

Sayı / Issue 21

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Eylül / September 2022

# Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

## Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.  
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity

E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2022, SAYI 21 | SEPTEMBER 2022, ISSUE 21

### Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)  
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 - Sayı/Issue 14

### ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN  
Dekan / Dean

### Editörler / Editors

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

### Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM

### Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZKAN • Arş. Gör. Dr. Halil EFE • Arş. Gör. Dr. Hikmet ŞAVLUK •  
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM

### Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, Justus-Liebig-Universität Gießen, D • Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Tevhid Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universität Osnabrück, D • Doç. Dr. Mahmut Salihoglu, İstanbul Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

### Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket Yavuz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ertuğrul ŞAHİN, Universität Heidelberg • Dr. Hakkı ARSLAN, Universität Münster • Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Serdar ASLAN, Universität Erlangen-Nürnberg • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Zekirija SEJDİNİ, Universität Wien • Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT, Muş Alparslan Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Cosmin Tudor Ciocan, Universitatea Ovidius Constanta.

### İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29188) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

### Sekreteryaya

Arş. Gör. Rananur AKYILDIZ

### Mizanpaj

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayım ve Yazım İlkeleri 248. sayfada yer almaktadır.



## İçindekiler

### Araştırma Makaleleri

- منشأ الحجية وأثره في الاختلاف الأصولي الإجماع أنموذجاً 1  
*Yusuf BULUTLU & Mohammad ALİ YOUSEF ABU-EİD*
- Ahkâf Suresi'nin 20. Ayeti Bağlamında "Güzellikleri Dünya Hayatında Tüketmek" 17  
*Burhan İŞLİYEN*
- Müşkil Vakit Dilemması: Doktrinden Pratiğe Hac Örneği 44  
*Şükrü ŞİRİN*
- İslâm Hukukunda Iskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği 67  
*Mehmet KOÇ*
- İstanbul Kadı Sicillerine Göre Osmanlı Döneminde Muhâlea Uygulamaları 91  
*Gülistan ÇETİNBAŞ & Mustafa ATEŞ*
- Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Bab Başlıkları Altında Zikrettikleri Hadislerin Tertibinde Takip Ettikleri Yöntemler Üzerine Bir Araştırma ve Değerlendirme 119  
*Asmaa ALBOGHA*
- Ebû Mansûr el-Cevâlîkî'nin Ebû İshâk ez-Zeccâc'a Yönelttiği Eleştiriler 137  
(er-Red 'Ale'z-Zeccâc İsimli Eser Örneğinde)  
*Mahfuz GEYLANİ*
- الاقتباس والتضمين في شعر شهاب الدين أحمد الفيومي 149  
*İbrahim İBRAHİMOĞLU*

Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Sûre Girişleri **182**  
-Nisâ Sûresi Örneği-  
*Servet DEMİRBAŞ*

Sosyal Yapı, Din ve Değişim Ekseninde “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” **209**  
Üzerine Bir İnceleme  
*Mustafa ÖZDEMİR*

### **Kitap Değerlendirmeleri**

Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler **238**  
*Hatice Sibel ÖZTEKİN AĞIR*

Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat **242**  
-Ruh Sağlığı Çalışanları, Manevi Destek Uzmanları ve Herkes İçin Örnek  
Vakalar-  
*Zehra DURSUN*

## **Araştırma Makaleleri**

## منشأ الحجية وأثره في الاختلاف الأصولي الإجماع أنموذجاً

Bir Şeyin Delil Değeri Kazanmasının (Hüccetin) Kaynağı ve Usûl-i Fıkıhtaki İhtilafa Etkileri  
“İcmâ Örneği”

The Origin of the Authority and its Effect on the Fundamentalist Difference  
Consensus as a Model.

Yusuf BULUTLU\*

Mohammad ALİ YOUSEF ABU-EİD\*\*

### Öz

Bu çalışma, fıkıh usulüne dair birbiri ile karşılıklı ilişkiye sahip problemleri açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Çalışma, usulcüler nazarında önemli delillerden biri olan icma'nın delil değerinin kaynağını irdelemektedir. Çalışmanın giriş bölümünde “Hücciyet/delil” ve “icma” terimlerinin lügat ve ıstılah anlamları açıklanmaktadır. Ardından usulcülerin icma'nın delil değeri ile ilgili görüşleri, icma'ya delil olma hüviyeti kazandıran kaynağı tanımlarken izledikleri metot, bu metodun tahlîlî ve dayanak olarak gösterilen delillerin tespiti yapılmaya gayret edilmiştir. Yine, usulcülerin icmanın delil değerini sınırladıkları noktalar, icmanın delil menşesine göre usulcülerin görüşleri tespit edilmiş ve bunların üç farklı yaklaşımdan müteşekkil olduğu görülmüştür. Bunlar: İcmanın naklî yönüne vurgu yapan geleneksel yaklaşım, naklî ve aklî yönüne vurgu yapan naklî-aklî delillerle destekleyen yaklaşım ve sadece aklî yönüne vurgu yapan yaklaşımdır. Bu yaklaşım tarzlarının icma'nın bir delil kaynağı olarak tanımlanmasındaki görüş ayrılıklarının uygulamaya etkileri ele alınmaya çalışılmış; bu görüş ayrılıklarının semeresi, usul meselelerinde ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bahsedilen meselelerden ikisi önemli olup birincisi; icma edenlerin tevatür sayısına ulaşmasının şart koşulması; ikincisi ise önceki milletlerin icma etme meselesidir. Çalışmanın sonucunda icmayı naklî delillerden dolayı delil değeri kazandığı görüşü usulcülerin genel bakışını yansıttığı, Cüveynî'nin ise icmaya daha çok bir tür haber bildirim metodu olarak baktığı, yeterli sayıda kişinin haber birliği sağlandığında delil değeri kazanacağı görüşünde olduğu tespit edilmiştir. O, böylece geçmiş ümmet icmalarının da delil değeri taşıdığı sonucuna varmıştır. Diğer taraftan bir kısım usulcü icmanın delil değerini sadece tevatür ve haber verenlerin sayısı ile yeterli görmediği, bunların hata etme ihtimali olduğunu ancak naklî delille bu hatanın ümmet üzerinden kaldırıldığı görüşünde oldukları tespit edilmiştir.

---

\* Dr. Öğr. Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, yusufbulutlu@uludag.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0810-8879, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 22.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 12.08.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

\*\* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, moharastirmalar@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2183-6785, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 22.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 12.08.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Naklî delil, Aklî delil, İcma, Hüccet, Hücciyet,

### Abstract

This study represents one of the attempts aimed at clarifying the correlative relationships between fundamentalist issues, and the extent to which fundamentalist issues are related to each other, as it focused on examining the origin of the authoritative origin of one of the most important aggregate evidence for fundamentalists, which is the consensus. The two guides to the Book and the Sunnah. The study also focused on one of the most important concepts assessing the science of jurisprudence, which is the concept of authenticity. This study included, at the outset, a statement of the terms (authenticity) and (consensus) both linguistically and idiomatically, as the idiomatic meanings are placed in the sciences by noting their linguistic status. As this is outside the intent of this study. Then the study dealt with a mention of the methods of the fundamentalists in defining the source by which the consensus gained a description of authenticity, and limiting the trends of the fundamentalists in that into three approaches: the first is the tradition approach, the second is the tradition approach supported by reason, and the third is the rational approach, with the analysis of these approaches and the report of the evidence on which the owners of each depended. direction in which they went. This study was also concerned with examining the practical impact of the difference in determining the origin of the authoritative consensus, which is the disagreement in two other fundamentalist issues: the first, the issue of the requirement of the number of mutawatir in the two compilers. The second is the question of the consensus of previous nations. The study concluded with a brief conclusion of the most important findings from the researcher's point of view.

**Keywords:** The Principles of Islamic Jurisprudence, Textual Evidence, Rational Evidence, Consensus, Argument, Authority, Evidence.

### الملخص

تمثل هذه الدراسة إحدى المحاولات التي ترمي إلى بيان العلاقات التلازمية بين المسائل الأصولية، ومدى ارتباط المسائل الأصولية ببعضها البعض، حيث اهتمت ببحث منشأ حجية أحد أهم الأدلة الإجمالية عند الأصوليين، وهو الإجماع، حيث يورده الأصوليون باعتباره الدليل الثالث في علم أصول الفقه بعد دليلي الكتاب والسنة، كما اهتمت الدراسة بأحد أهم المفاهيم المقومة لعلم أصول الفقه، وهو مفهوم الحجية. وقد تضمنت هذه الدراسة في مُستَهَلِّهَا بياناً لمصطلحي (الحجية) و (الإجماع) لغةً واصطلاحاً حيث إن المعاني الاصطلاحية توضع في العلوم بملاحظة وضعها اللغوي، وقد جاء ذلك متبوعاً بذكر أقوال الأصوليين في حجية الإجماع على سبيل الإيجاز دون الخوض في أدلة كل فريق؛ حيث إن ذلك خارج عن مقصود هذه الدراسة. ثم تناولت الدراسة ذكراً لمناهج الأصوليين في تحديد المنشأ الذي اكتسب الإجماع بواسطته وصف الحجية، وحصر اتجاهات الأصوليين في ذلك في ثلاثة مناهج: أولها المنهج النقلي، وثانيها المنهج النقلي المؤيد بالعقل، وثالثها المنهج العقلي، مع تحليل هذه المناهج وتقرير الدليل الذي استند إليه أصحاب كل اتجاه فيما ذهبوا إليه. وقد اعتنت هذه الدراسة كذلك ببحث الأثر العملي الذي يترتب على الاختلاف في تحديد منشأ حجية الإجماع، وهو الخلاف في مسألتين أصوليتين أخريين: أولهما، مسألة اشتراط عدد التواتر في المجمعين. وثانيهما، مسألة إجماع الأمم السابقة. وقد اختتمت الدراسة بخاتمة موجزة لأهم النتائج التي تم التوصل إليها من وجهة نظر الباحث.

**الكلمات المفتاحية:** أصول الفقه، الدليل النقلي، الدليل العقلي، الإجماع، الحجية، الحجية، الدليل

## المدخل

لا يخفى أن علم أصول الفقه وبما تضمنه في بنيته الداخلية من معارف يُعتبر إحدى تجليات العقل العملي للتراث الإسلامي، لا سيّما أنه العلم الذي يضم في ثناياه مناهج الاستنباط التي يُتوصل من خلالها للحكم الشرعي، الذي هو عبارة عن الموقف العملي الذي ينبغي على المكلف امتثاله، سواء أكان هذا الامتثال على سبيل الفعل أم الترك، وسواء أكان هذا الامتثال على سبيل الجزم أو الندب أو التخيير. وقد تميز هذا العلم بجمعه بين المناهج العقلية، ومسالك الاستدلال النقلية، في صورة جليّة جعلته يتصف بوصف الحاكمية على غيره؛ إذ تُعرض عليه المسالك المتنوعة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وتتمايز بواسطته الاجتهادات والمدارك، وبالتالي الأحكام الشرعية المستنبطة صحيحها من فاسدها.

والناظر في المدونة الأصولية لا يحتاج إلى مزيد عناء حتى يلحظ الترابط المعرفي بين المسائل الأصولية، والترتب فيما بينها، بحيث غدت العلاقات التلازمية في الفكر الأصولي من سمات هذا العلم المنهجي ومعالمه، لذا تجد قولاً مخصوصاً في مسألة معينة يستلزم قولاً آخر في مسألة أخرى، كما أن بعض الاختيارات في بعض المسائل الأصولية كفيلاً بخلاف آخر في مسألة أخرى، وكل ذلك يجري في حركة فكرية منهجية تلمّ شتات المسائل الجزئية، وتعين على استنباط النظريات الجامعة المكونة لبنية هذا العلم.

وإن من أهم المسائل التي ساهمت في الاختلاف الأصولي بين الأصوليين في مسائل الأدلة مسألة بحث المنشأ الذي يستند إليه الدليل في حجّيته؛ حيث إن الحجية باعتبارها وصفاً يلحق بالدليل قد تأتي نتاجاً لاستدلال عقلي محض خالٍ عن الأدلة النقلية، أو نتاجاً لاستدلال بالأدلة النقلية، حيث لا تكون الأدلة العقلية المجردة في هذه الحال قادرة على إثبات الحجية للدليل، كما قد تنشأ الحجية بملاحظة مجموع من الأدلة النقلية والعقلية.

ومن الأدلة الأصولية التي اختلف الأصوليون في تكييف منشأ حجيتها الإجماع، وهو أحد الأدلة الإجمالية التي حازت عناية الأصوليين باعتباره أحد الأدلة الأربعة، والدليل الثالث بعد الكتاب والسنة، والملحق بهما باعتبار أن الإجماع المنقول بالنقل المعتبر يُعامل معاملة النص إلحاقاً له بالكتاب والسنة.

وقد جاءت هذه الدراسة الموجزة لتعالج المنشأ الذي استند إليه دليل الإجماع حتى اكتسى بوصف الحجية، وذكر خلاف الأصوليين في ذلك، والأثر المترتب على هذا الخلاف، في صورة لم تخلُ عن ذكر وجه العلاقة التلازمية بين منشأ حجية الإجماع والمسائل المترتبة على الخلاف في تحديد هذا المنشأ.

وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين:

### الأول: القراءة المفهومية

وتشتمل على بيان المقصود من المصطلحات ذات الامتداء الدلالي الاصطلاحي، الواردة في الصيغة العنوانية للدراسة، وهما (الحجّية) و (الإجماع)، على أن يُتوخى الإيجاز في ذلك، مسبقاً كل منها بمعناه اللغوي؛ إذ إن المعاني الاصطلاحية موضوعة بلحاظ المعاني اللغوية ابتداءً وقد جاء المبحث الأول من هذه الدراسة لتحقيق هذا الغرض.



## الثاني: القراءة التحليلية

وتشتمل على ذكر أقوال العلماء في حجية الإجماع على سبيل الإيجاز؛ حتى لا تخرج الدراسة عن المقصد الأصلي الذي سبقت من أجله، وذكر المناهج الأصولية في تحديد المنشأ الذي أضفى على الإجماع الأصولي وصف الحجية. وقد جاء المبحث الثاني من هذه الدراسة لتحقيق هذا الغرض. كما تتضمن القراءة التحليلية من هذه الدراسة بيان الأثر المترتب على الخلاف في تحديد منشأ حجية الإجماع، وبيان العلاقة التلازمية التي جعلت من الخلاف حول منشأ حجية الإجماع سبباً للخلاف في هذه المسائل الأصولية. وقد جاء المبحث الثالث من هذه الدراسة لتحقيق هذا الغرض.

