret hâlinde fiilin haramlık hükmünün değişmesinden kasıt; fiilin bizzat başkalaşması, kötüyken iyi, zararlıyken zararsız, mefsedet içeriyorken maslahat içerir hâle gelmesi değildir. Haramlık hükmünün değişmesi; fiilin ve taşıdığı mefsedetin değişmesinden değil, mükellefin ve fiilin içinde bulunduğu şartların değişmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zarûret hâli, haram fiili hakikatte mübaha dönüştürmeyip mükellefin o haramdan kaçınma yükümlülüğünün geçici olarak kaldırılmasına, haramdan kaçınmadığı için affedilmesine ve sorumlu tutulmıyıp cezalandırılmamasına sebep teşkil etmektedir.

Usûl ve fikh ilimlerinde yaygınlıkla birbirinin yerine kullanılabilen bazı ifâde ve terimlerin, derine inildiğinde aynı mânâyı taşımadığı, aynı teorik temeller üzerinde geliştirilmediği görülmüştür. Haram fiillerle ilgili olarak *haramlığın düşmesi* ve *mübaha dönüşme* gibi ifâdelerin, muhakkik ulemânın dilinde aynı maksatla kullanılmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca fiillerin mahzûr ya da mübah oluşu ile aslen/vasfen haram ya da helâl oluşu arasında fark bulunduğu, bir kez daha görülmüştür. Bu durum, hüküm çeşitlerinin her birini anlamak kadar, haram-helâl, mahzûr-haram, mübah-helâl, aslî mübah-ma'fuvv anı vb. terimler arasındaki derin yahut ince farkları anlamının da hüküm teorisini ve tahrîm/tahlil mantığını idrâk etmede önemli ve gerekli olduğunu açığa çıkarmıştır.

⁹³ Saîd b. Cübeyr mezkûr iki sıfatı " رَحِيمٌ إِذْ أَحَلَّ لَهُ الْحَرَامَ فِي الْإِحْتِرَارِ " şeklinde açıklar. bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/483.

Zarûretin bütün haramları değil de bazı haramları mübah kılması, haramlar arasında bir derece farkı olduğunu; mübaha dönüşen haramların birbiriyle ve diğer mübahlarla eşit olmayışı ise mübahlar arasında da bir derece farkı bulunduğunu bir kez daha göstermiştir. Dolayısıyla her bir hüküm kategorisinin kendi içinde de farklı dereceler bulunduğu te'yd edilmiş olmaktadır. Fiillerin aynı hüküm dâiresi içinde bile birbirlerinden farklı değer taşımalarının sebebinin, fiilin işlenmesinin doğuracağı dünyevî ve uhrevî mefsedet veya maslahat olduğu anlaşılmıştır. Nitekim ana hüküm kategorilerinin oluşumunda da -başka bazı kriterlerin yanı sıra- bu gerekçe etkili olmuştur.

Zarûretin sebep olduğu hüküm değişiminin, mükellefe bakan yönüyle ilgili olarak zikredilenler, teşrî'in merkezinde mükellefin bulunduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Allah Teâlâ, tüm hükümlerini kulların maslahatına yönelik olarak vaz'etmiştir. Zararın ve mefsedet'in büyüğünden kaçınmak, zararın her türlüşünü -mümkünse- gerçekleşmeden uzaklaştırmak, İslâm hukukunun en temel prensiplerinden biri olmuştur. Kulun zarûret durumunun teşrî'de dikkate alınması; hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'nın yasaklarının (ve emirlerinin), fiil-mükellef-çevre faktörlerinden tamamen bağımsız ve bunlara itibâr etmeyen bir ilâhî meşîet-ten doğduğunu savunmayı zorlaştırmaktadır.

Fiili ve mükellefi çevreleyen şartların teşrî'de dikkate alınması ve zarûret durumunda bazı haramları mübah kılmak için yeterli gerekçe kılınması, bir yönüyle -yukarıda değinilen- insana itibar eden teşrî'e işâret ederken diğer yönüyle katı ve donuk olmayan, aksine diri ve dinamik olan bir hukuk sistemine işâret etmektedir. Çünkü zarûret gibi ârizî durumların dikkate alınması, kulun hayatın akışı içinde karşılaşacağı durumların da göz önünde bulundurulduğunu, hayat ile uyum arzeden bir teşrî'de bulunduğunu gösterir. Bu yönüyle İslâm hukuku, tüm beşerî hukuk sistemlerinin örnek alması gereken, ana gövdeyi tehdit etmeyen bir esneklik içerir. Ayrıca zarûretin haramların çoğunu mübah kılrsa da az sayıdaki bazı haramları mübah kılamaması -müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte- mübah kılınan bu haramların vereceği zarar ve taşıdığı mefsedet'in, mübaha dönüşmeyenlere nispetle daha az olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Söz konusu hüküm değişiminde, Şâri' ile ilgili olarak zikredilenler; zarûret hâline itibar edip etmemenin tamamen ilâhî irâdenin tasarrufunda olduğunu ve bu mazeretin kabulünün nihâî sebebinin, Allah Teâlâ'nın kullarına rahmeti olduğunu göstermiştir. Şer'î hükmün hakiki ve mutlak kaynağının Şâri' oluşu, hüküm sahasında müctehide -İmam Mâlik'in ifâdesiyle 9/10 oranında- çok geniş bir hareket alanı bırakılmış olması ile birlikte düşünülmelidir. Zarûretlerin haramları ibâhası konusunda da bu oranın doğruluğu bir kez daha müşahede edilmiş, hangi mefsedet'in daha büyük olduğunu tespit işi, çoğu kez müctehidin hassas terazi-sine ve naslar ışığında ictihâdına bırakılmıştır.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Duraru'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-aḥkâm*. çev. Fehmî el-Hüseynî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- Askerî, Ebû Hilal el-Hasen b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Şeyh Beytullah Bayat. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muḥammed b. Ṭayyib. *et-Taḥrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*. thk. Abdulḥamid b. Ali Ebû Zunejd. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Baktır, Mustafa. *İslâm Hukukunda Zarûret Hâli*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Buḥârî, Alâaddin Abdulaziz b. Aḥmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kınâ' an Metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkafi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Çalış, Halit. "Zarûret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/141-144, 2013.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsâ. *Taḥvîmu'l-edille*. thk. Ḥalil Muḥyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2001.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ḥamevî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddin Aḥmed b. Muḥammed. *Ġamzû 'uyûni'l-basâir fi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Abdîrahbîh, Ebû Ömer Şihâbüddin. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ 'Ali. *el-Vâdih fi uşûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türki. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- İbn Ḥazm, Ebû Muhammed 'Ali. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâ'î'u'l-fevâ'id*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. 5 Cilt. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Qudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Qâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Nuceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muḥammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1999.
- İzzeddin b. 'Abdisselâm, Ebû Muḥammed. *Kavâ'idü'l-aḥkâm fi meşâlihi'l-enâm*. thk. Ṭâha Abdurra'ûf Sa'd. 2 Cilt. Qâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu Uşûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.

- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. b.y.: Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393/1973.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mışriyye, 1384/1964.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. 'Atıyye. *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Merdâvî, 'Alâaddin Ebu'l Ḥasen 'Ali b. Süleymân. *et-Taḥbîr şerhu't-Taḥrîr*. thk. 'Abdurrahman b. 'Abdillâh el-Cibrin vd. 8 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Ḳalem/Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Fahreddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye/ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım. *el-Muhît fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Semerqandî, Alâaddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî 'Abdülber. Kaṭar: Maṭâbi'u'd-Düha'l-Hadişe, 1404/1984.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Ḥasan Muhammed Ḥasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebşûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Uşûlü's-Seraḥsî*. thk. Rafîk el-'Acem. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1911.
- Şâşî, Nizâmeddîn Ebû Ali. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, ts.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Musâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen Âl Selmân. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-evṭâr*. thk. İsmâüddin es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ḥadîş, 1413/1993.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîḥ ale't-Tavdîḥ*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Şubayḥ, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî el-Fârûkî. *Mevsûatu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996.
- Uceylî (Cemel), Süleymân b. 'Ömer. *Fütûhâtu'l-Vehhâb (Ḥâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerḫi'l-Menhec)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Mensûr fi'l-ḳava'idü'l-fikhiyye*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveyyiyye, 1405/1985.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülazîz vd. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Ḳurtuba, 1418/1998.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994.
- Zeydân, Abdülkerim. *Hâletu'd-darûrah fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Bağdat: Dâru'n-Nezâr, 1970.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbikâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-darûrati's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1985.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1443-1463

**Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi
- 378 Numaralı *Fetvâhâne-i 'Âlf Ecvibe-i Şer'iyye Defteri* Çerçevesinde-**

*Fatwâ Activity During the Last Years of The Fatwâ Office and The Exchange of the Preferred Fatwâ by the Will of the Sultan
- Within the Framework of the Records Numbered 378 and Named The Record for the Legal Responses of the Supreme Fatwâ Office-*

Emine Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology Department of Islamic Law
Kırklareli, Turkey
emine.arslan@klu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3873-3475

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1443-1463

Cite as / Atıf: Arslan, Emine. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi -378 Numaralı *Fetvâhâne-i 'Âlf Ecvibe-i Şer'iyye Defteri* Çerçevesinde-[*Fatwâ Activity During the Last Years of The Fatwâ Office and The Exchange of the Preferred Fatwâ by the Will of the Sultan- Within the Framework of the Records Numbered 378 and Named The Record for the Legal Responses of the Supreme Fatwâ Office*]-. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021): 1443-1463.

<https://doi.org/10.18505/cuid.982616>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Fatwâ Activity During the Last Years of The Fatwâ Office and The Exchange of the Preferred Fatwâ by the Will of the Sultan

- Within the Framework of the Records Numbered 378 and Named *The Record for the Legal Responses of the Supreme Fatwâ Office*-

Abstract: The Fatwâ-house, which was within the body of Meshihat in the Ottoman Empire, gave answers to the questions posed to it by focusing on the Hanafi sect and the preferred fatwâs of this sect for centuries. These questions and answers were also duly recorded. In this study, based on *The Record for the Legal Responses of the Supreme Fatwâ Office*, which is registered at records numbered 378 in the Meshihat Archive of the Istanbul Mufti, one of the records containing the answers given by the institution. It is an attempt to create an imagination about the scope and sphere of influence of the fatwâ activity in the last period of the Ottoman Empire. Accordingly, in the last thirteen years of the state, Fatwâ-house has been the addressee of questions from individuals, state and private institution directors, societies, ministries and the Grand Vizier. While some of these questions came from the provinces within the Ottoman borders or from the countries that had an administrative ties with the Ottoman Empire, some of them were submitted to the Fatwâ-house by the Muslims of other states from the lost lands or simply because the caliphate center was the official fatwâ organ. At the records, there is also a record of the questions coming from muslims who are Ottoman citizens but residing in other countries. Looking at the subjects, it was determined that most of the questions were asked about foundations. In addition, the permissibility of obtaining interest by bank facility or depositing money in the bank, the establishment of modern schools and whether the ways to create resources for these schools are permissible, whether teaching in Latin letters is possible, the provision of life insurance, the importance of cleanliness in the fight against cholera, the fight against innovations (bid'as) in mosques. It is seen that questions on different issues, from issues such as whether the wife of the lost (mafqud) can be separated by the judge or not; to the issues of whether the fulfillment of judgment can be regarded as the end of the judgment or not. As it is mentioned in some fatwâ records at the record book, it is obligatory to decide on fatwâ and its fulfillment in the Ottoman Empire with the most authentic and preferred view of the Hanafi sect. The last two fatwâ questions mentioned above are handled as examples of giving up the act with the will of the head of state, with the preferred fatwâs discussed in this article. It is only possible with the will of the head of state to make a decision with an opinion other than preferred fatwâ or an other opinion out of the sect. According to the first example, some of those of the citizens of other states outside the Ottoman Empire came to the Ottoman lands for reasons like trade etc. and married to Muslim women there and then left them suffering. This was also true for the wives of men who went to wars and did not return. Although the drawbacks of the Hanafi sect's preferred view, that one should wait until the age of ninety, one hundred, one hundred and twenty, or until the death of their peers, were resolved by appointing a regent from other sects, continuity could not be ensured in this practice either, finding people has not always been possible. For this reason, in the time of Shaykh al-Islam Hayri Efendi, a statement of change was prepared and submitted to the will of the sultan. In the issue of whether the signature of the head of state can be counted as the end of the judgment, another subject in which the will of the head of state is applied, the stages of abandoning the preferred view can be followed much more clearly. In the case of the dismissal of the judge or the expiration of the term of office before the execution of the judgment, especially in the distant provinces of the state, in the case of the judge's dismissal or the expiration of his term, according to the preferred view of the sect, which was based on juristic discretion, the closure of the cases took many years. It is seen that the judgment reached by analogy was submitted to the will of the sultan, with an article added to the script regarding the prepared procedure of reasoning, although there is no preferred view since it is the most suitable opinion for the interests of the people and the necessities of the century due to the increase in complaints. Effective from the time it was approved by the head of state, the execution of the sentence is no longer a requirement for the trial to be completed. The changes in the provisions of these matters also

show that, although it was important for the Ottoman State to comply with the preferred view of the Hanafī sect - as in the previous Shaykh al-Islams' fatwās in the form of ma'ruzat - it was considered more necessary to look after the interests of the Muslims and different opinions were enacted and put into practice.

Keywords: Islamic Law, Fatwā, Fatwā Office, Preferred Fatwā, *Muḥîtu'l-fatāwā*, the Lost, Retaliation

Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi

- 378 Numaralı *Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'yye Defteri* Çerçevesinde-

Öz: Osmanlı Devleti'nde Meşihat bünyesinde yer alan Fetvâhâne kurumu yüzyıllar boyunca Hanefî mezhebini ve bu mezhebin de müftâ-bih olan görüşlerini merkeze alarak kendisine yöneltilen sorulara cevaplar vermiştir. Bu soru ve cevaplar da usûlüne uygun bir şekilde kayda geçirilmiştir. Bu çalışmada kurumun vermiş olduğu cevapları ihtiva eden defterlerden İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde 378 numarayla kayıtlı olan *Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'yye Defteri* esas alınarak Osmanlı'nın son dönemindeki fetvâ faaliyetinin kapsamı ve nüfuz alanına dair bir tasavvur oluşturulmaya çalışılmıştır. Buna göre Fetvâhâne devletin son on üç yıllık zaman diliminde şahıslardan, devlet ve özel kurum müdürlerinden, cemiyetlerden, bakanlıklardan ve Sadâretten gelen sorulara muhatap olmuştur. Bu soruların bir kısmı Osmanlı sınırları içindeki vilâyetlerden ya da Osmanlı ile bir şekilde idârî bir bağı olan ülkelerden gelmekte iken bir kısmı da kaybedilen topraklardan ya da sadece hilâfet merkezinin resmî fetvâ organı olması hasebiyle diğer devletlerin Müslümanları tarafından Fetvâhâneye tevdi edilmekteydi. Defterde Osmanlı tebasından olup da başka memleketlerde ikâmet eden Müslümanlardan gelen soruların da kaydı bulunmaktadır. Konulara bakıldığında ise en çok vakıflar hakkında soru sorulduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında Banka tesisi ya da bankaya para yatırarak faizini almanın cevâzi, yeni usul mekteplerin ihdâsı ve bu mekteplere kaynak oluşturmak için bulunan yolların mübah olup olmadığı, Latin harfleriyle tadrîsin mümkün olup olmadığı, hayat sigortasının hükmü, kolerayla mücadelede temizliğin önemi, camilerde ortaya çıkan bid'atlerle mücadele, mefkûdun karısının hâkim tarafından tefrik edilip edilemeyeceği gibi konulardan usûl-i muhâkemâta dâir imzâ-yı kazânın tetimme-i kazâdan sayılıp sayılmayacağı meselelerine kadar farklı konularda soruların Fetvâhâneye tevcih edildiği görülmektedir. Defterde yer alan bazı fetva kayıtlarında da geçtiği üzere Osmanlı Devleti'nde fetvâ ve kazâda Hanefî mezhebinin en sahih ve tercih edilen görüşü ile karar vermek mecburidir. Yukarıda zikredilen son iki fetvâ sorusu bu yazıda ele alınan müftâ-bih görüşle amelden devlet başkanı irâdesiyle vazgeçilmesinin örnekleri olarak ele alınmıştır. Müftâ-bih olanın dışında bir görüş ile ya da mezhep dışından bir görüş ile karar verebilmek ancak devlet başkanının irâdesiyle mümkündür. İlk örneğe göre başka devletlerin Müslüman tebasından olup ticâret vb. sebeplerle Osmanlı ülkesine gelip Müslüman kadınlarla evlenip sonra da onları terk edip gidenlerin arkada bıraktığı kadın ve çocuklar mağdur olmaktadır. Bu durum savaşa gidip de dönmeyen erkeklerin eşleri için de geçerliydi. Hanefî mezhebinin müftâ-bih görüşü olan mefkûdun doksan, yüz, yüz yirmi yaşına gelinceye kadar ya da yaşlıları vefat edinceye kadar beklenmesi gerektiği yönündeki hükümlerinin ortaya çıkardığı mahzurlar başka mezheplerden nâib tayin edilmek suretiyle çözümlene yoluna gidilmişse de bu uygulamada da süreklilik sağlanamamış ya da diğer mezheplerden yetkin kişiler bulmak her zaman mümkün olmamıştır. Bu sebeple Şeyhülislâm Hayri Efendi zamanında bir değişiklik lâyihası hazırlatılarak sultanın irâdesine sunulmuştur. Devlet başkanının irâdesine başvuru diğer konu olan imzâ-yı kazânın tetimme-i kazâdan sayılıp sayılmayacağı meselesinde ise defterde müftâ-bih görüşten vazgeçilmesinin aşamaları çok daha net bir şekilde takip edilebilmektedir. Devletin bilhassa uzak vilâyetlerinde kısâs davalarında hükmün infazından evvel hâkimin azli veya görev süresinin bitmesi durumunda mezhebin müftâ-bih olan ve istihsâna dayandırılan görüşüne göre kısâs davalarının en baştan görülmesi davaların kapanmasının uzun yıllar sürmesine sebep oluyordu. Gelen şikâyetlerin artması sebebiyle insanların maslahatına ve

1446 | Emine Arslan. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih...

asrın gerekliliklerine en uygun olan görüş olması hasebiyle müftâ-bih olmasına rağmen kıyas yoluyla ulaşılan hükmün hazırlanan muhâkeme usulüne dair lâyhaya eklenen bir maddeyle sultanın iradesine sunulduğu görülmektedir. Devlet başkanının onayından geçtiği zamandan itibaren geçerli olmak üzere artık yargılamanın tamamlanmış olması için hükmün infâz edilmiş olması şart olmaktan çıkarılmıştır. Bu meselelerdeki hüküm değişiklikleri de göstermektedir ki her ne kadar Hanefî mezhebinin müftâ-bih olan görüşüne riayet Osmanlı Devleti için önemliyse de -önceki şeyhülislamların ma'rûzât türündeki fetvâlarında olduğu üzere- müslümanların maslahatını gözetmek daha zarûrî görülmüş ve farklı görüşler de kanunlaştırılarak uygulamaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fetvâ, Fetvâhâne, Müftâ-bih, *Muhtû'l-fetâvâ*, Mefkûd, Kısâs.

Giriş

Yirminci yüzyılın başları Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin son zamanlarına denk gelmektedir. Devletin uzun yıllar savaşlarla ve siyâsî çalkantılarla boğuşarak ayakta kalmaya çalıştığı bu dönemde Fetvâhâne de muhatap olduğu sorulara verdiği cevaplarla hem devletin hem de değişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmek için olağanüstü çaba sarfetmiştir. Bu çalışmada kurumun son on üç yıllık süre zarfında vermiş olduğu fetvâların özellikle *Fetvâhâne-i Âlî Ecvibe-i Şer'iyye Defteri*'ne kaydedilenlerine dayanarak nasıl geniş bir coğrafyanın idârî ve dînî sorularına muhatap olmaya devam ettiği gösterilecektir. Bu minvalde evvelâ ana kaynak olarak alınan defterin tutulduğu dönemin özellikleri ve bu dönemdeki fetvâ faaliyeti ile ilgili yapılan çalışmalara değinilecek daha sonra da fetvâların nitelikleri ile ma'rûzât geleneğinin bir parçası olan, müftâ-bih kabul edilen görüşün devlet başkanının iradesiyle değişimine örnek olmak üzere iki meseledeki hükmün değişiminin izi sürülecektir.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde 378 numara ile kaydedilen, 54x20 cm. ebadında olan defterin türüne dair bilgiyi ilk sayfasında yer alan *Fetvâhâne-i Âlî Ecvibe-i Şer'iyye Defteri* başlığı vermektedir.¹ Defterin sayfa numaralandırması boş bırakılan ikinci sayfaya başlamakta, kayıtlar ise üçüncü sayfadan itibaren tutulmakta ve doksan birinci sayfada da sona ermektedir. İlk belge kaydı 29 Şevvâl 1327/13 Kasım 1909, son belge kaydı ise 8 Zilhicce 1340/2 Ağustos 1922 tarihinde yapılmıştır. Meşihat Arşivi'nde aynı tarihlerde tutulan başka defterler de bulunmaktadır. Bu defterlerde yer alan fetvâların bazıları *İlâveli Mecmûa-i Cedide* içerisinde de yayınlanmışlardır. Mesela Samet Çelik'in *İlâveli Mecmûa-ı Cedide'de Yer Alan İbadetlerle İlgili Fetvâların Tahlihi* isimli yüksek lisans tezinde yer aldığına göre dönemin önemli tartışma konularından olan donanma îanesi için zekât verilmesi ve kurban kesmek yerine parasının donanmaya verilmesi hakkındaki sorulara verilen cevaplar mecmûada *Kıtabu's-Sayd ve'z-zebâih* başlığı altında yayınlanmıştır.²

Her ne kadar defterin ismi sadece evcibe-i şer'iyyeyi içerdiği intibaini vermekteyse de durum hakikatte böyle değildir. Zira bazı tâlimâtnamelelere, kaybedilen topraklarla ilgili meselelere, diğer kurumlara ve mahkemelerle ilişkilere, muhâkeme usûlüyle ilgili konulara, Fetvâhânedeki tayinlere, Fetvâhânenin işleyişine, Fetvâhânenin kâğıt, mürekkebe gibi ihtiyaçlarına ve odaların tefrişi ile binasının tadilatına dair kayıtlara da bu defter üzerinden ulaşılabilmektedir. Talip Ayar defterdeki bu bilgilerden de faydalanarak *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.³

Defterin tutulduğu zaman aralığına bakıldığında Mehmed Reşâd (öl. 1918) ve Mehmed Vahdeddin'in (öl. 1926) Osmanlı Devleti'nde hüküm sürdüğü görülmektedir. Sultan Reşad'ın (27 Nisan 1909-3 Temmuz 1918) dokuz senelik idaresi; Balkan Savaşları (8 Ekim

¹ Bundan sonra mezkûr defterden yer bilgisi verilirken *FAEŞD* kısaltması kullanılacaktır.

² Samet Çelik, *İlâveli Mecmûa-ı Cedide'de Yer Alan İbadetlerle İlgili Fetvâların Tahlihi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42, 94-95.

³ Talip Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

1912-29 Eylül 1913), Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ve Çanakkale Savaşı (3 Kasım 1914-9 Ocak 1916), Sultan Vahdeddin'in dört yıllık hükümdarlığı (4 Temmuz 1918-1 Kasım 1922) ise zorlu Millî Mücadele yıllarıyla geçmiştir. Dolayısıyla kayıtlar II. Meşrûtiyet'in ilan edildiği dönemi ve Osmanlı'nın hayatta kalma mücadelesi verdiği son yılları kapsamaktadır.

Bu dönemde meşrûtiyet idaresinde kabine üyesi olan şeyhülislamların, çalkantılı siyasi atmosfer sebebiyle kabine değişikçe değiştiği görülmektedir. Böylelikle yaklaşık on üç yıllık sürede tekrarlarla birlikte on üç farklı şeyhülislam görev yapmıştır. Bu şeyhülislam sırasıyla; Mehmed Ziyâeddin Efendi (13 Şubat 1909-5 Mayıs 1909), Mehmed Sâhib Efendi (6 Mayıs 1909-13 Ocak 1910), Çelebizâde Hüseyin Hüsnü Efendi (12 Ocak 1910-12 Temmuz 1910), Mûsâ Kâzım Efendi (12 Temmuz 1910-31 Aralık 1911), Abdurrahman Nesîb Efendi⁴ (31 Aralık 1911-20 Temmuz 1912), Mehmed Cemâleddin Efendi⁵ (22 Temmuz 1912- 6 ay), Mehmed Esad Efendi (24 Ocak 1913-15 Mart 1914), Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi⁶ (16 Mart 1914-6 Mayıs 1916), Mûsâ Kâzım Efendi⁷ (1916-1918), Ömer Hulûsi Efendi (14 Ekim 1918-11 Kasım 1918), Haydârizâde İbrahim Efendi (11 Kasım 1918-3 Mart 1919), Mustafa Sabri Efendi (4 Mart 1919-21 Eylül 1920), Haydârizâde İbrahim Efendi (8 Mart 1920-2 Nisan 1920), Dürriyâde Abdullah Beyefendi⁸ (5 Nisan 1920-31 Temmuz 1920), Mustafa Sabri Efendi⁹ (1920) ve son şeyhülislam olan Medenî Mehmed Nûri Efendi¹⁰ (27 Eylül 1920-4 Kasım 1922)'dir.

Bu süre zarfında fetvâ emînliği vazifesini Mehmed Nûri Efendi; 10 Şubat 1294/22 Şubat 1879-9 Eylül 1325/22 Eylül 1909, Mehmed Esad Efendi; 10 Eylül 1325/23 Eylül 1909-11 Kanunisanı 1328/24 Ocak 1913, Ahmet Tevfik Efendi (İstanbul); 19 Safer 1331/28 Ocak 1913- 20 Rebûlâhir 1332/18 Mart 1914, Ali Haydar Efendi (Batumlu); 20 Rebûlâhir 1332/18 Mart 1914-16 Şevval 1334/16 Ağustos 1916 ve Ali Rıza Efendi (Muğlalı); 17 Şevval 1334/17 Ağustos 1916-11 Rebûlevvel 1341/1 Kasım 1922 tarihleri arasında deruhte etmişlerdir.¹¹

Bu dönemde görevde olan şeyhülislamlardan Mûsâ Kâzım Efendi ve Mustafa Hayri Efendi fetvâ faaliyeti ve kanunlaştırma çalışmaları açısından dikkate değer çalışmalar yapmışlardır. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi dönemindeki önemli faaliyetlerden biri yeni ortaya çıkan bazı dinî meselelere cevap vermek ve İslâm'a muhalif cereyanlarla mücadele etmek amacıyla 25 Şubat 1918'de Şeyhülislâmlığa bağlı olarak Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyyenin kurulmasıdır. Mûsâ Kâzım'ın şeyhülislâmlığı zamanında şer'î mahkemelerin Adliye Nezâretine devredilmesiyle ilgili de tartışmalar olmuştur. Mezkûr şeyhülislam bu girişimlere karşı çıkmış, ayrıca bütün vakıfların bir genel müdürlük bünyesinde toplanarak şeyhülislâmlığa bağlanması konusuna önem vermiş ve bu konuda girişimlerde bulunmuştur. Mûsâ Kâzım Efendi dört defa geldiği meşihat makamında toplam beş yıl bir ay dört gün kalmıştır.¹² Mûsâ Kâzım

⁴ Seyit Ali Kahraman vd., *İlmiyye Salnâmesi Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 497-512.

⁵ Mehmet İpşirli, "Cemâleddin Efendi, Hâlidefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/309-310.

⁶ Kahraman vd., *İlmiyye Salnâmesi*, 512-521.

⁷ Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/221-222.

⁸ Kahraman vd., *İlmiyye Salnâmesi*, 521-530.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/350-353.

¹⁰ Tahsin Özcan, "Mehmed Nûri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/503-504

¹¹ Talip Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği* (1826-1922) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 102.

¹² Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/221-222.

1448 | Emine Arslan. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih...

Efendi'nin itikad, tahâret ve namazla ilgili toplam elli iki fetvâsı ve bunların Arapça kaynaklarını ihtiva eden eser olan *el-Fetâvâ'l-Kâzîmiyye fî islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye*'de¹³ yer alan fetvâları ile *İlâveli Mecmûa-i Cedîde* ve *Cerîde-i İlmîyye*'de yayımlanmış bazı fetvâları Ferhat Koca tarafından neşredilmiştir.¹⁴

Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhüislamlığı döneminde ise 30 Şaban 1332/24 Temmuz 1913'te *Fetvâhânenin Hey'et-i İftâiyyesi Hakkındaki Nizamnâme* ile Fetvâhâne bünyesinde *Te'lîf-i Mesâil* ve *Taharrî-i Mesâil* adıyla iki ayrı daire kurulmuştur.¹⁵ Hayri Efendi zamanında bilhassa fetvâ emînliğine kadar yükselen Ali Haydar Efendi'nin gayretleriyle aile hukukunun kanunlaştırılması hususunda çalışmalar yapılmış ve çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunlardan *Kitâbü'l-Mefkûd*¹⁶ ve *Kitâbü'n-Nafakât*¹⁷ basılmış ancak *Kitâbü't-Talâk*¹⁸ baskı aşamasına geçememiştir. Ali Haydar Efendi maddeleştirdiği talâk hükümlerinin nüsküllerini de çıkarmış, daha sonra Türkçe olan maddeleri de Arapça'ya tercüme etmiştir. Mefkûdun boşanması ve kadına boşanma hakkı veren konuların genişletilmesi hakkındaki iki fetvâ da bu şube bünyesinde teşekkül etmiş ve sultanın irâdesiyle yürürlüğe girmiştir. 8 Muharrem 1336'da geçerlilik kazanan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de bu dönemde hazırlanmıştır. Hayri Efendi'nin fetvâları iki ayrı mecmûada bir araya getirilmiştir. İstanbul Müftülüğü 315 numarada kayıtlı olan "*Fetvâ*" isimli mecmûası üzerine Osman Güneş bir yüksek lisans tezi hazırlamış ve bu mecmûada yer alan 148 fetvâyı latinize etmiştir.¹⁹ Bu mecmûa haricinde Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 000892 numarada kayıtlı olan *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye* isimli eserin mukaddimesinde fetvâ emînliği sırasında Ali Haydar Efendi tarafından, Şeyhülislam Hayri Efendi'nin fetvâlarından derlendiği bilgisi vardır. Ali Haydar Efendi bu fetvâların nakillerini de mecmûaya eklemiştir. Mecmûaya *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*²⁰ adını kendisinin koyduğunu belirtmektedir ki bu isim Mûsâ Kâzım Efendi'nin fetvâ mecmûasıyla aynı ismi taşımaktadır. Zira her ikisi de -ileride bahsedilecek olan- *Muhtû'u'l-fetâvâ* isimli fetvâ mecmûasına kaynaklık etmek üzere

¹³ Hey'et-i Te'lîfiyye, *el-Fetâvâ'l-Kâzîmiyye fî Islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp. 000872), 1a-44 a. (Eski numara: 173) (Mecmûada Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi'nin sadece itikad, tahâret ve namazla ilgili fetvâları bulunmaktadır.)

¹⁴ Ferhat Koca, *Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 333.

¹⁵ Hey'et-i Te'lîfiyye'nin çalışmaları ve çıkardığı yayınlar hakkında bk. İslam Demirci, "Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumunun Bir Birimi: Te'lîf-i Mesâil Şubesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (Nisan 2007), 143-170.

¹⁶ Hocaşâde Ali Haydar, *Risâle-i Mefkûd* (Kostantiniyye: Matba'a-i Ebu'z-ziyâ, 1309).

¹⁷ Hocaşâde Ali Haydar, *Kitâbü'n-Nafakât* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333).

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp.'nde *Kitâbü't-talâk*'ın maddelerin Türkçe, nüskülün Arapça olarak hazırlandığı birinci (000876) ve ikinci ciltleri (000881) ile sadece Türkçe maddelerin yer aldığı, nüskülün bulunmadığı üçüncü cildi (000886) mevcuttur. Ayrıca *Kitâbü't-Talâk*'ın Nafaka bâbının sadece nüskülünün bulunduğu birinci cildi (000883) ve yine nafaka bâbının Arapça maddeler ve nüskülünden oluşan bir nüshası (000878) ve sadece nüskülden oluşan Ric'at bâbı ile başlayan üçüncü cildi (000879) de bulunmaktadır.

¹⁹ Osman Güneş, *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Hayatı, Fetvâları ve Dönemin Siyasal Olayları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019), 79.

²⁰ Hocaşâde Ali Haydar, *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp. 000892), 1b-43b (eski numara: 193).

kaleme alınmışlardır.²¹ *Muḥîtu'l-fetâvâ* Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 000880,²² 000884,²³ 000888²⁴ ve 001270²⁵ demirbaş numaralarında parça parça bulunmaktadır. Nüshalarının içeriğinden henüz tamamlanma fırsatı bulamadığı anlaşılan mecmûa itikad, tahâret ve salât bölümlerinden oluşmakta ve toplam 124 fetvâ ile nükûlünü ihtiva etmektedir. Hayri Efendi'nin fetvâlarının tümüne ulaşmak için İstanbul Müftülüğündeki mecmûa ile Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndeki mecmûa birlikte değerlendirilmelidir. Ancak Hayri Efendi'nin fetvâlarının bu mecmûaların dışında başka mecmûalarda da bulunabileceği dikkate alınmalıdır. Zira *Muḥîtu'l-fetâvâ*'nın içine kaydedilmiş olan bazı fetvâlarda *Hayriyye-i Türkiyye*'den ibaresi bulunmasına rağmen bu fetvâlara her iki mecmûada da rastlanamamıştır.²⁶ Meşihat makamının resmi yayın organı olarak 1914-1916 yılları arasında neşrettiği *Cerîde-i İlmiyye* isimli yayında yer alan fetvâlar da İsmail Cebeci tarafından, *Cerîde-İ İlmiyye'de Yer Alan Fetvalar Üzerine Bir İnceleme* adıyla yüksek lisans tezi olarak tasnif edilerek bir araya getirilmiştir.²⁷ Ancak ele alınacak defterdeki fetvâların genel olarak bu dergide yayınlanan türde fetvâlar olmadığını belirtmek gerekir. Ayrıca *Cerîde-i İlmiyye*'nin pek çok sayısında *Ecvibe-i Şer'iyye* ve benzeri başlıklar altında yer alan fetvalardan tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Hakre Dâir*²⁸ başlıklı, arâzi-i mevkûfenin üzerine ağaç veya bina dikilmek üzere kiralanması akdi hakkındaki fetva mezkûr defterdeki bir fetva ile aynıdır.²⁹

1. *Fetvâhâne-i Âlf Ecvibe-i Şer'iyye Defter*'nde Yer Alan Fetvâların Özellikleri

Çalışmaya esas olan defterde yer alan 146 fetvâ talebinin 65 adedi vakıflarla ilgilidir. Ayrıca birden fazla soru içeren grup fetvâlarının on yedisi de vakıflarla ilgilidir. Özellikle 17 Zilkade 1328'de cevap verilen yirmi dört sualden müteşekkil olan ve Evkâf Nezâretinden gönderilen tezkire ile bu tezkîrenin içinde ithâm edilen Sadâret ve muhtelif nâzırlıklardan çeşitli tarihlerde gelen tezkîrelerin beraber mütâlaasıyla verilen cevaplar defterdeki en yüksek sorulu gruba teşkil eder.³⁰ Miras taksimiyle ilgili ise sadece bir fetvâ talebi deftere işlenmiştir. Fetvâ sayısını hesaplarken içinde şer'î hükümler de bulunan, ru'yet-i hilâl hakkındaki sekiz maddeden oluşan talimatnâme de bir fetvâ olarak kabul edilmiştir.