## المبحث الأول: المعاني الاصطلاحية

اعتاد الباحثون عند شروعهم بمقصودهم من التصنيف أن يفتتحوا بحثهم بذكر المعاني الاصطلاحية الرئيسة المكونة لبنية الدراسة، على أن تكون هذه المعاني الاصطلاحية مسبقة بذكر المعاني اللغوية للمصطلحات الذي يدور عليه البحث، وهذا إنما لعلمهم بأن المعاني الاصطلاحية الموضوعية في العلوم إنما هي موضوعة بلحاظ المعنى اللغوي أصلاً، وعليه لا يستقيم الشروع ببيان المقصود من المصطلحات الخاصة في مجال مخصوص قبل معرفة أصل المعنى اللغوي للفظ الذي قام أهل ذلك الاختصاص باستخدامه في اصطلاح خاص لهم، حيث إن الطبع يقتضي لمعرفة الفرع (المعنى الاصطلاحي) انتقال الذهن إليه مروراً بالأصل (المعنى اللغوي) الذي أنتزع منه. وعليه فإن هذا يقتضي بيان المعنى اللغوي متبوعاً بالمعاني الاصطلاحية على سبيل الإيجاز لمصطلحي (الحجية) و (الإجماع)، وهو ما سيأتي في المطالب الآتية من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

## المطلب الأول: الحجية لغة واصطلاحاً

### الحجية لغة:

عند النظر في مصطلح الحجية يلحظ مقام لا بدّ من التنويه إليه في معرض الحديث عن المعنى اللغوي (الحجية)، وهو أن مصطلح الحجية ما هو إلا لفظ مشتق من غيره، أي: الحجة، وعليه لا يستقيم أيضاً أن يعرف المشتق إلا بمعرفة ما اشتق منه، وشرطية معرفة المشتق منه لمعرفة المشتق إنما هي كنعنية الفرع لأصله؛ لذا نجد بعض أهل اللغة يحدّون الاشتقاق بأنه: إنشاء فرع عن أصل ليبدل عليه، أو يذكرون ما يشير لهذا النوع من التبعية<sup>١</sup>.

وعليه فإن الباحث عن معنى لفظ الحجية لغة وهو على مثل هذه الهيئة الاشتقاقية سيجد نفسه مضطراً للبحث عن مأخذ اشتقاقه، أي اللفظ الذي اشتق منه، وهو لفظ (الحجة)، وهذه في الحقيقة فائدة الاشتقاق، حيث إن المعنى الواحد يختلف باختلاف العوارض التي تعرض له، مما يجعل الواضع محتاجاً لوضع صيغ كثيرة تناسب هذه العوارض، وهذا مما

<sup>١</sup> انظر: محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دون ذكر مكان النشر: دار الكتيب، دون ذكر تاريخ النشر)، ٣١٤/٢.

لا دَرَكُ له،<sup>٢</sup> فكان الأوفى وضع المعنى للفظ التي ترجع إليه الألفاظ الأخرى من حيث الاشتقاق، وبالتالي ترجع إليه من حيث المعنى على اختلاف هيئتها الاشتقاقية.

أما بخصوص المعنى اللغوي للحجة فقد جاء فيه: الحجة: البرهان. وقيل: ما دفع به الخصم. وقال الأزهري: الحُجَّة الوجه الذي يكون به الظفر عن الخصومة. وهو رجل مُحجاج أي جَدِل. وجمع الحجة: حُجَجٌ وحجاج، وحاجَّه مُحاجَّةً وحجاجاً: نازعه الحُجَّة وحجَّه يحجُّه حجاً: غلبه على حجته. واحتجَّ بالشيء: اتخذ حجة. قال الأزهري: إنما سميت حجة؛ لأنها تُحجج، أي: يقصد إليها؛ لأن القصد لها وإليها.<sup>٣</sup> والتَّحاج: التخاصم.<sup>٤</sup> وكذلك محجة الطريق هو المقصد والمسلك.<sup>٥</sup> ولعل هذا ما جعل بعض المفسرين يذهبون إلى كون كل كلام يقصد به غلبة الغير حجة؛ نظراً لورود الحجة بهذا المعنى في القرآن الكريم، وبناء على كون الحجة مشتقة من حَجَّه إذا علا عليه،<sup>٦</sup> ونص بعضهم أن هذا هو المشهور في استعمال الحجة.<sup>٧</sup>

ومن الجدير بالذكر في مقام التطرق للمعنى اللغوي للحجة أن يُشار إلى أن الشيخ محمد تقي الحكيم من العلماء الذي اهتموا بتحليل المعنى اللغوي للحجة وتدقيق القول فيه؛ حيث إنه وبحسب تعبيره مصطلح يتنازعه أهل العلوم<sup>٨</sup> كل بحسب جهته واهتمامه، وهذا ما دفع إلى زيادة الاعتناء بحقيقة المعنى اللغوي لهذا المصطلح.<sup>٩</sup>

في ضوء ما تقدم ذكره يمكن القول بأنه وبملاحظة المعنى اللغوي لمأخذ مصطلح الحجية (الحجة) يظهر المقصود لغة من مصطلح الحجية، حيث يصح إطلاق هذا المصطلح لوصف الأدوات المعرفية التي يتم الظفر بها عند الخصومة وما يتم به دفع الخصم في معرض التحجج والخصومة، والتي يسعى من خلالها المستدل إلى إثبات القضايا محل الخلاف. وبعبارة أخرى يمكن القول: إن الحجية بمعناها اللغوي تطلق على كل ما يتم استخدامه في مقام الإثبات، سواء

<sup>٢</sup> الزركشي، البحر المحيط، ٣١٦/٢.

<sup>٣</sup> انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دون ذكر رقم الطبعة، (بيروت: دار صادر، ٥١٤١٤)، ٢٢٨/٢.

<sup>٤</sup> انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الطبعة الثامنة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م)، ١٨٣.

<sup>٥</sup> انظر: أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دون ذكر رقم الطبعة، (بيروت: المكتبة العلمية، دون ذكر تاريخ النشر)، ١٢١/١.

<sup>٦</sup> انظر: محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٥١٤٢٠)، ١٢٠/٤.

<sup>٧</sup> انظر: محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٥١٤١٥)، ٢٩٥/٤.

<sup>٨</sup> يُطلق مصطلح الحجة عند المناطق على معنيين: أحدهما، (الحد الأوسط في القياس) وهو الحد المكرر الجامع بين القضيتين في القياس المنطقي. وثانيهما، (المعلوم التصديقي) وهو القياس المتكون من القضايا، والذي تحصل بناء عليه النتيجة. أما عند المحدثين فيطلق مصطلح الحجة على من بلغ رتبة معينة في حفظ الأحاديث، وقدرها بثلاثمائة ألف حديث. انظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، الطبعة الثامنة، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٧م) ٢٢٨. محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دون ذكر رقم الطبعة، (بيروت: دار الفكر العربي، دون ذكر تاريخ النشر) ٧١٩. عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، البيوقية والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تح: المرتضى الزين أحمد، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م)، ٤٢١/٢. مرتضى الشيرازي، الحجة معانيها ومصاديقها. الطبعة الأولى، (دون ذكر مكان النشر: مؤسسة التقى، ٢٠١١م)، ٢٣.

<sup>٩</sup> انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، دون ذكر رقم الطبعة، (دون ذكر مكان النشر وتاريخه: دار الأندلس)، ٢٥.

أكان ذلك في مقام المناظرة، أم في مقام مطلق الإثبات والاستدلال، وسواء أكان ذلك في مجال الشرعيات أو العقليات أو اللغويات أو غيرها. الحجية اصطلاحاً: لا يخفى فيما تقدم ذكره من معنى الحجية لغة كونها أعم من المعنى الاصطلاحي لها نظراً لكون الحجية بمعناها الاصطلاحي مقيدة بالعرض الأصولي؛ كما أن العرض الأصولي مقيد بالعديد من أوجه التقييد، كقيود الدليل والمدلول والمستدل، فلا بد من كون الدليل شرعياً قام الدليل على اعتباره شرعاً، ولا بد من كون المدلول المراد إثباته حكماً شرعياً؛ حيث إنه غاية عمل الأصولي، ولا بد من كون المستدل مجتهداً، فلا يقبل الاحتجاج في مقام التشريع ممن ليس بأهل لهذا الاحتجاج ابتداءً

وقد جاء في معرض بيان المقصود بالحجية اصطلاحاً بعض التعريفات ومنها: قال في نهاية الدراية: "الحجّية مفهوماً ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به".<sup>١٠</sup> وقد جاء في نبراس العقول في معرض المقصود من حجية القياس أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع؛ ليستنبط منه من هو أهلٌ لاستنباط الحكم الشرعي كالكتاب والسنة.<sup>١١</sup> وعليه تكون الحجية وصفاً للأدلة الشرعية التي نصبها الشارع لاستنباط الأحكام الشرعية.

وقد اهتم بعض الباحثين بوضع تعريف خاص لمصطلح الحجية من حيث هو (بالنظر إلى ذاته)، وبلا قيد آخر فقال: "وصفٌ قائمٌ بأوساطٍ شرعيةٍ يتحصّل بها المجتهدُ على حكمٍ شرعيٍّ عمليٍّ واقعٍ في حدودٍ مقدوره".<sup>١٢</sup>

### المطلب الثاني: الإجماع لغة واصطلاحاً

#### الإجماع لغة:

أصلها: أجمع الأمر بمعنى: أحكمه. ويقال: أجمع الأمر، وأجمع على الأمر، بمعنى: أزمع عليه وعزم. ومنه قوله تعالى: "فأجمعوا كيدكم ثم اتنوا صفاً"<sup>١٣</sup>. ويقال: الأمر مجمع. ويقال: أجمع أمرك، ولا تدعه منتشرًا. ومنه الإجماع مصدرًا حيث يُطلق ويراد به: العزم والاتفاق.<sup>١٤</sup>

#### الإجماع اصطلاحاً:

أما المقصود بالإجماع اصطلاحاً فقد وردت فيه العديد من التعريفات التي قد تختلف بعضها عن البعض من حيث اللفظ أحياناً، إلا أنها تتفق من حيث المعنى في مجملها، ومنها: عرفه الغزالي بقوله: "اتفاق أمة محمد صلى الله

<sup>١٠</sup> محمد حسين الغروي الأصفهاني، نهاية الدراية بشرح الكفاية، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م)

١٢٦/٣.

<sup>١١</sup> انظر: عيسى منون، نبراس العقول، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، دون ذكر تاريخ النشر)، ٥٢/١.

<sup>١٢</sup> محمد علي أبو عيد، نظرية الحجية عند الأصوليين، رسالة ماجستير نوقشت في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، في عام

٢٠١٤م، ٧٥.

<sup>١٣</sup> سورة طه: الآية ٦٤.

<sup>١٤</sup> انظر: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١٠. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح،

الطبعة الخامسة، (صيدا: المكتبة العصرية-المكتبة النموذجية، ١٩٩٩م)، ٦٠/١. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (دون ذكر مكان

النشر: عالم الكتب، ٢٠٠٨م)، ٣٩٢/١.

عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية".<sup>١٥</sup> وإلى أعمّ من هذا المعنى ذهب الإمام الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام حيث جعلوا الاتفاق المنعقد من أمة النبي عليه الصلاة والسلام مطلقاً من قبيل الإجماع، أي سواء أكان هذا الأمر دينياً أم ليس بديني. قال الرازي في حد الإجماع: "عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور".<sup>١٦</sup> وقال الإمام الآمدي: "عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع".<sup>١٧</sup>

## المبحث الثاني: حجية الإجماع ومنشؤها

### المطلب الأول: حجية الإجماع

ذهب أكثر المسلمين إلى أنّ الإجماع حجّة شرعية يجب العمل بها شرعاً خلافاً للخوارج والنظام من المعتزلة<sup>١٨</sup> والشيعة.<sup>١٩</sup> ومن الجدير بالذكر أن مصطلح الإجماع في مذهب الشيعة الإمامية يُطلق على صور عدة،<sup>٢٠</sup> إلا أنها جميعها تؤول إلى القول بعدم حجية الإجماع في ذاته، بل هو عندهم كاشفٌ عن قول المعصوم، أي أنّ الحجّة في قوله وليس في الإجماع بالذات.<sup>٢١</sup>

### المطلب الثاني: منشأ حجية الإجماع

تقدم القول في مطلع هذه الدراسة أن الملاحظ في المدونة الأولية التي خلفها لنا الأصوليون مقدار العلاقة الترتيبية بين المسائل الأصولية، بمعنى استلزام قول في مسألة معينة بناء على قول في مسألة أخرى، وهذا إن دلّ على شيء فإنما

<sup>١٥</sup> محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٣٧.  
<sup>١٦</sup> محمد بن عمر الرازي، المحصول من علم الأصول، تح: طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ٢٠/٤.  
<sup>١٧</sup> علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، دون ذكر رقم الطبعة، (لبنان: المكتب الإسلامي، دون ذكر تاريخ النشر)، ١/١٩٦.

<sup>١٨</sup> والصحيح الذي ينبغي الإشارة إليه أن نسبة القول بإنكار حجية الإجماع للنظام تحتاج إلى تحقيق ليس هذا مقامه حيث نُقل عن أبي الحسين الخياط وهو من كبار المعتزلة إنكاره لهذه النسبة، كما نُقل عن الجاحظ أن النظام كان يرى أن موارد الأحكام هي العقل أو الكتاب أو إجماع النقل. وقد أجاب البعض عن ذلك بأنه قصد التواتر بقوله (إجماع النقل). كما أن هناك من لم يكتفِ بنفي هذه النسبة للنظام، بل نسب له القول بحجية الإجماع كالقاضي عبد الوهاب المالكي، وقد تعقب الإمام القرافي قول القاضي عبد الوهاب وأجاب عليه. انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٦/٣٨٤. أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دون ذكر رقم الطبعة، (دون ذكر مكان النشر، مكتبة الباز، ١٩٩٥م)، ٦/٥٧٦.

<sup>١٩</sup> انظر: إبراهيم بن علي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تح: محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ)، ٣٤٩. الآمدي، الإحكام، ١/٢٠٠. الغزالي، المستصفي، ١٣٨. الزركشي، البحر المحيط، ٦/٣٨٥. القرافي، نفائس الأصول، ٦/٥٧٦.  
<sup>٢٠</sup> وهي: الدخولي، اللطفي، التقريبي، الحدسي، الكشفي، التشرّفي. انظر: الميرزا علي المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الطبعة السادسة، (دون ذكر مكان النشر، دار الهادي، ١٣٧٢هـ)، ٢٣.