Ele alınan defterdeki soru ve cevapların pek az kısmı ibadetlerle ilgilidir. Hatta savaş meydanında su veya imkân bulamayan askerlerin teyemmüm almaları konusunda olduğu gibi bu az sayıdaki fetvanın bir kısmının da bağlamları farklıdır. Sorularda savaşların beraberinde getirdikleri sorunların yanında sosyal, iktisâdî ve tıbbî gelişmelerin ortaya çıkardığı ihtiyaçlara da rastlanılmıştır. Banka tesisi, hayat sigortası, yeni usul mekteplerin inşası, Latin harfleriyle tadrîsin mümkün olup olmaması, afyonla tedavi, kolerayla mücadelede temizliğin

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp. 0008732'te yer alan *el-Fetâvâ'l-Kâzimiyye fi İslâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye* isimli mecmûanın mukaddimesinde bu eserin hazırlanma sebebinin *Muḥîtu'l-fetâvâ* 'ya kaynak oluşturmak olduğu belirtilmiştir. (1b-2a).

²² Bu mecmûanın eski numarası 181'dir.

²³ Kütüphane kaydında *Fetvâ Defteri* olarak kaydedilen, kitap cildinin üzerinde hatâen *Fetvâ-yı Hayriye* yazan, eski numarası 185 olan *Muḥîtu'l-fetâvâ*; kitâbü'l-itikad, kitâbü't-tahâre ve kitâbü's-salât'tan oluşmaktadır. 234 sayfadan oluşan kayıtların başında mukaddime ve geniş bir fihrist bulunmaktadır.

²⁴ Kütüphane kaydında *Defter-i Fetvâ* şeklinde kaydedilen defter şeklindeki bu mecmûanın başındaki kayıttan *Muḥîtu'l-fetâvâ* 'nın tahâret bölümlerini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca fetvâların başladığı ilk sayfada da *Muḥîtu'l-fetâvâ* ibaresi bulunmaktadır. Eski numarası 189 olan defter 32 varaktan oluşmaktadır.

²⁵ *Kitâbü's-salât min Muḥîtu'l-fetâvâ* ismindeki defter şeklindeki bu mecmûanın eski numarası 599'dur ve toplam 11 varaktır.

²⁶ *Muḥîtu'l-fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp. 000888), 30b (eski numara: 189).

²⁷ İsmail Cebeci, *Cerîde-İ İlmiyye'de Yer Alan Fetvalar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

²⁸ "Hakre Dâir", *Cerîde-i İlmiyye* 1/2 (Gurre-i Şa'bân 1332), 66-69.

²⁹ *FAEŞD*, 71-72.

³⁰ *FAEŞD*, 19-23.

1450 | Emine Arslan. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih...

önemi vb. sorular bu minvaldedir. En fazla sorunun sorulduğu vakıflar hakkında ise hem kaybedilen topraklardan hem de o dönemdeki hakimiyet altındaki şehirlerden sorular gelmiştir. Vakıflar üzerindeki sosyal ve idâri alanda meydana gelen değişikliklerin etkilerine de bu fetvâ talepleri vasıtasıyla ulaşmak mümkündür.

Defterde yer alan fetvâlar yayınlanmış şeyhülislam fetvâları gibi imzalı değildir. Bunların bazısının şeyhülislamın onayına sunulmak için hazırlanmış yazılar olduklarını içeriklerinden anlaşılmaktadır. Bir kısım sorular da şeyhülislamın onayından sonra ilgili mercilere iletilmek için kaleme alınmışlardır. Soruların bir kısmı klasik suâl-cevâb formunda iken bir kısmı da çeşitli dairelerden, nezâretlerden gelen, yapılan işlemlerin şer'î-i şerife uygun olup olmadığının istifsârı ve onlara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Fetvâların bir kısmında defterin tamamı gözetilerek bir numaralandırma yapıldığı görülmektedir. Ancak tüm sorulara uygulanmadığı için bu numaralandırma yazıda dikkate alınmamıştır. Soru ve cevapların uzunluk ve kısalıklarına dair klasik soru-cevap formundaki fetvâlarda dahi cevabın tek kelimelelik olur-olmaz şeklinde verilmediği, hiç değilse birer cümlelik cevaplar şeklinde verildiği söylenebilir. Defterin genelinde ise hem sorular hem de yerine göre cevaplar uzun olmakta ayrıca bazı idâri tebliğatları da içerebilmektedir. Mesela Bursa camilerinde yapılmakta olan bid'at nev'inden uygulamalar hakkında yapılan ihbâr ve şikâyetler üzerine yirmi maddeden oluşan bir *Bid'at Risalesi* kaleme alınmış ve risâlenin bütün kazâlardaki evkâf müdürlerine gönderilmesi istenmiştir. Bu risâlenin tamamı da deftere kaydedilmiştir.³¹

Bir soruda tek bir konunun fetvâsının sorulduğu kayıtlara İslam Bankası kurulması ve bankaya Osmanlı sultanının da halifelik vasfıyla para yatırması hakkındaki iki ayrı fetvâ örnek olarak verilebilir:

"Fevâid ve mehâsin-i kesire temîn eyleyeceği lede'l-müzâkere tebeyyün eylediği cihetle bu senede bir İslam Bankası tesisinin cevâz-ı şer'îye mukârin olup olmadığı istiftâsını mütezammin fi 10 Şevval Sene [1]327 tarihle müverrah ve Fahreddin Demirviç imzasıyla mümzî olarak makâm-ı celîl-i fetvâpenâhîlerine bi'l-vurûd beyân-ı muktezâ-yı şer'îsi zımında Fetvâhâneye suâl buyurulan arıza mütâlaa olundu.

Ma'lûm-ı âlî-i şeyhülislâmîleri olduğu üzere mezkûr bankaya tevdi' ve ikrâz ve idâne ve tebdîl veya suver-i sâire ile bırakılan ve alınan mebâliğ husûsunda mesâil-i şer'îyyesine tevfiik-i muâmele olunduğu ve ez cümle idâne ve istidânenen hâsıl olacak nemâ ilzâm-ı ribh yani fukahâ-yı kirâmın beyân buyurdıkları tarafın birisiyle devr-i şer'î icrâ edildiği takdirde meşrû ve helal olur. Fî 29 Şevval Sene [1] 328. Şifâhen bâ-emr-i meşihatpenâhî bir sûreti ihrâc sod. Fî 21 Hâ. Sene [1] 329." ³²

Bu sorunun geldiği yere dair herhangi bir bilgi defterde bulunmasa da *Te'ârûf-i Müslimîn* isimli dergide İslam Bankası kurulması hakkında kaleme alınan bir yazıda, fetvâ aynen yayınlanmış ve bu fetvânın Bosna'da İslam Bankası kurulmak istenmesi sebebiyle istiftâ edildiği belirtilmiştir.³³ Tek bir suâl şeklinde arz edilen bu fetvâdan sonra yine aynı sayfada banka ile ilgili başka bir fetvâ talebinde daha bulunulduğu görülmektedir:

"Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı fetvâpenâhîye

Şu günlerde bazı zevât tarafından tesis edilen bankaya zât-ı hazret-i pâdişâhînin iştirâk buyurmaları şiddetle istirhâm edildiğinden zât-ı hazret-i hilâfetpenâhînin böyle bir muâmeleyle iştirâk buyurmaları şer'an caiz olup olmadığıнын beyânı şeref-sünûh buyurulan fermân-ı hümâyûn muktezâ-yı münîfinden olduğundan ol bâbda sür'at-i mümkinine ile îcâb-ı şer'îsinin beyânı lüzûmunu âmir fi 24 Zilhicce Sene [1]328 tarihli tezkire-i 'aliyye-i meşihatpenâhîleri mütâlaa olundu.

Ma'lûm-i hakâyık-ı melzûm-ı müftî'l-enâmîleri buyurulduğu üzere bankalarda cârî muâmele fukahâ-yı izâm aleyhim rahimehû Rabbu'l-enâm hazerâti cânibinden sebt ve tasrîh

³¹ *FAEŞD*, 73.

³² *FAEŞD*, 24.

³³ Fetvânın istendiği tarihin 1327 değil de 1328 olarak verildiği yazı isimsiz olarak yayınlanmıştır. "İslam Bankası" *Te'ârûf-i Müslimîn* 1/21 (8 Zilkade 1328/28 Teşrin-i Evvel 1326), 343-344.

buyurulan sarf ve şirket ve idâne mesâiline tevfiik edilmeyip ğayr-ı meşrû ve Kur'ân-ı azîmüşşân ve Furkân-ı celîlü'l-unvânda beyân ve nehy buyurulan ribâ-yı mahz üzerine müesses olduğu cihetle sultân-ı müslimîn ve halîfe-i kâffe-i müminîn olan pâdişah-ı adâlet nisâr ve şehriyâr-ı takvâ-şî'âr efendimiz hazretlerinin böyle nassan memnû olan bir emre iştirâkleri kat'â karîn-i cevâz-ı şer'-i âlf olmaz. Ol babda. Fî 28 Zilhicetü'ş-şerife, Sene [1]328."³⁴

Banka tesisinin bu dönemde önemli bir mesele olduğu defterde yer alan Kafkasya Çerkesleri hakkında yöneltilen farklı konulardaki sualleri içeren bir grup fetvasının üçüncü sualinden de anlaşılmalıdır.³⁵

Defterde bir yazı içinde birden fazla suâlin numaralandığı başka fetvâlar da bulunmaktadır. Hâriciyye Nezâreti'nden gönderilen yabancı memleketlerde kıyılacak nikahlarla ilgili bir fetvâ talebi buna örnek verilebilir. Mezkûr fetvâ grubunda hakikatte şer'an tecvîz edilemeyecek bir durumun zâhîren şer'a uydurularak nasıl hukûkî hale getirilebileceğine de bir nevi yol göstermede bulunulduğunu söylenebilir:

"Birinci suâl: Memâlik-i ecnebiyyede tarafeynin îcâb ve kabulü ve iki şahidin huzûruyla akd edilen münâkehât-ı medeniyyenin mu'teber addedilip edilemeyeceği.

Cevâb: Sıhhat-i nikâhtan mâni bulunmamak şartıyla akd-i mezkûr sahîh ve mu'teberdir.

İkinci suâl: Akd-i nikâh eden zevc ile zevcenin kable'n-nikâh mukârenetinden tevellüd eden bir çocuğu her ikisi de kendi sübllerinden mütevellid olduğunu kabul ve me'mûru huzurunda tasdik ve ikrâr eyleseler veled-i mezkûrun nesebi zevc-i merkûmdan sâbit olup olamayacağı.

Cevâb: Veled-i mezkûrun kable'n-nikâh mukârenetlerinden tevellüd ettiğini zevc ile zevce söylememek şartıyla nesebi kendilerinden sâbit olur. Ancak neseb hakk-ı veled olduğundan nefisinden ta'bîre kâdir olduğu takdirde mukarrırları tasdik etmesi şarttır.

Üçüncü suâl: Mün'akid bir nikâh-ı bâtil üzerine zevcinin mukârenetinden bir çocuk tevellüd ederek mukaddemâ akd eyledikleri nikâhın butlânına vâkıf olsalar veled-i mezkûrun nesebi zevc-i merkûmdan sâbit olup olmayacağı.

Cevâb: Veled-i mezbûrun şüphe-i nikâh ile vat'dan tevellüd ettiği meâl-i istiftâdan münfehîm olduğuna nazaran nesebin vât'dan sübûtu iktizâ eder.

Dördüncü suâl: Huzûr-ı kâdıda şer'-i şerîf mücebince ğayr-i müslimlerin akd-i nikâh edip edemeyecekleri.

Cevâb: ğayr-ı müslimlerin huzûr-ı kâdıda şer'-i şerîfe muvâfık sûrette akd ettikleri nikâh sahîh olur.

Nikâh hakkındaki bazı istiftâyı havâ Hâriciyye Nezâreti Umûr-ı Siyâsiyye Müdîriyyet-i Umûmiyyesi muâvinliğinden bi'l-vürûd havâle buyurulan fî 27 C. Sene [1]336 ve fî 9 Mart Sene [1]334 tarihli tahrîrât Fetvâhânede lede'l-mütâla'a es'ile-i mezkûre ile îcâb-ı şer'îleri ber vech-i bâlâ tahrîr ve terkîm kılınmış olmakla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 27 Recep Sene [1]336."³⁶

Grup halindeki sorular nikah, vakıf vb. tek bir genel başlığa ait oldukları gibi Beyrut Vilâyet-i Şer'iyyesinden gelen iki ayrı arzânın içeriğine beraber cevap verildiği örnekte olduğu gibi bir cevap içinde birden fazla konunun ele alındığı da görülmektedir.³⁷ Cevabın sonunda müzekkire ve eklerinin Şûrâ-yı İlmiyyeye havâle edilmesi verilen cevabın nihâit olmadığını göstermektedir:

"Birinin nikahında veya iddeti içinde bulunmak gibi mânî'-i şer'îsi olan bir kadını âhara ve talâk-ı selâse ile mutallaka olan bir hâtunu bilâ-tahlîl-i şer'î zevc-i mutallika akd-i

³⁴ *FAEŞD*, 24.

³⁵ *FAEŞD*, 40.

³⁶ *FAEŞD*, 80.

³⁷ Defterde yer alan fetvâların sayısını tespit ederken bu örnekte olduğu gibi, tek bir sualin içinde birden fazla sorunun yer aldığı fetvâ taleplerini tek sual olarak kabul ettik.

1452 | Emine Arslan. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih...

nikâh edenlerin şedîden dûçâr-ı mücâzât edilmeleri hakkında bazı ifâdeyi hâvî Beyrut Vilâyeti Merkez Niyâbet-i Şer'îsinin muhavvel 14 Zilkâde 328 tarihli ve yüz doksan iki numaralı arızası ve melfûfu olup Ramazan orucunu alenen yiyen ve sebb-i nebî fezâhatine ictisâr eden ve sekrân olmak mu'tâdı bulunan kesân ile daha bazı ahvâl-i nâ-lâyıkaya cür'et eyleyen kimseler haklarındaki mücâzât-ı şer'îyenin icrâ ve îfâsı icab edeceğini muhtevî bulunan lâyiha-i sûret-i musaddikası me'an mütâlaa olundu. Nezd-i hakâyık-ı vefd-i şeyhülislâmîlerinde izah-tan müstağnî olduğu üzere şürb-i hamr eden veyâ sâir sekerâtan birini şürb edip sekrân olan kimselere hadd-i şürb ve ancak sekrân olduğu halde kendisinde râyiha bulunan kimselere ta'zîr lâzım ve istihlâl tarîkiyle şürb-i hamr eden kesâna tecdîd-i îmân ve nikâh muktezî olmakla beraber ikâme-i şe'âir-i İslâmiyye olunur iken lehv ve la'b ile meşgûl olanların ve mâni'-i şer'îsi bulunan bir hâtunu âhara nikâh edenlerin veya bu akde vesâtat eyleyenlerin ta'zîr olunmaları ve hadd-i zinâda sebki-dava şart olmadığı cihetle fi'l-i zinâyı irtikâb eden bir kadın hakkında zevcin veya velîsinin ikâme-i dava eylemesine lüzûm olmayıp şehâdet-i hisbe ile mertebe-i sübûta îsâl edildiği halde ol bâbdaki icâb-ı şer'î-âlfînin icrâ olunması ve vezâif-i şer'îyye erbâbindan bulunan kimselerin muğâyir-i mukteziyât-ı şer'îyye ahvâlinde mücâsetretleri usûl-i meşrû'a dairesinde ba'de's-subût ol kimselerin ta'zîr edilmeleri icâbât-ı şer'ât-ı garrâdandır.

Ve esnâ-yı va'z u nasihatte akâid-i ehl-i sünnete muhâlif hitâbiyyât-ı âtule ve sâir erâcîf-i bâtule nakliyle müslimîn beynini muhtel eylemek mu'tâdı olan kimselerin icrâ-yı va'z ve nasîhaten men' olunmaları dahî hükkâm-ı şer'î-şerîf üzerine vacip olur. Arıza-i mezkûreye nazaran icâbî teemül olunmak üzere işbu müzekkire ve melfûfâtının Şûra-yı İlmiyyeye havâle buyurulması bâbında. 15 Safer, Sene [1]329."³⁸

Fetvâhânenin nadiren de olsa bazı sorulara cevap vermediği defterdeki üç fetvâ talebinde görülebilir. Bunlardan ikisine, yöneltildiği haliyle sorunun açık olmaması sebebiyle cevap verilmemiş, izâhât istenmiştir. Avusturya ve Macaristan hükûmetine ilhâk edilen Bosna vilâyeti havâlisindeki vakıflarla ilgili Rifat Cemil tarafından yöneltilen altı meseleden ikincisi ve cevabı şu şekildedir:

"Mes'ele 2: Vakıf arsa terhîn olunmadan veyâ mülküne hâlel gelmeden istikrâz hasebiyle bu sene ahâlî-i İslâmiyyesi için şiddet-i lüzûm ve mübrem olan mekâtib ve medârisin islâhına meblağ-ı mezkûrun sarfına cevâz-ı şer'î var mı?

Cevâb: İş bu suâlden olmadığı cihetle izâh olunmak iktizâ eder."³⁹

İzâhât istenen diğer soru da Hâriciye Nezâret-i Celîlesinden gönderilen beş sualden sonuncusudur:

"Bir mukâvelât muharriri tarafından tanzîm olunup Alman Kanunu mücebince muteber olan bir muâmele-i irsiyyenin Osmanlı Şehbenderi cânibinden tanzîmine cevâz var mıdır?

Cevâb: İş bu suâl mücmel olup muâmele-i irsiyyeden maksat bir müteveffânın hayâtında diğer bir kimse için kendisinin vasî olduğunu ikrâr mıdır yoksa vasiyet etmiş midir ve bâ-sûret-i sâire bu cihetleri muhtâc-ı izahdır. Çünkü her birinin mesâil-i mahsûsası olmakla hâdise-i muayyene üzerine muvazzahan istiftâ eylediği halde cevâb-ı şer'îsi i'tâ olunur."⁴⁰

Cevaplanmayan üçüncü soru ise Rusların dinleri hakkında vârid olan suâlin bir kısmıdır. Suâle meselenin Fetvâhânenin vazifesi olmaması sebebiyle cevap verilmemesi belirtilmiştir:

"Dördüncü suâl: Ruslar vesenî mi kitâbî mi ve hangi biri olduğuna göre ekl-i zebâyihi câiz mi?

³⁸ FAEŞD, 30.

³⁹ FAEŞD, 36.

⁴⁰ FAEŞD, 21.

Cevâb: Ruslar nübüvvet-i İsâ salevâtullâhi alâ nebiyyinâ ve aleyhi hazretlerini müsad-dik olduklarına nazaran kitâbî olacakları derkâr ve binâen aleyh kestiklerini ekl şer'an câiz ise de kitâbî veya vesenî olduklarını ta'yîn Fetvâhâne vezâifinden hâricdir."⁴¹

Defterde yer alan şer'î ahkâma dair soru içeren yazıların geldiği yerlere bakıldığında talebe-i ulûmdan Muhammed Efendi,⁴² Bosna vilayeti vakıfları hakkında suâlde bulunan Rifat Cemil,⁴³ Fatih dersiâmlarından Tavaslı Osman Raşid Efendi⁴⁴ gibi isimleri belli şahısların yanında mahrem imza ve mühürlü olarak⁴⁵ tevcih edilenlere ve çeşitli devlet dairelerinden, kurumlardan, cemiyetlerden gelen evraka da bolca rastlanmaktadır. Uluborlu Kazası Niyabeti,⁴⁶ Kal'a Sultâniyye Sancağı Niyâbet-i Şer'iyesi,⁴⁷ Beyrut Vilâyeti Merkez Niyâbet-i Şer'îsi,⁴⁸ Suriye Vilâyeti Merkez Nâib-i Şer'îsi⁴⁹ gibi doğrudan kadılıklardan gelenler olduğu gibi Bağdat kadılığında gelen telgrafın Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi tarafından gönderilmesinde olduğu üzere⁵⁰ soruların dolaylı olarak Meşîhate ulaştırıldığı da olurdu.

Sadâretin⁵¹ yanında Harbiye Nezâreti,⁵² Mâliye Nezâreti,⁵³ Hâriciye Nezâreti,⁵⁴ gibi bakanlıklardan gelen sorulara da cevaplar yazılmaktaydı. Kimi kere "Tercümân-ı Hakikat Gazetesi Ser Muharriri Hüseyin Kâzım Efendi ve rüfekâsı nâmlarına Edirne'de münteşir Vatan Gazetesi Müdür-i mes'ûlü Hüseyin Hüsnü" tarafından gönderilen arzuhale verilen cevapta olduğu gibi gazetecilerin taleplerine karşılık verilmiş⁵⁵ kimi kere de Meşîhat, gazetelerde çıkan bazı haberleri re'sen dikkate alarak ilgili nezârete -Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi'ne yazıldığı gibi⁵⁶ gereğinin yapılması için tezkire kaleme almıştır.

Defterde bunların dışında Dersâadet Emvâl-i Eytâm Müdürü İzzeddîn Efendi,⁵⁷ Askerî Müzesi Müdürü Erkân-ı Harbiyye Ferîki Ahmet Muhtâr,⁵⁸ gibi devlet kurumlarının müdürlerinden, Hayat Sigorta Müfettiş-i Umûmîliği⁵⁹ gibi özel kurumlardan ve Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti Riyâseti,⁶⁰ Donanma-yı Osmânî Muâvenet-i Milliye Cemiyeti⁶¹ gibi cemiyetlerden gelen sorular da bulunmaktadır.

⁴¹ *FAEŞD*, 40.

⁴² *FAEŞD*, 35.

⁴³ *FAEŞD*, 36.

⁴⁴ *FAEŞD*, 23.

⁴⁵ *FAEŞD*, 51.

⁴⁶ *FAEŞD*, 24.

⁴⁷ *FAEŞD*, 31.

⁴⁸ *FAEŞD*, 30.

⁴⁹ *FAEŞD*, 44.

⁵⁰ Aslında kayıttaki sorular sadece Bağdat kadılığında gelmemiş, Medîne-i Münevvere ahâlisinden ve Harem-i şerîf müdürlerinden Abdurrahmân mühürlü ve İsmail Fahreddin imzalı ve Mühendishâne-i Hümayûn Mûsika zâbıtı Osman mühürlü arzuhaller de aynı konuyla ilgili olduğundan birleştirilerek cevap verilmiştir. Soru ve cevapların konusu; *Günah, Kavm-i Cedîd* (Müellifi Ubeydullah Afgânî), *İ'tikâdât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb* (Müellifi Kılıçzâde Hakkı) ve *Son Cevâb* (Müellifi Kılıçzâde Hakkı) isimli eserlerin sâ'î bi'l-fesâd olmalarıyla, mezkûr hezeyanlar hakkında Tetkik-i Müellefât Meclisinin görüşleri de dikkate alınarak sâ'î bi'l-fesâd hükmi şer'îsinin icrâsının iktizâ etmesidir. *FAEŞD*, 67.

⁵¹ *FAEŞD*, 51-52.

⁵² *FAEŞD*, 67.

⁵³ *FAEŞD*, 42.

⁵⁴ *FAEŞD*, 46.

⁵⁵ *FAEŞD*, 29.

⁵⁶ Söz konusu kayıta; "Tesettür-i nisvân hakkında bazı evrâk-ı havâdiste mûnderic ihtârât üzerine bu bâbda çâre-i âcîl ve müessir icâdı için Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi'ne testîr buyurulacak tezkire müveddesi icâbât-ı şer'iyeye dairesinde tesettürün şekli ve sûretinin irâe edilmesi zımında Fetvâhâneye havâle buyurulmuş olmakla bu bâbdaki iktizâ-yı şer'î-î âlî ber vech-i zîr arz ve ityân olunur." denildikten sonra kadınların tesettürünün nasıl olması gerektiği açıklanmaktadır. (*FAEŞD*, 57.)

⁵⁷ *FAEŞD*, 28.

⁵⁸ *FAEŞD*, 63.

⁵⁹ *FAEŞD*, 21.

⁶⁰ *FAEŞD*, 57.

⁶¹ *FAEŞD*, 28.

1454 | Emine Arslan. Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih...

Defterde yer alan fetvâ taleplerinin geldiği yerlere bakıldığında ise Osmanlı Devleti'ne o dönemde hala bağlı olan Beyrut,⁶² Suriye, Bağdat ve Medine⁶³ gibi şehirler ile imamı Mütevekkel Alallah Yahya Hamîdüddîn⁶⁴ ile anlaşma yapılan Yemen'den⁶⁵ ve daha önce Osmanlı'ya bağlı olmakla beraber artık gayr-ı müslim idareler altına giren Bulgaristan,⁶⁶ Varna,⁶⁷ Bosna⁶⁸ gibi yerlerden de sorular geldiği görülmektedir. Osmanlı ile hiçbir zaman idârî anlamda bir ilişkisi olmamakla beraber hilâfet merkezi olması hasebiyle Hindistan⁶⁹, Buhara⁷⁰ ve Kafkasya'dan⁷¹ da fetvâ talepleri olmuştur. Osmanlı tebaasından olup da Almanya⁷² ve Amerika'da⁷³ ikamet eden kişilerin aile hukukuna dair müşkûlatları hakkında da Hâriciye Nezâreti vasıtasıyla Meşîhate suâller tevcih edilmiştir.

2. Devlet Başkani (Emîru'l-Mü'minin) İrâdesiyle Müftâ-bih Olan Görüşün Değişmesine Yönelik Uygulama Örnekleri

Osmanlı Devleti'nde Hanefî mezhebinin en sahih ve tercih edilen görüşü olarak zaman içinde müftâ-bih haline gelen görüşüyle fetvâ ve kaza faaliyetinde bulunmanın devlet otoritesinin bir tercihi olduğu bilinmektedir. Bu özellik Yemen'den gelen kısâsla ilgili bir fîlâm hakkındaki fetvâda yer alan *Eimme-i Hanefiyye'nin esah ve ercah akvâliyle beyân-ı mukteziyât-ı şer'iyyeye me'mûr ve her vecihle kâffe-i muâmelâtı ve emr-i şer'iyyeyi muhâfazaya maksûr olan Fetvâhâne* ibaresinde de açıkça görülmektedir.⁷⁴ Ne var ki her zaman mezhebin müftâ-bih kabul edilen görüşü insanların maslahatını gerçekleştirmemektedir. Hatta bazen mezhebin bu konuda maslahata uygun müftâ-bih olmayan görüşü de bulunmaması sebebiyle başka mezheplerden görüş alma ihtiyacı ortaya çıkabilmektedir. Bu durumlarda Fetvâhânenin izlediği yolun ne olduğunun cevabı yine Fetvâhâne tarafından hazırlanan *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın mukaddimesinde bulunmaktadır. Bu mukaddimede, Fetvâhâne'de teşkil edilen Hey'et-i Te'lifiyye'nin vazifelerine atf yapılarak söz konusu mecmuanın hazırlanış sebepleri ve yöntemi hakkında bilgi verildikten sonra, müctehitlerin icihad konusu olan meselelerde ne tür tavırlar aldıkları izah edilmekte ve böylelikle müftâ-bih olmayan görüşün tercihi ya da başka mezhepten hüküm alınmasının meşrûiyet zemini kurulmaktadır:

"... Vâkıan ihtiyâcât-ı mütenevvi'a-i medeniyyeden mütevellid ve ahlâk ve âdât-ı umûmiyyeye âriz tahavvûlât ve tenevvuâtтан мüttehas bazı ilcâata mebnî şimdiye kadar müftâ-bih olan bazı mesâil yerine ol bâbda diğerk fukahâ ve müctehidînin akvâliyle amel olunmak luzûm-ı kat'î görüldüğü umûr-ı muazzama-i hukûkiyye ile iştigâl edenlerce kâbil-i inkâr olmayacak kazâyâ-yı kat'iyededir. İşte bu lüzûm-ı kat'îye binâendir ki arz olunduğu vecihle hey'et-i mezkûre bir mes'ele-i fikhiyye hakkında eimme-i Hanefiyye'den hangisinin kavli ihtiyâcât-ı asriyyeyi te'mîne daha muvâfık görölür ise âni ihtiyâr ve lede'l-hâce eimme-i sâire

⁶² *FAEŞD*, 30; 40.

⁶³ *FAEŞD*, 67.

⁶⁴ İmam Mütevekkel Alallah Yahyâ Hamîdüddîn Yemen Zeydîlerinin seksen yedinci imamı (1904-1918) ve bağımsız Yemen Emîrlîği'nin (1918-1948) ilk hükümdarıdır. Mustafa Öz, "Mütevekkil-Alellah, Yahyâ Hamîdüddîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/215-216.

⁶⁵ Yemen'le ilgili soruların sadece bir tanesi arazisinin niteliği hakkındadır. (*FAEŞD*, 65) Diğerleri ise daha ziyade cezâ hukuku ve usûl-i muhâkeme alanına dair sorulardır. Yemen islâhâtından olmak üzere daha önce telif edilen *Mi'yâru'l-adâle* isimli esere yapılacak diyet ve akile hakkındaki zeyl de defterde yer almaktadır. (*FAEŞD*, 12) Kısâs davaları hakkında da bk. *FAEŞD*, 10, 65-66.

⁶⁶ *FAEŞD*, 28, 35, 90.

⁶⁷ *FAEŞD*, 30.

⁶⁸ *FAEŞD*, 35-36.

⁶⁹ *FAEŞD*, 42.

⁷⁰ *FAEŞD*, 33.

⁷¹ *FAEŞD*, 33.

⁷² *FAEŞD*, 46.

⁷³ *FAEŞD*, 38.

⁷⁴ *FAEŞD*, 65-66.

hazerâtının akvâlini iktibâs eyleyerek bu bâbda edille-i lâzimesini hâvî lâyiha tanzîm eyleyecektir. Müntebîh-i ilm-i fıkhnın ma'lûmudur ki mesâil-i şer'iyenin bir kısmı bütün müctehidîn-i 'izâm hazerâtının ittifâkını hâiz bulunduğundan mucme'un-aleyhâ nâmı alarak bunların hilâfına mesâğ-ı şer'î kalmaz. Mesâil-i mezkûrenin diğer bir kısmı da müctehidîn-i kirâm hazerâtının ihtilâfâtına cilvegâh olduğundan mesâil-i müctehedun-fihâ nâmıyla yâd olunur. Bu ikinci kısım dahî iki kısma ayrılır. Şöyle ki mesâil-i mezkûreden herhangi bir mes'ele hakkında bir müctehidin ashâbı beyninde ittifâk mevcûd ise ol mes'eleye müttefekun-aleyhâ ve ihtilâf vâki' ise muhtelefun-fihâ nâmı ıtlâk olunur. İşte nukûl-i âtiyeden müstebân olacağı vechile müteahhirîn fukahâ-yı dîn muhtelefun-fihâ olan mesâil-i şer'iyeden her biriyle amel etmiş ve lede'l-iktizâ diğer bir mezhebe ait akvâl-i fikhiyyenin ber vech-i âti üç tarîkten biriyle ahzini tecvîz eylemişlerdir.

Birinci tarîk: Kâdî veya müftî bulunan zâtın kendi mezhebine muhâlif olan bir mes'ele-i müctehedün-fihâyı kendi mezhebi üzere vâki' bir mes'ele gibi telakki ederek doğrudan doğruya ânınla kazâ ve iftâda bulunmasıdır. Nitekim dokuz ay murûruyla mümteddetü't-tuhrun ve dört sene mürûrunu müteâkib zevcetü'l-mefkûdun inkızâ-yı iddetlerine, Havârezm fukahâsına göre kırâatta vukû' bulacak ale'l-ıtlâk hatâ ile namazın adem-i fesâdına dâir bu yolda hüküm ve amel vâki' olmuştur.

İkinci tarîk: İstihlâfdır ki mesela Hanefiyyü'l-mezheb olan bir kâdînin akvâl-i Şâfi'yye'den bir mes'ele ile hükmetmek üzere bir âlim-i Şâfi'yi kendisine nâib ta'yîn etmesidir. Nitekim mu'sirin ve bilâ-nafaka zevcesini terk eden gâibin nikahlarını fesh husûsunda bu vechile amel olunmuştur.

Üçüncü tarîk: Emîru'l-mü'minîn hazretleri tarafından mesâil-i müctehedün-fihâdan biriyle hükm olunmasının emr u irâde buyurulmasıdır ki kazâ ta'yîn ve tahsîsi kabul ettiğine binâen halife-i müslimîn hazretlerinin nâibi bulunan kudât-ı kirâm için irâde olduğu vechile hükmeylemek lâzım gelir. Nitekim ale'l-ıtlâk emvâl-i mefkûdun bey'i, ve sebb-i nebîye cür'et edebilecek kesânın istifâb ve katli hususlarında bu vechile amel olunduğu kütüb-i mu'tebere-i fikhiyyede musarrahtır... Binâenaleyh: Her asrın tevlîd edeceği ihtiyâcâta nazaran sâha-i tatbîke vaz'ına lüzûm görülecek herhangi bir mes'ele-i fikhiyye bu mezâhib-i âliyye erbâbının akvâlinde iktibâs edilerek müslimînün umûr ve muâmelâtında birer vesîle-i me'âlîye destres olacakları şüphden vârestedir..."⁷⁵

Otuz sayfadan oluşan bu mecmuada mukaddimeyi destekleyecek şekilde pek çok ki-taptan nakilde bulunulduktan sonra üç mesele hakkında mezhep içinde müftâ-bih olmayan kavlin tercihi ya da diğer mezheplerden kavil alınması konusunda görüş beyanı ve halîfenin irâdesine sunma söz konusudur. Her lâyihanın sonunda da görüş belirten Hey'et-i Te'lifiyye âzâlarının isimleri bulunmaktadır. Bu meselelerden ilki nafaka bırakmayarak mefkûd olan şahsın karısının talebiyle kâdînin nikahı feshetmesi, ikincisi kadının kocasının bulunan hastalıklar (cünûn, cüzâm, baras ve bunların derecesinde başka bir hastalık) sebebiyle ayrılma talebi hususunda mezhep içinde müftâ-bih olan görüşteki sınırların genişletilmesi ve üçüncüsü de usûl-i muhâkemeye dair, kâdînin kazâ dairesinden sefer müddetinden daha az bir mesafede bulunan müddeâ-aleyhin mahkemeye gelmemesi, müdde'înin de beyyine ile davasını ispat edememesi durumunda nasıl bir yol izleneceği hakkındaki lâyihalardır. Bu üç meseleden biri olan mefkûdla ilgili mesele defterde de yer almaktadır ve bu çalışmadaki müftâ-bih olmayan görüşle amel konusundaki ilk örnek olacaktır. Değişimin takip edileceği diğer örnek ise defterde yer alan kısâsta imzâ-i kazânın tetimme-i kazâdan sayılıp sayılmayacağı meselesidir.

⁷⁵ *Muhtâtu'l-fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Ktp. 000880), 1-4, (eski numara:181).

2.1. Mefkûdun Zevcesinin Nikâhının Hâkim Tarafından Feshi Meselesi

Hanefî mezhebindeki istishâb kâidesi gereği en son canlı olduğu bilinen bir kişinin hayat ve memâtı hakkında haber alınmadığında karar vermek için doğumundan itibaren yüz yirmi, yüz ya da doksan yıl geçinceye ya da akraları ölünceye kadar⁷⁶ beklenmesi gerektiği yönündeki görüşler Osmanlı topraklarında yaşayan kadınların nafakasız kalarak zarar görmesine sebep oluyordu. Ticaret vb. sebeplerle Osmanlı'ya gelip burada müslüman kadınlarla evlenen başka devletlerin tebasından olan yabancı müslümanlar bir müddet sonra geri dönüp arkalarında eş ve çocuklarını bir başlarına bırakıyorlardı.⁷⁷ Yine savaşa gidip de dönmeyen ve kendilerinden de haber alınmayanların aileleri de aynı durumdaydı.⁷⁸ Malumdur ki Mecelle'de aile hukuku konuları kanunlaştırılmamıştır. Bu sebeple dönemin önemli isimleri Şeyhülislam Hayri Efendi ve Fetvâ Emîni Ali Haydar Efendi'nin bu konuya bîgâne kalmayıp *Risâle-i Mefkûd*,⁷⁹ (1309) *Kitâbü'n-Nafakât* (1333) ve baskı aşamasına geçememiş *Kitâbü't-Talâk*a eklenen nafaka bâbıyla bu konuları düzenlenmeye çalıştıklarından bahsedilmiştir. Mefkûd ve gâible ilgili olarak kadınların tekrar evlenebilmeleri hususunda en temel mesele zevcin nafaka bırakmamış olmasıydı. Nafakası olmayan eşlerin hâkime başvurarak mefkûd veya gâib üzerine nafaka tayin ettirmeleri mümkün olmakla birlikte bunun pratikte elverişli bir uygulama olmadığı görülmüştü. Zira böyle durumlarda borç verecek kişi bulmak oldukça zordu. Hanefî mezhebinin görüşü hâkimlerin bu konuda maslahata uygun çözümler bulmalarına engel olsa da zaman zaman diğer mezheplerden nâibler atanarak onların kendi mezheplerine göre verdikleri hükümlerin Hanefî kadı tarafından tenfizi suretiyle sıkıntılar giderilmeye çalışılmıştır. Ancak bu usûlde bir süreklilik olmayıp ferman ısdârı yoluyla nikâh, talâk ve ibâdetler alanında diğer mezheplere tanınan özgürlüklerden kocâsının gâib olması sebebiyle boşanmak isteyen kadınların davalarının istisnâ edildiği de görülmüştür. Defterde yer alan h.1328 senesinde Tâif'e nâib olarak atanan Ahmed Neccâr Efendi hakkındaki kayıt bize devletin, nâib tayini yoluyla mefkûdun karısının boşanması şeklindeki uygulamadan bir dönem vazgeçtiğini göstermektedir. Konuyla ilgili kayıt şu şekildedir:

"Tâif ulemâsından ve fikh-ı Şâfi'iyeye aşına olan Ahmed Neccâr Efendi'nin Asîr Sancağı niyâbetine tâyini istihâmını hâvî ve selâtîn-i 'izâm-ı Osmâniyye hazerâtı mezheb-i Hanefîyi iltizam buyurdıklarından kudât ve nüvvâb ve müftîleri dahî eimme-i Hanefiyye aleyhim rahimehû Rabbü'l-âlemin hazerâtının esah ve ercah ekvâliyle hükm ve iftâ etmek üzere memur buyurdıkları ve dâhil-i memâlik-i Osmâniyyede Şâfiî ve Mâlikî ve Hanbelî mezâhibine sâlik ahâli bulunduğu cihetle bunlar beyninde hüküm ve kazaya ihtiyaç mesettikde kudât ve nüvvâb-ı mûmâ-ileyhimin mensûb olduğu mezheb üzere tevkî' ettiği hükmü kudât ve nüvvâb-ı Hanefiyye'nin tenfiz eylemeleri şer'an câiz ve maslahata muvâfık olduğu zâhir ise de bu bâbtaki mütâla'anın beyânı işâret-i aliyyesiyle havâle buyurulan Dâhiliye Nezâret-i Celîlesinin ff 8 Rebûlâhir, Sene 1328 tarihli ve yirmi bir numaralı tezkiresi mütâla'a olundu.

Ma'lum-ı dekâyık-ı melzûm-i hazreti müftî'l-enâmîleri buyurulduğu üzere icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyyeye me'mûran taraf-ı saltanat-ı seniyyeden tayin buyurulan kudât ve nüvvâb efendiler âharı istihlâfa mezun kılınarak sâbiku'l-arz mezâhib-i selâseye sâlik ahâli beyninde

⁷⁶ Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Eymen Salih Şa'bân (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikyye, 2008), 3/104.

⁷⁷ Yunus Vehbi Yavuz, "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocasını Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fıkhi Hüküm Değişikliği ile İlgili Bir Vesika", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 88-89.

⁷⁸ Mefkûd/gâibin hükmü ile ilgili karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Sena Başpınar, *Türk Medenî Hukuku ve İslam Hukukunda Gaiplik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷⁹ Klasik görüşlerden olan oksan yaşına kadar beklenmesi gerektiği yönündeki hüküm *Risâle-i Mefkûd*'da şöyle maddeleştirilmiştir: "35. madde: Mefkûd hîn-i velâdetinden itibâren doksan yaşını ikmal ettikde vefâtıyla hükmolunur. Zira bu vakitten sonra hayât nâdir olup Mecelle'nin 42. maddesinde beyân olunduğu üzere nâdire itibâr yoktur..." *Risâle-i Mefkûd* (Kostantiniyye: Matba'a-i Ebu'z-ziyâ, 1309), 19-20.

tekevvün eden -yalnız zevcin ğaybûbeti bahanesiyle nikahın feshi hususunda vukû bulacak deâvî müstesnâ olmak yani bu bâbda kemâ-kân eimme-i Hanefiyye'nin kavilleri vechile icrâ-yı muâmele edilmek üzere ibâdât, nikâh, talâk ve bunlara müteferri'- deâvî ve mesâil-i şer'iyenin hal ve faslı için mezâhib-i ma'rûfe müftî ve ulemâsına kudât ve nüvvâb-ı mûmâ ileyhim taraflarından izin îtâsıyla ikâ edecekleri hükümler tenfiz olunmak münâsip olup ancak me'zûniyyet-i mezkûre dâimî surette olmayıp ahâlîsinin ihtiyaç ve zarûretleri tahakkuk ettikçe kudât ve nüvvâb-ı mûmâ-ileyhimin izin vermeleri sıyânet-i hukûk nokta-i nazarından evfak ve maslahat-ı nâssa erfak olmakla nezd-i sâmi-i hazret-i meşîhatpenâhîlerinde dahî karîn-i tasvîb buyurulduğu takdirde ol sûretle îfâ-yı muktezâsı re'y-i rezîn-i isâbetkârîn-i cenâb-ı fetvâpenâhîleridir. Ol bâbda fî 22 Rebûlâhir, Sene [1]328.

Hamîş: Zevcin gaybûbeti bahanesiyle fesh-i nikâh hakkındaki müracaatın istisnası Cennetmekân Sultan Mahmud Han hazretlerinin Mısır'a îtâ eyledikleri fermâna binaen olduğu işbu [?] şerh verildi."⁸⁰

Meşîhatin sorunun cevaplanabilmesi için Sadâretle yapmış olduğu yazışmalardan bu meselede ismi geçen sultanın II. Mahmud olduğu, fermânın Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ve Mısır kadısına hitaben yazıldığı anlaşılmaktadır. Meşîhat, Sadâretten fermânın bir sûretini talep etmiş suâlin cevabı da ona göre yazılmıştır.⁸¹

H. 1227 senesinde isdâr edilen bu fermanın hükmünün dâimî sûrette uygulanmadığı veya belli bölgelere has kılındığı düşünülebilir. Zira h. 18. 06. 1272 senesine ait arşiv kaydı Şâfiî oldukları takdirde Musullu kadınların, kocalarından on seneden fazla süredir haber alamamaları ve nafakasız kalmaları durumunda Hanefî kadı tarafından değil de Şâfiî nâib atanması suretiyle boşanabilmeleri hususunda Fetvâhâne kaydına uyulmasının istendiğini göstermektedir.⁸²

Gâib ve mefkûdun malının taksimi ve karısının boşanabilmesi hakkındaki mezhep görüşü tehlike altında kaybolmakla normal şartlar altında kaybolmak arasında bir fark gözetmektedir. Bu sebeple *Risâle-i Mefkûd*'un⁸³ otuz altıncı maddesinde o zamanlar Dersâdet İstînaf Mahkemesi Azası olan Ali Haydar Efendi şöyle demektedir:

"Bir kimse mühlükede mefkûd olub memâtı gâib-i zan olacak mertebe müddet mürûr ettikde mevtiyle hükm olunur. Bu mesele için îtâ buyurulan iki aded fetâvâ-yı şerîfe ber vech-i zîr nakl olunur: Zeyd mevki'-i harbde a'dâ ile muhârebe ettikten sonra mefkûd olub hayâtı ve memâtı ma'lûm olmasa Zeyd'in memâtı gâlib-i zan olacak mertebe müddet mürûrundan sonra mevtiyle hükm olunmak sahîh olur mu? el-Cevâb: Olur.

Bu sûrette Zeyd'in mevtine hükmün lühûkundan sonra zevcesi Hind ba'de inkizâi'l-'idde nefsinin âhara tezvîc ve verese dahî terekisini mes'ele-i mîrasları vechile taksîm etmeğe kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olurlar."⁸⁴

Bu maddede ifade edildiği şekliyle tehlike altında kaybolan kişilerin durumuna dair Harbiye Nezâret-i Celîlesinden gelen bir soru ve cevabı defterde şu şekilde yer almaktadır:

"Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı fetvâpenâhîye

⁸⁰ *FAEŞD*, 13.

⁸¹ "Dîvân-ı Hümâyûna havâle buyurulan işbu tezkire-i aliyye-i meşîhatpenâhî üzerine kayda lede'l-mürâca'a metn-i tezkirede beyân olunan madde hakkında evâil-i Rebûlevvel, Sene [1]227 tarihiyle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ile Mısır kadısına hitâben tasdîr kılınmış olan fermân-ı âlişânın kaydından ihrâc olunan musaddak sûreti meşîhat-i müşârun ileyyhâya irsâl buyurulmak üzere leffen pîşgâh-ı sâmi-i sadâretpenâhîlerine takdîm kılınmakla emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Şeyhülislam Hasan Hüsnü" Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No. 3757, Gömlek No. 281741.

⁸² Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Evrakı [AMKT.MVL]*, No. 78, Gömlek No. 45.

⁸³ Risâlenin kapak sayfasında yer alan "Bâb-ı meşîhatpenâhînin tasdîk ve Ma'ârif Nezâret-i Celîlesi'nin ruhsatıyla tab' olunmuştur." bilgisi bu çalışmanın mahiyet ve makbûliyetine dair işaretler sunmaktadır. *Risâle-i Mefkûd* (Kostantiniyye: Matba'a-i Ebu'z-ziyâ, 1309).

⁸⁴ *Risâle-i Mefkûd*, 21-22.

Devlet-i ebed müddet-i Osmâniyye ile ma'lûm hükümetler beyninde tahaddüs eden harb esnasında celb ve cem' olunup düşman muvâcehesine sevk ve iğrâm kılınan efrâddan hayât ve memâtı nâ-ma'lûm olarak mevki'-i harbde gâib ve mefkûd olan efrâdın zevcelerinden âhara tezvîc-i nefis eyleyip eyleyemeyecekleri ve metrûkâtın veresi beyinlerinde taksîm olunup olunmayacağı ve ne kadar müddet intizârdan sonra zevcâtın nefislerini âhara tezvîce mesâğ-ı şer'î bulunduğunun beyânına dâir Harbiyye Nezâret-i Celîlesi nâmına Sıhhiyye Riyâseti'nden mevrûd fî 26 S. Sene 1332 tarihli ve 58 adedli tezkire ol bâbdaki iktizâ-yı şer'-i 'âlinin beyânı zımında Fetvâhâneye havâle buyurulmuş olmakla mütâla'a edildi.

Ma'lûm-ı fekâhet-i melzûm-i meşihatpenâhîleri olduğu üzere ordusuyla me'an mevki'-i harbe sevk olundukları ma'lûm ve fakat mevki'-i harb gibi tehlikede gâib ve mefkûd olarak keyfiyet-i mefkûdiyetleri meçhul bulunan ve cihet ve çâre-i tahkîk bulunamayan kimselerin hâl-i memâtı zan üzerine gâlib olacak meretebe müddet mürûrundan sonra kibel-i ğarrâ-i şerfat-i Ahmediyye'den mevtileriyle hüküm olunmak muktezâ-yı şer'-i 'âli olmakla vech-i ma'rûz üzere gâib ve mefkûd olan kimselerin veresi bulunduğları sicil-i mahkeme-i şer'iyelerine mürâcaatla ikâme edecekleri da'vâ-yı sahîha-i şer'iyeleri zımında müddet-i mezkûrenin ihtitâm ve inhilâliyle mevtilerine ba'de'l-hüküm zevceleri inkizâ-yı müddetten sonra nefislerini âhar kesâna tezevvüc edebilecekleri gibi veresi dahî terikâtını mes'ele-i mirasları vechile beyinlerinde tevzî' ve taksîm etmeğe kâdir olacakları mu'teberât-ı fıkhiyyede mestûr ve musarrahtır. Ol bâbda fî 14 Rebülevvel Sene [1]332."⁸⁵

Ceride-i İlmiye'de *Fetvâhâne-i 'Âli Kararları* üst başlığı altında *Zevc-i Gâib Hakkında* alt başlığıyla bu konuya dair bir karar neşredilmiştir. Bu kararda Kandıra kadılığında gelen tahrirât dipnot olarak kaydedilmiştir. Buna göre kocanın karısı için nafaka veya nafakasını karşılayacak birini bırakmadan Balkan muharebesine katıldığı, savaşın bitip askerinin terhis olmasına rağmen memleketine dönmediği, öldüğüne dair de şahit bulunmadığı, bu durumda kadının nikahının feshedilip edilemeyeceği meselesi sorulmaktadır. Fetvâhânenin verdiği cevapta ise sadece savaşa sevk olunmakla nikahın feshi kararı verilemeyeceği, düşmanla muharebeden sonra mefkûd olması gerektiği belirtilmektedir.⁸⁶

Gâib ve mefkûdun tehlike altında değil de normal şartlarda ortadan kabolduklarında nafakasız kalan eşlerinin ne olacağı konusu gibi diğer mezheplerden görüş alınması iktizâ eden durumlarda ve mezhepte müftâ-bih olmayan görüşlerin tercih edilmesini gerektiren konularda hüküm vermek üzere Şeyhülislam Hayri Efendi zamanında Fetvâhânedeki bir Hey'et-i Te'lifiyye tesis edildiğinden yukarıda bahsedilmiştir. Hey'etin hazırlamaya başladığı *Muhtû'l-fe'â vâ'* da mefkûdun boşanması hakkındaki değişiklik lâyihasının farklı mezheplerden hüküm alınmasına örnek olarak kaydedildiğini burada hatırlamak gerekir.⁸⁷ Yunus Vehbi Yavuz da Hey'et-i Te'lifiyye'nin şeyhülislamlığa sunduğu değişiklik mazbatası (23 Rebü'lâhir 1334/20 Şubat 1331) ile Şeyhülislam Hayri Efendi'nin Sultan Reşad'a gönderdiği yazıların (29 Rebü'lâhir 1334/14 Şubat 1331) Bâb-ı Fetvâ Dâire-i Meşihat-i İslâmiyye/Mektûbî Kalemî tarafından basılmış versiyonunu orijinal metin, sadeleştirilmiş metin ve belgelerin asılları ile birlikte neşretmiştir.⁸⁸ Mazbatada bir rivayete göre İmam Malik ve İmam Şâfi ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in de kocanın gâib olması hasebiyle nafaka konusunda sıkıntı yaşadığında zevcenin talebiyle hâkimin nikâhı feshedebileceği görüşünde oldukları ifade edilmiştir. Buna göre Hanefî kâdînîn bu durumlarda diğer üç mezhepten nâib atayarak, onun verdiği hükmü tenfîz etmesinin gerekli olacağı ifade edilmektedir. Ancak memleketin her köşesinde Şâfiî ve Hanbelî fakih bulunamayacağı için zorluklarla karşılaşıldığı belirtilen mazbatanın sonunda bu sorunun çözümü hakkında şu ifadeler yer almaktadır:

"İhtilâf-ı müctehidîn, 'ibad için bâis-i rahmet ve bir mezhebe salık bulunan zatın 'inde'l-ıztırâr diğer mezhebe göre olan bir mesele ile amel veya iftâ etmesi tecvîz-kerde-i şerfat olduğu gibi, mesâil-i müctehedün-fihâda emîru'l-mü'minîn hazretleri hangi kavil ile

⁸⁵ *FAEŞD*, 67-68.

⁸⁶ "Fetvâhâne-i 'Âli Kararları: Zevc-i Gâib Hakkında", *Ceride-i İlmiyye* 3/24 (Cumâdi'l-uhurâ 1334), 535.

⁸⁷ *Muhtû'l-fe'â vâ'* (000880), 51-52.

⁸⁸ Yavuz, "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocasını Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fıkhi Hüküm Değişikliği ile İlgili Bir Vesika", 79-93.

amel olunmasıyla emir ve ferman buyurur ise ânınla amel edilmesi muktezî idüğü kütüb-i fikhiyyede musarrah bulunduğuna ve mâtde-i ma'rûza Hanbelî Mezhebi'ne tamamiyle muvâfık idüğüne mebnî derdest-ikmâl bulunan *Kitâbu't-Talâk*'ın⁸⁹ münasip bir faslına ilave edilmek ve bu mesele ile alâkadar olan mevâdd-i sâire âna göre tanzîm kılınmak üzere takdîm kılınan mâtde hakkında irâde-i seniyyenin istihsâli muvâfık-ı mütâlâa edilmiş ise de ol bâbda 23 Rebülâhir 1334 ve 14 Şubat 1331."⁹⁰

Beklenmesi istenen sürenin ne kadar olduğu söylenilmeden konuyla ilgili olarak - muhtemelen daha önce vârid olan sorular sebebiyle- 29 Cemâziyelâhir 1334/3.5.1916'da Sofya Maslahatgüzârı tarafından Rusçuk,⁹¹ Varna⁹² ve Sofya Şehbenderliğine⁹³ zevc kaybolduğunda, nafaka da tahsil edilemiyorsa zevcenin talebiyle nikâhın feshedilebileceğine dair yazılar gönderilmiştir.

Avusturya Harbiye Nezareti tarafından, Viyana Baş Şehbenderliğinden mefkûd yani yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen, kendisinden haber alınamayan kişiler hakkındaki şer'î ve hukûkî mevzuatın istenmesi üzerine Adliye ve Mezâhib Nezâreti Umûr-ı Hukûkiye Müdiriye-tince yapılan değerlendirmede mefkûd hakkında bilgi verildikten sonra savaş, sefîne gibi tehlikeli bir yerde gâip olursa vefatlarına zann-ı gâlib hâsil olacak bir müddet geçtikten sonra hükmolunacağı yazmaktadır. Bu müddetin ne kadar olduğu hususunda ise sürenin belirli olmadığı, mefkûdun hayatta olsa idi ortaya çıkmış olacağı kadar bir müddet olup bunun hâkimin takdirine bırakıldığı yazmaktadır. Değilse mefkûd doksan yaşına gelinceye kadar beklenmesi gerekecektir.⁹⁴

Cerîde-i İlmîye'de "Zevci gâib olup da zevcenin istihsâl-i nafaka etmesi müteazzir olduğu takdirde fesh-i nikâh hakkında Fetvâhânen tasdîk edilmiş zîrdeki i'lâm numûne olmak üzere derc olunur" başlığından sonra 26 Receb 1334 tarihli örnek bir i'lâm yayınlanmıştır. Özet olarak i'lâmda Galata'dan Âmine Nüket Hanım'ın on iki sene evvel Bayburtlu Rüstem Ağa ile evlendiği ve iki küçük kızı olduğu, Rüstem Ağa'nın üç sene önce nafaka ve nafakayı karşılayacak herhangi biri olmaksızın onları terk edip Erzurum'a kaçtığı, sonrasında da herhangi bir para göndermediği, Âmine Nüket Hanım'ın nafakalarının karşılanması için mahkemeye başvurup karar çıkarttığı ancak Erzurum'dan böyle bir kimsenin mevcut olmadığı bilgisinin geldiği, kendisinin başkasından borç almasının da mümkün olmadığı ifade edildikten sonra nikâhın feshi talep edilmektedir. İ'lâmda şahitlerin duruma şahitlikleri de eklendikten sonra Âmine Nüket Hanım'la Rüstem Ağa'nın nikâhının feshinin tescil edildiği ve İstanbul Mahkemesinden i'lâm olunduğu bilgisi bulunmaktadır.⁹⁵ Bu i'lâm değişiklik lâyihasının uygulamaya yansımalarının bir örneğidir.

Sultan Mehmed Reşâd tarafından imzalanan Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'nin (8 Muharrem 1336) 126-127-128 ve 129. maddeleri bu husustaki en geniş düzenlemeyi gerçekleştirmiştir. Böylece nafaka bırakmadan gâib veya mefkûd olan kimsenin karısı tefrîki talep ederse gerekli tahkîkatten sonra hâkim tefrîke hükmeder. Zevc nafaka bırakarak karısını terk ettiği takdirde yine kadının talebiyle gerekli tahkîkâtı müteâkib dört sene geçtikten sonra kadın

⁸⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde *Kitâbü't-Talâk*'ın maddelerin Türkçe, nüskülün Arapça olarak hazırlandığı birinci (000876) ve ikinci ciltleri (000881) ile sadece Türkçe maddelerin yer aldığı, nüskülün bulunmadığı üçüncü cildi (000886) mevcuttur. Ayrıca *Kitâbü't-Talâk*'ın nafaka bâbının sadece nüskülünün bulunduğu birinci cildi (000883) ve yine nafaka bâbının Arapça maddeler ve nüskülünden oluşan bir nüshası (000878) ve sadece nüskülden oluşan ric'at bâbı ile başlayan üçüncü cildi (000879) de bulunmaktadır.

⁹⁰ *Muñîtu'l-fetâvâ* (000880), 52.

⁹¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*, No. 903, Gömlek No. 24-1.

⁹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*, No. 903, Gömlek No. 31.

⁹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*, No. 903, Gömlek No. 22.

⁹⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Umur-ı Hukuk-ı Muhtalita Müdiriyeti [HR.UHM]*, No. 199, Gömlek No. 4-3.

⁹⁵ *Cerîde-i İlmîye* 24 (Cumâdi'l-uhra 1334), 552-554.

aynı karardaysa tefrîk gerçekleştirilir. Eğer zevc muhârebede gâib oldu ise tarafların ve esirlerin dönmelerinden itibaren bir yıl geçtikten sonra hâkim tarafından tefrîk edilirler.⁹⁶

2.2. Kısâsta İmzâ-i Kazânın Tetimme-i Kazâdan Sayılıp Sayılmayacağı Meselesi

Defterde yer alıp da mezhepte müftâ-bih olan görüşün, uygulamada maslahat sebebiyle devlet başkanı irâdesiyle değişimi “imzâ-i kazânın tetimme-i kazâdan sayılması” meselesinde daha da net bir şekilde takip edilebilir. Bu konuyla ilgili olarak tutulmuş ilk kayıtlar, Osmanlı Devleti’nde hakkında kısâs kararı verilen katilin infâzından evvel hükmü veren hâkimin görevinden ayrılması durumunda davanın yeni gelen hâkim tarafından bidâyeten görülmesi hükmünün uygulandığını göstermektedir.

Defterde kısâs davalarının bu yönüne işaret eden ilk fetvâ h.1327 senesinde verilmiştir. Söz konusu fetvâda hükmün verilmesinden sonra usûlen gerekli olan fermânın da sâdir olduğu ancak infazdan evvel hükmü veren hâkimin görevden ayrıldığı, bu durumda ne yapılmasının lâzım geldiğinin izâhı istenmektedir. Fetvâ talebi ve cevabı şu şekildedir:

“Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı meşîhatpenâhîye

Katil Hüseyin bin Osman’ın kısâsına dair Ömer Hulûsi Efendi’nin zamân-ı niyâbetinde Beyrut Vilâyeti Merkez Mahkeme-i Şer’iyyesinden îtâ olunan îlâm-ı şer’î üzerine fermân-ı âlî sudûr etmiş ise de nâib-i mûmâ-ileyhin infisâli vukûuna binâen fermân-ı âlî-i mezkûr hükm-i münîfin infazı için îade-i dava ve hükm ile iktifâ olunmak veyahut îlâm isdârıyla tasdîka iktirân etmek mi lâzım geleceğinin istifsârına dâir ve Meclîs-i Tetkîkât-ı Şer’iyyenin derkenârını hâvî vilâyet-i mezkûre valiliğinin havâle buyurulan fî 26 Teşrîn-i sâni, Sene 1325 ve fî 1 Kânûn-ı Sâni, Sene 1325 tarihli iki kıt’a telgrafnâmesi mütâla’a olundu.

Malûm-ı âli-i cenâb-ı meşîhatpenâhîleri buyurulduğu üzere emr-i kısâs umûr-ı mu’azama ve mevâdd-ı mûtenâ-bihâdan olduğu cihetle katilin kısâsına hükmederek îlâm vermiş olan nâibin kısâsın icrâsından mukaddem infisâli vukûunda imzâ-i kazâ tetimme-i kazâdan bulunduğuna binâen nâib-i lâhik tarafından îade-i muhâkeme ve şühûd olunması şer’an müktezâ bulunduğundan kâtil-i mezbûr Hüseyin hakkında dahî ber-nehc’i şer’î îade-i da’vâ ve şühûd olunarak lâhik olacak hükmü hâvî îlâm tanzîm olunup li-eclî’t-tasdîk Fetvâhâneye irsâli îcâb-ı maslahattan görülmekle ol vecihle müktezâ-yı şer’îsi icrâ olunup tanzîmi iktizâ eden îlâm li-eclî’t-tetkîk serîan irsâl olduğuna halde de muâmelesinin sûratle ifâ olunacağına cevâben vilâyet-i müşârûn-ileyhâya emr u izbâr buyurulması mütevakıf-ı re’y-i rezîn-i fetvâpenâhîleridir. Ol bâbda fî 26 Zilhicce, Sene 1327.”⁹⁷

Bu konuyla ilgili olarak 1328 yılı olayları arasında yer alan fetvâ kaydında ise ilk örnektekinin aksine henüz fermân-ı âlî sâdir olmadan hâkimin infisâlinden bahsedilmektedir.⁹⁸ Her iki örnekte de Fetvâhâne davanın tekrar görüleceğini söyledikten sonra hükmün infazının gecikmesinin meydana getirebileceği olumsuzlukların önüne geçmek için ikinci defa verilen hükmün sûratle muamelesinin yapılacağını garantisini vermektedir. Ancak bu konudaki rahatsızlık had safhaya varmış olacak ki Şûrâ-yı İlmiyyenin kararı üzerine Meclîs-i Tetkîkât-ı Şer’iyye baş katibi Saîd Efendi tarafından hazırlanıp, gözden geçirilip onaylanması için Fetvâhâneye sevk edilen Usûl-i Muhâkemat-ı Şer’iyye Lâyihası’nın hangi da’vâya hangi mahkemelerde bakılacağı ile ilgili 210. maddesinin ta’dîlinin yanında 211. madde olarak kısâs hükümlerinin uygulanmasında imzânın tetimme-i kazâdan olması meselesinde mevcut uygulamadan vazgeçilmesi hususu düzenlenmiştir. Bu değişiklikte birlikte müftâ-bih olan görüş de değişmiş, istihsân ve kıyâstan ibâret olan iki kavilden imzâ-i kazânın tetimme-i kazâdan olmamasını kabul eden kavî-i kıyâs ile amel edilmesinin *asrın gerekliliklerine* ve *maslahat-ı nâssa en uygun olan görüş* olduğu ifade edilmiştir. Son olarak da böyle meselelerde *devlet başkanının seçtiği görüşle amel etmenin gerekliliğine* ve kanun haline geldikten sonra da bu

⁹⁶ “Kavânin ve Nizâmât: Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Cerîde-i İlmiyye* 34 (Rebiülevvel 1336), 1000.

⁹⁷ *FAEŞD*, 8.

⁹⁸ *FAEŞD*, 11.

şekilde hüküm verilmesinin mecbûrî olduğuna vurgu yapılmıştır. Kaydın tarihi 20 Rebûlev-vel 1329'dur.⁹⁹ Ancak defterde yer alan Rebûlâhir 1330 tarihli bir başka kayıta mezkûr kâunnâmenin irâde-i seniyyeye iktirânının zamana muhtaç olmasından bahisle bu değişikliğin henüz uygulamaya giremediği ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Böylece lâyhâya eklenen maddenin aradan geçen bir sene zarfında yürürlüğe girmediği anlaşılmaktadır. *Kelîme-i Tayyibe* dergisinde 15 Cumâdi'l-ûlâ 1330/19 Nisan 1328 tarihinde yayınlanan, "Haftanın Şâyân-ı Memnûniyet Hâdisât-ı Hukûkiyesi" üst başlığı altında yer alan "Tenfiz-i Hükümün Kısâsta Tetimme-i Kazâ Telakkîsi Kaidesinden Rücû" başlıklı yazıda Meşihatce yapılan ilana yer verilmektedir. Bu ilanda şimdiye kadar *ma'mûlün-bih* olan istihsâna dayalı görüşten -halifenin irâdesinin sâdir olmasıyla- vaz geçilerek kıyasa göre hükmetmenin kanun haline geldiği bildirilmektedir. Böylece bu konudaki değişiklik de yürürlüğe girmiş olmaktadır.¹⁰¹

Sonuç

Fetvâhânenin işleyişi ve fetvâ faaliyetinin nitelik ve sınırları hakkında sağlıklı karar verebilmek için kurumun kendi kayıtlarının bulunduğu defterlere ve vesikalara mürâcaat etmek gerektiği aşikârdır. İşte bu sâikle Fetvâhânenin çeşitli konulardaki kayıtlarını içeren ama en çok da *Fetvâhâne-i 'Âlif Ecvibe-i Şer'iyye Defteri* ismi sebebiyle dikkati çeken defterdeki fetvâlar baz alınarak kurumun son dönemindeki fetvâ faaliyetine dair bir tasavvur oluşturulmaya çalışıldı. Buna göre Fetvâhâne zaman zaman -devam eden savaşlar sebebiyle- az sayıda görevliyle vazife ifâ etmek zorunda kalsa da Osmanlı'nın bu son döneminde hala büyük bir coğrafyadan geniş bir yelpazede gelen sorulara cevaplar üretmeye devam ettiği görülmektedir.

Bu makalede defterdeki fetvâların özellikleri dışında önemli görülen bir başka konuya da yer verilmiştir. Hanevî mezhebindeki müftâ-bih görüş üzere muâmeleye memur olan Fetvâhânenin ihtiyaç hâsıl olması durumunda bu görüşten udûl edip başka bir görüşü ittihâz edebilmek için nasıl bir yol takip ettiği defterde yer alan iki mesele üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada müftâ-bih görüşün terkedilerek mezhep dışından bir görüşle amel edilmesinin örneği olarak mefkûdun karısının hâkimin hükmüyle boşanması, mezhep içinden olmakla birlikte müftâ-bih olmayan görüşün tercihinde örnek olarak da imzâ-i kazânın tetimme-i kazâdan sayılıp sayılmaması meselesindeki değişim ele alınmıştır. Her iki durumda da böyle bir değişiklik için sultânın iradesi talep edilirken gerekçe olarak ise *maslahat-ı nâs, ilcâât-ı asra evfak olma* ve *ıztırâr halî* kavramlarına başvurulmuştur.