<sup>٢١</sup> انظر: الشيرازي، التبصرة، ٣٤٩. عبد الملك بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح الدين عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١/٢٦١. علي الفاضل القائيني، علم أصول تاريخاً وتطوراً، دون ذكر رقم الطبعة، (قم: المكتب الإعلامي في حوزة قم، ١٤١٨هـ)، ٢٤.

يدل على المنهجية المطردة التي كان ينتهجها الأصوليون في خطابهم الأصولي، ومدى الدقة التي كان يتميز بها خطابهم المعرفي. أما في معرض تدقيق النظر في المنشأ الذي اكتسب الإجماع حجيته منه، فلا بد من القول أن الأصوليين اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال تؤول في حقيقتها إلى قولين اثنين، حيث اتجه البعض إلى أن ثبوت الحجية للإجماع كان مستنداً للنقل (الأدلة النقلية)، في حين اتجه البعض الآخر إلى إثبات حجية الإجماع بواسطة العقل (الدليل العقلي)، لذا اقتضى ذلك الإشارة إلى المقصود من (الدليل النقلية) و (الدليل العقلي) على سبيل الإيجاز.

الدليل النقلية (السمعي):<sup>٢٢</sup> هو الدليل اللفظي المسموع، ويسمى في عرف الفقهاء (الدليل الشرعي)، ويراد به إذا أُطلق الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال، ويُطلق في عرف المتكلمين على الكتاب والسنة فقط<sup>٢٣</sup>

أما الدليل العقلي: فهو ما دل على المطلوب من غير احتياج إلى وضع، كدلالة الحدوث على المحدث، ودلالة العالم على الأحكام.<sup>٢٤</sup> والحاصل في ذلك أن القائل بأن الحجية للإجماع ثابتة بالنقل، قصد أن الأدلة النقلية (الكتاب والسنة) هي التي تضمنت الأدلة على حجية الإجماع. أما القائل بأن حجية الإجماع عقلية أراد بذلك أن ثبوت الحجية للإجماع كان من قبيل الاستدلال العقلي المحض، الذي لم تدخل الأدلة النقلية من كتاب أو سنة في مقدماته.

### الأقوال في المسألة:

**القول الأول:** ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع إنما اكتسب حجيته بطريق السمع، أي أن حجية الإجماع مستندة في ثبوتها إلى النقل، ومنعوا من ثبوته من جهة العقل؛ لأن العدد الكثير وإن بُعد اجتماعهم على الكذب، لكن لا يبعُد اجتماعهم على الخطأ.<sup>٢٥</sup>

**القول الثاني:** نقل البعض عن الجمهور أن حجية الإجماع مكتسبة بطريق النقل، والعقل جاء مؤكداً للنقل، بمعنى أن النصوص شهدت بعصمة هذه الأمة، والعقل يُحيل خطأ الجمع الغفير في حكم ذهبوا إليه<sup>٢٦</sup>.

**القول الثالث:** أما القول الثالث فهو قول إمام الحرمين، وهو أن منشأ حجية الإجماع ومسلك إثبات الحجية له هو العقل، أي أن حجية الإجماع ثابتة له بحكم العقل، وفحواه أن الجمع الكثير لا يُتصور تواطؤهم على الخطأ.<sup>٢٧</sup>

<sup>٢٢</sup> يعبر عنه البعض بالقول (الدليل النقلية)، في حين يعبر عنه البعض الآخر بالقول (الدليل السمعي)، وسبب التسمية ظاهر؛ حيث يوصف بـ (النقل) باعتبار طريقة وصوله إلينا، حيث يتناقله الرواة، ويوصف بـ (السمع) باعتبار طريقة تفهمه حيث إن الأخبار والمرويات تُدرك بعد وصوله لمُدركها سماعاً.

<sup>٢٣</sup> انظر: علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان، تح: د. علي بن عبد الرحمن الجزائري، (الكويت: دار الضياء، ٥١٤٣٤)، ٤٩٨/١. الزركشي، البحر المحيط، ٥٤/١.

<sup>٢٤</sup> انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٥٤/١.

<sup>٢٥</sup> انظر: محمد أمير بادشاه، تيسير التحرير، دون ذكر رقم الطبعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون ذكر تاريخ النشر)، ٢٣٥/٣. الزركشي، البحر المحيط، ٣٨٧/٦.

<sup>٢٦</sup> انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣٨٧/٦.

<sup>٢٧</sup> انظر: الجويني، البرهان، ٢٦٢/١. الأمدي، الإحكام، ٢٥٠/١.

والملاحظ أن هذه الأقوال الثلاثة تؤول إلى قولين اثنين حيث إنَّ القولَ الثاني راجعٌ في حاصله إلى القول الأول وهو أنَّ منشأ حجية الإجماع هو النقل؛ إذ العبرة في مثل هذه الحال للدليل المؤسس وليس للدليل الجاري مجرى التأكيد.

**تقرير دليل المذهب الأول:** استند الجمهور فيما ذهبوا إليه إلى مجموع الأدلة النقلية من الكتاب والسنة<sup>٢٨</sup> على اختلاف درجة دلالاتها على حجية الإجماع، والتي تضمنت عصمة هذه الأمة واستحالة الخطأ عليها.

والظاهر فيما تقدم نقله عنهم أنهم استندوا في قولهم إلى منع قياس الإجماع على التواتر<sup>٢٩</sup> إلى عدم إمكان إثبات حجية الإجماع بواسطة الاستدلال العقلي؛ تفريقاً منهم بين التواتر والإجماع، حيث إن العقل وإن كان يحيل توطؤ العدد الكثير على الكذب، إلا أنه لا يحيل الخطأ عليهم في الأمور الاجتهادية، بأن يخطئ كل واحد منهم على سبيل الانفراد.

**تقرير المذهب الثاني:** لم يرتض الإمام الجويني مسلك إثبات حجية الإجماع بواسطة الأدلة النقلية، لذا تصدى لها بالرد وتضعيف دلالاتها على حجية الإجماع، واستند في إثبات الحجية للإجماع بواسطة أمرين اثنين:

**الأول:** قياس الإجماع على التواتر، أي استحالة الخطأ على المجمعين في الإجماع قياساً على استحالة الخطأ على المخبرين في التواتر.

**الثاني:** الاستدلال بإجماع الأمم السابقة

قال الجويني في البرهان: "قلنا: الإجماع حجة قاطعة، والطريق القاطع في ذلك أن نقول للإجماع صورتان نذكرهما ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما. إحداهما: أن نصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة وأوساطها مجمعين على حكم مظنون وللرأي فيه مضطرب فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم، إن وقع لا يحمل على وفاق اعتقاداتهم وجريانها على منهاج واحد فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتقاد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانعام نظر وتسديد فكر وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي فما الظن بالنظر الظني الذي لا يفرض فيه قطع... فأما الصورة الثانية: وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة أنا وجدنا العصر الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيث<sup>٣٠</sup> من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر فلم يزلوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحاددة والعقوق ولا يعدون ذلك أمراً هيناً بل يرون الاجترار على مخالفة العلماء ضلالاً بيناً"<sup>٣١</sup>.

**موقف الجمهور من استدلال الجويني:**

<sup>٢٨</sup> ليس غرضنا في هذا المقام ذكر الأدلة النقلية بعينها؛ نظراً لعدم اختصاص هذه الدراسة بهذه الأدلة من حيث أفرادها، وكما لا تخرج هذه الأدلة عن مقصودها الذي جاءت من أجله.

<sup>٢٩</sup> والسبب في هذا المنع استناد الإمام الجويني إلى قياس الإجماع على التواتر كي يثبت ما ذهب إليه.

<sup>٣٠</sup> التبكيث: التفرع والتوييح. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ١/٢، ١١٠.

<sup>٣١</sup> الجويني، البرهان، ١/٢٦٢-٢٦٣.

تقدم الإشارة إلى ما ذهب إليه الجمهور من رفض لإجراء القياس بين التواتر والإجماع، وذلك بالتفريق بينهما؛ حيث إن التواتر يستحيل الخطأ فيه على المخبرين لاستحالة التواطؤ على الكذب فيما بينهم، وأساس ذلك أن وظيفة الأفراد في التواتر هو الإخبار فقط. وهذا بخلاف الإجماع الذي هو عبارة عن اجتهاد يُحتمل الخطأ والصواب فيه.

أما فيما يتعلق بالاستدلال بإجماع الأمم السابقة على تبكيث مخالف الإجماع فهو بناء على ما ذهب إليه الجويني ذاته، وهو خلاف قول الجمهور ابتداءً، فلا يصح الاستدلال به عليهم لإنكارهم حجية إجماع الأمم السابقة أصلاً.<sup>٣٢</sup> كما يمكن التعليق في هذا المقام أن هذا الاستدلال يتضمن الدور الممنوع حيث لا يصح الاستدلال بالشيء على نفسه، أي لا يصح الاستدلال على الإجماع بالإجماع، وهذا محل اتفاق بين الأصوليين.

### موقف الجويني من استدلال الجمهور:

رفض الإمام الجويني منهج الجمهور في إثبات حجية الإجماع بواسطة الأدلة النقلية، وذلك من وجهين: الأول: الإيراد على استدلال الجمهور على حجية الإجماع بقوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً)<sup>٣٣</sup>. قد اعترض الجويني على الاستدلال على حجية الإجماع بهذه الآية الكريمة<sup>٣٤</sup> بأنها محتملة الدلالة ولا يصح الاستدلال بها في هذا المقام، وذلك بعدما ذكر وجهاً محتملاً لتأويل الآية، حتى لا تصح مستنداً لما سعى الجمهور إليه. قال الجويني: بل أوجه سؤالاً واحداً يسقط الاستدلال بالآية فأقول إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى عليه الصلاة والسلام والحيد عن سنن الحق وترتيب المعنى ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى... وإلا فهو وجه في التأويل لائح ومسلك في الإمكان واضح فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهر معرض للتأويل ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع وليس على المعترض إلا أن يظهر وجهها في الإمكان ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب إن أنصف<sup>٣٥</sup>

الثاني: الاعتراض على الاستدلال بالأحاديث النبوية على حجية الإجماع؛ نظراً لاحتمال التأويل عليها، وعدم جواز التعلق بالأدلة الظنية المحتملة، في مقام كهذا، حيث يُطلب فيه القطع ولا يُكتفى فيه بالظن والاحتمال.<sup>٣٦</sup>

<sup>٣٢</sup> انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٦/٣٨٧.

<sup>٣٣</sup> سورة النساء: ١١٥.

<sup>٣٤</sup> تخصيص الإمام الجويني الرد على استدلال الجمهور بهذه الآية الكريمة جاء لعلمه بأنها أقوى ما يستدل الجمهور به من الكتاب العزيز على ثبوت حجية الإجماع بالكتاب الكريم. وقد أشار الآمدي في الأحكام إلى أن هذه الآية الكريمة هي أقوى ما استدل به الجمهور، أنها مستمسك الإمام الشافعي في إثبات حجية الإجماع. انظر: الآمدي، الأحكام، ١/٢٠٠.

<sup>٣٥</sup> الجويني، البرهان، ١/٢٦٢.

<sup>٣٦</sup> انظر: الجويني، البرهان، ١/٢٦٢.

### المبحث الثالث: الأثر العملي للخلاف في منشأ حجية الإجماع<sup>٣٧</sup>

لقد ترتب على الخلاف في تحديد منشأ الحجية بين الأصوليين خلاف في مسألتين من مسائل الإجماع، أولاهما: مسألة اشتراط عدد التواتر في المجمعين. ثانيهما: حجية إجماع الأمم السابقة.

#### المطلب الأول: اشتراط عدد التواتر في المجمعين

وتصوير هذه المسألة هو: هل يشترط في الإجماع بلوغ عدد المجمعين فيه عدد المنخبرين في التواتر<sup>٣٨</sup> أم لا؟ وقد اختلف الأصوليين في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الجمهور القائلون بأن حجية الإجماع ثابتة له بطريق النقل إلى عدم اشتراط بلوغ المجمعين عدد التواتر؛ إذ مقتضى الأدلة النقلية كما تقدم ذكره ثبوت الحجية لإجماع هذه الأمة، وهذا الثبوت بصرف النظر عن عدد المجمعين<sup>٣٩</sup>. وإلى أبعد من هذا ذهب بعض أصحاب هذا القول وهو أنه لو لم يتبق في الأمة إلا مجتهد واحد لكان قوله إجماعاً<sup>٤٠</sup>.

**القول الثاني:** يتفرع القول الثاني في هذه المسألة على مذهب الإمام الجويني<sup>٤١</sup> القائل بأن منشأ ثبوت الحجية للإجماع هو العقل حيث ذهب إلى اشتراط بلوغ المجمعين عدد المنخبرين في الخبر التواتر حتى يعتبر هذا الإجماع<sup>٤٢</sup>؛ لأن المسلك المرتضى عنده كما تقدم لإثبات الحجية للإجماع هو استحالة الخطأ من الجمع الغفير إذا اتفقوا على حكم معين، بخلاف ما لو قل عدد المجمعين عن عدد التواتر فإن العقل حينئذ يتصور اجتماعهم على الخطأ.

قال الآمدي: "اختلفوا في اشتراط التواتر في الإجماع، فمن استدل على كون الإجماع حجة بدلالة العقل، وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كما قام الحرمين وغيره فلا بد من اشتراط ذلك عنده؛ لتصور الخطأ على من دون التواتر<sup>٤٣</sup>".

<sup>٣٧</sup> يُكتفى في هذا المبحث بذكر المسألة وتوصيفها، وبيان العلاقة الترتيبية بينها وبين المسألة السابقة، دون الخوض في الأدلة؛ منعاً للتكرار، حيث إن القول فيها مبني على الخلاف السابق، وكذا الأدلة.

<sup>٣٨</sup> اختلف الأصوليون في العدد الذي ينبغي توافره في الخبر إضافة للشروط الأخرى حتى يسمى الخبر خبيراً متواتراً، فذهب البعض إلى الاكتفاء بخمسة، وقال البعض أقله اثنا عشر، وفي قول آخر عشرون، وفي قول أربعون، وفي قول سبعون، وفي قول ثلاثمائة وثلاثة عشر وغيرها من الأقوال. الآمدي، الإحكام، ٢٦/٢.

<sup>٣٩</sup> انظر: الآمدي، الإحكام، ٢٥٠/١.