Son olarak Fetvâhânenin aile hukukuna dair çalışmalarının yanında Türkçe fetvaları içeren *Muhtâtu'l-fetvâ* adıyla geniş bir nuküllü fetvâ mecmûası hazırlama girişiminin de oldukça mühim olduğu söylenebilir. Tamamlanamamış da olsa bu teşebbüs üzerine yapılacak çalışmalar Osmanlı'nın son dönem fıkıh/fetvâ anlayışına dair önemli bilgilere ulaşılmasını sağlayacaktır.

⁹⁹ *FAEŞD*, 32.

¹⁰⁰ *FAEŞD*, 44-45.

¹⁰¹ "Haftanın Şâyân-ı Memnûniyet Hâdisât-ı Hukûkiyesi: Tenfiz-i Hükümün Kısâsta Tetimme-i Kazâ Telakkîsi Kaidesinden Rücû" *Kelîme-i Tayyibe* 2 (15 Cumâdi'l-ûlâ 1330/19 Nisan 1328), 58-59

Kaynakça

- "Fetvâhâne-i 'Âlî Kararları: Zevc-i Gâib Hakkında". *Cerîde-i İlmîyye* 3/24 (Cumâdî'l-uhurâ 1334), 535.
- "Haftanın Şâyân-ı Memnûniyet Hâdisât-ı Hukûkiyesi: Tenfîz-i Hükümün Kısasta Tetimme-i Kazâ Telakkîsi Kaidesinden Rücû". *Kelime-i Tayyibe* 2 (19 Nisan 1328), 58-59.
- "Hakre Dâir". *Cerîde-i İlmîyye*. 1/2 (Gurre-i Şa'bân 1332), 66-69.
- "İslam Bankası". *Te'ârûf-i Müslimîn* 21 (28 Teşrîn-i Evvel 1326), 343-344.
- "Kavânîn ve Nizâmât: Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *Cerîde-i İlmîyye* 4/34 (Rebiülevvel 1336), 986-1004.
- "Kavânîn ve Nizâmât: Zevc Gâib Olup da Zevcenin İstihsâl-i Nafaka Etmesi Müteazzir Olduğu Takdirde Fesh-i Nikâh Hakkında Fetvâhânenen Tasdik Edilmiş Zirdeki İ'lâm Numûne Olmak Üzere Derc Olunur". *Cerîde-i İlmîyye* 3/24 (Cumâdî'l-uhurâ 1334), 552-554.
- Ali Haydar Efendi. *el-Cildü'l-evvel min Kitâbi't-Talâk*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000876.
- Ali Haydar Efendi. *el-Cildü'l-evvel min Kitâbi't-Talâk*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000883.
- Ali Haydar Efendi. *el-Cildü's-sâlis min Kitâbi't-Talâk*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000886.
- Ali Haydar Efendi. *el-Cildü's-sânî min Kitâbi't-Talâk*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000881.
- Ali Haydar Efendi. *Kitâbü't-Talâk (el-Bâbü's-sâmini ve'l-aşer fi'r-ric'at)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 0000879.
- Ali Haydar Efendi. *Kitâbü't-Talâk bâbü'n-nafakât*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000878.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği* (1826-1922). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Başpınar, Sena. *Türk Medenî Hukuku ve İslam Hukukunda Gaiplik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No. 3757, Gömlek No. 281741.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*. No. 903, Gömlek No. 31.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Umur-ı Hukuk-ı Muhtalita Müdüriyeti [HR.UHM]*, No. 199, Gömlek No. 4-3.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*. No. 903, Gömlek No. 22.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti-Sofya Sefareti [HR.SFR.04]*. No. 903, Gömlek No. 24-1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Evrakı [A.MKT.MVL]*. No. 78, Gömlek No. 45.
- Cebeci, İsmail. *Ceride-İ İlmîyye'de Yer Alan Fetvalar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Çelik, Samet. *İlâveli Mecmua-ı Cedide'de Yer Alan İbadetlerle İlgili Fetvaların Tahlili*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, İslam. "Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumunun Bir Birimi: Te'lîf-i Mesâil Şubesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (Nisan 2007), 143-170.
- el-Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Eymen Salih Şa'bân. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2008.
- Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'îyye Defteri*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Meşîhat Arşivi, 378.
- Güneş, Osman. *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Hayatı, Fetvaları ve Dönemin Siyasi Olayları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hey'et-i Te'lîfiyye. *Muhtâtu'l-fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000880.

Emine Arslan. Fatwā Activity During the Last Years of The Fatwā Office and The... | 1463

- Hey'et-i Te'lifiyye. *Muḥîtu'l-fetāvā*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000884.
- Hey'et-i Te'lifiyye. *Muḥîtu'l-fetāvā*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 000888.
- Hocazâde Ali Haydar. *el-Fetâva'l-Hayriyye fî ıslâhi'l-fetâva't-Türkiyye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, nr: 000892/1b-43b.
- Hocazâde Ali Haydar. *Risâle-i Mefkûd*. Kostantiniyye: Matba'a-i Ebu'z-ziyâ, 1309.
- İpşirli, Mehmet. "Cemâleddin Efendi, Hâlidefendizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Hayri Efendi, Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kahraman, Seyit Ali vd., *İlmiyye Salnâmesi Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Koca, Ferhat. "Mûsâ Kâzım Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/221-222 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa. "Mütevekkil-Alellah, Yahyâ Hamîdüddin" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/215-216 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özcan, Tahsin. "Mehmed Nûri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/503-504. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fıkhi Hüküm Değişikliği ile İlgili Bir Vesika". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 79-93.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/350-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (3): 1465-1483

Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları*

Approaches of Fuqahā to Mutawātir Reports in Ḥadīth Narration

Fatih Orhan

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Islamic Law
Muğla, Turkey
fatihorhan@mu.edu.tr orcid.org/0000-0003-4076-9984

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1465-1483

Cite as / Atıf: Fatih, Orhan. "Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları [*Approaches of Fuqahā to Mutawātir Reports in Ḥadīth Narration*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1465-1483.

*Bu makale, "Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı I: Sünnet Algısı Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Mütevâtir Sünnetin Hücciyeti ve Bilgi Değeri Üzerine Bazı Mülahazalar"(10-11 Haziran 2021, Bayburt) adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This article is the version of the unpublished paper, "Some Considerations on the Authority and Knowledge Value of the Mutawatir Sunnah" (June 10-11, 2021, Baybur)t which was presented orally at the "1st International Perception of Islamic Sciences Today: Perception of the Sunnah" by developing and partially changing the content.

<https://doi.org/10.18505/cuid.989205>

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The Book and the Sunnah are the two main sources of Shar‘ī science. These two sources are based on narration which requires an absolute certainty, and this makes the reports, especially the *mutawâtir* reports, important for Shar‘ī sciences. Many people were involved in the transmission process of the Sunnah and the Book; therefore, Islamic scholars remained loyal to the technical concept “*mutawâtir* reports” which is used in logic and is not open to doubt in terms of credibility. This is particularly important for the science of *kalām*, which deals with matters of faith. On the other hand, in the science of *fiqh*, which deals with the practices of the Muslim individuals such as worship and procedures rather than the matters of faith, only the reports that the believer will accept, rather than those that everyone will approve, are sufficient. In this context, as per the science of *fiqh*, it is sufficient to form a dominant opinion, rather than an absolute certainty as in the science of *kalām*, for acting upon reports. Some factors, such as the acceptance of conjecture sufficient in the matters associated with *fiqh* and the low number of *mutawâtir* reports on *fiqh* matters, also affected the fuqahā’s understanding of certain knowledge. In the context of transmission of the Sunnah, fuqahā partially changed the nature of the concept “*mutawâtir* reports” by going beyond the technical understanding of *tawatur*. The most important change made by the fuqahā in the nature of *mutawâtir* reports was the inclusion of the phenomenon “*sened* (chain of transmission)”, which is used to ensure credibility to ḥadīths, in the understanding of *tawatur*. So much so that while the number rather than the qualifications of the people who convey the reports is important for the credibility of the *mutawâtir* reports in the science of logic; in the determination of *mutawâtir* sunnah, the number of the narration channels which consist of just and fair-minded narrators was taken as a basis in line with the hadith “Whoever ascribes to me what I have not said then let him occupy his seat in Hell-fire.” Even some methodologists valued the justness and fair-mindedness of the narrators so much that they included the famous reports in the scope of *mutawâtir* reports, even though the first layer was *ahad*, due to their trust in the narrators in the later layers. However, in technical sense, for *mutawâtir* reports, the qualifications of the narrators or who they are is not important at all. On the contrary, any person from a different religion, sect or disposition can take a role in the transmission of *mutawâtir* reports. However, there is no place for *fasiq* narrators, let alone non-Muslims, in fuqahā’s concept of *sened*-centered *mutawâtir* reports. Spiritual *mutawâtir* is one of the subjects affected the most by this new understanding of *tawatur* based on *isnād* (reporting the chain of transmission). Normally, spiritual *mutawâtir* is the agreement of the reports, conveyed in different texts by a large number of people who cannot agree on a lie, on a common meaning. However, fuqahā interpreted spiritual *mutawâtir* as *ahad* ḥadīths with different chains of *sened* reaching a certain number and denoting the same meaning. What makes these two reports different is that the number of narrators assures the credibility of reports in the first one whereas the trust in the justness and fair-mindedness of the narrators does in the second. As a matter of fact, it is not possible to talk about such a spiritual *mutawâtir* if the trust in the justness and fair-mindedness of the narrators who convey the *ahad* reports is damaged. This approach of spiritual *mutawâtir* was used by the *mutakallimūn* as much as by the fuqahā. However, they used this approach of *mutawâtir* mostly for matters that are evidenced by the Sunnah but not associated with the essentials of religion, such as *Shafa’ah* (intercession), *Hawd al-Kawthar* (Pond of Abundance), *Ru’yat Allah* (seeing Allah), and imams’ being from Quraysh. Thanks to this new concept of *tawatur*, Islamic scholars included many ḥadīths that are normally out of the scope of the technical definition of *mutawâtir* reports, in the scope of spiritual *mutawâtir*, and thus provided a credibility to more ḥadīths.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Sunnah, Ḥadīth, Mutawâtir.

Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

Öz: Kitap ve Sünnet şer‘î ilimlerin temel iki kaynağıdır. Bu iki delilin, nakle dayanıyor olması ve aktarımlarında mutlak kesinliğe ihtiyaç duyulması haber konusunu özellikle de mütevâtir

haber konusunu şer'î ilimler açısından önemli kılmıştır. Aktarımı sürecinde oldukça fazla insanın yer alması sebebiyle İslam âlimleri Kitap ve Sünnet'in nakli konusunda, mantıkta kullanılan ve doğruluğu noktasında şüphe bulunmayan teknik anlamdaki mütevâtir haber kavramına sadık kalmışlardır. Özellikle inanç konularının ele alındığı kelim ilmi açısından bu durum ayrı bir önem arz eder. Çünkü kelim ilminde yüce Allah'ın varlığı, O'nun sıfatları ve fiilleri, nübüvvetin ispatı gibi kesinlik gerektiren konular hem nakli hem de akli delillere başvurarak kanıtlanmakta bu bağlamda böylesi kesin delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Buna mukabil inanç konularından ziyade ibadet, muamelat gibi Müslüman bireyin pratiklerini konu edinen fıkıh ilmi açısından herkesin onaylayacağı haberlerden ziyade sadece inançlı kişinin kabulüne müstenit haberler yeterlidir. Bu bağlamda fıkıh ilmi açısından bir haber ile amel edilebilmesi için kelim ilminde olduğu gibi mutlak bir kesinlik ifade etmesinden ziyade zann-ı galip oluşturması yeterlidir. Fıkıhî konularda zannın yeterli kabul edilmesi ayrıca fıkıhî konulara ilişkin mütevâtir haber sayısının az oluşu gibi bazı etmenler fakihlerin kesin bilgi anlayışlarına da etki etmiştir. Fakihler Sünnet'in nakli özelinde teknik anlamdaki tevâtür anlayışının dışına çıkarak mütevâtir haber kavramının mahiyetini kısmen değiştirmişlerdir. Her ne kadar yaptıkları mütevâtir tanımlarında teknik anlamdaki tanıma sadık kalmış olsalar da tanımladıkları bu tevâtürü hadislere uygulama noktasında oldukça farklı bir noktaya evrilmişlerdir. Fakihlerin mütevâtir haberin mahiyetinde yaptıkları en önemli değişiklik, hadislerin güvenilirliği temin için kullanılan sened olgusunun tevâtür anlayışına dâhil etmeleri olmuştur. Öyle ki mantık ilmindeki mütevâtir haberin gerçekleşmesi için, haberi aktaranların vasıflarından ziyade sayısal çokluğu önemli arz ederken; mütevâtir sünnetin belirlenmesinde, "men kezebe aleyye ..." hadisinde olduğu gibi âdil ve sika râvilerden oluşan rivâyet kanalının çokluğu esas alınmıştır. Hatta bazı usûlcüler râvilerin adalet ve sika vasıflarını o kadar değer vermiştir ki ilk tabakası âhad olmasına rağmen meşhur haberi, sonraki tabakalardaki râviler duydukları güven gerekçesiyle mütevâtir haber kapsamına dâhil etmişlerdir. Oysa teknik anlamdaki mütevâtir haberde râvilerin vasıfları ya da kim oldukları hiç önemli değildir. Bilakis farklı din, mezhep ya da mezrepten her insan mütevâtir haberin aktarımında rol alabilir. Fakat fakihlerin benimsedikleri sened merkezli mütevâtir haber anlayışında gayri müslimler bir tarafa fasık râvilerde dahi yer yoktur. İsnad esasına dayalı bu yeni tevâtür anlayışının en çok hissedildiği konulardan birisi de manevî mütevâtirdir. Normalde manevî mütevâtir, yalan üzerinde birleşmeyecek sayıdaki kişinin farklı metinlerle aktardıkları haberlerin ortak bir anlam üzerinde birleşmeleri iken fakihler manevî mütevâtiri farklı sened zincirine sahip âhad hadislerin belli bir sayısal çokluğa ulaşması ve aynı anlama delâlet etmeleri şeklinde tasavvur etmişlerdir. Bu iki haberi farklı kılan husus, ilkinde haberin doğruluğunu sağlayan unsur râvilerin sayısal çokluğu iken ikincisinde râvilerin adalet vasıflarına duyulan güvendir. Nitekim âhad haberleri nakleden râvilerin adaletine duyulan güven zedelenecek olsa böyle bir manevî mütevâtirden söz edilmesi mümkün değildir. Manevî mütevâtire ilişkin bu yaklaşım fakihler kadar kelamcılar tarafından da kullanılmıştır. Fakat onlar bu tür mütevâtiri daha çok şefaet, havz-ı kevser, rü'yetullah, imamların Kureyş'ten olması gibi sünnet deliline dayanan ancak dinin asıllarına ilişkin olmayan konular özelinde kullanmışlardır. İşte İslam âlimleri geliştirdikleri bu yeni tevâtür anlayışı sayesinde normalde mütevâtir haberin teknik tanımına girmeyen birçok hadisi manevî mütevâtir kapsamına dâhil etmişler ve bu sayede daha fazla hadise güvenilirlik kazandırmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Sünnet, Hadis, Mütevâtir.

Giriş

Mütevâtir haber, kesin bilgi kaynaklarından birisidir. Her ne kadar Basra Mu'tezile'sinin önde gelen isimlerinden Nazzâm, mütevâtir haberin tek başına ilim ifade etmeyeceğini, ilim ifade edebilmesi için tıpkı haberi vâhidde olduğu gibi bir karineye ihtiyaç duyduğunu iddia ederek bu genel kabule karşı çıkmışsa da tevâtüre yönelik bu tür itirazlar yaygınlık kazanmamıştır. Buna mukabil Nazzâm'ın kendisine mesnet yaptığı deliller, mütevâtirin hücciyetine ilişkin tartışmaların odak noktasına oturmuştur. Bu bağlamda Hz. İsa'nın çarmıha çekildiğine

1468 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

dair Hristiyanlara ait topluluk haberleri ile Zerdüş'tün mucizelerine dair Mecûsîlerin topluluk haberleri usûlcüler nezdinde en çok tartışılan konular olmuştur.¹

Mütevâtire dair bir diğer tartışma konusu ise, onun ifade ettiği bilginin vasfına ilişkindir. Mütevâtir haberin karine olmaksızın kesin bilgi ifade ettiğini düşünen âlimler bu bilginin zarûrî mi yoksa istidlâlî mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.² Bu çalışmada mütevâtir haberin epistemolojik değeri konusundaki bu tartışmalardan ziyade mütevâtirin tanım ve şartları bağlamında hadislerin naklinde tevâtürün gerçekleşme şeklini ve imkânını ve bu bağlamda fakihlerin mütevâtir sünnet anlayışları ele alınmaya çalışılacaktır.

Mantık ilminde kesin bilginin kaynakları olan yakîniyatın öncülleri evveliyât, mahsusât, mücerrebât, hadsiyât, fitriyât ve mütevâtirâtır.³ Unutma, yanılma ve karıştırmanın olmadığı bu yakînî bilgi kaynaklarından mütevâtirât, habere dayalı bir bilgi sistemine sahip olan şer'î ilimler açısından ayrı bir öneme sahiptir. Geliştirdikleri haber teorileri farklı olmasına rağmen İslam âlimleri genellikle mütevâtir haberin mahiyeti konusunda ittifak etmişlerdir. Yapılacak vurguya bağlı olarak farklı tanım ifadeleri kullanmış olsalar da genel olarak yaptıkları tanımlarda mantık ilmindeki teknik tanıma sadık kalmıştır. Özellikle kelimeler, Allah'ın birliği, sıfatları, kıdemi, tekfir ve kader gibi dinin asıllarına ilişkin konularda herkese hitap eden kesin delillere ihtiyaç duyduklarından bu hususa daha fazla riayet etmişlerdir. Buna mukabil fıkıhçılar, ibadet ve muamelat gibi sadece inananların kabulüne müstenit konularla ilgilendikleri için habere kesinlik kazandırma hususunda aynı hassasiyeti gösterme zorunluluğunu kendilerinde hissetmemişlerdir. Bu bağlamda inanan bireyin kabulüne bağlı, göreceli bir kesinliği mütevâtir habere dâhil etmişlerdir. Bunu ise, detaylarına ileride temas edeceğimiz üzere, hadislerin naklinde kullanılan ve hadislere güvenilirlik sağlayan isnad sistemi üzerinden yapmışlardır.

Fakihlerin haber konusunu hadis özelinde ele almaları, tanımlama noktasında onları pek farklı bir noktaya götürmemiştir. Pezdevî (öl. 482/1089) gibi bazı âlimler tanıma ekledikleri "Hz. Peygamber'den bize kadar..."⁴ şeklindeki kayıtlarla tanımlamada kısmi değişiklik yapmışsa da bu durum tanımların geneline pek yansımamıştır. Kimi âlimler ise, mütevâtirin gerçekleşme şartlarına, "haberi aktaranlar Müslüman, âdil ve zabt sahibi olmalı"⁵ şartını eklemişse de bu şart da pek itibar görmemiştir. Ancak şunu ifade edelim ki fazla rağbet görmese de tanım ve şartlara bu tür ilavelerin getirilmiş olması, fukahanın zihninde oluşan tevâtür anlayışının isnad merkezli olduğunu göstermesi adına önemlidir.

Tanım noktasında pek farklı bir şey söylemeyen fakihler, tanımladıkları tevâtürü hadislere uygulama hususunda oldukça farklı bir noktaya evrilmişlerdir. Öyle ki mantık ilmindeki mütevâtir haber için, haberi aktaranların vasıflarından ziyade sayısal çokluğu önemli iken; sünnet delilinde, âdil ve sika râvilerden oluşan rivâyet kanalının çokluğu esas alınmıştır.

¹ Tartışmalar için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/41; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Devha: Matâbi'u'd-devha'l-hadîsiyye, 1984), 424; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 329-333.

² Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Firânsî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 2/552; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 4/230-232; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996), 7/2727.

³ Yakîniyât için bk. Ali Durusoy, "Yakîniyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 423; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2/522.

⁵ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alf b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 2/27.

Nitekim “men kezebe aleyye...” hadisinin lafzî mütevâtir oluşuna rivâyet tarihlerinin çokluğu gerekçe gösterilmiştir.⁶

Mütevâtir sünnette bilginin kesinlik ifade etmesi, haberi aktaranların sayısal çokluğuna değil de sened yoluyla râvilerin âdil ve sika oluşuna dayandırılması Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Cessâs'ın (öl. 370/981) yaptığı mütevâtir tanımında daha belirgindir. Bu iki Hanefî fakihî, ilk tabakası âhad olan dolayısıyla normalde tevâtür şartlarını taşımayan meşhûr haberi, sonraki tabakalarda yer alan râvilerin İslam ve adalet vasıflarına duyulan güven duygusuna istinaden mütevâtir kabul etmişlerdir.⁷

Bu çalışmada sünnetin nakli özelinde fakihlerin geliştirdikleri ve isnad zincirinin güvenilirliğine dayanan bu yeni tevâtür anlayışının mütevâtir haber tanımına, mütevâtir habere ilişkin şartlara ve mütevâtir haber çeşitlerine nasıl bir etkisi olduğunun izleri sürülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda söz konusu başlıklar, makalenin bölüm başlıkları olarak seçilmiş ve yeni anlayışın mütevâtire kattığı değişiklikler ilgili başlığın altında ele alınmaya gayret edilmiştir.

1. Mütevâtirin Tanımı

Mütevâtirin kavram olarak ilk ne zaman ve kim tarafından kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat mefhum olarak mütevâtirin ilk dönemlerden itibaren İslam âlimlerinin nezdinde gündem işgal ettiğini söylenebilir.⁸ Örneğin Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) mütevâtir haber yerine “üzerinde ittifak edilen haber”⁹ kavramını kullanmış ve bu haberi “önceden üzerinde anlaşma, haberleşme veya ittifak mümkün olmayan haber” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Şâfiî (öl. 204/820) ise bu kavram yerine topluluğun topluluktan naklettiği haber anlamında haberü'l-âmmе ifadesini kullanmış,¹¹ bu haber ile varid olan sünnete de hakkında icmâ edilen sünnet demeyi tercih etmiştir.¹²

Her ne kadar Şâfiî'nin kendisi mütevâtir kavramını benimseyip kullanmamış olsa da sorularına cevap verdiği muarızlarının kullanımı bağlamında eserlerinde bu kavrama yer vermiş olması, yaygın olmamakla birlikte o dönemde mütevâtir kavramının kullanıldığını göstermektedir.¹³ Hanefî mezhebinde ise haberin mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde sınıflandırılması İsâ b. Ebân (öl. 221/836) ile dile getirilmeye başlanmış, Debûsî (öl.430/1038) ile şekillenmiş, Serahsî (öl. 483/1090) ve Pezdevî (öl. 493/1100) ile kemâle ermiştir.¹⁴

Tevâtür kelimesi, *fert* ve çiftin zıddı olan *tek* anlamlarına gelen (v-t-r/وتر) kelimesinden türetilmiştir. Tevâtürün sözlük anlamı da bu kök anlamıyla yakından ilgilidir. Bu sebeple

⁶ Rivâyete ilişkin değerlendirmeler için bk. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman el-Aşkar (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve ş-şuûni'l-İslamiyye, 1988), 3/311; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 2/157; Muhammed Emin b Mahmûd Buhari Emir Emîr Pâdişah, *Teyşîrü't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr*, thk. : Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 3/44; Bekir Kuzudişli, “Men Kezebe Aleyye...” Hadisi ve Lâfzen Mütevâtir Meselesi”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (01 Nisan 2007), 138.

⁷ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 3/48-50; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1/292.

⁸ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 71.

⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Evâ'îl* (Tanta: Dârü'l-beşîr, 1408), 374.

¹⁰ Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr Kadî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Mahedül-Almânî lil-ebhâsi's-şarkîyye, 2017), 203.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Dârü'l-âsâr, 2002), 33.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 1/460.

¹³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 73.

¹⁴ Osman Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2019), 102.

1470 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

dilciler tevâtürü, “bir şeyin arada boşluk olacak şekilde başka bir şeyden sonra gelmesi” şeklinde tarif etmişlerdir. Nitekim *ثم ارسلنا رسلنا تترا*¹⁵ ayetinde de bu anlamda kullanılmıştır.¹⁶ Çünkü peygamberler de aralarında fetret olacak şekilde gelirler. Fasıla anlamı taşımasına rağmen kesin bilgi ifade eden topluluk haberleri için bu kavramın seçilme nedeni haberin aktarılmasında senede dayanan bir rivâyet zincirinin şart koşulmamasıdır. Nitekim Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) de yukarıdaki ayette kullanıldığı anlamı esas alarak bu tür haberler için tevâtür kavramının seçilme nedenini haber verenler arasında ittisalın şart olmaması ile izah etmiştir.¹⁷

Mütevâtir haberde bir sened zorunluluğun olmaması haberin aktarımında bir kopukluk olduğu anlamına gelmez. Yani mütevâtir haber açısından *ittisal*, haberi aktaranlar için değil haberin aktarılması için gerekli bir şarttır. Çünkü tevâtürün lügat anlamlarından birisi de “تواترت كتب فلان إلى” örneğinde görüleceği üzere *ittisal*dir.¹⁸ Bu sebeple her ne kadar mütevâtir haberde sened zorunlu olmasa da senedin yerini alan büyük toplulukların haberi birbirlerinden aktarmasında ittisalın varlığı zorunludur. Bu anlama binaen bazı usûlcüler mütevâtir haberde kesin bilgiyi oluşturan şeyin haberin kendisi değil âdetin sürekliliği olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Yani bilgiye kesinlik kazandıran husus, *yalan söylemesi âdeten muhal olan* vasfının haberi aktaran tabakalarda hiç kesintiye uğramaksızın bugüne kadar devamlılığını sürdürmesidir.

Istilahta ise mütevâtir, en genel şekliyle “sözleri ilim ifade edecek düzeyde çokluğa ulaşan topluluk haberi”²⁰ olarak tanımlanabilir. Mütevâtir haberde bilginin kaynağı bizzat haberin kendisi olduğundan “Munfasıl karinelere ihtiyaç duymaksızın bizzat haberin kendisiyle ilim ifade eden topluluk haberi” diye tanımlayanlar da olmuştur.²¹ Haberi aktaranları esas alanlar ise mütevâtir haberi “yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir cemaatin başka bir cemaatten naklettiği haber” şeklinde tarif etmişlerdir.²² Elbette bu tanımları artırmak mümkündür. Ancak bu farklı vurguları bir araya toplayacak bir tanım yapılacak olursa mütevâtir haber *bütün tabakaları itibarıyla yalan üzerine anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivâyet edilen mahsusa dair haber* şeklinde tanımlanabilir.²³

Vermiş olduğumuz bu tanımlar, belirli bir ilme ya da konuya münhasır olmayan, tüm ilimler için geçerli görülen, genel bilgi kaynağı kabul edilen mütevâtir tanımlarıdır. Bu tanımlamalar mütevâtiri kesin ve kat’î hüküm vermeye imkân sunan bir hüccet kılar. Bu nedenle kelâm açısından bu tanımlama tercih sebebidir. Çünkü kelâm ilmi konusu bakımından öncelikle yüce Allah’ın varlığını, O’nun sıfatlarını ve fiillerini, peygamberlik meselesini ele alıp bu konuların kanıtlanmasını hem nakli hem de akfî delillere başvurarak yaptığından böylesi kesin delillere ihtiyaç duyar.²⁴

Fakihler, yaptıkları tanımlarda genel olarak bu tanım şekline sadık kaldıkları için onların sünnet özelinde benimsedikleri yeni mütevâtir anlayışının ayak izlerini tanımlarda sürmek pek mümkün değildir. Ancak nadir de olsa bazı tanımlarda, tanımlanan mütevâtirin sadece hadise özgü olduğuna dair bazı ipuçları verilmiştir. Örneğin “Hz. Peygamber’den bize

¹⁵ Mü’minûn 23/44.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibü’l-Lüga*, thk. Muhammed Avd Mur’ab (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-türâsi’l-Arabî, 2001), 14/222.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/227.

¹⁸ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 422; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 7/2715.

¹⁹ Ebü’l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edilleti fi usûli’l-ittikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün’im Abdülhamîd (Kahire: Matba’atü’s-Se’âde, 1950), 431.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/227.

²¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Ezhârü’l-mütenâsire fi’l-ahbâri’l-mütevâtire*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1985), 5.

²² Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnüssûd (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2003), 96.

²³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 90.

²⁴ Cihat Tunç, “Kelâm İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 1/2 (Şubat 2003), 153.

kadar kopukluk şüphesi bulunmaksızın kesintisiz bir şekilde aktarılan, sanki bizzat Hz. Peygamber'den işitmişiz gibi kesin bir kanaat oluşturan haber"²⁵ şeklindeki tanımında haberin Hz. Peygamberle ilişkilendirilmesi bu kabildendir. Ayrıca "Hz. Peygamber'den işitmişiz gibi kesin bir kanaat oluşturan" kaydı da hadis rivayetine özgü kabullerden olan sened ve râvilerin güvenilirliği hususuna kapı aralar mahiyettedir. Nitekim Cessâs tanımında geçen *kesin kanaatin* meşhûr haber açısından gerçekleştiği düşüncesiyle onu mütevâtir kapsamına dâhil etmiştir. Cessâs ilk tabakadaki bu eksikliğe rağmen meşhûr haberlerin kesinlik ifade etmesini, sanki bizzat Hz. Peygamber'den duymuş gibi kesin kanaat oluşturmamasını sonraki dönem râvilere duyduğu güvenle izah etmiştir. Ona göre tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn dönemi âlimleri yalan söylemeyen, güvenilir kimselerdir. Dolayısıyla onların ilk tabakadaki râviye olan şahitlikleri ve o haber ile amel etmeleri Cessâs'a göre haberin zan olmaktan çıkması adına yeterlidir.²⁶

Bu düşünce tarzı Ahmed b. Hanbel'e de nispet edilmiştir. Âhad haberin ilim ifade etmesi konusunda Ahmed b. Hanbel'den iki görüş nakledilir. Bu nakillerden birisi ilim ifade edeceği yönündedir. Mezhebin genel kanaatine ters olan bu görüş Hanbelî usûlcüler tarafından iki şekilde tevil edilmiştir. Birinci teville göre kastedilen haber, adalet ve sika yönünden güvenilir oldukları hususunda ittifak edilen imamların naklettikleri, ümmet tarafından hüsnü kabul gören âhad haberdir. Bu teville göre sözü edilen haber Hanefilerdeki meşhûr haber olup Ahmed b Hanbel'e göre mütevâtirdir. İkinci teville göre kastedilen âhad haber, haberi aktaran râvilerin çok fazla olduğu âhad haberdir. Bu teville göre sözü edilen âhad haber, rivâyet kanallarının çokluğu sebebiyle maneî mütevâtirdir. Sonuç itibariyle hangi tevil esas alınacak olursa olsun Ahmed b. Hanbel'e göre âhad haber ya sened ya da râviye duyulan güven sebebiyle mütevâtir olabilmektedir.²⁷

2. Mütevâtir Haberin Şartları

2.1. Haberi İzdırarâ Bilgi Gerektirecek Şekilde Elde Etmiş Olmak

Haberin konusu zarurî olarak elde edilen kesin bilgi olmalıdır. Bu şekildeki kesin bilgi ise ya bizzat görme ve duyma gibi duyu organları ile ya da mütevâtir haber ile elde edilir.²⁸ Nazar ve istidlal ile elde edilen bilgilerin mütevâtir kabul edilmeme nedeni zan ifade ediyor olması ve bu bilgilere iltibasın karışma olasılığıdır. Dolayısıyla bu tür bir bilgi mütevâtir olarak aktarılsa dahi işiten kişi için zorunlu ilim ifade etmez.²⁹ Mâtürîdî (öl. 333/944) hissî olmayan konuların tevâtür yoluyla aktarılsa dahi zarurî bilgi ifade etmemesini Müslüman inancına dair bilgilerin diğer toplumlara aktarılması üzerinden izah eder. Bu bağlamda âlemin hâdis olduğu ve bir yaratıcısı olduğu bilgisinin dehrîlere; Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğinin sahih olduğunu da zimmîlere tevâtüren aktarmak onlar açısından yakîn ifade etmez.³⁰ Aynı şekilde "Allah için üçüncüsüdür, onun şeriki vardır" haberini kafirlerin mütevâtir olarak aktarmaları da bizim için ilim ifade etmez. Çünkü bu haber aslı olmayan bir haberdir.³¹

Duyu organları ile elde edilen bilgilerde ise nazar ve istidlalde olduğu gibi bir zan ve iltibas olmaz. Bu nedenle mütevâtire konu olan haberin hissî bilgi olması şarttır. Şayet topluluk, bizzat görmedikleri ya da işitmedikleri bir bilgiyi aktaracaksa, o bilginin mütevâtir haberle elde edilmiş olması şarttır. Bir kişinin görmesine ya da duymasına dayan âhad haber,

²⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 423; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/522.

²⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/292.

²⁷ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd Tûfî, Şerhu Muhtasarî'r-Ravza, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Suudi Arabistan: Vizaretü's-şuûni'l-İslamiyye ve'l-evkaf, 1998), 2/104.

²⁸ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulhalim en-Neccâr (Kahire, 1965), 15/333; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/325.

²⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/260.

³⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîd*, 4/231.

³¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1/423.

1472 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

râvinin yalan söyleme ya da yanlışla ihtimaline açık olması sebebiyle sonradan ne kadar çok kişi tarafından nakledilirse edilsin mütevâtir olmaz.

İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) büyük toplulukların şahit olmadıkları bir haberi sadece bir kişiden duyarak aktarmasının neden zarurî bilgi gerektirmediğini göstermesi adına Sehâvî'nin (öl. 643/1245) zikrettiği ilginç bir olayı aktarır. Bir hac mevsiminde dilencinin biri, o dönemde köle olan Ebû Avâne'nin efendisinden yardım ister. Ancak efendi dilenciye yardım etmez. Ebû Avâne, efendisi gidince dilenciye bir dinar yardımda bulunur. Parayı alan dilenci, yaptığı yardım sebebiyle Ebû Avâne'ye bir iyilikte bulunacağına dair yemin eder. Müzdelife'den ayrılma vakti geldiğinde kabileler yavaş yavaş yola koyulur. Dilenci insanların geçtiği yola durur ve Iraklı kabilelerin gelmesini bekler. Ne zamanki onları görür, "Ey insanlar Yezîd b. Atâ'yı (Ebû Avâne'nin efendisini) tebrik edin. Çünkü O bugün, Ebû Avâne'yi azat ederek Allah'a yakın bir kul oldu" diye seslenir. İnsanlar yaptığını düşündükleri bu hayırlı iş sebebiyle, gruplar halinde Yezîd'i tebrike gelirler. Haberin asılsız olduğunu insanlara söylemenin imkânsız bir hal alması üzerine Yezîd, kölesi Ebû Avâne'yi azat ettiğini söylemek zorunda kalır.³² Söz konusu kıssa âhad haberlerdeki yanlış olma ihtimalini ve bu tür haberlerin çok kişi tarafından nakledilmesinin doğuracağı sonuçları göstermesi bakımından oldukça ilginçtir.

Cüveynî (öl. 478/1085) haber verilen konunun duyulara dayalı bir bilgi olmasını tevâtür için gerekli bir şart görmez. O, nakledilen haberin zarurî bilgi oluşturması için haberin güçlendirilmiş karinelerle elde edilmesini yeterli bulur. Aslında bu yorum, haberin hissî yoldan elde edilmesi şartından tamamen farklı ya da kopuk değildir. Çünkü zarurî bilgiyi sağlayan karine de mahiyeti itibariyle duyu organlarıyla elde edilen bir bilgidir. Karine dediğimiz şey ya haberi kuşatan haldir ya da söylenen bir sözdür ki her ikisi de ancak duyu organlarıyla bilinir. Fakat kastedilen aklî karine ise, bu tür karineler zarurî bilgi değil nazarî bilgi ifade edeceğinden böyle bir durumda zaten mütevâtir haberden söz edemeyiz.³³

2.2. Sahih Bir Müşahedeye Sahip Olmak

Hissî yollardan elde edilen bilgilerin kesinlik arz etmesi, duyu organlarının sağlıklı işlemesi yanında düşüncelerimize, duyum ortamı ile çevresinin koşullarına bağlıdır. Bu bağlamda duyumsal bilgiler bazen yanlışlığa sebep olabilir. Pek tabidir ki böyle hatalı bir bilgi mütevâtir olarak nakledilse bile ızdırarî bilgi ifade etmez. Bu nedenle haberin duyu organlarına istinat etmesi mütevâtir için yeterli görülmemiş, duysal bilginin zan oluşturmayacak şekilde sahîh bir müşahedeye dayanıyor olması da ilave bir şart olarak zikredilmiştir.³⁴ Gazzâlî gökyüzünde uçarken gördükleri bir kuşun güvercin olduğunu tüm Bağdat halkının haber vermesini bu duruma örnek olarak zikreder. Kuşun, güvercin olmama ihtimali bulunan bu haber, sahîh bir müşahedeye dayanmadığı için mütevâtir olarak nakledildiği halde kesin bilgi ifade etmez.³⁵

2.3. Haberin Manasında İttifak Etmek

Mütevâtir haberde haberin aktarım şekline bağlı olarak iki olasılık söz konusudur. Haber ya hem lafız hem de mana birliği korunarak aktarılır ya da sadece mana birliği sağlanarak aktarılır. Lafız birliğinin korunması haberin aktarılması açısından oldukça kıymetli olmakla birlikte bu her zaman mümkün olmaz. Bu bağlamda haberin aktarımında lafızlar arasındaki kısmi farklılıklar olması haberin bilgi değeri açısından önemli bir kusur kabul edilmez. Ancak bir haberin mütevâtirin kabul edilebilmesi için tüm nakillerin asgari düzeyde manada ittifak

³² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Riyad: Dâru'l-muğnî, 2009), 39.

³³ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2739.

³⁴ Zerkeşi, *Bahrü'l-muhîr*, 4/232.

³⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 1/254.

etmesi şarttır. Şayet bu asgari şart sağlanmazsa tevātür batıl olur.³⁶ Manevî mütevâtir olarak isimlendirilen ve ileride detaylarına yer vereceğimiz bu tevātür çeşidinde, haberin farklı lafızlarla gelmesi, rivâyetlerin mana birliği sağlaması sebebiyle haber hakkında şüphe etmimize engel teşkil eder.³⁷

2.4. Sayısal Yeterliliğe Ulaşmak

Bir haberin mütevâtir sayılması için en az kaç kişi tarafından aktarılması gerektiği tartışmalı bir konudur. Bir kısım âlim, haberi aktaranlar için asgari bir sayı belirleme gayreti içine girmişlerdir. Bu bağlamda ayetlerde yer alan on iki, yirmi, kırk, yetmiş, gibi sayıları ya da Bedir savaşı gibi önemli olaylarda yer alan sahabe sayısını dikkate almalarına bağlı olarak farklı rakamlar zikretmişlerdir.³⁸ Bazıları ise bir rakam belirlemek yerine *bir beldenin almayacağı* ya da *sayılamayacak kadar çok kişi* şeklinde bir sınırlamayı tercih etmiştir. Her ne kadar güveni artırmak adına zikredilse de bu tür kayıtlamaların aşırılığa kaçtığı söylenebilir. Çünkü zikredilen çokluğa ulaşmayan, daha az sayıdaki insan toplulukların aktardığı haber ile kesin bilginin sabit olduğuna dair birçok örnek vardır. Ayrıca *sayılamayacak kadar çok olma* şartı da itibar edilecek bir şart değildir. Çünkü dünyada insan oğlunun saymasının mümkün olmayacağı büyüklükte bir insan topluluğu yoktur.³⁹

Cüveynî, mütevâtir haberi aktaranlar için asgari sayı belirmenin doğru bir tutum olmadığını üç açıdan izah eder. Bunlardan ilki zikredilen sayılar arasında tercihi gerektirecek bir delilin olmamasıdır. Her bir usûlcünün farklı bir sayı zikretmesiyle tearuz durumu oluşmuştur. Buna mukabil oluşan bu tearuz durumunda zikredilen sayılardan birisini diğerine tercih etmeye gerektirecek bir müreccih de yoktur. Şayet tercih yapmayı gerektirecek bir müreccih bulduk, bu durumda bile tercih edilen sayının kesinlikle doğru olduğunu iddia edilemez. Çünkü tercihin semeresi kesin bilgi değil sadece zann-ı gâliptir. İkinci olarak zikredilen sayıların mütevâtir haber ile hiçbir alakası yoktur. Söz konusu sayılar mütevâtir haber dışındaki farklı bazı hallerde aittir. Kimisi Kur'an'da geçen kıssalardaki ya da İslam tarihindeki olaylara ait olup bu sayıları mütevâtir haber ile ilişkilendirmeyi gerektirecek hiçbir akli gerekçe yoktur. Dolayısıyla bu sayılara itibar etmeye de gerek yoktur. Üçüncü olarak mütevâtir haberden istenen durum, haber verilen konuda kalbi ferahlatacak düzeyde doğru bilgi vermesidir. Oysa zikredilen sayıların hepsinde de topluluğun yalan üzere birleşmesi mümkündür. Dolayısıyla mütevâtir haberin gerçekleşmesinin bu sayılara bağlanması mütevâtir haberden beklenen maksada ulaşmaya uygun değildir.⁴⁰

Cüveynî'nin zikrettiği bu haklı gerekçeler sebebiyle çoğunluğu oluşturan âlimler, bir haberin ilim ifade edebilmesi için haberi aktaranlara asgari sayı şartının getirilmesine karşı çıkmışlardır.⁴¹ Bu düşüncenin temel gerekçesi, kaçınıcı râvinin haberinden sonra kalpte kesin kanaatin oluştuğunun net olarak belirlenememesidir. Kesin bilgi, kişinin kalbinde şüpheden başlayarak zan, zann-ı galip ve yakîn şeklindeki bir sürecin neticesinde oluşur. Her bir süreç birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayacak şekilde iç içe geçmiş girift bir yapı oluşturduğundan kesin bilginin tam olarak hangi râvinin haberinden sonra oluştuğunu ve hangi sayının kesin bilgi için yeter olduğunu söylemek imkânsızdır.⁴²

İbn Teymiyye, yakîn bilginin kalpte oluşma sürecini tokluk hissi üzerinden izah eder. Her yemek eylemi ile bir tokluk hissi oluşur. Ancak *kişide tokluk hissini oluşturan yemek miktarı şudur* denilemez. Bazen çok yemek ile tokluk hissedilirken bazen et gibi ağır gıdalarda ya

³⁶ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4/235; Sem'ânî, *Kavâtrü'l-edille*, 1/325.

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 59.

³⁸ Fahrreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/265-267; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 4/232; Sem'ânî, *Kavâtrü'l-edille*, 1/326.

³⁹ Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1/219.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/218.

⁴¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1/423.

⁴² Fahrreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/258.

1474 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

da yemek yiyen kişi fazla aç olmadığı durumlarda az miktarla da tokluk hissedilebilir. Tıpkı bu durumda olduğu gibi mütevâtir haber için de mutlak bir râvi sayısından söz etmek doğru değildir. Bilgi, kişinin kalbinde hangi sayıdaki râvi ile zarurî olarak kendiliğinden hasıl olursa o sayı mütevâtir haber için yeter sayıdır.⁴³

Mütevâtir haberi aktaranlar için belirli bir alt sınır tahdit etmeyen âlimler, haber ile bilginin gerçekleşmiş olmasını yeterli bulmuşlardır.⁴⁴ Yani haberi dinleyen kişide hangi sayıdaki topluluk kesin bilgi oluşturuyorsa o sayı o haberin tevâtür şartıdır. Bunun içindir ki âlimler tevâtür tanımında belirli bir sayı zikretmek yerine *âdeten yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyen* şeklinde genel bir ifade kullanmayı tercih etmişlerdir.⁴⁵

Mütevâtir haberde, râvilerin sayısından ziyade kişide bilginin gerçekleşmesinin esas kabul edilmesi, dinleyeni kanaatini öncelemek anlamına gelir. Buna göre bir haber, kendisinde ızdırârî bilgi oluşturduğu kişi için hüccet iken kesin kanaat oluşturmadığı kişi açısından delil niteliği teşkil etmez.⁴⁶ Bu bağlamda tevâtürün oluşması için gerekli şartların gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit edecek merci de kişinin vicdanıdır. Haberi dinleyen kişi, o haber sayesinde kendisini âlim/biliyor hissederse işte o kişi için tevâtürün şartları gerçekleşmiştir demektir. Şayet bu duygu onda oluşmayacak olursa haberin şartlarında bir eksiklik olduğu anlaşılır. Bu nedendir ki mütevâtir haber ile bilgi oluşmadığını iddia edenlere mütevâtir haber ile istidlal yapmak mümkün değildir.⁴⁷

Haberi dinleyen kişinin mütevâtirde esas alınması, o kişinin vicdanını etkileyecek hususları da gündeme getirir. Bu sebeple râvilerin güven oluşturan halleri, birbirlerini tanıyıp tanınamaları, olayın mahiyeti gibi karinelere, mütevâtir haberde yeter sayının artmasında ya da eksilmesinde önemli unsurlardır. İsa b. Ebân (öl. 221/836) râvi ve habere ilişkin karinelere bir haberin mütevâtir kabul edilmesine olan tesirini "Kesin bilgi ifade eden haberler için belirli sayı yoktur. Zira bazen on ya da yirmi kişinin de getirmiş olduğu haberle bile tevâtür oluşmayabilir"⁴⁸ sözleriyle ifade eder.

Aynı sayıdaki râvinin aktardığı iki farklı haber ile kesin bilgi oluşmasına ya da oluşmamasına sağlayan şey, haberi aktaranların yalan üzerine birleşme ihtimaline dair bizde oluşan kanaattir. Bu kanatın gerçekleşmesi belirli bir râvi sayısına sabitlenseydi o sayıya ulaşan her haberin mütevâtir olduğunu söylemek gerekirdi. Oysa pratik bunun aksine gelişmiştir. Nitekim haberi aktaranların yakınlık-uzaklık, gaye birliktelikleri gibi karinelere bağlı olarak her haberde kanaati oluşturan râvi sayısı farklılık arz etmiştir. İslam âlimleri hadislerin nakli konusunda da sened ve râvinin adaleti gibi hususları, kesin bilginin gerçekleşmesine etki eden karinelere bağlamında telakki etmişlerdir. Nitekim İbn Hazm, mütevâtir haberde râvi sayısının değil de bilginin gerçekleşmesi esastan hareketle haberi aktaranların mutlaka bir topluluk olmasını bir zorunluluk görmemiştir. Ona göre bir haberi mütevâtir kılan husus kişilerin yalan üzere birleşmelerine engel olan karine ve koşullardır. Bu bağlamda birbirlerinin tanımayan ve karşılaşmayan, yalan söylemelerini gerektirecek bir çıkarları ya da korkuları olmayan dolayısıyla yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan iki kişinin verdiği haber bile mütevâtir haberdur.⁴⁹ Râvinin güvenilirliğine dayanan hadis aktarımı özelinde ancak geçerli kabul edilecek olan bu düşünce ileride temas edeceğimiz farklı senetli âhad haberlerin manevî mütevâtir kabul edilmesi yönündeki anlayışa da zemin hazırlamıştır.

⁴³ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 18/50.

⁴⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4/232.

⁴⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/423.

⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/258.

⁴⁷ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2741.

⁴⁸ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 3/35.

⁴⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.), 1/107.

2.5. Râvi Sayısı, Her Tabakada Aynı Olmak

Haberi aktaranlar sonraki tabakalarda tevâtür sayısına ulaşmış olsa da ilk tabakanın yeter sayıda olmaması mütevâtire engel bir durum kabul edilmiştir. Bu sebeple haberi aktaranların her tabakada kesin bilgi oluşturacak sayıya ulaşmış olması şart koşulmuştur.⁵⁰ Bâkılânî ilk halkanın önemini şu şekilde dile getirmiştir: “Kum taneleri ve denizdeki damlalar adedince kişi tarafından nakledilse dahi bir kişinin naklettiği haber ızdırârî bilgi gerektirmez.”⁵¹

Bu bağlamda Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine ilişkin Hristiyanlara ait nakillerin mütevâtir kabul edilmemesi, bazı usûlcüler tarafından bu şarttaki eksiklik ile izah edilmiştir. Nitekim çarmıha gerilen kişinin Hz. İsa olduğuna dair Hristiyan dünyasında nakledilen haber her ne kadar sonraki tabakalarda mütevâtir sayısına ulaşmış olsa da haberin ilk halkası bakımından mütevâtir değildir. Çünkü çarmıha gerilen kişin Hz. İsa olduğu bilgisi Yuhanna, Matta, Markos ve Luka isimli dört kişiye isnat edilmektedir ki bu sayı tevâtür için yeterli değildir.⁵²

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bir haberin ilk tabakada mütevâtir şartlarını taşımaması tevâtür açısından bir kusurdur. Ancak Cessâs ve Ebû Yusuf, yaptıkları haber taksiminde bu tür haberleri mütevâtir kapsamına dahil ettikleri dikkate alınacak olursa, onların bu şartı, en azından sünnet açısından gerekli görmedikleri söylenebilir.⁵³

2.6. Sözü Doğruluğuna Halel Getirecek Bir Hal İçinde Olmamak

Bazı âlimler doğru bilginin aktarılmasına engel teşkil edeceği kaygısıyla ikrah ve şaka gibi bazı hallerin bulunmamasını şart olarak zikretmiştir.⁵⁴ Fazla dile getirilmeyen bu şart ancak râvinin güvenilirliğini esas alan sened merkezli mütevâtir haber anlayışı için uygun görülebilir. Nitekim mantıkta kullanılan teknik anlamdaki mütevâtir haber için böyle bir şartın zikredilmesi muhaldir. Çünkü böyle bir şartın zikredilmesi, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmediğine gerekçe olarak zikredilen *toplumlar, yalan söylemeye zorlanabilir* şeklindeki iddiayı haklı çıkarır. Oysa mütevâtir haberin özelliği haberi nakledenlerin, hepsinin birden baskı altına alınamayacak kadar çok kişiden oluşmasıdır. İkraha için geçerli olan bu durum şaka için de geçerlidir. Çünkü yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun şaka üzerine anlaşmaları da aynı şekilde muhaldir.

2.7. Müslüman Olmak

Bir araya gelmenin/icmâ etmenin kesin bilgi gerektirmesi sadece Müslümanlara özel bir durum olduğu şeklindeki ön kabulden hareketle bazı âlimler mütevâtir haberi nakledenlerin Müslüman, adalet ve zabt sahibi olmalarını şart koşmuştur. Ancak bu şartın, zaruriyât kapsamında yer alan mütevâtir için zikredilmesi doğru olmaz. Çünkü kâfirler tarafından nakledilmesine rağmen birçok haberin kesin bilgi ifade edeceği genel kabul gören bir durumdur. Örneğin Konstantin halkının tamamı krallarının öldürüldüğü haberini nakletseler, haberi verenler kâfir olmasına rağmen bizim için bu haber kesinlik arz eder.⁵⁵

Bir haberde, râvilerin din ve adalet gibi vasıflarına dair şartların zikredilmesi o haber için bir senedin varlığını zimnen gerekli kılar. Dolayısıyla böyle bir şart, sünnet özelinde kullanılan ve râvinin güvenilirliği ile haberin kesinlik kazandığı isnad merkezli mütevâtir açısından makul görülebilir. İsnad zinciri sadece fasık ya da kâfirlerden oluşan bir mütevâtir sün-

⁵⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/423; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/523.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 445.

⁵² Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/329; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4/235.

⁵³ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 3/48.

⁵⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 4/232.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/27.

1476 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

netin, haber üzerinde yapılabilecek tahrifattan emin olunmadığı için güvenilirliğini kaybedeceği aşıkârdır. Nitekim verdikleri haber örneklerine baktığımızda bu şartı zikreden usûlcülerin mütevâtir haberi sünnet özelinde ele aldıkları görülmektedir. Örneğin yaptığı mütevâtir tanımında "...ve adaletleri sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun..." kaydını getiren Pezdevî, zekâtın miktarları, beş vakit namaz ve rekât sayılarını tanıma örnek olarak zikretmiştir.⁵⁶

2.8. Diğer Şartlar

Yahudiler bir haberin kesin bilgi ifade etmesi için haberi nakledenler arasında farklı dinden insanların olmasını gerekli bir şart kabul etmişlerdir. Fakat mütevâtir haberde yalan töhmetinin bulunmaması esas olduğundan böyle bir şartın zikredilmesi kabul edilebilir gibi değildir. Çünkü haberin aktarılmasında yalan töhmeti varsa, haberi aktaranların aynı dine ya da farklı dine mensup olmasının bir önemi olmayacağından haber bilgi ifade etmeyecektir.⁵⁷

Yahudilerin zikrettikleri bir başka şart ise haber aktaranlar arasında *zillet ve meskenet* ehlinden birilerinin bulunmasıdır. Zillet ve meskenet ehli olarak kendilerini kasteden Yahudiler, bu şartı iki nedenden dolayı zikrederler. Bunlardan ilki kendilerinin aralarında bulunmadıkları topluluklara güvenmemeleri ve böyle toplulukların yalan üzerinde birleşmelerini mümkün görmeleridir. Diğeri ise Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerine dair mucize haberlerinin mütevâtir oluşuna itirazlarını haklı gösterme arzusudur. Çünkü bu iki konuya ilişkin nakillerin aktarılmasında hiçbir Yahudi bulunmamaktadır.⁵⁸

İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913-14 [?]) gibi bazı Şia âlimleri ise, haberi nakledenlerin yalan üzerine birleşmediklerinden emin olmak adına aralarında masum imamın olmasını şart koşmuşlardır. Fakat ehl-i sünnet âlimleri bu şartı iki açıdan batıl kabul etmişlerdir. Öncelikle böyle bir şartın yerine gelmesi için her dönemde bir masum imamın olması gereklidir ki böyle bir şey mümkün değildir. İkinci olarak şayet her dönemde bir masum imamın olduğu kabul edilecek olsa bile böyle bir durumda söz konusu haber mütevâtir haber olmaktan çıkıp masum imamın haberi niteliğini kazanacaktır. Dolayısıyla böyle bir şartın mütevâtir için zikredilmesi gereksizdir.⁵⁹

3. Mütevâtir Haber Çeşitleri

Mütevâtir haber normalde lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁶⁰ Ancak bu mütevâtir haber için yapılan genel bir taksimdir. Ancak burada Şebbir Ahmet Osmânî'nin (öl. 1369/1949) yaptığı mütevâtir hadis taksimine de temas etmek gerekir. Çünkü bu taksim, sünnetin aktarılması noktasında İslam âlimlerinin mütevâtir habere yükledikleri yeni anlamı gözlemek adına oldukça uygundur. Osmânî'ye göre mütevâtir hadisler dört çeşittir.

İsnad tevâtürü: Bu tevâtür çeşidi, "men kezebe aleyye ..." hadisi gibi senedinin başından sonuna kadar yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayan toplulukların naklettikleri hadisleri kapsar.⁶¹ Her ne kadar tanımda değinilmemiş olsa da verilen örnek, tanımlanan bu tevâtür çeşidinin "lafzî mütevâtir" olduğunu göstermektedir.

Bu başlıklandırma bile, hadisler söz konusu olduğunda İslam âlimlerinin mütevâtire nasıl farklı yaklaştıklarını göstermesi adına yeterlidir. Normalde hadis ilmi için önemli olan ancak mütevâtir haber için önemli olmayan sened olgusu, bu tevâtür çeşidiyle hem isim hem

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/130.

⁵⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/268, 269.

⁵⁸ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2749.

⁵⁹ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2747.

⁶⁰ Eyyûb b. Mûsâ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fürûku'l-lüğaviyye*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 309.

⁶¹ Şebbir Ahmet Osmânî, *Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahih-i Müslim* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2006), 1/17.

de tanım olarak mütevâtire dâhil edilmiştir. Bu bağlamda bir hadisin çok fazla sayıda muhtelif tariklere sahip olması onun mütevâtir kabul edilmesi için yeterli görülmüştür. Nitekim Nevevî (öl. 676/1277), örnek olarak zikredilen “men kezebe aleyye ...” hadisinin mütevâtir oluşunu delillendirmek adına hadisin isnad sayısının çokluğunu gerekçe göstermiştir. Hadisi nakleden râvi sayısına ilişkin farklı rakamlar zikredilmiştir. Bezzâr (öl. 292/905), *el-Müsned* isimli eserinde hadisi, Hz. Peygamber'den kırk sahabenin naklettiğini; Sayrâfî (öl. 330/941) ise Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eserini yazdığı şerhte altmıştan fazla sahabenin haberi merfu olarak naklettiğini bildirmiştir. Bunun yanında bazı hadis hafızları, aralarında aşere-i mübeşşerenin de bulunduğu altmış iki sahabenin bu haberi naklettiğini söylerken bazıları bu sayıyı iki yüze çıkartmışlardır. Nevevî, senedinde bu şekilde aşere-i mübeşşerenin hepsinin yer aldığı bir başka hadisin bulunmadığını söyleyerek senedin ve râvilerin güvenilirliğine vurgu yapmıştır.⁶²

Tabaka tevâtürü: Kur'an'ın nakledilmesinde olduğu gibi bir haberin sened zinciri olmaksızın okuma, ezberleme, ders verme gibi çeşitli şekillerde doğudan batıya kadar yayılarak büyük toplulukların birbirinden nakletmesidir.⁶³ Bu tür mütevâtir haberde senedin zikredilmesine gerek yoktur. Zaten istenirse dahi haberi aktaranların çokluğu sebebiyle böyle bir şey mümkün değildir. İşte bu mütevâtir, senedin gerekmediği lafzî mütevâtire tekabül eder.

Kadr-i müsterek tevâtürü: Râvilerin olayın farklı yerlerini anlatmaları bakımından farklı metinlerle aktardıkları haberlerin ortak bir anlama [el-kadru'l-müsterek] topluca delâlet etmeleridir. Bu kadr-i müsterek manevî mütevâtir olarak isimlendirilir.⁶⁴ Bu tür rivâyete örnek olarak usûl ve kelâm kitaplarında genellikle cömertliği ile ünlü cahiliye dönemi şairi Hâtim et-Tâî'ye ait rivâyetler zikredilir. Hâtim'in farklı zamanlarda yaptığı on köle, elli deve, yirmi elbise gibi çeşitli bağış ve yardımlarına ilişkin oldukça fazla sayıdaki farklı rivâyetler bir araya getirildiğinde, bu haberlerin müsterek oldukları *Hâtim'in cömertliği* konusu, artık mütevâtir bir haber niteliği kazanmış olur.⁶⁵

Râzî bu farklı haberlerin nasıl tevâtüre dönüştüğünü, parça bütün ilişkisi ile izah etmiştir. Ona göre manevî tevâtürde her bir râvinin naklettiği haber asıl haberden bir parçadır. Bu parçacık haberleri ise tek olan küllî haberde müsterektirler. Bir parçayı rivâyet eden râvi tazammun gereği müsterek olunan küllî haberin de râvisi olmuş olur. Bu parçacık haberleri aktaran râvilerin sayısı tevâtüre ulaştığında küllî olan haber de mütevâtir olarak nakledilmiş olur.⁶⁶

Lafzî birlik sağlamayan nakillerin mütevâtir kabul edilmesine itiraz edenler de olmuştur. Bu görüş sahiplerine göre, mütevâtir kavramı mutlak kullanıldığında sadece lafzî mütevâtirin kastedilir ki bu noktada lafzî birliği sağlamayan haberlerin mütevâtir diye isimlendirilmesi doğru değildir. Suyûtî bu gerekçelendirmeden hareketle ihtilafın muhtevadan ziyade başlıklandırma ile ilgili lafzî bir ihtilaf olduğunu, anlam birliğine dayalı haberlerin mütevâtir olduğunu iddia edenlerin lafzî mütevâtiri kastetmedikleri düşünülecek olursa ciddi bir ayrılığın olmadığını kaydeder.⁶⁷

Tevarüs/amel tevâtürü: Bu tevâtür ise Hz. Peygamber'den bugüne kadar bir davranışın âdeten yalan üzerinde birleşmeyecek ya da hataya düşmeyecek kadar çok kişi tarafından yapıla gelmesidir.⁶⁸ Hz. Peygamber'in abdest alırken dişlerini misvakla temizlemesi şeklindeki sünneti, beş vakit namazın belirli bir vakitler içerisinde ashabıyla kılması ya da Ramazan

⁶² Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1392), 1/68.

⁶³ Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1/17.

⁶⁴ Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1/18.

⁶⁵ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/331.

⁶⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/269, 270.

⁶⁷ Süyûtî, *Ahbârü'l-mütevâtire*, 11.

⁶⁸ Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1/18.

1478 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

ayında oruç tutması amel tevâtürünün örneklerindedir.⁶⁹ Aslında bu tevâtür çeşidi genel olarak manevî mütevâtir içerisinde telakki edilmiştir. Ancak Şebbir Ahmet Osmânî hadisin lafız olarak değil de uygulama olarak aktarılmasını vurgulamak adına ayrı bir başlık altında almıştır. Böyle bir ayrımı Abdülaziz el-Buhârî'nin yaptığı mütevâtir taksiminde de görürüz. O, vasiyet ayetinin "vârise vasiyet yoktur"⁷⁰ hadisiyle nesh edildiğine dair Mâtürfdî'nin görüşünü aktarırken mütevâtiri ikiye ayırır. Birisi rivâyet bakımından mütevâtir, diğeri inkâr olunmayacak derecede kendisiyle amel edilmesi zahir olan mütevâtirdir. Abdülaziz el-Buhârî, hadisin kendisiyle amel etmenin yaygın oluşunun insanları onu rivâyet etme gerekliliğinden müstağni kıldığını söyleyerek bu haber çeşidinin naklinde pratiğin, sözün önüne geçtiğine vurgu yapmak istemiştir.⁷¹

4. Manevî Mütevâtir Ve Âhad Haber

Nakli delillerden sadece Kur'an bütünüyle lafzî olarak tevâtüren nakledilmiştir. Sünnet çoğunlukla mana olarak ve âhad yollarla nakledilmiştir. Sünnetin lafzî olarak tevâtürü neredeyse yok denecek kadar azdır. Nitekim hadis kitaplarında "men kezebe aleyye" hadisinin başka lafzî mütevâtire örnek zikredilmemiştir.⁷² İbn Hibbân (öl. 354) ve el-Hâzîmî (v. 584) gibi bazı muhaddisler ise bu durumu daha da abartarak lafzî mütevâtir düzeyinde hiç hadis bulmadığını iddia etmişlerdir.⁷³ Ancak bu görüş fazla kabul görmemiştir. Lafzî mütevâtirin bu denli az oluşu nedeniyle hadisler için mütevâtir kavramı kullanıldığında akla ilk gelen genellikle manevî mütevâtir olmaktadır. Mütevâtire zikredilen örneklerin manevî mütevâtirden seçilme nedeni de budur.⁷⁴

Hadislerin nakli söz konusu olduğunda İslam âlimleri tıpkı lafzî mütevâtirde olduğu gibi manevî mütevâtirde de hadisin doğruluğunu sened üzerinden sağlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda farklı sened zincirine sahip âhad hadislerin belli bir sayısal çokluğa ulaşması ve Hâtim örneğinde olduğu gibi aynı anlama delâlet etmeleri manevî mütevâtir kabul edilmiştir. Ancak bu haberi farklı kılan husus, haberin doğruluğunu râvilerin çokluğu değil onların adalet vasıflarına duyulan güvenin gerektirmesidir. Şayet biz râvinin adaletine güven duymamış olsaydık böyle bir manevî mütevâtirden de söz etmemiz mümkün olmayacaktı.

Sened anlayışına dayanan manevî mütevâtir, kalamcılar da dâhil tüm İslam âlimlerinin kabul ettiği bir tevâtür çeşididir. Kalamcılar bu tür mütevâtiri daha çok şefaaf, havz-ı kevser, rü'yetullah, imamların Kureys'ten olması ve Hz. Peygamber'in minber için kullandığı kütüğün inlemesi gibi sünnetin mesnet teşkil ettiği ve dinin asıllarına ilişkin olmayan konular özelinde kullanmışlardır.⁷⁵

Fıkıhçılar ise daha çok icmân hücciyetini ispat sadedinde böyle bir manevî mütevâtirin varlığından söz etmişlerdir. Malum olduğu üzere icmân kesin bilgi gerektirmesi, Müslümanların hata üzerinde birleşmeyeceği şeklindeki kesin bilgiye istinat eder. Âhad haberler ile bildirilen bu bilginin kesinliği neredeyse tüm usûlcüler tarafından manevî mütevâtir ile izah

⁶⁹ Süyûtî, *Ahbârü'l-mütevâtire*, 12; Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'l-mesâbîḥ* (Benâres/Hindistan: Idâretü'l-buhûsî'l-ilmîyye ve'd-dâveti ve'l-iftâ - el-Camiatü's-selefiyye, 1984), 1/380.

⁷⁰ Ebü Dâvud, *Vesâyâ*, 6.

⁷¹ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/266.

⁷² Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân eş-Şehrazûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nüreddîn 'İtr (Dımaşk: Dârü'l-fîkr, 1986), 267-269.

⁷³ Ramazan Özmen, "Hanbeli Fıkıh Usulcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", *İslâmî İlimler Dergisi* II/2 (2007), 32.

⁷⁴ Örnekler için bk. Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 350.

⁷⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru erkam, 1398), 190, 191.

edilmiştir.⁷⁶ Lafızları farklı olmakla birlikte Müslümanların hata üzerinde birleşmeyeceklerine işaret eden birçok âhad haber Hz. Peygamber'den nakledilmiştir. Bu haberlerden bazıları şunlardır: "Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez",⁷⁷ "Allah'ın eli cemaatledir",⁷⁸ "Şeytan tek başına kalanlarla birlikte, iki kişiden ise uzaktır",⁷⁹ "Müminlerin güzel buldukları Allah nezdinde de güzeldir",⁸⁰ "Cemaatten bir karış kadar ayrılan kimse İslam'ın boyunduruğunu boy-nundan çıkarmış olur."⁸¹ Tıpkı Hâtim'in cömertliğine dair farklı metindeki haberlerin manevî mütevâtir oluşturması gibi Hz. Peygamber'den gelen bu rivâyetler de Müslümanların hata üzerinde birleşmeyeceği konusunda mütevâtir bilgi oluşturmuştur.⁸²

Vâil Hallâk, âhad haberlerin bir araya gelerek manevî mütevâtir oluşturma sürecine *tümevarımsal destekleme* adını verir. Hallâk bu tümevarım mantığını şöyle izah eder: Manevî tevâtür yoluyla zihinde oluşan bilginin süreci lafzi tevâtür ile oluşan bilginin sürecine benzer. Akıl, fiil olarak devam eden rivâyet sürecinin farkında olmaksızın rivâyet edilen malumatı, tam anlamıyla kesin bilgi ifade ettiği noktaya kadar biriktirir. Bu süreç pür destekleyici ve birikimseldir. Hukuk bilginlerince bu, su damlalarına veya küçük ekmek parçalarına benzetilmiştir; tek başlarına bunlar yetersizdir, fakat bunlar mütemediyen tüketildikleri zaman, nihayetinde susuz olanın hararetini giderecek ve onun karnını doyuracaktır. İşte icmânin temellendirilmesinde de yalnızca zanni bilgi ürettiği düşünülen *Allah'ın, ümmetin tamamının hata üzerinde birleşmesine izin vermeyeceği* temasını paylaşan çok sayıdaki ve tek tek olan âhad haberler, bir bütün olarak alındığında doğrudan bilgi gibi kesinlik ifade eder.⁸³

Fakihler icmâ konusu dışındaki başka fikhî meselelerde de manevî mütevâtirin varlığından söz etmişlerdir. Örneğin İbn Hazm, develerin bağlandığı yer ile kabirlerde namaz kılınmasına ilişkin hadisleri, İbn Abdülber (öl. 463/1071) Sa'd b. Muâz'ın ölümüyle arşın titredğine dair hadisleri,⁸⁴ İbn Battâl (öl. 449/1057) sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılmayı yasaklayan hadisleri,⁸⁵ Şîrâzî (öl. 476/1083) ise ayakların yıkanması hakkındaki hadisleri manevî mütevâtir kabul etmiştir.⁸⁶

İbn Hacer el-Askalânî, âhad hadislerin sonradan kitaplarda tedvin edilmesini, manevî mütevâtir kavramının alanını genişletmek için kullanmıştır. Ona göre, şarka ve garpta ilim ehli arasında elden ele dolaşan ve musannıflarına nispeti kesinlikle sabit ve sahih olan birçok meşhûr hadis kitabının âhad bir hadisin tahririnde birleşmeleri, o haberin mütevâtir kabul edilmesi için yeterlidir. Hadislerin, bu meşhûr kitaplarda tedvin edilmesi ile hadisin mütevâtir kabul edilmesinin önündeki engeller kalkmış olur. Hadis kitaplarının yer verdikleri farklı isnad kanalları sayesinde âhad hadislerin tarihi âdeten yalan üzerine birleşmeyecek sayıya ulaşır. Ayrıca râvilerin yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız kılan hal ve sıfatlarını bilme imkânına kavuşulur. Şayet haber diğer tevâtür şartlarını da taşıyorsa bu zikredilen gerekçeler sebebiyle nakleden hadisin doğruluğu hakkında kesin bilgi hâsıl olur.⁸⁷ İbn Hacer'in konuyu başka bir mecraya taşıyan bu değerlendirmelerinden anlıyoruz ki O, âhad haberlerin

⁷⁶ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 3/265-267; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/542; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2014), 466-468; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/329-331.

⁷⁷ İbn Mâce, Fiten, 8.

⁷⁸ Tirmizî, Fiten, 7.

⁷⁹ Tirmizî, Fiten 7.

⁸⁰ Mâlik, Salât, 241.

⁸¹ Tirmizî, Emsâl, 3.

⁸² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/472.

⁸³ Wael B. Hallaq, "Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Kat'ilik", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 177, 178.

⁸⁴ Buhârî, Menâkıbu'l-ensar, 12; Tirmizî, Menâkıb, 51.

⁸⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fiker*, 190, 191.

⁸⁶ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Ma'ûne fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrîmî (Safât: Cem'iyetü'l-ihyâ't-türâsi'l-İslâmî, 1987), 48, 49.

⁸⁷ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar fi tavzîhi Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2008), 48, 49; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fiker*, 189.

1480 | Fatih Orhan. Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları

manevî mütevâtir kabul edilmesini rivâyet tarihinin ilk dönemiyle değil tasnif sonrasıyla ilişkilendirmiştir.⁸⁸

İslam âlimlerinin âhad haberleri manevî mütevâtir kabul etmelerini, genel haber teorisinde değerlendirecek olursak üzerinde durulması gereken husus, mütevâtir için gerekli olmayan sened olgusunu ve râvinin durumunun tevâtüre dâhil etmiş olmalarıdır. Hâlbuki mütevâtir haberde, haberi aktaranlara ilişkin bir rivâyet zinciri ya da râvilerin durumları önem arz etmez. Çünkü haberin, yalan söylemek üzere bir araya gelemeyecek kadar çok insandan duyulması, haberi aktaranların adalet ve zabt durumlarını araştırmaya ihtiyaç bırakmaksızın bizde bilgi oluşturur. Biz biliriz ki aralarında anlaşma olmayan kişilerin aynı yalanı söylemeleri mümkün olmayacağından bu haber doğrudur. Mütevâtirin ızdırarî bilgi ifade etmesinin nedeni de budur.

Oysa âhad haberde bilginin doğruluğu, râvilerin cerh ve tadil yönünden incelenmesi esasına dayanır. Bu noktada şöyle bir soru akla gelecektir, râvinin adaleti noktasında yapılan inceleme Müslüman olmayanlar için ne derece kabul edilir bir durumdur. Çünkü biz bu âhad haberleri bir araya getirdiğimizde bu birkaç râvinin yalan üzerine birleşmediklerini onlara isnat ettiğimiz güvenilirlik vasfına bağlamış olacağız. Oysa sahabenin güvenilirliği Müslümanlar açısından bağlayıcı iken gayri müslim için bağlayıcı değildir.

Aşlında bu sorunun cevabı kendi içerisinde gizlidir. Çünkü hadisler zaten sadece Müslüman birey açısından bağlayıcıdır. Dolayısıyla amel düzeyinde bile olsa, bir hadisin delil kabul edilmesi için onu kabul edecek olan Müslümanda, doğruluğuna ilişkin bir kanaatin oluşması şarttır. Şer'î ilimler açısından, râvinin adalet vasfına duyulan güven bu kanaati oluşturmak adına yeterlidir. Dolayısıyla bir konuya ilişkin bu tür güven kazanan haberlerin sayısal anlamda artması o haberin doğruluğunu kuvvetlendiren ve hatta belirli bir sayıdan sonra Müslüman birey açısından tevâtüre dönüştüren bir durum kabul edilir. Lafzî mütevâtir kabul edilen "men kezebe aleyye ..." hadisinin de senedlerinin çokluğu ile izah edilmesi bu düşüncenin tezahürüdür.

Daha fazla hadise güvenilirlik kazandırmak amacıyla dile getirilen bu manevî mütevâtir anlayışı, hadislerin sadece Müslümanlar için hüccet olduğu ön kabulü üzerine kurulu olduğunu, İslam âlimlerinin bu tür manevî mütevâtiri hüccet kabul ettikleri konulardan anlamak mümkündür. Örneğin kelimcilerin manevî mütevâtire dayandırdıkları kabir azabı ve şefaet konuları sadece ahiret inancına sahip Müslüman ferdi ilgilendiren konulardandır. Aynı şekilde fıkıhçıların manevî mütevâtire dayandırdıkları icmâ delili de *Müslüman toplumunun ismeti* inancı üzerine kurulan ve bu sebeple sadece Müslüman bireyin kabul edeceği bir konudur. Dolayısıyla sadece Müslümanlar açısından hadisin delil kabul edildiği konularda senedin ve râvinin adalet vasfının devreye girmesi, bu râvilerin belirli bir sayısal çokluğa ulaşarak tevâtüre dönüşmesi, bağlayıcılık oluşturması açısından Müslümanlar için yeterlidir.

Sonuç

Mantık ilminden şer'î ilimlere dâhil edilen mütevâtir haberin kesin, zorunlu ve evrensel bilgi kaynağı olması ve bu yönüyle farklı inançtaki muarızları ilzam edebilme gücüne sahip olması onu, özellikle kelâmî konularında vazgeçilmez kılmıştır. İslam âlimleri mütevâtirin taşıdığı bu kesinliği ve bağlayıcılığı korumak adına mantık ilminde yapılan tanıma sadık kalmışlardır. Bazı kayıtlamalar yaparak tanımları kısmen değiştirenler olmuşsa da bu tür müdahaleler pek yaygınlık kazanmamıştır.

Kelâmî konularda, mantıkta kullanılan teknik anlamdaki mütevâtir anlayışının dışına çıkmayan İslam âlimleri, hadislerin nakli konusunda farklı bir tevâtür anlayışına evrilmişlerdir. Özellikle, inanç konularından ziyade dinin pratik boyutuyla ilgilenen fakihler bu sürecin öncüsü olmuşlardır. Mütevâtir habere ilişkin bu anlayış farklılığının oluşumunda etkili olan iki sebepten söz edebiliriz. Bunlardan ilki Sünnet'in nakli konusunda herkesin onaylayacağı

⁸⁸ Özmen, "Hanbeli Fıkıh Usulcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", 33.

türden bir nakil yerine sadece Müslüman bireyin kabulüne müstenit bir naklin fıkıh ilmi açısından yeterli görülmesidir. Nitekim fıkhıta bir haberle amel edebilmek için kelimelerin ilminde olduğu gibi onun kesin bilgi ifade etmesi şart olmayıp zann-ı galip oluşturmaya yeterlidir. İkinci sebep ise Sünnet'e ilişkin mütevâtir haber sayısının çok az olmasıdır. Şayet teknik anlamdaki mütevâtir tanımına bağlı kalınacak olursa namazların rekâtları, vakitleri ve hac menasiki gibi ameli tevâtürler hariç hadislerde lafzî ve manevî mütevâtirin neredeyse hiç gerçekleşmediğini söylemek gerekecektir. Nitekim İbn Hibbân ve el-Hâzimi hiç lafzî mütevâtir olmadığını söylerken mütevâtirin teknik tanımını üzerinden bu düşünceyi dile getirdikleri aşikârdır. İşte bu iki durum yani fikhî konularda zannın yeterli kabul edilmesi ve mütevâtir haber sayısının az oluşu fakihlerin Sünnet özelinde yeni bir tevâtür anlayışı benimsemelerine neden olmuştur. Bu bağlamda fakihler mütevâtirin sağladığı kesinliği daha çok hadise şamil kılmak amacıyla hadislerin nakli için ihdas edilen *sened* olgusunu tevâtüre mezcetmişlerdir.

İsnad üzerine kurulan tevâtür anlayışını en iyi gözleme imkânını manevî mütevâtirde elde ederiz. Genel tevâtür anlayışında manevî mütevâtir ile kastedilen, oldukça fazla sayıdaki haberin ortak bir anlama farklı metinlerle topluca delâlet etmeleri ve o ortak anlamın bu haberlerin çokluğu sebebiyle artık kesin bilgi ifade etmesidir. Bu şekilde tanımı yapılan manevî mütevâtirde, râvilerin kim oldukları ya da haberi kimden aldıkları gibi bilgiler hiç önemli değildir. Çünkü haberi aktaranların sayısal çokluğu, onların yalan üzerinde birleşmeyeceklerine dair kesin kanaati, râvilerin durumlarını incelemeye ihtiyaç duymaksızın oluşturur. Buna mukabil İslam âlimlerinin hadisler özelinde dile getirdikleri manevî mütevâtir, bir olayın farklı *sened* zincirlerine sahip âhad hadislerle aktarılmasından ibarettir. Bu mütevâtirde habere kesinlik sağlayan, *isnad* kurallarına göre güvenilirliği kontrol edilmiş olan râvi zincirleridir. Oysa teknik anlamıyla mantıktaki mütevâtirde konunun doğruluğu haberi aktaranlar ile değil bizzat haberin kendisiyle elde edilir. Fakat bu manevî mütevâtirde konunun doğruluğu, âhad haberlerin *sened* ve râvi açısından güvenilir olmasına bağlıdır.

İslam âlimlerinin *isnad* merkezli geliştirdikleri bu mütevâtir, teknik anlamda mantık ilmindeki mütevâtir gibi kesin, zorunlu ve herkesi bağlayıcı bilgi sağlamaz. Bu nedenle bir hadisin mütevâtir olduğu iddiası herkesin mutlak kabulüne mazhar olmayabilir. Nitekim *isnad* anlayışına dayalı mütevâtiri tamamen kabul etmeyen ve hadisler arasında mütevâtirin olmadığını söyleyenler olduğu gibi tafsili olarak mütevâtiri inkâr edenler de olmuştur. Bu bağlamda hangi hadislerin mütevâtir hangilerinin âhad olduğu konusu ayrı bir tartışma mahalli olmuştur. Kimi âlimin mütevâtir dediği hadise bir başkası meşhur demiştir. Muhaddisler hangi hadislerin mütevâtir olduğunu tespit adına risâleler kaleme almışlardır.

İslam âlimlerinin hadisler özelinde tevâtüre karşı sergiledikleri bu yaklaşım tarzı ve yükledikleri yeni anlam yadırganmamalıdır. Her ilim dalı kendi terminolojisini oluştururken ya gündelik dilde kullanılan kelimelere yeni anlamlar yükler ya da farklı disiplinlerin ürettiği istihlaları yine kendi ilmi disiplinine uyacak şekilde yeniden anlamlandırır. Örneğin Helenistik felsefede var olan zorunlu varlık, faal akıl gibi kavramlar İslam felsefesine hem isim hem de anlam değiştirerek dâhil olmuştur. Aynı şekilde mantık ilmine ait bir terim olan analogi, fıkıh usulüne hem isim hem de mahiyet değiştirerek *kıyas-ı fikhî* olarak dâhil edilmiştir. Bu bağlamda mantık ilmine ait bir kavram olan mütevâtirin şer'î ilimlere dâhil edilmesi bundan istisna değildir. Hadislerin nakli için *isnad* gibi orijinal bir sistem geliştiren İslam âlimleri, mütevâtiri kendi terminolojilerine katarken bu *isnad* sistemiyle onu uyumlu hale getirmişler, bu sayede hadisin kesinliği noktasında *isnad*ın yetersiz kaldığı kısmı tevâtür ile tekmil etmişlerdir.

Kaynakça

- Abdülaziz Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân. *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru erkam, 1398.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Askerî, Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tanta: Dârü'l-beşîr, 1408.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Bâküllânî, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987.
- Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2019), 91-135.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâne, 1993.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Matba'atü's-Se'âde, 1950.
- Durusoy, Ali. "Yakiniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebü Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 2009.
- Ebü'l-Bekâ el-Kelevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Küllîyyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fürûku'l-lügaviyye*. thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Dimaşk: el-Ma'hadü'l-ilmîyyi'l-Firânsî l'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî Emir. *Teysîrû't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr*. thk. : Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mur'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Hallaç, Wael B. "Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannîlik ve Kat'îlik". çev. Muharrem Kılıç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 161-186.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber - Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hindî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Şerhu Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Riyad: Dâru'l-muğnî, 2009.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân eş-Şehrazûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn 'Itr. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1986.
- Kadî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulhalim en-Neccâr. Kahire, 1965.

- Kadī Abdülcebbār, Ebü'l-Hasen Abdülcebbār b. Ahmed b. Abdilcebbār. *Fazlü'l-i'tizāl ve tabakātü'l-Mu'tezile*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Mahedül-Almâni lil-ebhasi's-şarkiyye, 2017.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Kuzudişli, Bekir. "Men Kezebe Aleyye..." Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (01 Nisan 2007), 137-166.
- Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Muvatta'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam. *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbilh*. Benâres/Hindistan: İdâretü'l-buhûsi'l-ilmiiyye ve'd-dâveti ve'l-iftâ - el-Camiatü's-selefiyye, 1984.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2006.
- Özmen, Ramazan. "Hanbeli Fıkıh Usulcülerinin Mütevatir Haberlere Yaklaşımları". *İslâmî İlimler Dergisi* II/2 (2007), 29-54.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'ri-feti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temimî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temimî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Dârü'l-kütübi'l-İlmiiyye, 2014.
- Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Devha: Matâbi'u'd-devha'l-hadisiyye, 1984.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Ezhârü'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Cimâ'u'l-'ilm*. Kahire: Dârü'l-âsâr, 2002.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Ma'üne fi'l-cedel*. thk. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrîni. Safât: Cem'iyetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1987.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Suudi Arabistan: Vizaretü's-şuûni'l-İslamiyye ve'l-evkaf, 1998.
- Tunç, Cihat. "Kelim İlmind e Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?" *Bilimname : Düşünce Platformu* 1/2 (Şubat 2003), 153-156.
- Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b. Abdullah. *Bahrü'l-muhîḥ fi usûli'l-fikh*. thk. Ömer Süleymân el-Aşkar. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1988.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December/Aralık 2021, 25 (3): 1485-1505

**Zeydî Fukahânın Tasnifi:
Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser
Çerçevesinde Bir İnceleme**

*The Classification of Zaydî Fuqahâ':
A Study within The Framework of The Work Named Bulûgh al-arab wa-
kunûz al-dhahab fî ma'rifat al-madhab*

Eren Gündüz

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
*Assistant Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences*
Bursa, Turkey
egunduz@uludag.edu.tr orcid.org/0000-0003-0880-5623

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 August/ Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December/ Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1485-1505

Cite as / Atıf: Gündüz, Eren. "Zeydî Fukahânın Tasnifi: *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb* Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme [*The Classification of Zaydî Fuqahâ': A Study within The Framework of The Work Named Bulûgh al-arab wa-kunûz al-dhahab fî ma'rifat al-madhab*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/3 (Aralık 2021): 1485-1505.

<https://doi.org/10.18505/cuid.610347>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**The Classification of Zaydî Fuqahâ':
A Study within The Framework of The Work Named *Bulûgh al-arab wa-kunûz al-dhahab fî ma'rifat al-madhhab***

Abstract: In this study, the classification of Zaydî fuqahâ' that emerged in the mutaahhirün period of Zaydî fiqh and related terms are examined. The book named *Bulûgh al-arab wa-kunûz al-dhahab fî ma'rifat al-madhhab*, which has great importance among the studies aiming to present the Zaydî fiqh accumulation as a uniform doctrinal structure was taken as a basis in the processing of the subject. After an introduction in which Zaydî fiqh studies are evaluated in their relationship with the subject, the issue is addressed under three main headings. In the first title, the author and his work are introduced, and in the second and third titles, the methods and terms used in the classification of the Zaydî fukahâ are examined. The author of the work is 'Alî b. 'Abd Allâh al-Shaharî (d. 1190/1776) who lived during the period of the Qâsimî dynasty (al-dawla al-Qâsimiyya) in Yemen. The most important characteristic of this work, which was prepared by using many important sources in the Zaydî literature, is that it was the most comprehensive study written on madhhab doctrine until then. The first part of the work explains that the right madhhab to be followed is Zaydiyya. In the second part, the classes of the Zaydî fuqahâ', which is the subject of our study, are explained. The fuqahâ' classes are primarily divided into two parts: al-salaf al-şâlihîn and al-ḥalaf al-şâlihîn. The first dates back to the beginning of the 3rd/10th century. This class is divided into two parts, as al-sâbiqün and al-mutaahhirün. The sâbiqün starts with 'Alî b. Abî Ṭâlib and his two sons al-Ḥasan, and Ḥusayn, and ends with the sons of twelve imams who are their descendants. Zayd b. 'Alî (d. 122/740) is one of the twelve imams. The most important of the faqîhs in the part of mutaahhirün, which started with al-Qâsim b. Ibrâhîm al-Rassî (d. 246/860), are the six imams called ahl-al-nuşûş or a'imma al-nuşûş. The reason why they are named as such is that their words were taken as a basis in determining the views of the sect on the field of uşûl and furû' l-fiqh. al-Qâsim al-Rassî is at a point where all the knowledge of the Prophet's family and the principles agreed upon by sâbiqün, reach him through many channels. al-Hâdî Yahyâ b. al-Ḥusayn (d. 298/911), grandson of al-Qâsim, is the most important imam in terms of his position in the madhhab. The ḥalaf al-şâlihîn is also divided into two parts as ahl l-taḥşîl and ahl l-nazar. The first part also referred to as muḥaşşilün or a'imma al-taḥşîl, has no subcategories. The second part is divided into two sub-sections as ahl l-taqrîr and mudhâkirün. The muḥaşşilün class starts with those who catch up with the last class of ahl al-nuşûş and ends with 'Abd Allâh b. Ḥamza (d. 614/1217), one of the three important imams. Two other important imams of muḥaşşilün are Aḥmad b. al-Huşayn (d. 411/1020) and his brother Yahyâ b. al-Husayn (d. 424/1032). It is the fiqh activity of the jurists of this class, called taḥşîl l-madhhab, that brought Zaydî fiqh, which was fiqh of imams (madhâhib l-a'imma) in its first period, into a single madhhab and to its classical form in the last period. Mudhâkirün jurists lived at the same time as the ahl-t-taqrîr. This period is about 700 years from the beginning of the 6th/12th century, which is the last century of the muḥaşşilün class, to the end of the 12th/18th century, when Shaharî lived. The roles of the ahl l-taqrîr in the madhhab mostly consist of reviewing the works of the ahl-l taḥşîl, approving the correct ones, and correcting the wrong ones. That's why they are so named. The author of *Kitâb l-Azhâr*, Aḥmad b. Yahyâ l-Murtaḍâ (d. 840/1437), is one of the prominent jurists among the ahl l-taqrîr. The majority of Zaydî fuqahâ' belongs to the muzâkirün class. These are the lowest class of the ahl-al-nazar. As an important result reached in the study, it is possible to state the following: There is a difference between some of the knowledge and opinions in modern Zaydî studies, which include the same subject as Shaharî's work, in terms of the classification of Zaydî fuqahâ' and the terms used. Therefore, the findings and conclusions based on this work should be confirmed by new studies on other Zaydî classics, and existing opinions on Zaydî jurisprudence should be reviewed.

Keywords: Islamic Law, Zaydî, Ṭabaqât al-fuqahâ', *Bulûgh al-arab*, al-Muḥaşşilün, al-Mudhâkirün.

Zeydî Fukahânın Tasnifi:

***Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme**

Öz: Bu çalışmada müteahhîrîn dönem Zeydî fıkında ortaya çıkmış fukahâ tasnifi ve buna ilişkin ıstılahlar konu edilmiştir. Konunun işlenmesinde Zeydî fıkıh birikiminin doktriner bir fikhî ekol olarak formüle edilmesini amaçlayan çalışmalar arasında önemli bir yeri bulunan *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* adlı eser esas alınmıştır. Konu ile ilişkisi bakımından Zeydî fıkıh çalışmalarının değerlendirildiği bir girişten sonra konu üç ana başlıkta işlenmiştir. Birinci başlıkta eser tanıtılmış, ikinci ve üçüncü başlıklarında da Zeydî fukahânın tasnifinde kullanılan yöntem ve ıstılahlar incelenmiştir. Eserin müellifi Kâsımî İmâmeti döneminde yaşamış olan Ali b. Abdullah eş-Şehârî'dir (öl. 1190/1776). Zeydî literatür arasında önem atfedilen birçok kaynaktan istifade edilerek hazırlanan eserin en önemli özelliği o zamana kadar mezhep doktrini üzerine yazılanların en kapsamlısı olmasıdır. Eserin birinci cüzünde ana tema olarak tabi olunması gereken hak mezhebin Zeydiyye olduğu anlatılmaktadır. İkinci cüzünde ise çalışmamızın konusu olan Zeydî fukahânın tabakaları anlatılmıştır. Fukahâ tabakası en başta *selef-i şâlihîn* ve *halef-i şâlihîn* olmak üzere ikiye ayrılır. Zeydî fakihlerin ilk tabakası 3/10. asrın başlarına kadar uzanan selef tabakasıdır. Bu tabaka *sâbıkûn* ve *müteahhîrîn* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Sâbıkûn kısmı Hz. Ali (öl. 40/661), iki oğlu Hz. Hasan (öl. 49/669) ve Hz. Hüseyin (öl. 61/680) ile başlayıp bunların soyundan gelen on iki imamın evladı ile sona ermektedir. Zeyd b. Ali (öl. 122/740) de on iki imamdan biridir. Selefin Kâsım er-Ressî (öl. 246/860) ile başlayan müteahhîrîn kısmındaki fakihlerin en önemlileri *ehlü'n-nüşûş* veya *eimmetü'n-nüşûş* diye anılan altı imamdır. Böyle isimlendirilmelerinin sebebi usul ve fûrû alanında mezhep görüşlerinin tespitinde bunların sözlerinin esas alınmış olmasıdır. Tabakanın başındaki Ressî sâbıkûnun üzerinde icmâ ettikleri ilkelerin ve 'itretin bütün bilgisinin birçok kanaldan kendisine ulaştığı bir noktada bulunur. Ressî'nin torunu Hâdî-İlelhak (öl. 298/911), mezhepteki konumu bakımından en önemli imamdır. Halef tabakası da *ehl-i tahşîl* ve *ehl-i nazar* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. *Muhaşşilûn* veya *eimmetü't-tahşîl* diye de söz edilen birinci kısmın alt kategorisi yoktur. İkinci kısım ise *ehl-i takrîr* ve *müzâkirûn* olmak üzere iki alt kısma ayrılmıştır. Muhaşşilûn tabakası ehlü'n-nüşûşun son tabakasına yetişenlerle başlayıp üç önemli imamdan biri olan Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217) ile son bulur. Muhaşşilûnun diğer önemli iki imamı ise Ahmed b. el-Hüseyin (öl. 411/1020) ile kardeşi Yahyâ b. el-Hüseyin'dir (öl. 424/1032). İlk dönemi itibariyle bir *imamlar fıkı* (*mezâhibü'l-eimme*) halinde olan Zeydî fıkını tek bir mezhep haline getiren ve onu son dönemdeki klasik biçimine kavuşturan, bu tabaka fakihlerinin *tahşîlü'l-mezheb* adı verilen fıkıh faaliyetidir. Ehl-i takrîr ile *müzâkirûn* fakihleri aynı dönemde yaşamışlardır. Bu dönem muhaşşilûn tabakasının son asrı olan 6/12. asrın başlarından Şehârî'nin yaşadığı 12/18. asrın sonlarına kadar devam eden yaklaşık 700 yıllık bir zaman dilimidir. Ehl-i takrîrin mezhepteki rolleri çoğunlukla ehl-i tahşîlin çalışmalarını gözden geçirip isabetli olanlarını onaylamak ve hatalı olanlarını da tashih etmekten ibaret olduğundan bu şekilde isimlendirilmişlerdir. *Kitâbu'l-Ezhâr* müellifi İbnü'l-Murtazâ (öl. 840/1437) eh-i takrîr içinde öne çıkan fakihlerden biridir. Zeydî fukahânın çoğunluğu *müzâkirûn* tabakasına mensuptur. Bunlar ehl-i nazarın en alt tabakasıdır. Çalışmada ulaşılan önemli bir sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: Zeydî fukahâ tasnifi ve kullanılan ıstılahlar açısından Şehârî'nin eseri ile aynı konuya yer veren modern Zeydî çalışmalarda bazı bilgi ve kanaatler arasında farklılık vardır. Dolayısıyla çalışmamızda bu esere dayalı olarak yapılan tespitlerin ve ortaya konulan sonuçların diğer Zeydî klasikler üzerine yapılacak yeni çalışmalarla teyit edilmesi ve Zeydî fıkına ilişkin mevcut kanaatlerin gözden geçirilmesi gerekir.

Anahtar Kavramlar: İslâm hukuku, Zeydî, Tabakâtü'l-fukahâ, *Bülûğu'l-ereb*, Muhaşşilûn, Müzâkirûn

Giriş

Zeydîliğe dair yurt dışında ve ülkemizde yapılan akademik çalışmalar bu mezhebin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Başka alanlardaki çalışmaların¹ iki yüzyıl öncesine kadar gittiği görülmekle birlikte modern dönemde fıkıh alanındaki müstakil ilk çalışmanın İtalyan şarkiyatçı Eugenio Griffini (öl. 1925) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Griffini'nin, mezhebe adı verilen Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) *el-Mecmû'ü'l-fikhî* adlı eserinin tahkikli neşrini² takip eden dönemde fıkıh tarihi alanında yapılan çalışmalarda Zeydî fıkıhına da yer açıldığı görülmektedir. Zeydî fıkıhına dair Arap İslâm âlemindeki ilk çalışmanın ise İmam Zeyd, dönemi ve fakih kişiliği yanında mezhebin usulüne, literatür ve gelişimine de yer vermiş olması yönüyle Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974) tarafından yapılmış olduğu söylenebilir.³ İslam dünyasındaki bazı önemli değişimlerin etkisiyle Müslüman mütefekkir ve araştırmacıların klasik döneme nazaran farklı arayışlara girdiği ve Ehl-i sünnet ile Şîa arasında yakınlaşma çabalarının ortaya çıktığı bu dönemde ülkemizde de Zeydî fıkını ve mezhebini çeşitli yönleriyle daha yakından tanımayı amaçlayan çalışmalara bir yönelme başladığını söylemek mümkündür. Doktora düzeyinde Gündüz,⁴ Yücel⁵ ve Ekinci⁶ tarafından yapılan çalışmalar bu kapsamda değerlendirilebilir.⁷

Zeydî fıkının teşekkülü, sistematiği, kaynakları, gelişimi, Sünnî fıkıh mezhepleri ile ilişkisi ve diğer Şîî fıkıh mezhebi Ca'feriyye'den farklı yönleri gibi hususların incelendiği Zeydî fıkıh araştırmalarında dikkat çeken konulardan biri de bir fıkıh mezhebi olarak Zeydîlik ile İmam Zeyd arasındaki ilişkinin Sünnî fıkıh mezhepleri ile imamları arasındaki ilişkiden farklı oluşu ve buna bağlı olarak mezhebin mahiyeti meselesidir. Bu konuda önemli bir çalışma Haykel ve Zysow tarafından birlikte yapılmıştır.⁸ Müteahhîrûn dönem Zeydî mezhep âlimlerinin eserlerinin çoğunlukta olduğu zengin bir bibliyografyaya dayalı olarak yapılmış olmasına rağmen alanındaki önemi henüz yeterince fark edilmemiş görünen bu çalışma yanında ülkemizde daha çok tanınan iki çalışmayı da burada anmakta yarar vardır. Kazi'nin Zeydî fıkının

¹ Siyasi, itikadî ve fikhî bir mezhep olarak Zeydiyye üzerine çeşitli alanlarda yapılmış çalışmalar için bk. Kadir Demirci - Mehmet Ümit, "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar", *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye Sayısı) 6/1* (2011), 347-367; Sabine Schmidtke, "The History of Zayd Studies An Introduction", *Arabica* 59 (2012), 185-199; Ülkemizdeki ilk Zeydî çalışmaları konu edinen önemli bir atölye çalışması ve değerlendirme yazısı için bk. Sümeyye Onuk, "Zeydîlik Atölyesi 15 Mayıs 2010", *Bülten (Eylül-Aralık 2010)* 74 (Şubat 2011), 33-36.

² Eugenio Griffini, *Corpus juris di Zaid Ibn Ali* (Milano, 1919).

³ bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu ve ârâuhû ve fikhuh* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1959).

⁴ bk. Eren Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali, el-Mecmû'ü'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Kitaplaşmış hali için bk. Eren Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008).

⁵ Fatih Yücel, *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁶ bk. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Kitaplaşmış hali için bk. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlâhî* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019).

⁷ Zeydî fıkıyla alakalı ülkemizde yapılan diğer bazı çalışmalar için bk. Saffet Köse, "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'ü'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289-311; Fatih Yücel, "Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 305-339; Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 115-146; Fatih Yücel, "Zeydî Usûl-i Fıkıh Literatürü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), 597-623; Ahmet Ekinci, "Zeydî Fıkının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 780-802.

⁸ bk. Bernard Haykel - Aron Zysow, "What Makes a Maḏhab a Maḏhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority", *Arabica* 59 (2012), 332-371.

gelişimine değinen çalışmasında⁹ *el-Mecmû'* başta olmak üzere başlıca Zeydî fıkıh literatürü üzerinde kronolojik değerlendirmeler yapılmış ve *Kâsımîyye*, *Müeyyediyye*, *Mansûriyye* ve *Nâsriyye* gibi Zeydî ekoller göz ardı edilerek yalnızca *el-Mecmû'* ya da Hâdî-İlelhak Yahyâ b. el-Hüseyin'in (öl. 298/911)¹⁰ eserleri üzerinden Zeydî fıkıhına dair görüş açıklamanın yanlıtıcı olacağı tespitinde bulunulmuştur. Zeydî fıkıhının gelişim dönemlerini *cem'* ve *te'lif, taħrîc, taħşîl, müzâkirûn* ve *taħrîr* terimleri üzerinden sunan Maħaţvarî'nin çalışması ise¹¹ son zamanlarda bu konuya temas eden çalışmalara referans olması¹² bakımından öne çıkmış görünmektedir.

Yukarıda zikredilen çalışmalar Zeydî fıkıhının müteahħirûn dönem itibariyle kazandığı doktriner yapısının anlaşılmasında tabakâtü'l-fukahâ türü eserlerde yer alan fukahâ tasniflerine¹³ bakılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Arka planı da göz önünde bulundurarak kısaca ifade etmek gerekirse hukuk güvenliğinin bir gereği olarak fıkıh tarihinde zamanla belli bir mezhebe bağlılık, mezhep içi istidlâl, mezhep içi tercih ve fetva usulünün ortaya çıkması gibi gelişmeler olmuştur. Fukahâ tasnifi de mezhep görüşünü belirleme ihtiyacının pratik bir neticesidir. Fukahânın ilmi seviyelerine ve mezhebe katkılarına göre tasnifi fikhî birikimin hiyerarşik bir şekilde düşünülmesini sağlamak suretiyle çelişkili bir durum arz eden fikhî görüşler arasında müftâ-bih denilen uygulamaya esas olacak tek görüşün tespitini mümkün kılar.¹⁴

Zeydî fıkıhında kurucu imama nispet anlamında mezhep görüşünün belirlenmesi Sünnî mezheplere nazaran daha önemli bir sorundur. Çünkü Zeydî fıkıhı teşekkül dönemi itibariyle birçok fikhî ekolü içinde barındırmaktadır. Ayrıca mezhepte ictihad kapısının daima açık bulunması gerekli görüldüğünden çok sayıda müctehid fakih ortaya çıkmış ve zengin bir fıkıh birikimi oluşmuştur. Bu nedenle de fukahâ tasnifi Zeydî fıkıhı açısından daha önemlidir.

⁹ bk. A.K. Kazi, "Zeydî Fıkıhının Gelişimine Dair Notlar", çev. Kadir Demirci, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 183-189.

¹⁰ Biyografisi için bk. Saffet Köse, "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/17-18; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, *A'lâmü'l-müeliffîne'z-zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 1103-1111.

¹¹ İlgili kısım için bk. Murtazâ b. Zeyd el-Maħaţvarî, "Zeydiyye Mezhebinin İnanç Esasları ve Zeydî Fıkıhının Gelişim Süreci", *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye Sayısı)* 6/6 (2011), 27-36.

¹² Bazı referanslar için bk. Fatih Yücel, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/332-333; Avcı, *Zeydiyye Fıkıhında Talak ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkıhı ile Mukayesesi*, 25-26; İkinci, *Zeydî Fıkıhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, 55-59; Çiçek, *Zeydiyye Fıkıhında Nikâh ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkıhıyla Mukayesesi*, 17.

¹³ *Tabakâtü'l-fukahâ* türü eserler ve fukahâ tasnifleri üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374; Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86; H. Yunus Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtü'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 99-104; Muharrem Önder, "Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 614-642; Nihat Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibârî merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a* (Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁴ Bu düşüncüyü besleyen çalışmalar için bk. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Ferhat Koca, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004); Eyyüp Said Kaya, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); İlyas Kaplan, "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-325; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 311-325; Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570; Ahmet Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

Buna rağmen konuya dair müstakil bir çalışma bulunmaması; Maḥaṭvarî'nin ve onu referans alan çalışmaların kullandığı *tabakâtü'l-müessisîn*, *tabakâtü'l-muharricîn*, *tabakâtü'l-muhassılîn*, *tabakâtü'l-mukarrirîn* ve *tabakâtü'l-müzâkirîn* gibi istilahlardan bazılarının Sünnî literatürdekilerden farklı oluşu¹⁵ bazılarının da farklı bir muhtevada kullanılmış olabileceği düşüncesine ek olarak yukarıda adı geçen Zeydî çalışmalardaki bazı çelişkiler¹⁶ bu çalışmanın hareket noktaları arasında bulunmaktadır. Çalışmanın hedefi birincil bir Zeydî kaynak üzerinden yapılacak bir araştırma ile konuya ışık tutmaktır.