<sup>٤٠</sup> انظر: منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة من الأصول، تح: محمد حسن الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م).

٤٨٣/١. المرجع السابق، ٢٥٠/١.

<sup>٤١</sup> ونسبه في المسودة إلى طوائف من المتكلمين. انظر: آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دون ذكر رقم الطبعة، (دون ذكر مكان النشر: دار الكتاب العربي، دون ذكر تاريخ النشر)، ٣٣٠.

<sup>٤٢</sup> انظر: الآمدي، الإحكام، ٢٥٠/١. أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٢٣٥/٣.

<sup>٤٣</sup> الآمدي، الإحكام، ٢٥٠/١.



وبعبارة أخرى يمكن القول: إن الترتب بين مسألة منشأ الحجية في الإجماع والخلاف الحاصل في هذه المسألة يظهر إذا ما عُلم أن جمهور الأصوليين ينظرون إلى الإجماع الأصولي باعتباره خصيصة ومزية من مزايا هذه الأمة، والتي تفضل الله تعالى بها على هذه الأمة بما دلّ عليها من الأدلة النقلية من الكتاب العزيز والسنة النبوية المشرفة، وبالتالي فليس لعدد المجمعين مدخلية في إثبات شيء؛ إذا لا يتوقف عليه شيء ابتداءً، وحيثما حصل الاتفاق بين أهل الإجماع فلا بد وأن تجرى لهذا الاتفاق أحكام الإجماع؛ لصدق الأدلة النقلية المثبتة لحجية الإجماع على هذه الصورة، لا سيما أن الأدلة النقلية المثبت له جاءت مطلقة من حيث العدد ولم يرد فيها ذكر لعدد معين حتى يكون شرطاً فيه.

وهذا الفهم هو الذي قاد البعض من أصحاب هذا القول كما تقدم نقله عن ابن السمعاني من أنه لو لم يتبق في الأمة مجتهد واحد، لكان قوله إجماعاً، وهذه نظرة تعبدية محضة إلى معنى الإجماع، تخلو تماماً عن النظر التعليلي في النظر إليه.

### المطلب الثاني: إجماع الأمم السابقة

أما المسألة الثانية المترتبة على الخلاف في منشأ حجية الإجماع فهي مسألة إجماع الأمم السابقة. وتصوير هذه المسألة هو: إذا اتفق علماء أمة من الأمم السابقة على حكم معين، فهل يعتبر هذا الاتفاق إجماعاً كإجماع هذه الأمة أم لا؟

وقد اختلف الأصوليين في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الجمهور القائلون بأن حجية الإجماع ثابتة له بطريق النقل إلى عدم حجية إجماع الأمم السابقة؛ إذ مقتضى الأدلة النقلية كما تقدم ذكره ثبوت الحجية لهذه الأمة دون غيرها، وأن الأدلة النقلية التي ساقها الجمهور في الدلالة على حجية الإجماع كانت ظاهرة الدلالة في أن المقصود بهذه المزية هو أمة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، دون غيرها من الأمم.<sup>٤٤</sup>

**القول الثاني:** ذهب الإمام الجويني إلى أن أهل الإجماع في الأمم السابقة إذا قطعوا بقولهم فلا بد أن يرجع قولهم إلى حجة قاطعة يستندون إليها، وهذا مما هو معلوم بحسب أطراد العادات. مثلاً، أمّا إن حصل هذا الإجماع على مستند مظنون من غير قطع فقد اختار الإمام الجويني في هذه الحال الوقف.<sup>٤٥</sup>

قال الجويني في البرهان: "والدليل على كونه حجةً أنا وجدنا العصور الماضية والأمم المنقرضة متفقةً على تبيكيت من يخالف إجماع علماء الدهر، فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمُحادّة والعقوق ولا يعدّون ذلك أمراً هيئاً بل يرون الاجترار على مخالفة العلماء ضلالاً بيناً"<sup>٤٦</sup>.

<sup>٤٤</sup> انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٦/٣٨٧.

<sup>٤٥</sup> انظر: الجويني، البرهان، ١/٢٧٨.

<sup>٤٦</sup> الجويني، البرهان، ١/٢٦٣.

يظهر في ضوء هذه المسألة ما تقدم الإشارة إليه في المسألة السابقة من منهجية ينظر أصحاب كل مذهب من خلالها إلى الإجماع، ففي حين يرى جمهور الأصوليين الإجماع مكرمة خاصة اختص الله تعالى بها هذه الأمة، يرى الإمام الجويني أن الإجماع عبارة عن معيار علمي منوط بعدد معين، فإذا حصل اتفاق من هذا العدد المعين في ضوء الشروط الأخرى التي تُشترط فيه، فلا بد وأن تعطي دلالة خاصة تميزه عن القول الصادر من دون هذا العدد، وأن هذا الأمر ليس مختصاً بهذه الأمة دون غيرها من الأمم.

## الخاتمة

في ختام هذه الدراسة الموجزة لهذه المسألة يمكن تلخيص أهم نتائجها فيما يأتي:

**أولاً:** إن قول ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أن حجية الإجماع ثابتة له بواسطة الأدلة النقلية هو القول الأكثر انضباطاً؛ حيث إنه لا يُعنى ببحث عدد المجمعين ابتداءً، بخلاف ما ذهب إليه الجويني الذي علّق صحة الإجماع على صحة عدد المجمعين، وبلوغهم عدد المنخبرين في الخبر المتواتر؛ لأن الخلاف قائم بين الأصوليين في تحديد عدد المنخبرين الذين يصبح الخبر بإخبارهم خبراً متواتراً، مما يجعل البحث عن صحة الإجماع يتوقف على بحث عدد المجمعين ويقود إلى مسألة خلافية أخرى.

**ثانياً:** إن قول جمهور الأصوليين يُرول إلى أن إجماع هذه الأمة خصيصة ومزية اختص الله تعالى بها هذه الأمة دون غيرها من الأمم؛ لأن العقل يجيز الخطأ على المجمعين ابتداءً، إلا أن الأدلة النقلية التي دلت على حجية الإجماع تكفلت بالدلالة على أن هذه الأمة إلا أجمعت إجماعاً تنوافر فيه شروطه فإن الخطأ لا يتطرق إليه، وذلك لأمر آخر سوى العقل، وهو النقل الدال على حجيته.

**ثالثاً:** إن في قول الإمام الجويني توسعة لمفهوم الإجماع؛ حيث اعتبر إجماع الأمم السابقة حجة، وأن حجية الإجماع ليست مما اختصت به أمة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، مما جعل مفهوم الإجماع عنده ينطبق على مصاديق وأفراد أكثر من مفهوم الإجماع الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين.

## المصادر والمراجع

- إبراهيم بن علي الشيرازي. *التبصرة في أصول الفقه*. تح: محمد حسن هيتو. الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، ٥١٤٠٣.
- أحمد بن إدريس القرافي. *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تح: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض. دون ذكر رقم الطبعة، دون ذكر مكان النشر، مكتبة الباز، ١٩٩٥م.
- أحمد بن محمد الفيومي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت: المكتبة العلمية، دون ذكر تاريخ النشر.
- أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، الطبعة الأولى، دون ذكر مكان النشر: عالم الكتب، ٢٠٠٨م.
- آل تيمية، *المسودة في أصول الفقه*، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دون ذكر رقم الطبعة، دون ذكر مكان النشر: دار الكتاب العربي، دون ذكر تاريخ النشر.
- عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، *اليواقيت والدرر في شرح نخبه ابن حجر*، تح: المرتضى الزين أحمد، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
- عبد الملك بن محمد الجويني، *البرهان في أصول الفقه*، تح: صلاح الدين عويضة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م
- عبد الرحمن حبنكة الميداني، *ضوابط المعرفة*، الطبعة الثامنة، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٧م.
- علي الفاضل القائيني، *علم الأصول تاريخاً وتطوراً*، دون ذكر رقم الطبعة، قم: المكتب الإعلامي في حوزة قم، ٥١٤١٨.
- علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تح: عبد الرزاق عفيفي، دون ذكر رقم الطبعة، لبنان: المكتب الإسلامي، دون ذكر تاريخ النشر.
- علي بن إسماعيل الأبياري، *التحقيق والبيان في شرح البرهان*، تح: د. علي بن عبد الرحمن الجزائري، الطبعة الأولى، الكويت: دار الضياء، ٥١٤٣٤.
- علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- عيسى منون، *نبراس العقول*، الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، دون ذكر تاريخ النشر.
- محمد أبو شهبه، *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت: دار الفكر العربي، دون ذكر تاريخ النشر.
- محمد أمير بادشاه، *تيسير التحرير*، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون ذكر تاريخ النشر.
- محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، الطبعة الخامسة، صيدا: المكتبة العصرية-المكتبة النموذجية، ١٩٩٩م.
- محمد بن بهادر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*. الطبعة الأولى، دون ذكر مكان النشر: دار الكتيب، دون ذكر تاريخ النشر.
- محمد بن محمد بن عمر الرازي، *التفسير الكبير*، الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٥١٤٢٠.
- محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، تح: محمد عبد السلام، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت: دار صادر، ٥١٤١٤.
- يعقوب الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، الطبعة الثامنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م.

- محمد تقي الحكيم، *الأصول العامة للفقه المقارن*. دون ذكر رقم الطبعة، دون ذكر مكان النشر وتاريخه: دار الأندلس.
- محمد حسين الغروي الأصفهاني، *نهاية الدراية بشرح الكفاية الطبعة الأولى*، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م.
- مرتضى، الشيرازي. *الحجة معانيها ومصاديقها*. الطبعة الأولى، دون ذكر مكان النشر: مؤسسة التقى، ٢٠١١م.
- محمود بن عبد الله الألويسي، *روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني*. تح: علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٥١٤١٥.
- منصور بن محمد السمعاني، *قواطع الأدلة من الأصول*، تح: محمد حسن الشافعي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- الميرزا علي المشكيني، *كشاف اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها*، الطبعة السادسة، دون ذكر مكان النشر، دار الهادي، ٥١٣٧٢.
- محمد علي أبو عيد، *نظرية الحجية عند الأصوليين*، رسالة ماجستير نوقشت في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، في عام ٢٠١٤م.

## Kaynakça

- Âlu et-Teymiyye, Mecuddîn ve Şihâbuddîn ve İbn Teymiyye. *el-Müsvedde fi usûli'l-fık̄h*. Beyrut: Dâru kitâbi'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Baskı. 2008.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifi. Beyrut: Mektebu'l-i'lamî, ts.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah. thk. Ali Abdulbari Atıyye. *Ruhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'ân ve seb'u'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı. 1415.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı. 1403.
- el-Cüveynî, Abdülmelik b. Yusuf. *el-Burhan fi usûli'l-fık̄h*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım. 2001.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım. 1993.
- Ebyârî, Ali bin İsmail. *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-burhân*. thk. Ali b. Abdurrahman el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'l-beydâ, 1. Basım. 1434.
- Ebû İd, Muhammed Ali. "Nazariyyetu'l-huce inde usuliyîn". *Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi*, (Yüksek Lisans). Ürdün: 2014.
- el-Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusü'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Baskı. 1979.
- el-Fuyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-munîr fi garîbi's-şerhi'l-kebir*. Beyrut: Mektebetu'l-ilmîyye, ts.
- Habenneke, Abdurrahman. *Davâbitu'l-ma'rife*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2. Basım. 2007.
- el-Hekîm, Muhammed Taki. *Usulu'l-âmmeh lil-fık̄hü'l-Mukâren*. Y.y.: Daru Endülüs, ts.
- el-Kâinî, Ali Fâdîl. *İlmu'l-usûl târihan ve tedavvuran*. İran: Kum: el-Mekteb el-i'lamî, 1418.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekram. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru's-sâdir, 1414.
- İsfahânî, Muhammed b. Hüseyin. *Nihâyetu'd-dirâye bişerhi'l-kifâye*. Beyrut: Müessetu âli'l-Beyt âli ihyai't-türâs, 1998.

- el-Karâfi, Ahmed b. İdris. *Nefâisi'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid. y.y. Mektebetu'l-Baz, 1995.
- Menûn, İsâ. *Nibrâsu'l-usûl*. Kahire: Matbaatu'l-tedâmun el-ehavî, ts.
- Muhtâr, Ahmed. *Mu'cemu'l-luğati'l-arabiyye el-muâsıra*. Beyrut: Alemu'l-kütüb,1. Basım. 1429.
- el-Mişkîni, Mirza Ali. *Keşşâfîl-Istilahât el-usûl ve mu'zami ebhâsihâ*. Y.y. Dâru'l-Hâdi, 1372.
- en-Nemle, Abdülkerim. *el-Mühezzeb fi usuli'l-fikhi'l-mukâren*. Riyad: Mektebetur-rüşd, 1. Basım. 1999.
- es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u-l-edille, mine'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım. 1999.
- eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali. *et-Tebşıra fi usuli'l-fkih*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Dâru'l-fikr, 1. Basım. 1403.
- eş-Şîrâzî, Murtaza. *el-Hucca maânîha ve masâdigihâ*. Müessetu't-tukâ, 1. Basım. 2011.
- Padişah, Muhammed Emir, *Teyşîri't-Tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Dâru'l-asriyye, 5. Basım. 1420.
- er-Râzî, Ahmed b. Firâs. *Mu'cemu Mekâyisi'l-lugah*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl mine'l-usûl*, Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, 1. Basım. 1994.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, 3. Basım. 1420.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kütüb,1. Baskı. 1994.

## Ahkâf Suresi'nin 20. Ayeti Bağlamında “Güzellikleri Dünya Hayatında Tüketmek”

In the Context of the 20th Verse of Surah Ahqaf “Consuming Blessings in the life of the World”

Burhan İŞLİYEN\*

### Öz

Allah en güzel surette yaratmış olduğu insana bu dünya hayatında birçok nimetler sunmuştur. İnsan bu nimetlerden herhangi bir sınır olmaksızın istifade edebilir mi? Başka bir ifadeyle öldükten sonra dirilmeye; hesaba, cennet ve cehenneme inanan insanın dünya nimetlerinden istifade ederken bir ölçüsü olmalı mıdır? Dünyanın bir oyun ve eğlenceden; mal ve çocukları çoğaltma ve övünme yarışından ibaret olduğunu belirten ayetleri nasıl anlamalıyız? Dünya nimetlerinden istifade etmek, sahip olunan imkanları değerlendirmek bakımından mümin bir insanı diğer inanç gruplarından ayıran temel özellik ne olmalıdır? Ahkâf Suresi'nin 20. ayetinde ifade edilen “Güzel şeyleri dünyada tüketmek” vurgusu yalnızca mümin olmayanları ilgilendiren bir husus mudur?