Konunun işlenmesinde Zeydî fıkıh birikiminin doktriner bir fikhî ekol olarak formüle edilmesini amaçlayan çalışmalar arasında niceliği ve niteliği ile büyük bir önemi haiz *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb* adlı eser esas alınmıştır. Bu terçihle daha önce müstakil olarak bir makaleye konu olmamış bu eseri ülkemiz akademik dünyasına tanıtmaya hedefi de belirleyici olmuştur.

Çalışmada konu üç ana başlıkta işlenecektir: Birinci başlıkta eser tanıtılacak, ikinci başlıkta eserin Zeydî fukahâyı tasnif yöntemi sunulacak, üçüncü başlıkta da söz konusu tasnifte kullanılan istilahlarla neyin kastedildiği incelenecektir.

1. Eserin Tanıtımı

Kendisinden *el-Maḥşadü'l-ekreb ilâ ma'rifeti'l-mezheb*¹⁷ adıyla da söz edilen eser Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûşî'nin tahkikiyle birlikte iki cüzü tek cilt halinde 2002 yılında basılmıştır.¹⁸ Müellifi Alî b. Abdullah eş-Şehârî'dir (öl. 1190/1776). Neşrin mukaddimesinde muhakkık; müellifinin biyografisi ile eserin müellife nispeti, kaynakları, eserdeki başlık-muhteva uyumu, müellifin bu eserde izlediği yöntem yanında tahkikte esas aldığı nüshalar ve tahkik metodu hakkında kısa bilgiler vermiştir. Elimizdeki kaynaklarda müellife dair farklı bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple eser, müellifi ve dönemi ile ilgili genel bilgi verildikten sonra eserin sistematigi ve muhtevası ele alınacaktır.

1.1. Müellifi, Dönemi ve Düşünce Yapısı Hakkında Genel Bilgi

Kendisinden kısaca Şehârî diye söz edeceğimiz müellifin tam adı Alî b. Abdullah b. el-Kâsım b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed el-Haseni eş-Şehârî es-San'anî'dir.¹⁹ Doğum tarihi bilinmemektedir. Doğum yeri Zeydî nüfusun yoğunlukta olduğu Yukarı Yemen bölgesindeki Şehâre'dir. Çetin coğrafyası ile dikkat çeken bölgede

¹⁵ Tenkide açık yönleri bulunmakla birlikte kendi döneminden itibaren Hanefî mezhebi tasnifi olarak kabul gören Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) meşhur risalesinde görüldüğü üzere Hanefî fukahâ tasniflerine esas olan temel istilahlar; te'sîs, icthâd, tahrîc, terçih, temyîz ve taklîd olmak üzere altı tanedir. Farklı değerlendirmeler de bulunmakla birlikte yaygın görüşe göre ilk iki kavram ile ifade edilen fikhî faaliyeti yerine getiren fakihler müctehid, diğerleri mukallid kabul edilir. Hanefîlerin bu tasnifi ile fakihleri sırasıyla müctehid-i mutlak, müctehid-i müntesip, müctehid fi'l-mezheb ve müctehid fi'l-fetva biçiminde dörde ayıran Şâfiî fukahâ tasnifi arasında hem istilah hem de içerik olarak bazı farklılıklar vardır. Sünnî geleneğin kendi içindeki farklılığın Zeydîlik söz konusu olduğunda çok daha artabileceği açıktır. Hanefî fukahâ tasnifini Şâfiî fukahâ tasnifi ile birlikte veren iki çalışma için bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 211-226; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 1/313-315.

¹⁶ Örneğin *muḥaṣşılûn* ile anlatılmak istenen fikhî faaliyet konusunda Haykel ve Zysow'un çalışması ile Maḥaṭvarî'nin çalışması arasında tutarsızlık vardır. İlkinde bu terimle kastedilen ikincisinde *muḥarricîn* kelimesi ile kast edilene karşılık gelmektedir. Maḥaṭvarî bu kelimeyi eğitim ve öğretim faaliyeti gibi öncekinden tamamen farklı bir anlamında kullanmıştır. bk. Haykel - Zysow, "What Makes a Madhab a Madhab, 339-342; Maḥaṭvarî, "Zeydî Fıkıhının Gelişim Süreci", *İslâmî İlimler Dergisi*, 30.

¹⁷ bk. Vecîh, *A'lâm*, 699.

¹⁸ bk. Alî b. Abdullah eş-Şehârî, *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb* (Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002).

¹⁹ bk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûşî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb* (Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002), 8; Vecîh, *A'lâm*, 699.

yoğun bir Zeydî muhalefet ile karşılaşan Osmanlılar burada ancak kısa bir süre hâkimiyet kurabilmişlerdir.²⁰ Son Zeydî devleti olan *Kâsımî İmâmeti*'nin²¹ kurucusu Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in (öl. 1029/1620) 1538'den beri Yemen'de bulunan Osmanlılara karşı ayaklanması sırasında on beş ay süren direnişi²² bu belde meydana gelmiştir. İmâmet tarihi açısından oldukça önemli olan belde Mansûr-Billâh zamanından itibaren müellifin ailesinin yaşadığı bir yer olmuştur. Mansûr-Billâh ve oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım'ın (öl. 1054/1644) kabirleri de buradadır.²³

Kesin bir bilgi olmamakla birlikte müellifin vefatına dair 1176/1762 ve 1190/1776 tarihleri²⁴ gündeme gelmektedir. Âlim, fakîh, muhaddis, emîr,²⁵ komutan vb. sıfatlarla nitelenen müellifin on beş yılı hapisshane²⁶ olmak üzere ömrünün tamamı Kâsımî İmâmeti döneminde geçmiştir.

Müellifin, eserlerine de yansıyan zihni ve fikri yapısını anlayabilmek için dönemin kültürel geçmişinin farkında olmak gerekir. İlk Zeydî Devleti'nin kurulduğu Hazar-Taberistan bölgesinden ayrılıp Yemen'e gelen Hâdî-İlelhak'ın 284'te (897) Sa'de'de kurduğu ikinci Zeydî Devleti'nin hâkimiyetindeki bölgeyi de içine alan Yemen toprakları Osmanlı dönemine kadar²⁷ zaman zaman çevredeki Fâtımî, Selçuklu, Eyyûbî ve Memlûkler devletlerinin valileri veya onlara bağlı hanedanlar tarafından çoğunlukla merkezi idareden yarı bağımsız şehir devletçikleri halinde idare edilmiştir. Bölgenin bu uzun dönem içinde varlığını muhafaza etmeyi başaran Zeydî karakteri itikat alanında Sünnîliği amel alanında da Hanefîliği esas alan Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinin Yemen'e uzandığı dönemde Osmanlılara karşı yürütülen Zeydî isyanlarla daha da güçlenmiş olmalıdır. Kâsımî İmâmeti'nin kendi içinde pek çok siyasi mücadeleye²⁸ ve iç karışıklığa sahne olmasına rağmen kuruluşundan 1962 yılında Yemen'de cumhuriyet ilân edilinceye kadar müellifin yaşadığı zaman dilimini de kuşatan üç asırlık bir dönem boyunca²⁹ varlığını sürdürebilmiş olmasında bu karakterin ciddi etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir. Bu etkinin gücü ise bölge için en büyük dış tehdit konumundaki Osmanlıların temsil ettiği Sünnî-Hanefî İslâm anlayışına karşı İmâmet'in varlık nedeni olan Zeydî yorumun sadece siyasi alanda değil akademik alanda da savunulabilmesine bağlıdır. Bu arka plandan bakıldığında müellifin esere net bir şekilde yansıyan Zeydî fıkıh mezhebini savunma

²⁰ Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı fethinden sonra adım adım Osmanlı Devleti idaresine geçen bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti, Osmanlı idaresini tanımak istemeyen ve onlara karşı mücadeleyi cihat olarak gören Zeydî imamlar öncülüğünde devam eden mücadeleler neticesinde 1635'de sona ermiştir. Osmanlı-Zeydî mücadelelerinin sebep ve sonuçları hakkında bk. Sadettin Baştürk, "Yemen'de Osmanlı-Zeydî Mücadelelerinin Sebep ve Sonuçları", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2013), 14; Zeydî imamların bölgedeki Türklere karşı cihat olarak gördükleri mücadeleler için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*; Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2006), 241, 265, 602-603, 792.

²¹ Kâsımî İmâmeti hakkında genel bilgi için bk. Ayşe Kara, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

²² bk. Mustafa Öz, "Mansûr-Billâh, Kâsım b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/14.

²³ bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*; 793.

²⁴ bk. Hûşî, "Mukaddimetü't-tahkîk", 11.

²⁵ Emir diye nitelenmesinin sebebi el-Mansûr Hüseyin b. el-Mütevekkil Kâsım b. el-Hüseyin (öl. 1161/1748) tarafından Hummir ve çevresinin yönetimi ile görevlendirilmiş olmasıdır. bk. Hûşî, "Mukaddimetü't-tahkîk", 9.

²⁶ Hapisshane kaldığı yıllar (1166/1752-1181/1767) Mehdi Abbâs'ın (öl. 1189/1775) imameti (1161-1189/1748-1775) sırasındadır. Hûşî, "Mukaddimetü't-tahkîk", 9.

²⁷ Yemen tarihi hakkında bk. Cengiz Tomar, "Yemen (II. Tarih: Osmanlılara Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/401-406.

²⁸ bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*; 263, 597; Kara, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi*, 48-62.

²⁹ Dönem hakkında bk. Kara, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi*; İdris Bostan, "Yemen (Osmanlılar Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/406-412.

çabasının hedeflerinden birinin bölgedeki Zeydî hâkimiyetini tehdit eden Sünnî-Hanefî düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eserin asıl hedefi Zeydî kültür içinde ortaya çıkan tartışmalara cevap vermek suretiyle Zeydiyye mezhebinin sahihliğini ispat etmektir. Müellifin şu açıklaması eserin tarihî-politik arka plandan bağımsız olarak bu amaçla yazıldığını göstermektedir:³⁰

“Beni bu eseri yazmaya sevk eden, kendini *fakîh* zanneden (*mütefeykîh*) cahil kimse-lerden işittiğim sözlerdir. Onlarla müzakere ettiğinde artık istikrar bulmuş ve gerek gelmiş geçmiş gerekse halen yaşamakta olan pek çok saygın kişinin (şüyûh) itinasına mazhar olmuş mezhebin tedrisi konusunda onların bilgisizce şöyle dediklerini görürsün: Mezheplere ayrışmanın kabul edilebilir tarafı nedir? Bunlardan sahih olanı hangisidir ve onun sahih olduğunun delili nedir? Mezhebin isnadı belli bir imama mı yoksa aralarında tefrika bulunan birçok imama mıdır? Ayrıca o imamlar bilinen-taninan kimseler midir yoksa bilinmeyen kimseler midir? Birçok meselenin isnadı hususunda güvensizlik varken mezhebin ona nispet edilmesi nasıl sahih görülebiliyor? Bu şerefli mezhebin mesâilini müzakere sırasında mezhep âlimlerinin (meşâyihü'n-nażar) bazen kuvvetli bazen de zayıftır dedikleri konularda mezhebin görüşüyle nasıl amel edilebilecektir? (...)”

Anlaşılan şu ki Zeydî ekoller arasındaki ihtilaf problemi karşısında hicri dördüncü asırda *taşvîb* fikrinin kabulüyle³¹ sağlanmış olan rahatlamaya yukarıda sözü edilen dış tehdidin Zeydî gelenek içinde öteden beri var olan sorunlara³² yeni bir boyut katmasıyla zayıflamış ve mezhebin savunulması ihtiyacı yeniden ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaca cevap olarak Zeydî mezhep birikimi Sünnî dünyada olduğu gibi hiyerarşik bir bünye şeklinde yeniden konumlandırılmak istenmiştir.

Bizzat müellif tarafından dikkat çekildiği üzere³³ Zeydî literatür arasında önem atfedilen birçok kaynaktan istifade edilerek hazırlanan eserin en önemli özelliği o zamana kadar mezhep doktrini üzerine yazılanların en kapsamlısı olmasıdır.³⁴ Dolayısıyla Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217), Yahyâ b. Hamza (öl. 749/1348), Mansûr-Billâh (öl. 1029/1620) ve Yahyâ b. İbrâhim Cehhâf (öl. 1102/1691) gibi önemli şahısların katkılarıyla³⁵ gelişen Zeydî mezhep doktrininin, genel olarak mezhebi ve onun vazgeçilmez unsuru olan taklidi hedef alan saldırıların çoğaldığı Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (öl. 1250/1834) dönemi öncesinde geldiği olgun aşamayı görmek için bu eser çok önemli bir çalışmadır. Eserin ismi de mezhep bilgisi konusunda gelinen bu olgun aşamayı ifade edici niteliktedir.³⁶

1.2. Eserin Konu Sistematiği ve Muhtevası

İki cüz halinde telif edilen eserin birinci cüzü iki mukaddime ve dört ana bölümden oluşmaktadır. On yedi sayfalık ilk mukaddimenin genel temasının eserin bilimsel niteliğine dikkat çekmek olduğu söylenebilir.³⁷ İkinci mukaddimede ise³⁸ müellif eserin dayandığı şu temel düşüncüyü açıklamıştır: Ümmet-i Muhammed arasında var olacak olan mezhep ihtilafı

³⁰ Şehârî, *Bülûg*, 23-24.

³¹ Aynı konuda birden çok görüşün her birinin aynı anda doğru olabileceği anlamına gelen taşvîb fikrinin dördüncü asırda Zeydîliğe intikali hususunda bk. Şehârî, *Bülûg*, 305-306.

³² Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 332-371.

³³ Şehârî, *Bülûg*, 25-27; krş. 13-15.

³⁴ Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 342.

³⁵ Mezhep doktrininin gelişiminde yukarıda adı geçen şahısların katkılarını görmek için bk. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 336-350.

³⁶ Ustalığa varış anlamına gelen *bülûğu'l-ereb* ve altın hazineleri anlamına gelen *künûzü'z-zeheb* ifadelerinin mezhebin tanınması/bilinmesi anlamına gelen *ma'rifeti'l-mezhep* ifadesine bağlanmış olmasıyla elde edilen mürekkep ismin bu manaya uygun olduğu söylenebilir. Müellifin bu mana ile eserin ismi arasında kurduğu ilişkinin net olarak görülebileceği bir pasaj için bk. Şehârî, *Bülûg*, 38.

³⁷ Şehârî, *Bülûg*, 24-43.

³⁸ Şehârî, *Bülûg*, 41-43.

Allah'ın asla razı olmadığı bir şeydir. Bu nedenle hidayet üzere olan fırkanın tanınması gerekir. Bu fırka ise *'itret* veya daha genel tabirle Şîa fırkasıdır. Bu fırkanın mezhebi haktır. Bu mezhebe muhalif olan her mezhep ise hidayetten sapmıştır.

Bu düşünceyi kanıtlamak üzere kurgulanan eserin birinci cildinde ortaya konan düşünceyi biraz daha geniş bir şekilde şöylece ifade etmek mümkündür: *'İtretü'n-nebî'*ye (Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu) bağlanmak vaciptir. Hz. Peygamber'in soyu Hz. Ali'nin Fatıma'dan olan iki oğlu ile devam etmiştir ki bu soy onun seçkin soyudur (*şafvetü'l-ître*). Bu seçkin soyun başka hiçbir soyda bulunmayan bazı meziyetleri vardır. Şöyle ki başka hiçbir zümreye bağlanmak vacip değilken bu soya bağlanmak vaciptir. Hz. Peygamber'den sonra imamet görevi kesintisiz bir şekilde bu soy ile devam etmiştir. Seçkin soy içinde dalâlet üzere olanlar da bulunabildiği için kesinlikle bilmek gerekir ki iktida edilmesi gerekenler yalnızca hidayet üzere olanlardır. Bu durum onların hem isim ve vasıf olarak bilinmesini hem de aralarındaki hiyerarşinin anlaşılmasını gerektirir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da eserdeki *şafvetü'l-ître* veya *şafvetü's-şî'a* kelime bütünleriyle *Zeydiyye*'nin kast edilmiş olduğudur.³⁹ Eserin adında geçen *el-mezheb* ifadesinde olduğu gibi harf-i tarifli olarak kullanıldığında mezhep kelimesiyle mutlak manada kastedilen de Zeydiyye mezhebidir.

Eserin ikinci cüzü sekiz ana bölümden (bâb) oluşmaktadır. Mukaddimesindeki plana uygun bir şekilde tamamlanan ilk iki bölüm eserin ana metnine dâhil olup tamamıyla Zeydî fukahânın tabakaları ile ilgilidir. Tamamlayıcı bilgi ve ek açıklamalar içeren sonraki altı bölüm ise esere müellif tarafından sonradan ilave edilmiştir.⁴⁰ Bu sebeple fukahâ tasnifi açısından eseri daha iyi anlayabilmek için onun bu konuya ayrılan ilk iki bölümüne odaklanmak ve ihtiyaç oldukça da diğer bölümlerine bakmak gerekir.

Zeydî fakihlerin *selef-i şâlihîn* adı verilen öncü tabakalarını konu edinen birinci bölüm kendi içinde iki fasıla ayrılmıştır. Birinci fasılda selefin zaman zaman *sâbıkûn* diye söz edilen ilk tabakası ikinci fasılda ise *müteahhîrîn* diye söz edilen sonraki tabakası ele alınmıştır. Bu iki tabakanın konumuz açısından önemi *ehlü'l-icmâ* ve *ehlü'n-nüşûş* denilen imamların bu tabakalarda bulunuyor olmalarıdır. *Halef-i şâlihîn*⁴¹ adı verilen sonraki tabakaların anlatıldığı ikinci bölüm de üç fasıla ayrılmış; birinci fasılda *ehl-i taḥşîl* fukahânın içinde bulunduğu ilk tabaka, ikinci fasılda *ehl-i nazar* fukahânın içinde bulunduğu sonraki tabakalar, üçüncü fasılda ise Ehl-i beyt imamlarının hepsinin veya bazılarının taklidinin caiz olup olmaması meselesi ele alınmıştır.

Eserin konu sistematığı ve muhtevasına dair yukarıdaki özet sunumda görüldüğü üzere eserin, Zeydî fukahânın tasnifini konu edinen çalışmamızla doğrudan ilgili kısmı ikinci cüzündeki bu bölümlerdir. Dolayısıyla eserin genel düşünce yapısını anlamak amacıyla incelenen diğer bölümlerine nazaran bu kısmın çalışmamızda daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmiştir.

2. Eserin Fakihleri Tasnif Yöntemi

Zeydî fukahâyı tasnif yöntemi açısından esere baktığımızda en başta söylenebilecek olan, Zeydî fukahânın mezhebe katkılarını önceleyen bir tasnifin esas alınmış olduğudur. Ancak bu tasnif biçimi ve kullanılan ıstılahlar kronolojiyle de eş zamanlı olarak ilerlediği için buna birleşik veya karma bir yöntem de dememiz mümkündür. Kronolojik olarak ilerlenip

³⁹ Şehâri, *Bülûğ*, 71-73.

⁴⁰ Müellifin, eserinin ana metnini bu cüzdeki ilk iki bölümü yazdıktan sonra tamamlayıp ondan sonraki bâbları ona ilave etmiş olduğuna değinen açıklaması için bk. Şehâri, *Bülûğ*, 448; Bu kısımdaki altı baptan ilk dördü genel olarak kelâm ve mezhepler tarihi alanını ilgilendirmektedir. Fıkıhla ilgili sayılabilecek son iki bapta ise Zeydiler için muteber olan bazı kitaplar tanıtılmış ve ilmi bunlardan ve Ehl-i beyt imamlarından almanın önemi konu edilmiştir. bk. Şehâri, *Bülûğ*, 449-527; 528-547.

⁴¹ Halef kavramı hakkında bk. Yaran, "Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/233.

1494 | Eren Gündüz, Zeydî Fukahânın Tasnifi: *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb...*

yeni bir zaman aralığına geçilince mezhebe katkıları bakımından da yeni bir fukahâ tabakasına geçilmektedir. Dolayısıyla bunu ifade etmek için de *ehlü'n-nüşûş, muhaşşilûn, muqarrirûn, müzâkirûn* gibi yeni bir ıstılah kullanılmaktadır. Bu amaçla kullanılan ıstılahlar çalışmamızın bir sonraki ana başlığında hususi olarak incelenecek olduğundan burada eserin fukahâyı tasnif yöntemini ortaya koymakla yetinilecektir.

Zeydî fakihlerin ilk tabakası 3/10. asrın başlarına kadar uzanan selef tabakasıdır. Bu tabaka *sâbıkûn* ve *müteaşşirûn* olmak üzere iki kısma ayrılır. Hz. Ali (öl. 40/661) ile iki oğlu Hz. Hasan (öl. 49/669) ve Hz. Hüseyin (öl. 61/680) ile başlayan birinci kısmı on iki imamın evladı ile sona ermektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in seçkin soyu Hz. Hasan'ın biri Zeyd diğeri Hasan adlı iki oğlu ile Hz. Hüseyin'in Kerbelâ vak'asında hayatta kalabilen tek oğlu Alî b. Hüseyin'den (öl. 94/712) devam etmiştir. Bu üçünün soyunu Hz. Ya'kûb'un evladının sayısı gibi on iki erkek evlat devam ettirmiştir. Bunların altısı Hz. Hasan'ın altısı da Hz. Hüseyin'in soyundan olup her birinden *altı batın* diye söz edilir. Seçkin Ehl-i beyt soyunun on iki boyunun başındaki bu zatlardan söz edilirken de bazen bunların Hz. Ali'nin torunları olmaları itibarıyla *on iki torun* bazen de gerek Hz. Hasan gerekse Hz. Hüseyin neslinden olsun sonraki bütün Zeydîler için imam kabul edilmiş olmaları cihetiyle *on iki imam* ifadesi kullanılır. Zeydîlerin kendilerini nispet ettikleri Zeyd b. Ali (öl. 122/740) de on iki imamdan biridir. *Zeydî* isimlendirmesi bu eserde açıkça görüldüğü üzere Zeyd b. Ali'nin siyasi tutumunu ve zalimlere karşı başlattığı cihat hareketini devam ettirmeleri sebebiyle onlara verilen ve bununla anılmalarını kendilerince haklı kılan bir isimlendirmedir.⁴² Selef tabakasını anlatırken on iki imam tabiriyle işaret edilen de aslında budur. Zira siyaset dışındaki usûl ve fûrû-i fıkha ilişkin görüşlerinde Zeydiyye mezhebine kaynaklık etmesi bakımından Zeyd b. Ali on iki imamdan sadece biridir.

Selef-i şâlihîn tabakasının ikinci kısmına on iki imamın evladı da dâhil edilmiştir. Bu evlat arasında Yahyâ b. Zeyd (öl. 125/743), İsâ b. Zeyd, Hüseyin b. Zeyd, Muhammed b. Abdullah (öl. 145/762) ile kardeşi İbrahim (öl. 145/763), Yahyâ b. Abdullah, Hüseyin b. Ali el-Fahî ve Muhammed b. İbrâhim b. Abdullah ile Şiilerde önemli bir yeri bulunan Ca'fer es-Sâdik (öl. 148/765) ve Mûsa el-Kâzım (öl. 183/799) gibi her birinden imam diye söz edilen isimler dikkat çekmektedir. On iki imamın evladı dâhil seçkin Ehl-i beyt soyundan sâbıkûna mensup olanların hepsi Şehârî'ye göre hem kendi zamanlarında yaşayanlar hem de sonrakilere tarafından kim oldukları, nerede yaşadıkları, sözleri, fiilleri, ömürleri ve kabirlerinin yerleri bilinebilen kimselerdir.⁴³

Selef-i şâlihîn tabakasının ikinci kısmı el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî (öl. 246/860)⁴⁴ ile başlamaktadır. Bu kısımdaki fakihler birinci kısımdakiler gibi kendi dönemlerinde yaşayanlar tarafından bütün yönleriyle bilinebilen kimselerdir. Ancak bunların sonraki dönemlerde yaşayanlar tarafından aynı ölçüde bilinmesi mümkün olmamıştır. Çünkü bazıları Yemen ile Cîl bölgesi dağlarında, Deylem, Hicaz ve diğer bölgelerde saklandıkları için onların isimleri nakiplerin defterlerinde yer almamıştır. Bununla birlikte hem meşhur oldukları hem de isimleri Ehl-i beyt imamlarının özel şecerelerinde muhafaza edilmiş olduğu için onların kim olduklarını bilmemiz mümkündür. Diğer bazıları ise Zeydîlerin imam-melik olma imkânına kavuştukları zamanlarda güvenlik içinde değişik coğrafyalara dağılmış olduklarından onların hepsini ismen dahi olsa bilme imkânımız kalmamıştır.⁴⁵

Ali er-Rızâ (öl. 203/819), Muhammed et-Takî (öl. 220/835), Hasen el-Askerî (öl. 260/874), Yahyâ b. Abdullah, Ahmed b. İsâ (öl. 247/861) ve Kûfe'de 'itret arasında fıkhıdaki şöhreti bakımından Ebû Hanîfe'nin Hanefî fakihler içindeki durumuna benzetilen⁴⁶ Hasan b.

⁴² Şehârî, *Bülûğ*, 349.

⁴³ Şehârî, *Bülûğ*, 246.

⁴⁴ Biyografisi için bk. Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587-588; Vecîh, *A'lâm*, 759-765.

⁴⁵ Şehârî, *Bülûğ*, 267.

⁴⁶ Şehârî, *Bülûğ*, 530.

Yahyâ b. Hüseyin b. Zeyd (öl. 260/873) gibi Şîa'nın hem İsnâaşeriyye ekolünün hem de Zeydiyye ekolünün hürmet ettiği isimleri barındıran altmış kişiyi aşkın liste içerisinde⁴⁷ şüphesiz en önemli olanları özel olarak belirtildiği üzere *ehlü'n-nüşûş*⁴⁸ veya *eimmetü'n-nüşûş*⁴⁹ diye anılan altı imamdır. Listenin başında uzun ömrü sebebiyle sâbikûn'dan birçok kuşağa yetişmiş olan Ressî yer alır. Eimmetü'n-nüşûş'ün ilki Ressî sâbikûnun üzerinde icmâ ettikleri ilkelere ve 'itretin bütün bilgisinin birçok kanaldan kendisine ulaştığı bir noktada bulunur.⁵⁰ Onun oğlu Muhammed, diğer oğlu Hüseyin'den torunu Hâdî-İlelhak, Hâdî'nin iki oğlu Muhammed el-Murtazâ (öl. 316/928-929) ve Ahmed en-Nâsır (öl. 315/927-928) olmak üzere aynı aileden olan bu beş imam⁵¹ bunların aksine Hz. Hüseyin soyundan gelen el-Hasen b. Alî el-Utrûş'la (öl. 304/917)⁵² birlikte altı imam⁵³ diye anılır.

Selef tabakasının iki kısma ayrılmasında olduğu gibi halef tabakası da *ehl-i taḥşîl* ve *ehl-i nazâr* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Muḥaşşilûn veya eimmetü't-taḥşîl diye de söz edilen birinci kısmın alt kategorisi yoktur. İkinci kısım ise *ehl-i taḥrîr* ve *müzâkirûn* olmak üzere iki alt kısma ayrılmıştır.

Muḥaşşilûn tabakası ehlü'n-nüşûşun son tabakasına yetişenlerle başlayıp öne çıkan üç önemli imamdan⁵⁴ biri olan el-Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217)⁵⁵ ile son bulur. Muḥaşşilûnun diğer önemli iki imamı ise el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyin (öl. 411/1020)⁵⁶ ile kardeşi en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin'dir (öl. 424/1032).⁵⁷ 'İtret arasında ciddi boyutlarda ilk mezhep ihtilafı bu tabakada ortaya çıkmıştır. Cîl ve Deylem bölgesindeki Kâsımîler ile Nâsırîler arasında çıkan bu ihtilaf Zeydîlerin Sünnî dünyadan iktibas edip benimsedikleri tasvîb fikriyle halledilmiş gibidir. Ancak başka tâfelerin de ortaya çıktığı bu dönemde 'itretin birlik ve bütünlüğünün parçalanması endişesi daha sonraki dönemlerde muḥaşşilûn diye isimlendirilecek olan imamların ortaya çıkıp fûrû-i fikh alanında sistematik bir yapı kurma çalışmasına yönelmelerine sebep olmuştur.⁵⁸

Şehârî muḥaşşilûndan sonraki tabakaları ehl-i nazâr adıyla ortak bir kavram altında tasnif etmiştir. Buna bağlı olarak da muḥaşşilûnun son tabakasına yetişenlerden başlayıp kendi yaşadığı asrı da içine alan uzun bir ulema listesi vermiştir. İçlerinde dinî, siyasi kişilikleri ve toplumdaki mevkileri itibarıyla imâm, emîr, eşrâf gibi ek sıfatlara sahip şahıslar da bulunmakla birlikte bu tabakaya mensup zatlara nitelemek için kullanılan ortak terim âlim terimidir. Muhtemeldir ki bu terimin anlamının kapsamı gereğince ehl-i nazârın tasnifinde farklı bir yola girilmiştir. Şöyle ki 'itret dışında gelişen fikhî birikim önceki tabakaların anlatımında ayırıcı bir unsur olarak dikkate alınmamış ve ehl-i-nüşûş veya ehl-i-taḥşîl denilince yalnızca bu soya mensup olanlar kast edilmişken ehl-i nazârı tasnifte o da dikkate alınmıştır. Buna göre ehl-i nazâr en başta sadece Zeydî mezhebinin mesâilini inceleyenler ve bununla birlikte

⁴⁷ Şehârî, *Bülûğ*, 267-274.

⁴⁸ Şehârî, *Bülûğ*, 409.

⁴⁹ Şehârî, *Bülûğ*, 267, 320, 338, 339, 340, 411.

⁵⁰ Şehârî, *Bülûğ*, 274-275, 333.

⁵¹ Şehârî, *Bülûğ*, 341, 343, 344, 410.

⁵² Biyografisi için bk. İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/356-358; Vecîh, *A'lâm*, 331-334.

⁵³ Şehârî, *Bülûğ*, 325, 326, 340.

⁵⁴ Şehârî, *Bülûğ*, 321.

⁵⁵ Biyografisi için bk. Abdulkemim Özeydin, "Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Vecîh, *A'lâm*, 577-586.

⁵⁶ Biyografisi için bk. Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/481; Hamîdüşşehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Maḥallî, *el-Ḥadâ'ikü'l-verdiyye fi-menâkibi eimmeti'z-zeydiyye* (San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 2002), 2/122-164; Vecîh, *A'lâm*, 100-103.

⁵⁷ Biyografisi için bk. İlyas Üzüm, "Nâtık-Bilhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/439-440; Maḥallî, *Ḥadâ'ikü'l-verdiyye*, 2/165-169; Vecîh, *A'lâm*, 1121-1123.

⁵⁸ Şehârî, *Bülûğ*, 305-307.

başka mezheplerin mesailini de inceleyenler olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır.⁵⁹ Daha sonra birinci kısım kendi içinde ehl-i takrîr ve müzâkirûn olmak üzere ikiye ayrılmış ve sırasıyla her birinin mahiyetinin açıklanmasına çalışılmıştır. Ancak yine bir farklılık olmak üzere ehl-i nazar ulema kendi içinde muqarrirûn ve müzâkirûn diye ayrıştırılmayıp tek bir liste içinde zikredilmiş, bu arada yeri geldikçe fikhî faaliyetleri ve eserleri bakımından temayüz eden âlimlere dikkat çekilmiştir.⁶⁰ Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (öl. 749/1348),⁶¹ Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (öl. 840/1436),⁶² Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (öl. 840/1437),⁶³ Şârimuddîn el-Vezîr (öl. 914/1508)⁶⁴ bu liste içinde göze çarpan âlimlerdendir. Müellifin yaşadığı dönem tanıtılırken isimleri anılan başta Kâsımî İmame'ti'nin kurucusu Mansûr-Billâh (öl. 1029/1620) olmak üzere müellife gelinceye kadar babası Abdullah dâhil ailenin geçmişindeki pek çok isim de bu listede zikredilenler arasında bulunmaktadır.⁶⁵

Zeydî fukahânın tasnif yöntemi konusunda dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir husus da müellifin ikinci defa hatırlatma ihtiyacı duyduğu üzere Ehl-i beyt'in pâk seçkin soyunun tabakalara taksiminin takribî ve istilâhî bir taksim olup bunun kesin bir ayırım olarak anlaşılmasını gerektiriyor.⁶⁶ Zira Ressî gibi uzun ömürlü bazı zatların akranları önceki tabakada sayılmışken kendileri sonraki tabakaya dâhil olabilmektedirler. Ayrıca bazı zatların mezhebe katkı düzeyleri konusunda da farklı değerlendirmelerin olması mümkündür.

3. Zeydî Fukahânın Tasnifinde Kullanılan İstilahlar

Buraya kadar Şehârî'nin Zeydî fukahâyı tasnif yöntemini anlatırken başvurulan istilahlar isim olarak verilmiş oldu. Bu başlık altında ise bunların muhtevaları açıklanacaktır. Bunu yaparken belli bir eseri esas aldığımızdan değerlendirmeyi sonuç bölümüne bırakarak müellifin çizdiği çerçeveye olabildiğince sadık kalmayı, başka bir deyişle, onu anlamaya çalışmayı önceleyeceğiz. İsimlendirmede birlik sağlamak için tamamen kronolojik bir tertibi esas alan selef-halef ikilisi dışındakileri ifade için ilgili istilahların mastar siygalarını ehil kelimesi ile izafet halinde kullanacağız.