Fâni olan bu dünyada ebedi kurtuluşunu kazanmak isteyen, bu doğrultuda bedenini, aklını, sağlığını ve diğer bütün nimet ve imkanları en iyi şekilde değerlendirmesi gereken insanın bu sorulara doğru cevaplar bulması oldukça önemlidir. Çünkü yanlış dünya algısının, doğru olmayan bir yaşam tarzının sonuçları sadece bu hayatla ilgili değildir. Zira Kur'ân'da, hayatı sadece dünyadan ibaret görenlerin, ahireti unutarak yaşayanların, arzu, heves ve ihtiraslarının esiri olanların büyük bir hüsrana uğrayacakları, kötü bir akıbetle karşılaşacakları haber verilmiştir. Dolayısıyla kişinin, bu alemde asıl yurdu olan ahiret için bulunduğu gerçeğini unutmaması gerekir. İnanan bir insan, ne ahiretini göz ardı ederek kendisini sadece bu dünyaya adayan ne de dünyasını ihmal eden kişidir. O, her daim itidal sahibi, her türlü aşırıktan uzak hem dünyasını hem de ahiretini mamur etmek için çabalayan feraset ve basiret sahibi kimsedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ahkâf Suresi, Dünya Hayatı, Âhiret Hayatı, Dünyevileşme.

### Abstract

Allah has bestowed many blessings on human beings, whom he has created in the most beautiful form, in this worldly life. Can a person benefit from these blessings without any limit? In other words, should a person who believes in being resurrected after death, judgment day, heaven, and hell have a measure while benefiting from the blessings of this world? How should we understand the verses stating that

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, burhan.isliyen@diyanet.gov.tr, orcid.org/0000-0001-7653-2159, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08.07.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 01.09.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

the world is a game and fun, it consists of a race to multiply property and children and to boast? What should be the main feature that distinguishes a believer from other belief groups in terms of benefiting from the blessings of the world? Is the emphasis on "consuming blessings in the world" expressed in the 20th verse of Surah Ahqaf a matter that concerns only unbelievers?

It is very important to find the right answers to these questions in this world for a person who wants to gain eternal salvation and needs to make the best use of his body, mind, health, and all other blessings and opportunities in this direction. Because the consequences of a wrong perception of the world and an incorrect lifestyle are not just about this life. For, it is stated in the Qur'an that those who see life as only this world, those who live by forgetting the hereafter, and those who are captive of their desires, enthusiasm, and passions will face a great disappointment and a bad end. Therefore, one should not forget the fact that he is in this world for his real home, the Hereafter. A believer is neither a person who devotes himself to this world by ignoring the Hereafter nor neglects this world. He is a perspicacious person who always has moderation, is free from all kinds of extremism, and strives to prosper both in his world and in the hereafter.

**Keywords:** Tafsir, Surah of Ahqaf, Worldly Life, Hereafter, Secularism.

## Giriş

Hayat rehberimiz Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış gayesinin Allah'a kulluk olduğu haber verilmiştir. Alemlerin Rabbi, bu kulluk yolculuğunda iyi ile kötünün mücadelesine sahne olan bu dünyada kulluk imtihanını kolaylaştırmak için nice nimeti insanın istifadesine sunmuştur. Dünya nimetlerinden istifade ederken Yüce Yaratıcının insanın göz önünde bulundurmasını istediği en önemli husus *“Ey İnsanlar! Yeryüzündeki helal ve temiz yiyeceklerden yiyin ve sakın şeytanın adımlarını izlemeyin; çünkü o sizin apaçık düşmanınızdır.”*<sup>1</sup> ayetinde de belirtildiği gibi nimetlerin helal ve temiz olmasına dikkat etmesidir. Zira Allah, en güzel surette ve kıvamda var ettiği, üstün yetilerle donattığı insana tertemiz bir fitrat lütfetmiş ve son nefesine kadar bu fitratı korumasını, onu kötü söz ve davranışlarla, olumsuz duygu ve düşüncelerle kirletmemesini istemiştir.

Bununla birlikte helal ve temiz olan bütün nimetlerden herhangi bir sınır olmaksızın istifade edilebilir mi? Başka bir ifadeyle öldükten sonra dirilmeye; hesaba, cennet ve cehenneme inanan insanın dünya nimetlerinden istifade ederken bir ölçüsü olmalı mıdır? Allah'ın, *“De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı? De ki: onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır...”*<sup>2</sup> buyruğu ile dünyanın bir oyun ve eğlenceden; mal ve çocukları çoğaltma ve övünme yarışından<sup>3</sup> ibaret olduğunu belirten ayetleri nasıl anlamalıyız? Dünya nimetlerinden istifade etmek, sahip olunan imkanları değerlendirmek bakımından mümin bir insanı diğer inanç gruplarından ayıran temel özellik ne olmalıdır? Ahkâf Suresi'nin 20. ayetinde ifade edilen *“Güzel şeyleri dünyada tüketmek”* vurgusu yalnızca mümin olmayanları ilgilendiren bir husus mudur? Nahl Suresi'nin 97. ayetinde *“Erkek veya kadın kim mümin olarak iyi işler yaparsa mutlaka güzel bir hayat ile yaşatacağız. Ödüllerini de yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”* buyrulmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde bahsedilen “güzel hayat” nasıl anlaşılmalıdır?

Bu makalede, bu ve benzeri sorulara ilgili ayetler ışığında cevap aranmaya çalışılacaktır. Zira süreli ve sonlu olan bu dünyada ebedi kurtuluşunu kazanmak isteyen, bu doğrultuda bedenini, aklını, sağlığını ve diğer bütün nimet ve imkanları en iyi şekilde değerlendirmesi gereken insanın bu sorulara doğru cevaplar bulması oldukça önemlidir. Çünkü yanlış dünya algısının, doğru olmayan bir yaşam tarzının sonuçları sadece bu hayatla ilgili değildir. *“Kim dünya hayatı ve onun ziynetini istiyorsa, orada onlara işlerinin karşılığını eksiksiz veririz; orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar. Onlar, ahirette paylarına ateşten başka bir şey düşmeyen kimselerdir. Dünyada ürettikleri boşa gitmiştir; yapıp ettikleri de geçersizdir.”*<sup>4</sup> mealindeki ayette hayatı sadece dünyadan ibaret görenlerin, ahireti unutarak yaşayanların, arzu, heves ve

<sup>1</sup> Bakara, 2/168.

<sup>2</sup> A'râf, 7/32.

<sup>3</sup> Hadîd, 57/20.

<sup>4</sup> Hûd, 11/15-16.



ihtiraslarının esiri olanların büyük bir hüsrana uğrayacakları, kötü bir akıbetle karşılaşacakları haber verilmiştir. Dolayısıyla kişinin, bu alemde asıl yurdu olan ahiret için bulunduğu gerçeğini unutmaması gerekir. İnanan bir insan, âhireti için çalıştığı gibi dünyasını da ihmal etmez. O, her daim itidal sahibi, her türlü aşırılıktan uzak hem dünyasını hem de ahiretini mamur etmek için çabalayan feraset ve basiret sahibi kimsedir.

## 1. Dünya Hayatı

### 1.1 Kavramsal Tahlil

Kur'an'da âhiretin mukabili olarak sıkça zikredilen dünya, ahlâkî içerikli bir terim olmakla birlikte tarihî süreç içerisinde insanoğlunun halihazırda içinde yaşadığı fizikî mekâna karşılık gelen bir anlama dönüşmüştür. Diğer bir deyişle dünya kelimesi, yeryüzü ile yaşanan hayat arasındaki güçlü ilişkiden dolayı zamanla belirli bir hayat stiline sıfatı olma özelliğini kaybederek<sup>5</sup> içinde yaşadığımız gezegenin özel ismi hâline gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda dünya, özellikle "hayat" kelimesiyle beraberce zikredildiği âyetlerin neredeyse tamamında insanların halihazırda yaşadıkları hayatın coğrafi mahalli manasında kullanılmamıştır. Kur'an'da bu anlamı veren kelime, "yeryüzü" anlamındaki "arz" kelimesidir.<sup>6</sup>

Dünya kelimesi, "yakın olmak" anlamındaki *dünüv* (دنو) kökünden türemiş "en yakın" manasındaki *ednâ* (ادنا) kelimesinin müennesidir. Kur'an'da çoğunlukla "yakın hayat" anlamındaki *el-hayâtü'd-dünyâ* (الدُّنْيَا الْحَيَاةُ) tamlamasında hayat kelimesinin sıfatı olarak, bazen de isim olarak kullanılmıştır. Bu dünya hayatından sonra gelecek olan hayata, "sonraki hayat" anlamında *âhiret* denilmiştir. Dünya kelimesinin "alçaklık, bayağılık, değersizlik" manasındaki *denâet* (دناية) kökünden türemiş olan *ednâ* kelimesinin müennes kalıbındaki ismi tafidili olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>7</sup> Buna göre dünya "en yakın" ya da "en bayağı" anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, "Dünya", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/22.

<sup>6</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 66.

<sup>7</sup> Uludağ, "Dünya", 10/22.

<sup>8</sup> Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut, 1994), 14/272-273; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevî't-Temyîz* (Beyrut, ts), 2/607-608. Dünya kelimesi Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, "Kur'an'da çoğu kez *el-hayâtü'd-dünyâ* terki bindeki "hayat" kelimesinin sıfatı olarak, bazen de mârife şekliyle isim olarak yer almıştır. Öte yandan hayat, semâ, dâr gibi mevsuflarla birlikte terkîb-i vasfî olarak kullanılan dünya kelimesi, âhiretin mukabili bir isim şeklinde de zikredilir ve bu şekilde *el-hayâtü'd-dünyâ* ya da *ed-dâru'd-dünyâ* terkiplerinden birinin yerine kâimdir. Ancak bu mana Kur'an'da sürekli olarak *el-hayâtü'd-dünyâ* şeklindeki sıfat terki biyle irat edilir. Diğer bir ifadeyle, hayât-ı dünya, "dünyanın hayatı" değil, dünya denilen hayat, yani süflî/alçak hayat veya bugün filhâl

Dünya kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de zaman ve mekân açısından yakınlık mı veyahut alçaklık ve bayağılık manasında mı kullanıldığı hususunu açıklığa kavuşturmak için başka delilleri dikkate almak gerekir. Dünya hayatını (*el-hayâtü'd-dünyâ*) niteleyen âyetler buradaki mana seçimiyle ilgili en kuvvetli delil konumundadır. Nitekim bu âyetlerdeki oyun (*la'ib/لعب*) ve eğlence (*lehv/لهو*) gibi olumsuz tanımlamalar ele alındığında, dünyanın değersiz ve bayağı anlamına geldiği görülecektir. Dolayısıyla dünya coğrafi değil, ahlâkî bir içerik taşımaktadır sonucuna ulaşmak mümkündür.<sup>9</sup>

## 1.2 Kur'ân'da Dünya Hayatının Özellikleri

Kur'ân-ı Kerim'de dünya hayatı pek çok âyette bir oyun, eğlence, metâ, süs (*ziynet*) ve aldaniş sebebi olarak gösterilmiştir.<sup>10</sup> Örneğin: “*Bilin ki [ey insanlar,] dünya denen bu hayat sadece bir oyundan, geçici bir eğlence ve güzellikten, birbirinizle büyüklük yarışına girmenizden, daha fazla servet ve daha fazla çocuk sahibi olma hürsünüzden ibarettir. Bu (dünyevî hayatın) durumu tıpkı şuna benzer: Yağmurun yeşerttiği bitki çiftçilere (küffâr) sevinç verir; ama sonra gözlerinin önünde sararır ve nihâyet [çürüyüp] toprağa karışır. Ama âhirette ise [insanın durumu ile ilgili ebedî hakikat açıkça ortaya çıkacaktır]: [ya] şiddetli azap yahut Allah'ın bağışlayıcılığı ve hoşnutluğu; çünkü bu dünya hayatı, aldaniş metaından başka bir şey değildir.*”<sup>11</sup>

Kur'an'da oyun ve eğlenceden ibaret olarak gösterilen dünyevî hayata yapılan bu vurgu, temel olarak vahiy dönemindeki Arap toplumunda dünyanın tek hayat ve hakikat alanı olarak addedilmesi ve bununla irtibatlı olarak kolektif bilinçte bu hayattan alınabilecek en yüksek oranda haz alma ya da dünyevî imkanlardan en üst seviyede çıkar sağlama isteğinin zihinlerde yer edinmesiyle ilişkilidir. Nitekim zikredilen toplumun kültüründe müzik, raks, fuhuş, içki ve kumarın alabildiğine fazla bir şekilde yaygın olduğu görülmektedir.<sup>12</sup>

Dünyevî olan her bir şeyin değersiz olmasının yanı sıra gelip geçici olduğu, pek çok âyette “metâ/متاع” kelimesiyle ifade edilmiştir. Tefsir kitaplarında metâ, “kendisinden bir şekilde yararlanılan ve sağladığı yarar kalıcı olmayan her şey” diye nitelendirilmiştir. Dünyadaki metâ ya da imkanların geçici oluşu bazı âyetlerde de “araz/العرض” diye tanımlanmıştır.<sup>13</sup> Müslümanların çok az bir değerdeki dünya menfaati için faziletten taviz vermemeleri ve Allah katındaki ödülü göz ardı etmemeleri gerektiğine vurgu yapan bu

---

çinde bulunulmak itibarıyla en yakın olan hayat demektir.” Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021), 1/507.

<sup>9</sup> Öztürk, “Dünyevi Hayatın Anlamı”, 67.

<sup>10</sup> Bk. Câsiye 45/5; Muhammed 47/6; Hadîd 57/20.

<sup>11</sup> Hadîd 57/20.

<sup>12</sup> Öztürk, “Dünyevi Hayatın Anlamı”, 68.

<sup>13</sup> Enfâl 8/67; A'raf 7/169; Nisâ 4/94; Nur 24/33.

âyetlerdeki araz kelimesi, “sebat ve sürekliliği bulunmayan/geçici ve değersiz şey” manasında kullanılmaktadır.<sup>14</sup>

Dünyanın metâi Kur’ân’da “az” (*metâu’d-dünyâ kalîl*) diye tanımlanmış<sup>15</sup> ve bu âlemde yaşanan zevk halinin çok kısa süreli olduğu öne çıkarıldıktan sonra müttakiler için asıl yurdun âhiret olduğu bildirilmiştir. Dünya adı verilen bu hayatın boyut açısından çok az ve süre açısından çok kısa ömürlü nimetleri,<sup>16</sup> Âl-i İmrân Suresi 14. âyet-i kerimede kadınlar, erkek çocuklar, altın, gümüş, soylu ve salma atlar, sağmal hayvanlar ve ekinler şeklinde belirtilmiştir. Ancak burada birer örnek olarak ifade edilen metâların nispeten yerel ve tarihsel özellik taşıması oldukça doğal olup bunların yerine modern nimetleri yerleştirebilmek de pekâlâ olasıdır.<sup>17</sup> Zira karşı cinse duyulan alaka (kadın), soyunu devam ettirebilme arzusu (erkek evlat), sermaye sahibi olma isteği (altın ve gümüş) gibi temel durumlar zamana ve mekâna göre değişkenlik göstermeyen cibillî vasıflardır.<sup>18</sup> Lakin sonuç olarak hepsi kişiyi aldatici ve gelip geçici nitelikteki menfaatten ibarettir. Çünkü Kur’an perspektifinden bakıldığında dünyevî hayatın bizzat kendisi aldatici bir metâ olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>19</sup> Elmalılı Hamdi Yazır’ın ifadesiyle:

“Dünya denilen o fâni hayat, müşterisini aldatan metâ-ı gururdan başka hiçbir şey değildir. Serap gibi parıldar, bulut gibi geçer gider. “Metâ”, satılık kumaş ve kullanacak âlât ve edevât veya gerek âlât ü edevât gerek emvâl ve gerek sâire ale’l-ıtlâk medâr-ı intifâ olan az çok lüzumlu şey manalarına gelir ki lisanımızda “matah” dediğimiz zaman bu üçüncü manayı kastederiz. “Gurûr”, aldanmak demek olduğu gibi “gârr”ın cem’i olarak aldatici demek de olabilir. “Metâ-ı gurûr” müşteriyi kandırmak için allanıp pullanarak hoş gösterilen ve alındıktan sonra aşağılık olduğu anlaşılan metâ demektir. İşte hayât-ı dünya budur. Bunun müşterisi olanlar, bütün nazar ve ümidini buna dikenler, ne saadet görülecekse bunda görülecek zannedenler aldanmış olurlar.”<sup>20</sup>

Bu hayatta insanoğluna bahşedilen her bir şey şüphesiz bir metâdır.<sup>21</sup> Lakin bu metâların ilgi göstermeyi hak eden bir kıymeti bulunmamaktadır. Metâ kelimesiyle aynı kökten türetilmiş olan fiilin bazı âyetlerde inkârcıların dünyadaki hayatlarını betimlemesi ve kınayıcı bir bağlamda kullanılmış olması da bu hakikati ortaya koymaktadır.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 370.

<sup>15</sup> Nisâ, 4/77.

<sup>16</sup> Tevbe, 9/38.

<sup>17</sup> İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevîleşme”, *İslâmiyât* 3 (2001), 41-42.

<sup>18</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 1/514.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>20</sup> *Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili*, 2/232.

<sup>21</sup> Kasas, 28/60.

<sup>22</sup> Bk. İbrahim 14/30; Nahl 16/55; Hicr 15/3; Rûm 30/34; Zümer 39/8; Muhammed 47/12.

Kur'an açısından dünya hayatı aynı zamanda bir ziynettir. Nitekim bu durum ve dünya hayatının tasviri, ayetlerde şöyle ifade edilmiştir; *“Dünya hayatının hâli, ancak gökten indirdiğimiz bir yağmurun hali gibidir ki, insanların ve hayvanların yedikleri yeryüzü bitkileri onunla yetişip birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün ziynet ve güzelliklerini alıp süslediği ve sahipleri de onun üzerine (her türlü tasarrufa) kadir olduklarını sandıkları bir sırada, geceleyin veya güpegündüz ansızın ona emrimiz (afetimiz) geliverir de bunları sanki dün yerinde hiç yokmuş gibi kökünden yolunmuş bir hâle getiririz. İşte düşünen bir toplum için ayetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz.”*<sup>23</sup>

Aslında süsün ve bir şeyi süslemenin amacı, çirkin olanı güzel hale getirmek ve eksik olanı tamamlamaktır. *“Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir.”*<sup>24</sup> Bu iki âyette de oldukça sarih bir şekilde zikredildiği gibi dünya hayatı ilk anda insanı kendisine çeken bir süs mesabesinde. Kur'an'a göre dünya hayatının en etkili iki ziyneti ise mal-mülk ve erkek evlat olarak öne çıkmaktadır.<sup>25</sup> Ancak bu iki ziynetin bir yandan fitne yani imtihan sebebi olduğu zihinlerden çıkarılmamalıdır. Çünkü dünyevî olana yönelik olan aşırı arzu ve istek, kişinin ailesine dönük olan kollama ve öne geçirme duygusu bazen insanı sınırları zorlamaya, dolayısıyla ilâhî buyrukla apaçık ortaya konan manevî ve ahlâkî hususlara ilgisiz kalmaya sevk edebilir. Tam da bu nedenle Yüce Yaratıcı, *“Bilin ki, mallarınız ve çocuklarınız birer fitnedir/sinama ve ayartma vesilesidir.”* buyurmuştur.<sup>26</sup>

İnsanoğluna fani olan bu dünya hayatında sunulan her bir şeyin dünyevî meta ve süs olmasına karşılık Allah katındaki mükafat ise kalıcı ve daha hayırlıdır.<sup>27</sup> Dolayısıyla dünya hayatının ömrü oldukça kısa olan ziynetlerine tenezzül etmemek ve bazı inkârcılara imtihan vesilesi olarak verilen maddî faydalara ve güzelliklere yönelmemek gerekir.<sup>28</sup> Aksi durumda dünyanın çekiciliğine kapılmak ve hakiki yoldan ayrılmak her an başa gelebilir. Çünkü ilâhî buyruğa göre inkârcılar ahireti dünya nimetlerine karşılık feda etmişler, hayatı oyun ve eğlence şeklinde gördükleri için dünyanın çekiciliğine kapılıp sapkınlardan olmuşlardır.<sup>29</sup> Bu durum Kur'an'da, *“Dünya hayatı inkârcılar için cazip kılındı”* diye ifade edilirken,<sup>30</sup> müminler için ise, *“Sakın ha, dünya denen bu hayat sizi aldatmasın!”*<sup>31</sup> şeklinde bir ikaz yer almaktadır.

<sup>23</sup> Yunus 10/24.

<sup>24</sup> Kehf 18/45.

<sup>25</sup> Kehf 18/46.

<sup>26</sup> Enfal 8/28; Teğâbün 64/15.

<sup>27</sup> Kasas 28/60.

<sup>28</sup> Hicr 15/88; Kehf 18/28; Tâ-hâ 20/131.

<sup>29</sup> Bakara 2/86; En'âm 6/70; A'râf 7/51.

<sup>30</sup> Bakara 2/212.

<sup>31</sup> Lokman 31/33; Fâtır 35/5.

## 2. Âhiret Hayatı

Âhiret, evvelin mukabili ve “son” manasındaki *âhirin* müennesi olup Kur’an’da 110 yerde zikredilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yüzden fazla kavram kullanılarak âhirete olan inanç ortaya konulmakta, konuyla ilgili âyetler Mekkî ve de Medenî surelerde tekrar tekrar ifade edilmektedir. Bu tekrarlardaki amacın konunun ehemmiyetini öne çıkarmak, insanoğlunun sorumluluk duygusunu etkinleştirmek, dünya ile âhiret arasındaki psikolojik ve zihinsel uzaklığı azaltarak inananların ruhunu yüceltmek ve hayatını ebedî hale getirmek gibi hususlar olduğu söylenebilir. Pek çok surede kâinatın, bilhassa insanın yaratılış aşamasından ve hayatın ilerleyişinden bahseden âyetlerle âhiret hayatını betimleyen âyetler yan yana zikredilmiştir. Kur’an’ın tanımlamasına göre asıl olan hayat âhiret hayatıdır, huzur ve mutluluk sadece ölümsüz olan âlemedir.<sup>32</sup>

Genellikle âhiret hayatı ile dünya hayatı Kur’an’da beraberce zikredilmiş, çoğu kez ikisi arasında mukayese yapmak suretiyle âhiret hayatının tam anlamıyla üstün olduğu pekiştirilmiştir. Bu minvalde bilhassa şu hususlara dikkat çekilmiştir: Dünya hayatı önemsiz ve geçici, âhiret hayatı ise değerli ve kalıcı olandır.<sup>33</sup> Dünya hayatı yağmur sonrasında bitip yeşeren ve fakat bir süre sonra oluşan âfetle yok olup giden bitkilere benzemektedir.<sup>34</sup> Buna rağmen insanoğlu dünyanın fani olan nimetlerine sahip olmayı arzular; Yüce Yaratıcı ise âhiret kullarının olsun ister.<sup>35</sup> Âhiret dünyaya feda edilmemeli, bu amaç kapsamında dünyaya boyun eğmemelidir.<sup>36</sup> Çünkü Allah’a kavuşmayı istememek ile dünya hayatına boyun eğmek aynı şeydir.<sup>37</sup> Ayrıca dünyanın metâi âhirete kıyasla ölçü olarak çok az ve geçicidir. Buna karşılık Allah katındaki ahirete dair sevap çok daha güzel olmasının yanı sıra dâimîdir.<sup>38</sup>

Dünya hayatının geçici oluşu Kur’an’daki birçok âyet-i kerimede zikredilmektedir. Ancak Kur’an, müşrik ve materyalist Arapların zıddına her şeyin dünyada başlayıp dünyada bittiği inancını<sup>39</sup> çok açık ve net bir söylemle reddetmektedir. Öte yandan temel bir esas olarak yerleştirdiği âhiret inancıyla insanın ebedi olana özlemine sonlandırmakta ve böylece ölümden sonrasındaki hayatı yok saymaktan ortaya çıkan ümitsizlik derdine çare önermektedir. Çünkü öteki âlemin varlığına inanılması durumunda geçici olan bu hayatın insanı rahatsız etmesi mümkün değildir. Buna karşılık, duyularla algılanan âlemden ilerisine inanmayan dehrî

<sup>32</sup> Ankebût 29/64; Mü’min 40/39; Hadîd 57/20. Bk. Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/543.

<sup>33</sup> Nisa 4/77; Tevbe 9/38; Ra’d 13/26; Ankebût 29/64; Mümin 40/39; A’lâ 87/16; Duha 93/4.

<sup>34</sup> Yunus 10/24; Kehf 18/45.

<sup>35</sup> Enfâl 8/67.

<sup>36</sup> Tevbe 9/38.

<sup>37</sup> Yunus 10/7.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/148; Tevbe 9/38; Rad 13/26; Kasas 28/60.

<sup>39</sup> Mesut Okumuş, “Kurân ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (Mart 2010), 122-123.

Araplar için sonluluk çok korkunç ve çözümü bulunmayan bir sorundur. Bu nedenle onlar problemi ahireti reddetmek suretiyle gidermeye çalışmıştır. İşte Kur'an bu durumdaki bir topluma seslenerek, dünya hayatı hususundaki aşırılığı sınırlandırmak ve onları manevî değerlere yönlendirmek için âhirete inanmayı temel şart olarak öne sürmüş ve bu inancı yerleştirmek için dünyayı zemmetmiştir.<sup>40</sup>

### 3. Dünya – Âhîret Dengesi

Kur'an'da dünya ile âhîret arasında sürekli olarak bir mütakabiliyet ilişkisi tesis edildiği dikkat çeker. Fakat bu durum şu an içinde bulunduğumuz hayattan tamamen vazgeçmeyi gerektirmez. Nitekim Kasas Sûresi 77. ayette “*Allah'ın sana verdiği şeylerde âhîret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma.*” buyurularak âhîret yurdu teşvik edilirken dünya hayatının ise unutulmaması belirtilmektedir.<sup>41</sup> Diğer taraftan âhîret yurdu için elzem olan amel-i sâlihi aksatmayan dünya hayatı Yüce Yaratıcının bir hediyesidir. Dünya hayatı inkârcılar için gurur verici/aldatacı bir meta iken mümin için cennete ulaştıran bir vasıttır.<sup>42</sup> Bu minvalde Kur'an'da, dünyada bulunan her şeyin insanoğlu için yaratıldığı ifade edilmiş;<sup>43</sup> ayrıca Müslümanların, “*Rabbimiz bize dünyada da âhîrette de güzellik ver.*”<sup>44</sup> diye dua etmeleri tavsiye edilmiştir.

Bazı kimselerce bu dua, İslam'ın âhîret ve dünya arasında tesis etmeye çalıştığı öne sürülen dengenin Kur'an'daki karinesi olarak gösterilmektedir. Ancak bu iki hayat arasında dengeden bahsedebilmek için, öncelikle bunların sahip oldukları imkân ve kalite düzeyi açısından birbirine eşit ya da yaklaşık kıymette olması gerekir.<sup>45</sup> Halbuki Kur'an'da ifade edildiğine göre âhîret kesin bir şekilde dünyadan çok daha hayırlı durumdadır.<sup>46</sup> Çünkü dünya hayatı eğlencenin, oyunun, süsün, öğünmenin, kısa süreli bir menfaat elde etmenin ve bilhassa aldanmanın sebebi iken âhîret ebedi ve hakiki hayat mekanıdır. Huzur, rahatlık ve fasilasız bir mutluluk yurdudur.<sup>47</sup> Bu nedenle ahirete dair olan nimet dünyevî nimetten daha üstün ve kalıcıdır. Bu yüzden fânî ve fasilalı olan bir hayat, sürekli olan âhîrete tercih edilmemelidir. “Evvela dünya” diyenler, dünya mukabilinde âhîreti satmakla yanlışa düşmüşlerdir. Çünkü bu ticarete, kıymetli ve çok olan âhîrete karşılık değersiz ve az olan dünya satın alınmış velakin

<sup>40</sup> Öztürk, “Dünyevi Hayatın Anlamı”, 76.

<sup>41</sup> Bu ayet hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özbay, “Kasas Sûresi 77. Ayet Bağlamında İnsanın Dünyadaki Nasibi”, *Hikmet Yurdu* 13/26 (2020), 261-285.

<sup>42</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ebu İshak İbrahim (Kahire, 1386), XVII, 255.

<sup>43</sup> Bakara 2/29.

<sup>44</sup> Bakara 2/201.