3.1. Selef-i Şâlihîn-Ḥalef-i Şâlihîn

Selef kavramının;⁶⁷ Hz. Peygamber'in meşhur hadisine binaen sahabe, tâbiûn ve hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar uzanan tebe-i tâbiîn asırlarında yaşayan Müslümanları ifade için yaygın olarak kullanıldığı bilinen bir husustur. Hanefî mezhebinde farklı değerlendirmeler olmakla birlikte Ebû Hanîfe ve öğrencilerine selef, ondan sonrakilere de halef denildiğine bakılırsa⁶⁸ belli bir mezhep literatürü açısından dahi belli ölçüde izafilik taşıdığı anlaşılan bu kavramların başka bir mezhepte daha farklı bir manaya işaret edebileceğini öngörmek gerekir. Bu iki kavramın Şehârî tarafından Zeydiyye mezhebinin bütün tarihini ikiye ayıran bir

⁵⁹ Şehârî, *Bülûğ*, 409.

⁶⁰ Şehârî, *Bülûğ*, 354-426.

⁶¹ Biyografisi için bk. Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/483-484; Vecîh, *A'lâm*, 1124-1131.

⁶² Biyografisi için bk. M. Sait Özervarlı, "İbnü'l-Vezîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/240-242; Vecîh, *A'lâm*, 825; Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁶³ Biyografisi için bk. Mustafa Öz, "İbnü'l-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/141-143; Vecîh, *A'lâm*, 206.

⁶⁴ Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 69-71.

⁶⁵ Şehârî, *Bülûğ*, 371-372.

⁶⁶ Şehârî, *Bülûğ*, 243, 261.

⁶⁷ Fukahâ tabakatı bağlamında selef-halef kavramlarını ele alan müstakil bir araştırmaya rastlayamadık. Bu kavrama genellikle Selefilik konulu araştırmalarda dolaylı olarak değinildiği görülmektedir. bk. Vecihi Sönmez, "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 172-175; Batur, *İbnü'l-Vezîr*, 23.

⁶⁸ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/9; Önder, "Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi", 1/619.

muhtevada kullanılmış olduğu yukarıdaki sunumdan fark edilmiş olmalıdır. Dine ve dünyaya yönelik faydalı işleri yapan kimseler anlamına gelen *şâlihîn* sıfatı ile kullanılan her iki kavramdan ilkiyle başka çağrışımları da bulunmakla birlikte mezhep tarihi açısından kastedilen, ilk dönemde yaşayan ve aralarında mezhebin furû'unun dayandığı usûl konularına dair herhangi bir ihtilafın bulunmadığı Ehl-i beyt fakihleridir. İkinciyle kast edilen ise mezhep ihtilafı olmakla birlikte selefin ortaya koyduğu örneklige göre fikhî meselelere çözüm üretip uyulması vacip olan tek mezhebi gösterebilen ve her dönemde daima var olagelen Zeydî fukahâdır.

Selefin sâbiqûn kısmındaki imamlar dinlerinin itikat ve amel alanındaki temel ilkelelerini yukarıda isimleri geçen üç babadan, onlar da babaları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin aracılığıyla hepsinin atası Hz. Ali'den almışlardır. Hz. Ali Hz. Peygamber'den öğrenmiş, Hz. Peygamber ise Cibrîl (a.s.) vâsıtasıyla Allah'tan (c.c.) almıştır.⁶⁹ Bu kısımdaki on iki imamın neslinden gelip onlara ilhak edilenler babadan oğula rivayet tarikiyle müellifin asrına kadar ulaşmış ve ondan sonrakilere de ulaşacak olan üç asılda (*el-uşûlü's-selâse*)⁷⁰ tamamen babalarının görüşü üzeredirler. Onlar göğün yıldızları gibi hidayet yıldızlarıdır. Onlar ve sonraki seçkin Şif topluluğu üç asılda icmâ ettikleri gibi Zeyd b. Ali'nin imametinin sıhhatinde ve cihat kapısını açması bakımından onun bütün Zeydî imamların imamı olduğunda da icmâ etmişlerdir.⁷¹

Halâf-i şâlihîn döneminin ehl-i taşşil ve diğerleri gibi Zeydî fukahâyı daha teknik düzeyde tasnif eden kavramlarla temsil edilmesinde olduğu gibi selefin müteahhîrûn kısmı da bir sonraki başlıkta incelenecek olan ehlü'n-nüşûş ile temsil edildiği için burada sâbiqûn kısmına ilişkin önemli bir hususa dikkat çekmek yeterli olacaktır.

Daha önce de değinildiği üzere bu eserde Şehârî'nin asıl hedefi Zeydiyye mezhebinin sahihliğini ispat etmektir. Selefin sâbiqûn ve müteahhîrûn diye ayrılmasında da bu hedef dikkate alınmıştır. Sâbiqûn kısmındaki imamların isimleri, ilmi kişilikleri, hayatları ve birbirleriyle irtibatlarına dair bilgi imkânının ayırım kriteri yapılmasıyla vurgulanmak istenen şudur: Zeydî mezhebinin dayandığı temel ilkelerin kesin bilgi kaynağı olan icmâ ile sabit olmasında icmâ ehliyeti bakımından bu tabakada hiçbir problem yoktur; bu kısımdaki imamlar bütünüyle icmâ ehlidir.⁷²

3.2. Ehlü'n-Nüşûş

Ehlü'n-nüşûş tabirinin yukarıda isimleri zikredilen altı imam için kullanıldığı daha önce söylenmişti. Onları bu şekilde isimlendirenler halâf-i şâlihîn'in ikinci tabakasındaki âlimlerdir.⁷³ Kanaatimizce bu isimlendirme ile amaçladıkları şey ise bir sonraki başlıkta incelenecek olan ehl-i taşşil fukahânın kendilerine intikal eden Zeydî fikhî birikiminden doktriner bir fikhî ekol meydana getirilmesine elverişli olanlarını diğerlerinden ayırabilmektir.

Zeydî mezhebine uygun olanla olmayanın tayininde fikhî görüşleri ölçü alınacak olanlar anlamında *ehl-i nüşûş*⁷⁴ fakihler belirlenip diğerleri 'itrete mensup olmamak, usulde ve furûda Zeydî geleneğe aykırı olmak gibi gerekçelerle dışarıda bırakılınca Zeydî mezhebini inşa yolunda çok önemli bir adım atılmış olacaktır. Bu adımın öneminin ve ehl-i nüşûşun bu imamlardan oluşmasının nedeninin fark edilebilmesi için bunların yaşadığı döneme dikkat

⁶⁹ Şehârî, *Bülûğ*, 250.

⁷⁰ Selef-i şâlihîn müctehitlerinin üzerinde icmâ etmiş oldukları üç asıl icmalen şunlardır: 1. Usûlü'd-dîn ki bunlar otuz meseledir. 2. Usûlü'l-ahkâm ki bunlar da Kitap, sünnet, icmâ, kıyâs, ictihâd, istishâb, Hz. Peygamber'in bi'setten önceki taabbüdü, şer'u men kablenâ, istihsân gibi hüküm kaynaklarıdır. 3. Usûlü'l-fikh ki Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den öğrenip çocuklarına öğretmiş olduğu fikh ve fikhî usulü kaideleridir. bk. Şehârî, *Bülûğ*, 251, 256, 257, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 285, 286, 287.

⁷¹ Şehârî, *Bülûğ*, 256-265.

⁷² Bu anlamda bazı ifadeler için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 273-407.

⁷³ Şehârî, *Bülûğ*, 267.

⁷⁴ *Nüşûş* kelimesinin genel olarak mezhep imamlarının görüşleri olarak ifade edilebilecek anlamı ve bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yakûb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin. *et-Taḥrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 209 vd.

etmek gerekir. Başta Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık ve Zeyd b. Ali olmak üzere selef tabakasının önde gelen zatlarına isnat edilmiş farklı görüşleri ihtiva eden Sünnî ve Şîî hadis ve fıkıh müdevvenatının ulema arasında henüz mütedavil olmadığı bir zamanda yaşamış olan Ressî (169-246/785-860); mensup olduğu aile, içinde yetiştiği ilmi muhit, ilmi faaliyetlerle ve siyasi mücadelelerle geçen uzun ömrüne bakıldığında ehl-i nüşûsun ilki olmaya belki de en layık isimdir. Selefin birkaç hoca neslini birden görmüş bu zâtın sözleri Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'û*⁷⁵ ve Ahmed b. İsa'nın *el-Emâllî*⁷⁶ gibi kitapların intişar ettiği sonraki dönemlerde mezhebin görüşünü belirlemenin güvencesi olarak görülmüş olmalıdır.⁷⁷ Ressî'nin oğullarından Muhammed, babasıyla Zeydî hareketi devlete dönüştürmeyi başaran Hâdî-İlêhak arasında köprü olması bakımından bu listeye dâhil edilmiş gibidir.⁷⁸ Hâdî'nin listedeki mevcudiyeti zaten tartışmaya açık değildir. Zira o, Zeydiyye fıkhnın kendisine isnad edildiği kişidir.⁷⁹ İki oğlu Muhammed el-Murtazâ ve Ahmed en-Nâsır ise hem ilmi ve siyasi kişilikleri hem de çocukları aracılığıyla sonraki fukahâ tabakatı olan ehl-i taşşîle bağlanmayı mümkün kılan konumları sebebiyle listede yer verilmeyi hak eden kişilerdir. Hasan el-Utrûs; Şîa'nın devam eden bütün kollarının başındaki Alî b. Hüseyin'e ulaşan şerefli soyu, Tâberistan bölgesindeki Zeydî Devleti'nin hükümdarlığına kadar uzanan davetçi ve siyâsi kişiliği, üstün ahlakı, eserleri ve takipçileri ile fûrû alanında bazı farklı görüşlere⁸⁰ sahip olmasına rağmen ortak bir Zeydî kimliğin inşası bakımından *ehlü'n-nüşûşî'l-hamse*⁸¹ diye nitelendirilen diğer beş imam arasına altıncı isim olarak dâhil edilmesi gerekli görülen önemli bir kişidir.

3.3. Ehlü't-Taşşîl

Zeydî fûrû-i fıkıh birikimini mezhep haline getirme faaliyeti olarak tanımlanabilecek olan *taşşîl* tabiri müteahhîrûn dönem Zeydî literatüründe bu manada terimleşmiş bir tabirdir.⁸² Mezhebin taşşîli faaliyetini yürüten müctehid fukahâ tabakası da ehlü't-taşşîl veya muhaşşîlûn diye isimlendirilmiştir.⁸³ Zeydî fıkıh mezhebinin teşekkülünde en önemli paya sahip olanlar bu tabaka fakîhleridir. Zira ilk dönemi itibariyle bir *imamlar fıkhi* (*mezâhibü'l-eimme*) halinde olan Zeydî fıkhnı tek bir mezhep haline getiren ve onu *Kitâbu'l-Ezhâr*⁸⁴ gibi fıkıh metinleri ile temsil olunan klasik biçimine kavuşturan, ehl-i taşşîlin söz konusu fıkıh faaliyeti.

Bu faaliyeti saikleriyle birlikte mezhep âlimleri nazarından ana hatlarıyla şöyle tasvir etmemiz mümkündür:⁸⁵ Ehl-i taşşîl fakîhler 'itret mensuplarının ehl-i taklit olanları arasında dördüncü asırda fûrûda ihtilaf meydana geldiğini görünce bunların taklit ettikleri altı imamın mezheplerinden birleştirilmesi mümkün olanları birleştirip tek bir mezhep yapmak gerektiğine inanmışlardır. Çünkü ne her meselede bu imamlardan sadece belli birine iltizam vacip

⁷⁵ Griffini tarafından yapılan ilk neşrinden (Milano, 1919) sonra eser pek çok defa basılmıştır. Son baskısı için bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'û'l-hadîsiyyi ve'l-fikhî* (San'a: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002).

⁷⁶ Üç cilt halinde şerhiyle birlikte neşredilmiş olan eser üzerine yapılmış bir doktora tezi bulunmaktadır. bk. Ali b. İsmâ'îl b. Abdullah el-Müeyyed es-San'anî, *Kitâbu Ra'bi's-sad' Emâllî'l-İmâm Ahmed b. İsa b. Zeyd* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990); Mustafa Tanrıverdi, *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsa'nın Emâllî Adli Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷⁷ Ressî'den söz edilen bazı önemli pasajlar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 262-265, 272, 309, 324, 327-334, 338.

⁷⁸ Eserde bu zata yapılan bazı atıflar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 272, 327, 340.

⁷⁹ Hâdî'ye yapılan bazı atıflar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 272, 324, 327, 334-336, 378.

⁸⁰ Şehârî, *Bülûğ*, 328, 336.

⁸¹ Bu tabirin geçtiği yerler için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 341, 343, 344, 410.

⁸² İstilahın *taşşîlû'l-mezhep fi fûrû i'l-fikh* ve *taşşîlû mezhebi'l-itre* gibi çeşitli terkipler içinde aynı anlamdaki bazı kullanımları için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 306, 307, 320, 346.

⁸³ Bu ifadenin bazı kullanımlarını görmek için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 409, 410, 445.

⁸⁴ Müteahhîrûn dönemi itibariyle Zeydî fıkhnı temsil bakımından oldukça önemli olan bu eserin matbu bir nüshası için bk. el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Ezhâr* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993).

⁸⁵ Bu tasvirimize kaynaklık eden yoğun pasajlar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 320-325, 335, 338-347.

ne de bunların hepsini toptan terk câizdir. Vâcip olan şey Ehl-i beyt'e temessüktür. Bu imamların mezheplerinin birleştirilip tek mezhep yapılması halinde bu onlardan her birinin mezhebi olacaktır. Böylece de sâbîkûn asrından bu yana yaşamış olanlar ve daha sonra yaşayacak olanlardan ehl-i ictihâd olmayan herkesin de tek bir mezhebi olabilecektir.⁸⁶

Bu amaçla öncelikle daha önce sözü edilen ehl-i nüşûs imamların her birinin fûrû alanındaki görüşlerini tek tek incelediler. Bu inceleme neticesinde⁸⁷ Hasan el-Utrûş dışındaki beş imam arasında fûrûda kayda değer bir ihtilaf bulunmadığını, Hasan el-Utrûş'un ise bazı farklı görüşleri bulunduğunu gördüklerinden mezhebin usulünü belirlemede bu beş imamı esas aldılar. Hasan el-Utrûş'un kavillerini, fetvâlarını ve fıkha dair ona ait olan her şeyi diğerlerinininkinden ayırıp onlar üzerine detaylı bir çalışma yaptılar. Onların fıkhnın her konusuyla ilgili sözlerini (nüşûş) tefsir, mutlak olanlarını takyîd, âm olanlarını tahşîs, müşkil olanlarını te'vîl etme ve illetlerini açıklama faaliyeti neticesinde⁸⁸ beş imamın fikhî görüşlerinin dayandığı kaideleri belirleyip bunları *her birinin mezhebinin usulü* yaptılar (*ce'âlûhâ uşûlen li-mezhebi külli vâhidin minhüm*).⁸⁹ Daha sonra fikhî bir meseleye ilişkin asıllara dayanan her görüşü, ister bu imamların hepsi tarafından isterse sadece biri tarafından ifade edilmiş olsun, her birinin görüşü (*mezheben li-küllî vâhidin minhüm*) saydılar.⁹⁰

Bundan sonra ehl-i taşşîl fukahâ ikinci bir incelemeyi⁹¹ Hasan el-Utrûş'un ekvâli ve fetvâları üzerinde yaparak bunlardan önceki incelemede elde etmiş oldukları mezhep usulüne uygun olanları mezhep görüşleri arasına katıp Hasan el-Utrûş'un mezhep usulüne aykırı görüşlerini ise onun şahsî mezhebi saydılar. Ehl-i taşşîlin Hasan el-Utrûş'a karşı farklı bir tutum içinde olmalarının nedeni şuydu: Esasında onun ilmi de hocaları vasıtasıyla diğer dört imamın gibi Ressî'ye dayanıyordu. Buna binaen aslında onun mezhep usulüne uygun fikhî görüşlerinin de mezhep görüşü sayılması gerekirken Ressî'ye muhalefetinin fazla oluşu nedeniyle mezhep usulünün belirlenmesinde onun görüşlerini dikkate almadılar.⁹²

Mezhebin usulü yukarıda anlatılan yöntemle tespit edildikten sonra Zeydî mezhebi denilince artık bu usule uygun görüşler topluluğu anlaşılır oldu. Bundan sonra muhaşşilûn fakihleri herhangi bir fikhî meselenin cevabını altı imamın nasları arasında bulamadıklarında veya buldukları cevabın mezhep usulüne aykırı olduğunu gördüklerinde bunlar el-Hâdî-İlel-hak'a ait olsa bile onu bırakıp mezhebe uygun görüşü bulmak amacıyla Zeyd b. Ali gibi müctehid selef âlimlerinin sözlerine yöneldiler. Bunlardan hangisi mezhep usulüne uygunsa onu o meseledeki mezhep görüşü yaptılar. Nihayet selef âlimlerinin ekvâli arasında da aradıklarını bulamadıklarında doğrudan hüküm kaynaklarına (deliller) yönelip beş imamın usulüne göre elde ettikleri görüşü mezhep görüşü yaptılar.⁹³

Yukarıdaki anlatımdan anlaşılacağı üzere taşşîl faaliyetinin amacı müctehid olmayan Zeydîlere hatta bütün Müslümanlara usulde olduğu gibi fûrû alanında da ihtilafa düşmeden gönül rahatlığıyla tabi olabilecekleri yegâne mezhebin, Zeydiyye mezhebinin gösterilmesidir. Şehârî'ye göre bu tabakanın isimleri zikredilen şahısları bu işi yapmaya en ehil kişilerdir. Ömürlerinin çoğu dördüncü asırda geçmiş olan Müeyyed-Billâh ve kardeşi Nâtık-Bilhak, hem ehl-i nüşûs imamların bir neslinin çocukları aracılığıyla onların fikhını ve selefin rivayetlerini öğrenmişler hem de içinde yaşadıkları Taberistân bölgesini de içine alan Irak fıkhnın havzasının

⁸⁶ Şehârî, *Bülûğ*, 339-340.

⁸⁷ Bu tasvirimize kaynaklık eden yoğun pasajlar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 320-325, 335, 338-347.

⁸⁸ Şehârî, *Bülûğ*, 341.

⁸⁹ Bu durum, fıkhıdaki tahrîcin bir türü olan *tahrîcû'l-usûl mi'ne'l-fürû'* faaliyetini andırmaktadır. Söz konusu tabir için bk. Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, 17-46.

⁹⁰ Burada müctehidin bir meseledeki görüşünün ne olduğunun nasıl anlaşılacağı önem arz eder ki Şehârî buna ilişkin de bir açıklama yapmaktadır. bk. Şehârî, *Bülûğ*, 341-342.

⁹¹ Şehârî, *Bülûğ*, 343.

⁹² Şehârî, *Bülûğ*, 343-347.

⁹³ Şehârî, *Bülûğ*, 345.

1500 | Eren Gündüz, Zeydî Fukahânın Tasnifi: *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb...*

en güçlü mezhebi olan Hanefîliğe tam anlamıyla vâkîf olmuşlardır.⁹⁴ Sonraki dönemlerde sadece Yemen'de varlığını sürdürebilecek olan Zeydî fıkıh mezhebinin teşekkülünde mezhep tarihi açısından son derece önemli olan bu ilim havzasına referans yapılmasının özel bir gayesi bulunmalıdır. Bu tabakanın son temsilcisi Abdullah b. Hamza da ki eş-Şâfi adlı eseriyle Şehârî'nin düşünce yapısını diğer kaynaklarından daha çok etkilemiş gözükmektedir, önceki iki fakîh gibi şerefli 'itret soyuna mensup Zeydî imamlardandır. Bunlar öylesine üstün özelliklere sahiptir ki bunlardan biri ümmetin bütün âlimlerinden daha ağır tartar. Hatta Ebû Hanîfe bunlardan biri zamanında yaşayacak olsaydı mutlaka ona itaat edilmesi ve tabi olunması yönünde fetva verirdi.⁹⁵ Sonuçta kanaatimizce eserde bize verilmek istenen mesaj İslâm dünyasının ve Sünnî hilafet merkezlerinin kenarındaki Yemen bölgesinde yaşayan Zeydîliğin o merkezlerin en güçlü fikhî ekolleri olan ehl-i hadis ve ehl-i rey arasında kendi kaynaklarından teşekkül etmiş olduğudur.

3.4. Ehlü't-Takrîr

Zeydî mezhebinin müteahhirûn dönem itibariyle sahip olduğu doktriner yapısını kazanmasında hizmetleri olan sonraki tabaka fakîhlerine ehl-i takrîr denilir. Bunların mezhepteki rolleri çoğunlukla ehl-i tahşîlin çalışmalarını gözden geçirip isabetli olanlarını onaylamak ve hatalı olanlarını da tashih etmekten ibaret⁹⁶ olduğundan bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Bu tabaka fakîhlerinin fıkıh faaliyetleri ana hatlarıyla şöyle ifade edebilir: Bunlar ehl-i tahşîlin faaliyetini gözden geçirip mezhebin usulüne uygun bulduklarını onaylamış ve onu mezhep görüşü olarak sağlamlaştırmışlardır (*takrîr* ve *te'sîl*). Mezhebin usulüne aykırı bulduklarını ise ilga edip o meselede uygun olan görüşü usulünce elde etmek (*tahşîl*) üzere öncelikle selef imamlarının sözlerine başvurmuşlardır. Aradıklarını bulduklarında onu mezhep görüşü yapmışlar bulamadıklarında ise şu üç imamın; Müeyyed-Billâh, Nâtık-Bilhak ve Abdullah b. Hamza'nın ekvâlinde mezhep usulüne uygun olanları belirleyip mezhep görüşü yaparak onları da ehl-i nüşûşun ekvâline katmışlardır.⁹⁷

Görüldüğü üzere ehl-i takrîr fukahâ gerektiğinde yukarıda anlatılan tahşîl işlevini de yerine getirebilecek ilmî donanıma sahiptirler. Ancak bunu takrîr işlevine nispetle daha az yaptıklarından onlardan ayrı bir tabaka sayılmışlardır. Diğer taraftan bunlar genellikle mezhep fikhini incelemekle meşgul oldukları için de bir sonraki tabakadan ayrı tutulmamış ve onlarla birlikte ehl-i nazar olarak anılmışlardır.

3.5. Ehlü'l-Müzâkere

Bu tabaka fakîhleri ehl-i takrîr ile aynı dönemde yaşamışlardır. Bu dönem muhâşşilûn tabakasının son asrı olan 6/12. asrın başlarından Şehârî'nin yaşadığı 12/18. asrın sonlarına kadar devam eden yaklaşık 700 yıllık bir zaman dilimidir.⁹⁸ Fukahânın çoğunluğu bu tabakaya mensupturlar. Bunlar ehl-i nazarın en alt tabakasıdır. Bu tabakanın yaygın olarak isimlendirildiği haliyle *müzâkirûn* mezhebin fûrûna ilişkin bilgileri hocalarından öğrenen ehl-i taklid fakîhlerdir. Bunlar fikhî görüşlerden kuvvetli olanları ile zayıf olanlarını birbirinden ayıramazlar. Mezhebi taklit konusunda avam gibidirler. Bunlara fakîh denilmesi de mecaz anlamdadır.⁹⁹

⁹⁴ bk. Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn en-Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fi târîhi eimmeti's-sâde* (Sa'de: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 2014), 118-119; Maḥallî, *el-Ḥadâ'îkû'l-verdiyye*, 2/103-104.

⁹⁵ Bu mealde anlatımlar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 329, 321, 329.

⁹⁶ Şehârî, *Bülûğ*, 409.

⁹⁷ Takrîr faaliyeti hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 410-414.

⁹⁸ Şehârî, *Bülûğ*, 352.

⁹⁹ Şehârî, *Bülûğ*, 424; Mukallid seviyesindeki fukahânın Şehârî'nin Zeydî fukahâ tasnifindeki yeri yeterince açık değildir. Zira eserde ehl-i nazar fukahâ tabakasının ikinci ana kısmı müctehid fakîhler ve mukallid fakîhler olarak ikiye ayrıldıktan sonra mukallidler kısmıyla ilgili bilgi verilirken bu tabakanın farklı mertebeleri bulunduğu; en alt mertebede avamdan ve fıkıh tahsilinde başlangıç seviyesinde bulunan kimselerden bir üstte olan fakîhlerin, en üst mertebede ise ictihad mertebesine yakın en

Sonuç

Sonuç olarak Şehârî'nin (öl. 1190/1776) bu çalışmaya konu olan *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* adlı eserinde Zeydî fukahânın tabakalarını ifade etmek için kullanılan istilâhların sırasıyla; *ehlü'n-nüşûş*, *muḥaṣṣilûn*, *muḥarrirûn* ve *müzâkirûn* olduğu söylenebilir.

Bunlardan *ehl-i nazar* adıyla tek bir terimle de ifade edilen son iki tabaka ehl-i taḥşîlin son asrı olan 6/12. asırdan başlayarak müellifin yaşadığı 12/18. asra kadar devam eden yaklaşık yedi yüz yıllık bir zaman diliminde eş zamanlı olarak birlikte bulunmuştur. Zeydî fukahânın çoğunluğunun mensup olduğu müzâkirûn tabakası gerçek anlamıyla fakih sayılmazlar. Bunlar ehl-i taḥrîrin kitaplarındaki fûrû-i fıkha ilişkin meseleleri hocalarından öğrenirler ve avamdan diğer insanlar gibi mezhebin görüşleri ile amel ederler.

Ehl-i taḥrîrin fıkah faaliyetleri genellikle, ehl-i taḥşilden kendilerine ulaşmış olan mezhep birikimini gözden geçirip mezhep usulüne uygun olanlarını onaylamak ve aykırı olanlarını tashih etmekle sınırlıdır. Bunlar ehl-i taḥşîlin görüşlerini mezhep görüşleri arasına katabilir, mezhep görüşünün bulunmadığı konularda muḥaṣṣilûn fakihleri gibi mezhep görüşünü taḥşîl faaliyetinde bulunabilirler.

Zeydî mezhebi açısından en önemli fukahâ tabakası muḥaṣṣilûn tabakasıdır. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleri gibi doktriner bir Zeydî fıkah mezhebinden söz edilecekse bu anlamda mezhep tabiri ancak bu tabaka fakihlerinin tâhsil adı verilen çalışmalarının ürünü olan fikhî birikim için kullanılabilir. 'İtret-i nebî'nin genel olarak selef-i sâlihın adı verilen ilk nesillerinden ve özellikle eimmetü'n-nüşûş adı verilen altı imâmdan kendilerine ulaşan Zeydî fûrû-i fıkah birikimini mezhep haline getirme faaliyeti olarak tanımlanabilecek olan taḥşîl tabiri müteahḥirûn dönem Zeydî literatüründe bu manada terimleşmiş bir kullanımdır. Müteahḥirûn dönemindeki klasik yapıyla Zeydî mezhebini anlayabilmek için bu terimle ifade edilen fikhî faaliyetin tam olarak anlaşılması gerekir.

Ehl-i nüşûş Zeydî mezhebine uygun olanla olmayamı belirlemede fikhî görüşleri ölçü alınan altı imamdır. Bunların ilki Ressî hem selef-i şâlihîn tabakasının sâbıkûn kısmına mensup ilk nesillerin ilmini kendinde toplamış hem de diğer beş imamın ilminin kaynağı olmuştur. Hicri 4. asırda bu imamları takip eden Zeydîler arasında fûrû-i fıkhta ihtilaf çıktığını gören ehl-i taḥşîl fakihleri bunların mezheplerini tek bir mezhep haline getirmek üzere çalışmada ana hatlarıyla tasvir edilen taḥşîl faaliyetinde bulunmuşlardır. Mezhep usulünün ve bu usule göre Zeydî mezhebinin fûrû meselelerindeki görüşlerinin belirlenmesinde sözleri esas alınan ehlü'n-nüşûş dinin itikat ve amel alanındaki temel ilkelerini yukarıda isimleri geçen üç babadan, onlar da babaları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin aracılığıyla hepsinin atası Hz. Ali'den almışlardır.

Şehârî'nin kaleminden çıktığı şekliyle Zeydî fukahâ tasnifinin arka planında yer alan ve kendi içinde oldukça tutarlı bir görünüm arz eden mezhep kurgusunu ortaya çıkarmadaki amacımız bu kurgunun vaktiye ne kadar uygun ve özellikle günümüz İslâm dünyasının ihtiyaçları açısından savunulabilir olduğunu tartışacak çalışmalara kapı aralamaktır. Sünnî fukahâ tasniflerinde var olan farklılık ve çeşitli değerlendirmeler müellifin Zeydî fukahâyı tasnifi için de söz konusu olabilir. Dolayısıyla eserdeki Zeydî fukahâ tasnifini ve kullanılan istilâhları başka çalışmalar yapılana kadar genel geçer bir şablon olarak görmemek gerekir.

Sonraki çalışmalara kapı aralamak bakımından birkaç hususa dikkat çekmek yararlı olabilir: Diğer mezheplerdeki kurucu imamlara karşılık gelen ehlü'n-nüşûşun ardından gelen muḥaṣṣilûn fukahâsı tarafından yürütülen ve *taḥşîlü'l-mezheb* diye ifade edilen fikhî faaliyetin muhtevasının somut bir şekilde ortaya çıkarılması ve Sünnî literatürde taḥric terimi ile

yakın olanların bulunduğu söylenmiştir. Ancak daha önceki kısımlarda ele alınan muḥaṣṣilûn, muḥarrirûn ve müzâkirûn tabakalarındaki fakihlerin konuları ichtihad ve taklid kavramları ile ilişkilendirilmemiştir. krs. Şehârî, *Bülûg*, 429-432.

1502 | Eren Gündüz. Zeydî Fukahânnn Tasnifi: *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb...*

ifade edilen fikhî faaliyetten farklı yönlerinin bulunup bulunmadığının tam olarak anlaşılabilmesi için mezhebin fûrûna dayalı detaylı ve Sünnî fikhla mukayeseli çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bunun gibi takrîr kavramıyla ifade edilen fikhî faaliyet ve bu kapsamda kullanılan ıstılahlar Zeydî fikhının anlaşılması açısından önemli bir çalışma konusudur. Zeydî fukahâ tabakalarının sonuncusu olan ve bu çalışmada diğer tabakalara nazaran daha az değinilen müzâkirûn tabakası fakîhleri tarafından yürütülen fikhî faaliyet de çalışılması gereken konular arasında bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûşî. "Mukaddimetü't-tahkîk". *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb*. 5-18. Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002.
- Alî b. İsmâ'il b. Abdullah el-Müeyyed es-San'anî. *Kitâbu Ra'bi's-şad' Emâli'l-İmâm Ahmed b. İhsâ b. Zeyd*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990.
- Apaydın, H. Yunus. "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*. 99-104. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Aruçî, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Avcı, Meryem Merve. *Zeydiyye Fıkında Talak ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkı ile Mukayesesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtu'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.
- Bâhüseyin, Yakûb b. Abdülvehhâb. *et-Taḥrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Baştürk, Sadettin. "Yemen'de Osmanlı-Zeydî Mücadelelerinin Sebep ve Sonuçları". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2013), 11-20.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Bostan, İdris. "Yemen (Osmanlılar Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/406-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çiçek, Neslihan. *Zeydiyye Fıkında Nikâh ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkıyla Mukayesesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Kadir - Ümit, Mehmet. "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar". *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye Sayısı) 6/1 (2011)*, 347-367.
- Doğan, İsa. "Hasan el-Utrûş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu ve ârâuhû ve fıkhu*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1959.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Ekinci, Ahmet. "Zeydî Fıkının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 780-802. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.934756>
- Griffini, Eugenio. *Corpus juris di Zaid İbn Ali*. Milano, 1919.
- Gündüz, Eren. *İmâm Zeyd b. Ali, el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Gündüz, Eren. *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008.
- Haykel, Bernard - Zysow, Aron. "What Makes a Maḥhab a Maḥhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority". *Arabica* 59 (2012), 332-371. <https://doi.org/DOI:10.1163/157005812X629284>
- İbn Âbidîn. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

1504 | Eren Gündüz. Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb...

- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu'l-Ezhâr*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.
- İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsi ve Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.
- Kaplan, İlyas. "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-325.
- Kara, Ayşe. *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kazi, A.K. "Zeydî Fıkhının Gelişimine Dair Notlar". çev. Kadir Demirci. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 209-218.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "Fıkhî Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289-311.
- Mağallî, Hâmîdüşşehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Hadâikü'l-verdiyye fi-menâkibi eimmeti'z-zeydiyye*. San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 2002.
- Mağatvarî, Murtazâ b. Zeyd. "Zeydiyye Mezhebinin İnanç Esasları ve Zeydî Fıkhının Gelişim Süreci". *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye Sayısı)* 6/6 (2011), 9-40.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-İfâde fi târihi eimmeti's-sâde*. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.
- Onuk, Sümeyye. "Zeydîlik Atölyesi 15 Mayıs 2010". *Bülten (Eylül-Aralık 2010)* 74/33-36. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2011.
- Önder, Muharrem. "Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik* 1/614-642. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Öz, Mustafa. "İbnü'l-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Mansûr-Billâh, Kâsım b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/14-15. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özaydın, Abdulkerim. "Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özdoğan, Yasemin. *Zeydiyye Fıkhında Had Suçları ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkhı ile Mukayesesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.
- Özerverli, M. Sait. "İbnü'l-Vezîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Schmidtke, Sabine. "The History of Zaydî Studies An Introduction". *Arabica* 59 (2012), 185-199. <https://doi.org/DOI: 10.1163/157005812X629220>
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkh Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Sönmez, Vecihi. "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefîlik". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 169-185.

- Şehârî, Alî b. Abdullah. *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb*. Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *el-Bedru't-tâli'*: Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 2006.
- Tanrıverdi, Mustafa. *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâli Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnîf Metodu*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Temel, Nihat. *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tomar, Cengiz. "Yemen (II. Tarih: Osmanlılara Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/401-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Üzüm, İlyas. "Nâtık-Bilhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/439-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-müellifîne'z-zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Yaran. "Halef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavaş, Emine. *Zeydiyye Fıkında Gayri Müslimlerle İlişkiler ile İlgili Hükümler ve Hanefî Fıkı ile Mukayesesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücel, Fatih. *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yücel, Fatih. "Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 305-339.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yücel, Fatih. "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 115-146.
- Yücel, Fatih. "Zeydî Usûl-i Fıkıh Literatürü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), 597-623.
- Zeyd b. Ali. *el-Mecmû'u'l-hadîsiyyi ve'l-fikhî*. San'a: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002.