<sup>45</sup> Fikret Gedikli, “Kur'an'da Anlatılan Dünya Hayatının Mahiyeti”, *Turkish Studies Dergisi* 13/2 (2018), 452.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân 3/77.

<sup>47</sup> Ankebût 29/64, Mümin 40/39, Hadîd 57/20.

bu zümrenin eylemleri kendilerine dünyada ve âhirette herhangi bir kazanç sağlamamıştır. Bunun mukabilinde âhîret yurdunu kazanmak için dünyalarını satanlar iltifat makamına erişmişlerdir.<sup>48</sup>

Allah, âhîret ve dünya arasında tercih durumu ortaya çıktığında kesinlikle âhîret hayatının tercih edilmesini salık vermiş, tam tersi yöndeki tercihte bulunanları ise sert bir şekilde ikaz etmiştir. Bu minvalde “*Rabbimiz bize dünyada da âhîrette de iyilik/güzellik ver.*” duasını içeren Bakara 2/201. âyetinden önce kimi insanların “*Rabbimiz! Bize [vereceğini] bu dünyada ver*” şeklinde niyazda buldukları ve bu sebeple ahirete dair kalıcı nimetten mahrum oldukları ifade edilmiştir. Burada yer alan istek kipi, tam olarak bir dünyevileşmeyi göstermekte, bu nedenle iki cihanda sıhhat, afiyet, sükûn, ilim, mutluluk, iman ve irfan talep edilmesini tavsiye eden bir sonraki âyet ise müminlerin böyle bir konuma düşmemeleri gerektiğine dair açık bir uyarı içermektedir. Özetle, Bakara Suresi 201. âyet açısından bakıldığında dünya ile âhîret arasında denge kurulduğu manasına ulaşılamamasının yanı sıra Kur’an’ın değerler sisteminde de âhîret açık ve kesin bir şekilde dünyadan oldukça ağır basmaktadır.<sup>49</sup>

#### 4. Dünyevileşme

Dünyevileşme, İslâm açısından insanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî problemidir. Dünyâ âhîret dengesinin dünya tarafına doğru bozulması, gün geçtikçe dünyada en güzel şekliyle yaratılmış olan (ahsen-i takvim) insanın aşağıların en aşağısına (esfel-i sâfilîne) düşüş sürecini başlatmıştır. Öte yandan Allah’ı ve âhîreti unutarak dine yönelik kayıtsız kalma, ahlâkî ve dinî değerlere yabancı duruma düşme manasını taşıyan dünyevileşme, Müslüman birey ve toplumları çok yakından alakadar eden bir yaratılış problemidir.<sup>50</sup> Kur’ân, toplumları ve insanları çürüten ve ahlâkî bakımdan ölüme doğru götüren bu soruna karşı çözüm yolları ortaya koymuştur.

Aslında İslâm dünyası bakımından dünyevileşme gerçek olmayan bir problem olarak nitelendirilmektedir. Çünkü İslâm’ın doğası Hıristiyanlığın yaşadığı tarihî süreci görmediği için iki taraftan dünyevileşmeye yol vermez. Bu hususlardan birincisi, tevhid inancını muhafaza ve güçlü âhîret vurgusunu diri halde tutmasıdır. Bu iki inanç, varlık ve Allah arasında bağlantının kopmasını önleyici bir işlev görmektedir. Diğer husus ise, İslâm’ın ahkâm tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyevî alanda baş gösteren sorunlar “ictihâd” kurumunun işler hale getirilmesi ile halledilebilir. Kuşkusuz bu kurum, içten harekete geçen

<sup>48</sup> Bakara 2/86, 90, 217; Âl-i İmrân 3/22; Nisa 4/74.

<sup>49</sup> Öztürk, “Dünyevi Hayatın Anlamı”, 77-78.

<sup>50</sup> Ahmet Yıldırım, “Dünyevileşme Kavramı Üzerine”, Avrasya Terim Dergisi 6 (2018), 51.

bir yenilenme gayretidir. Öte yandan sünnet ve icmâ gibi İslâmî sistemin iki çarkını da gözden kaçırmamak gerekmektedir.<sup>51</sup>

Kur’ân’da dünyevileşmiş müşrik Araplardan, Firavun, Kârûn ve Bel’am gibi dünyevileşmenin sembolü olan tipolojilerden bahsedilmektedir.<sup>52</sup> Örneğin Kârûn’un kıssası ile alakalı olarak şöyle buyrulmaktadır:

“Derken Kârûn, “Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir” dedi. O, Allah’ın kendinden önceki nesillerden, ondan daha kuvvetli ve daha çok mal biriktirmiş kimseleri helak etmiş olduğunu bilmiyor muydu? Suçlulukları kesinleşmiş olanlara günahları konusunda soru sorulmaz (Çünkü Allah hepsini bilir). Kârûn, ziyneti ve görkemi içerisinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzu edenler, "Keşke Kârûn’a verilen (servet) gibi bizim de (servetimiz) olsaydı. Şüphesiz o büyük bir servet sahibidir" dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise, “Yazıklar olsun size! İman edip de iyi işler yapanlara Allah’ın vereceği mükafat daha hayırlıdır. Ona da ancak sabredenler kavuşturulur” dediler. Sonunda onu da sarayını da yerin dibine batırdık. Allah’a karşı ona yardım edebilecek adamları da yoktu. Kendisini savunup kurtarabileceklerden de değildi! Daha dün onun yerinde olmayı arzu edenler, “Vay! Demek ki Allah, kullarından dilediği kimselere rızkı bol verir ve (dilediğine) kısarmış. Allah bize lütfetmiş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Demek ki kâfirler iflah olmayacak” demeye başladılar. İşte ahiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınanlarındır.”<sup>53</sup>

Kur’ân’ı Kerim’de yer alan dünyevileşme tiplerinden Kârûn’un kıssasında fark edileceği üzere insanoğlunun dünyevileşmesinin önemli noktalarından biri, dünyevî hususların, özellikle de servetin insan psikolojisi üstündeki tesiri, farklı bir söylemle dünya metânının insan aklı ve duygusuna olumsuz tesiridir. Kur’ân, bu durumu “istiğna”<sup>54</sup>, yani kendini yeterli görme, Allah’a ihtiyaç halinde hissetmeme olarak betimler. Bu algı ve onaylama, bir isyanı, fitneyi ve sonuç olarak inkâr etmeyi içermektedir.<sup>55</sup>

Kur’ân’da dünya hayatının yerildiği ve eleştirildiği noktalar, esasında insanın dünyevileşmesi nedeniyle. Kur’ân’da ifade edilen dünyevileşme, yerine göre “yeryüzüne çakılıp kalma” olarak betimlenmekte, bu durumun gerisinde ise, âhiret yurdundan yüz çevirip yalnızca dünya hayatına sarılma basiretsizliği ve karakter zafiyetinin mevcudiyeti öne çıkmaktadır: “*Ey iman edenler! Size ne oldu ki, ‘Allah yolunda seferber olunuz’ emri verilince bulunduğunuz yere yığılıp, çakılıp kaldınız? Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı*

<sup>51</sup> Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yay., 2005), 93.

<sup>52</sup> İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara, 2002), 17.

<sup>53</sup> Kasas 28/79-83.

<sup>54</sup> “*Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir.*” (A’lâ 96/6-8).

<sup>55</sup> Yıldırım, “Dünyevileşme Kavramı Üzerine”, 51.



*oldunuz? Ama iyi biliniz ki dünya hayatının zevki, âhiret hayatının yanında pek az bir şeydir.*"<sup>56</sup> Söz edilen âyet, Tebük seferi için seferberlik ilân edildiğinde insanların kavurucu yaz gününde, meyvelerin olgunlaşma evresine girdiği, insanların rehavete kapıldığı bir esnada Bizans gibi bir kuvvete karşı orduya çağrıldıklarında kimi inanan kişilerin dünyanın çekiciliğine mağlup olarak işi yavaştan almaları, tembel ve uyuşuk bir yaklaşımda olmaları ile ilgili nâzil olsa da<sup>57</sup> Müslümanları ve İslâm medeniyetini bekleyen büyük bir riske karşı bir ikaz niteliğindedir.

Kur'ân'da dünya âhiret dengesinin sarsılması dünyevileşmeyi çok sarih bir şekilde resmeden özlü anlatılardan bir tanesi, ilâhî gerçekleri ve hayatın temel amacını bilmesine rağmen, buna göre eylemde bulunmayan ilim zümresinin dikkatlere serildiği şu âyettir:

"Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz halde onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat. Dileseydik o âyetlerle onu elbette yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı da kendi heva ve hevesine uydu. Onun durumu köpeğin durumu gibidir: Üzerine varsan da dilini sarkıtıp solur; kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte bu, âyetlerimizi yalanlayan toplumun durumudur. Şimdi onlara bu olayları anlat ki düşünsünler..."<sup>58</sup>

Burada, ilim elde ettikten sonra dünyaya meyleden bir kişinin, Bel'am b. Bâûrâ veya Ümeyye b. Ebî's-Salt örneğinde olduğu gibi, ilâhî kaynağa dayanan bilgiden uzaklaşarak maddeye endekslenmiş zihin yapısını ve sekülerleşmiş insan tipolojisini net bir şekilde görebiliriz. Dinden ve vahiyden ayrılarak aslında insan, varlığını riske atan düşmanlarına karşı en esaslı korunma kaynağını, zırhını ve yuvasını kaybetmiş ve düşmanlarının yani şeytanların peşine takılarak dünyalık uğrunda ömür tüketirken asıl öz yapısına yabancı duruma düşmüştür. Bu noktadan sonra bu kapsamda olan kişileri ikaz etmek veya etmemek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Artık bu kişi, kalbî ve vicdanî hasletlerini kaybetmiş, reddetme ve inkâr onun için bir tür huy mesabesine erişmiştir. İhtiyaç ve zorunluluk nedeniyle değil, nefsinin olumsuz eylemleri teşvik eden hırsından ötürü her zaman fena ve olumsuz işleri yapar hale gelmiştir.

Yukarıda dünyanın hususiyetlerinin zikredildiği âyetlerde görüldüğü gibi Kur'ân'ın ilettiği mesajlar, dünyevileşmiş bir toplumun dünya zihniyetine yeni değerler kazandırmak amaçlıdır. Kendi hayatlarının getirisi olarak evlâtlarını bile öldürmekten çekinmeyen bir toplum yapısında, her eyleminden hesaba çekileceğinin farkında olan bir toplum oluşturmanın başka bir yolunun olmayacağı çok açıktır. Kur'ân bir yandan bu toplumun inanç temeli olmayan dünyaya dair beklentilerini yerle bir ederken, diğer yandan da o istek ve

<sup>56</sup> Tevbe, 9/38.

<sup>57</sup> Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 1990), 16/47.

<sup>58</sup> A'râf 7/175-176.

beklentilerini “ebedî” bir şekilde elde edebilecekleri bir fırsatı; “âhiret” inancını onlara teklif olarak getirmektedir. Bu inanç, içinde ömür tüketilen dünyayı, “ebedî âhiret yurdu”nu kazanma amacıyla algılamayı ve hayatı buna göre dizayn etmeyi öne sürmektedir.

Kur’an’da, dünya ve dünyevî hayatın birçok âyette yerilmesinin<sup>59</sup> temel nedenini anlamak için, vahyin iniş süreçlerine şahitlik eden Arapların dünya ve âhiret bakış açıları hakkında bilgi edinmek yerinde olacaktır. Vahiy dönemindeki Arap kültürüyle ilgili bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla müşrik Arapların insan ve dünyanın sonlu oluşuna dair hiçbir kuşkusu bulunmamaktadır. Fakat bu noktada bahsedilen fânilik, dünyadaki son nefesi vermenin peşinden beşerî mevcudiyetin tam olarak yok olması veya eceli gelen insanın ademiye yurduna yolcu edilmesi manasını taşır. Ölüm insanın varlık deneyimindeki en son durak olduğu için dünya yegâne hakikattir. Müşrik Araplardaki bu inanç biçimi Kur’an’da şöyle zikredilmiştir: “[Âhiretin gerçekliğine inanmayan Araplar] dediler ki: Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. [Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç zamandan (dehr) başkası değildir.”<sup>60</sup>

Müşriklerin, “[Biz burada] yaşar ve ölürüz. Bizi yokluğa sevk eden güç, zamandan (dehr) başkası değildir” söylemindeki esas öne çıkan husus şudur: İnsanı mutlak yok oluşa götüren tek unsur zamanın geçip gidişidir. Doğası gereği ölüm, tüm varlığı kudret elinde tutan Allah’ın emri dahilinde hayata geçen bir olay değil, dehr/zaman denen evren üstü kuvvetin insan bedenini eskitmesi ve bununla ilişkili olarak biyolojik hayatın hitama ermesidir.<sup>61</sup> Kadîm câhiliyeden miras kalan bu yaklaşım Kur’ân’da şöyle betimlenmiştir: “Onlar dediler ki: Hayat bu dünyadaki yaşantımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz”<sup>62</sup>; “Hayat [şu anki] dünya hayatımızdan ibarettir. [Burada] yaşar ve ölürüz. Biz [öldükten sonra] diriltilecek değiliz.”<sup>63</sup> Bu bağlamda Izutsu, câhiliyye Arapları arasındaki dehr yaklaşımının yalnızca pesimist ve materyalist değil, aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu nihilizmin Mekkeliler arasındaki tezahürü, dünyada müreffeh bir şekilde hayat sürme isteği olarak kendini göstermiştir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> İsrâ 17/18, Kasas 28/70, Necm 53/25, Kıyâme 75/20, İnsan 76/27, Nâziât 79/25, Leyl 92/13, Duhâ 93/4.

<sup>60</sup> Câsiye 45/24.

<sup>61</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1977), 3/572.

<sup>62</sup> En’âm 6/29.

<sup>63</sup> Mü’minûn 23/37. Şehristânî (ö. 548/1153), Araplardan bir bölümünün yaratıcının mevcudiyetini ve ölüm ötesi hayatın gerçekliğini reddettiklerini, diğer bir bölümünün ise Allah’ın varlığını ve ilk yaratılışı kabul etmekle beraber tekrar dirilişe inanmadıklarını belirtmiştir. İlk kısımda yer alanlar hayatı tabiata, ölüm ve yok oluşu da dehrin gücüne bağlamışlardır. Buna göre insana vücut verip yaşatan kuvvet tabiat, yok oluşa sürükleyen kuvvet ise zamandır. Ebü’l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut, 1967), 2/235.

<sup>64</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara, 1975), 117-125.

Bu çerçevede ezvâc-ı tâhiratın refah içinde ve konfor alanında sürdürülen hayat ile ilgili bazı arzuları bir tür dünyevileşme olarak addedildiği için, “*Ey Peygamber! Eşlerine söyle: Eğer siz bu dünya hayatını ve onun câzibesini istiyorsanız, gelin size istediğinizi vereyim ve [sonra da] sizi güzelce kendi yaşamınızla baş başa bırakayım. Yok eğer Allah’ı, elçisini ve âhiret hayatının [güzelliklerini] istiyorsanız, [bilin ki] Allah, içinizden güzel işler yapanlar için büyük bir ödül hazırlamıştır.*”<sup>65</sup> şeklinde bir ilâhî ikaz gelmiştir.<sup>66</sup> Kur’an’ın dünya ile ilgili ifadelerini kendi yaşantısıyla fiilî olarak tefsir eden Hz. Peygamber, Müslümanlara dünyada bir garip yolcu gibi olunması tavsiyesinde bulunurken irade ve tavır yoluyla bu aşağı hayatın kenarında kalmak ve dünyaya karşı uzaklık bilincini taze ve diri tutmayı öne çıkarmış; öte yandan dünyada zâhidane yaşamakla Allah’ın rızasına erişebilme arasında ilişki kurmuştur.<sup>67</sup> Hatta bu bilinci destekleyici manada, “*Uhud dağı kadar altınım olsa üç günden fazla saklamazdım*”<sup>68</sup> demiştir. Dahası, özellikle Medine döneminde aş ve ekmek bulma imtiyazına çok kolay bir şekilde sahip olmasına rağmen hayatı süresince art arda iki gün arpa ekmeği ile karnını doyurmamış ve hatta çoğu zaman bir ay boyunca hanesinde tencere kaynatmamış olmakla dünyaya olan ilgisinin ne seviyede olduğunu fiili olarak göstermiştir.<sup>69</sup>

İşte bu âhlâkî prensip gereğince Hz. Peygamber hayatı boyunca tam bir zâhit olarak yaşadı ve ashabını da dünyevileşme riskine karşı oldukça sık ve belli aralıklarla ikaz etti. Örneğin, bir Cuma günü ashabın mescitte hutbe okuyan Hz. Peygamber’i bırakıp alışverişe yetişmeye çalışmaları,<sup>70</sup> Mekke’nin fethinden sonraki savaşlarda elde edilen ganimetlerin çeşitli münakaşalara neden olması gibi dünyevî yönelimler karşısında Hz. Peygamber, dünyanın Allah katında cılız bir oğlak leşi kadar bile kıymeti olmadığını ifade etme ihtiyacı hissetmiş,<sup>71</sup> bazı zamanlarda da dünyanın ve paranın kölesi ve dünyaperest olunmaması için

<sup>65</sup> Ahzâb 33/28-29.

<sup>66</sup> Muhammed Esed’in ifadelerine göre bu âyetin indirildiği dönemde Hayber’in tarıma uygun toprakları Müslümanlarca fethedilmiş ve bu sayede İslam toplumu nispeten daha rahat ve müreffeh bir hayat sürme imkanına kavuşmuştu. Fakat toplumun büyük bölümünün hayatına sirayet eden bu rahatlık Hz. Peygamber’in evine pek sirayet etmemişti. Hz. Peygamber, önceden olduğu gibi her zaman kendisi ve ailesinin en sade hayatı devam ettirebilmeleri için gerekli olan asgari ihtiyaçlardan fazlasına izin vermiyordu. Ama değişen şartlar karşısında eşlerinin, öteki Müslüman hanımların yaşadığı görece rahatlıktan hisse sahibi olmak istemeleri de normal bir durumdu. Ancak Hz. Peygamber’in onların bu taleplerine razı gelmemesi, onun bütün hayatı boyunca gözettiği ilkeye, yani Allah’ın elçisinin ve ailesinin hayat standardının müminlerinkinden yüksek olmaması gerektiği prensibine aykırı düşerdi. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 1999), 2/857 (31. not).

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), “Zühd” 3.

<sup>68</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Zekât”, 31.

<sup>69</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zühd” 10.

<sup>70</sup> Cumâ 62/11.

<sup>71</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Zühd” 2.

çevresindekileri ikaz etmiştir.<sup>72</sup> Öte yandan Abdullah b. Ömer, Ebü'd-Derdâ ve Osman b. Ma'zûn gibi bazı sahabîlerin sürekli ibadetle iştiğal edip kendilerini dünya nimetlerinden mahrum etmeye yönelik girişimlerine de izin vermemiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in dünyaya bakışı son aşamada sürekli olarak mesafeli ve olumsuz olmuştur. Çoğu zaman da dünyayı eleştiren Hz. Peygamber dünyaya yönelik alakasını, bir ağacın gölgesinde biraz soluklandıktan sonra yoluna devam eden bir insan olarak misallendirmiştir.<sup>73</sup>

## 5. Dünya Nimetleri Karşısında Müminlerin Durumu

Buraya kadar Kur'ân-ı Kerim'in dünya ve ahiret hayatına bakışı ve her ikisi karşısında müminin kendisini nasıl konumlandıracağı konusu tahlil edilmeye çalışıldı. Bu çerçevede vurgulanması gereken diğer bir nokta, Kur'ân-ı Kerim'e göre hayatın iyi ve güzel olan bütün nimetlerine öncelikle müminler sahip olmalıdır. Çünkü gerçek mülk sahibine eksiksiz olarak inanan ve inanç sahibi olmanın karşılığına layık olan kullar müminlerdir. İlâhî hikmet gereği Allah'ın kullarının tamamı dünya nimetlerinden istifade edebilirler.<sup>74</sup>

Bütün bu lütufların karşılığında Yüce Yaratıcının insandan istediği, nimetlerden istifade ederken hesabını vermek zorunda kalacağı bir günün varlığını unutmamasıdır: *“Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. Üzerinde dolaşın ve Allah'ın rızından yiyin; (ama unutmayın ki) dönüş yalnız Allah'adır.”*<sup>75</sup> Böylelikle insanoğlunun dünya nimetlerine ve keyiflerine bağlanarak Allah'ı ve ahiret hayatını unutmamaları gerektiği, her bir nimete karşılık bir sorumluluk olduğu uyarısı da öne çıkarılmıştır. Sorumluluk-kulluk, nimet-ibadet dengesi ya da ilişkisine dikkat çeken diğer bir ayet de şöyledir: *“Ey Ademoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin-için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki: “Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?” De ki: Onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır. İşte bilmek isteyen bir topluluk için ayetleri böyle açıklıyoruz.”*<sup>76</sup>

Dünya nimetlerinin temiz ve helal olanlarının müminlere yaraştığını ifade eden A'raf Suresi 32. ayeti bağlamında ifade edilmesi gereken bir hakikat daha vardır ki o da şudur: Helal ve haramı belirleyen Allah'tır. İnsanların kendi kabul ve anlayışlarına göre helal ve haram belirleme yetkisi yoktur.<sup>77</sup> Allah Teâlâ, peygamberini bile helal olanı kendisine

<sup>72</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Cihad” 70, “Rikak” 4,10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Zühhd” 8.

<sup>73</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, trs), “Zühhd”, nr. 2377.

<sup>74</sup> Araf, 7/32; Bk. Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 2/29.

<sup>75</sup> Mülk 67/15.

<sup>76</sup> A'raf 7/31-32.

<sup>77</sup> Nahl 16/116.

yasaklaması üzerine uyarılmıştır.<sup>78</sup> Allah'ın haram kıldığını haram; helal kıldığını helal kılma yetkisi hiç kimseye verilmemiştir. *“Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah'a şükredin; eğer O'na kulluk ediyorsanız.”*<sup>79</sup> ayeti ve konuya ilişkin diğer ayetler<sup>80</sup> gereği müminin rızık konusundaki ölçüsü rızık helal yollardan kazanmak, helal olan yiyecek ve içeceklerle yetinmek, helal haram sınırlarına titizlikle riayet etmek, Allah'ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını ise helal saymamak ve nimetin asıl sahibi olan Yüce Allah'a şükretmektir. Allah, bu dünyada insanların rızıkına kefil olmuş, sayısız nimetlerden faydalanma imkânı vermiş, temiz ve helal yiyecekleri kendilerine haram kılmamaları hususunda da müminleri uyarılmıştır. Bu, O'nun kullarına fazlı ve ihsanıdır.<sup>81</sup>

Helal haram dairesini gözeterek yaşayanlar, Allah'a, insanlara ve diğer canlılara, hasılı kâinata karşı sorumluluklarının gereğini yerine getirenler şüphesiz ki bu dünyayı ebedi kazanca dönüştürenlerdir. Bu gerçek Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmiştir: *“Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz.”*<sup>82</sup> Bu ayet; adil, doğru ve şerefli bir tutum içinde olanların ahirette kazançlı çıkacaklarını ancak bu dünyada daima kaybedecekleri şeklinde yanlış bir fikre kapılanların bu düşüncesinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ bu yanlış anlamayı ortadan kaldırır ve sanki şöyle buyurur: *“Sizin bu kanaatiniz yanlıştır. Doğru davranış, sadece ahirette mutlu bir hayat değil, aynı zamanda bu dünyada da temiz ve mutlu bir yaşam sağlar.”* Şu bir gerçektir ki bu davranışlarında samimi, doğru, şerefli, adil ve temiz olanlar bu dünyada çok daha iyi bir hayat yaşarlar.<sup>83</sup> Çünkü onlar örnek kişilikleri ile bu özelliklere sahip olmayanların görmedikleri saygı, şeref ve güven içinde yaşarlar. Böylesi insanlar, başarıya ulaşmak için meşru olmayan yollara tevessül edenlerin elde edemediği ebedi kazançlara nail olurlar. Her şeyin de ötesinde onlar tarifsiz bir gönül rahatlığı ve derin bir vicdani huzuru tecrübe ederler.<sup>84</sup> Çünkü iman edip sâlih amel işleyenleri Allah, dünyada helal rızık elde etmeye ve hayırlı işler yapmaya muvaffak kılmak suretiyle güzel yaşatır. Hz. Peygamber bu gerçeği *“Müslüman olan, ihtiyacına denk bir şekilde rızıklandırılan ve Allah'ın kendisine verdiği şeylerle kanaatkâr kıldığı kimse, muhakkak kurtuluşa ermiştir.”*<sup>85</sup> hadisinde dile getirmiştir.

<sup>78</sup> Tahrîm 66/ 1.

<sup>79</sup> Bakara 2/172.

<sup>80</sup> Örneğin bk.: Maide 5/88; Nahl 16/114; Taha 20/81; Mü'minin 23/51.

<sup>81</sup> Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 1/239-240.

<sup>82</sup> Nahl 16/97.

<sup>83</sup> Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, ed. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, 1955), 14/171.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/59.

<sup>85</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, “Zekât”, 125.

İnsanoğlu Allah'ın kendisine emanet olarak verdiği dünya nimetlerini beyhude tüketmemeli, her bir nimeti ebedi kurtuluşunu elde etmek için çok iyi değerlendirmelidir. Zira bu dünya hayatı ebedi, sonsuz ve hakiki ahiret hayatını kazanmak içindir. Sınırsız, kuralsız, kaygısız ve gerçeklere kayıtsız bir şekilde yaşayanlar belki bu dünya hayatında kazanmış, mutluluğu elde etmiş gibi görünebilirler. Ama aslında onlar asıl kaybedecek olanlardır, ahiret gününde hüsrana uğrayacak olanlardır. Yüce Allah, nimetlerinin dünya hayatı uğruna feda edilmemesini salık verir ve her bir imkânın kalıcı bir güzelliğe dönüştürülmesi için bizleri uyarır. Nice hatalara, yanlışlara, günahlara dalmış da olsa insanların ve toplumların bu yanlış yoldan dönmeleri, tövbe ve istiğfar ile kendisinden af dilemeleri ve kötü gidişatlarını düzeltmeleri durumunda nimetlerini daha da artıracığını haber verir. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim'de önceki kavimlerden başlarına gelen sıkıntılardan ders almayanların helak edildikleri anlatıldıktan sonra şöyle buyurulmaktadır:

“Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek mutlaka ora halkını, Allah'a yönelip yalvarsın yakarsınlar diye dert ve sıkıntıya uğratmışızdır. Sonra kötülüğü değiştirip yerine iyilik getirdik. Nihayet çoğaldılar ve “Atalarımız da böyle sevinç ve sıkıntı yaşamışlardı.” dediler. (İnkârda ısrar edince) biz de onları, kendileri farkında olmadan ansızın yakaladık. O ülkelerin insanları inansalar ve günahattan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de onları yaptıkları yüzünden yakaladık.”<sup>86</sup>

Ayetten de anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ iman edip sâlih amel işleyenlere göklerin ve yerin kapılarını açarak rızıklandırmak vaadinde bulunmaktadır.<sup>87</sup> Bu ayet-i kerimede yüce Allah başka bir sünnetini de beyan etmiştir. Bu sünnet gereği Mekke halkı ve benzeri diğer şehir halkları, eğer Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman etmiş, şirk ve yeryüzünü ifsat etmek gibi Allah'ın nehyettiği ve haram kıldığı şeylerden sakınmış olsalardı, Allah gökyüzünden üzerlerine yağmur yağdırdığı gibi pek çok da hayır indirir, yeryüzünün çeşitli zenginliklerini de önlerine sererdi. Kısacası onlar iman etmiş olsalardı, Allah hem üstlerinden hem altlarından bütün hayır ve bereket kapılarını açar, bütün işlerini kolaylaştırırdı. Allah Teâlâ'nın bu açık ve kesin beyanı da göstermektedir ki sahih iman, insanların hem dünyada hem de ahirette ulaşacakları refah ve saadetin başlıca sebebidir.<sup>88</sup>

## 6. Ahirette Nasibi Olmayanlar!

Kur'an-ı Kerim'in dünya-ahiret dengesini dünyanın lehine bozmamak gerektiği konusundaki mesajı çok açıktır. Mümine yaraşan, dünyanın geçici ve aldatıcı güzelliklerini

<sup>86</sup> A'raf 7/94-96.

<sup>87</sup> Ebû Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 11/4, 348.

<sup>88</sup> Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 3/104.

idrak edip, onlara kendini kaptırmaması ve her halükârda Rabbini bilip O'nun rızasını gözetmesi ve bu anlayışla dünya nimetlerinden istifade etmesidir.<sup>89</sup> Bu anlayışla hareket edemeyip sadece dünya nimetlerinin ve dünyevi hedeflerin peşinde koşanlar kınanmış ve feci akıbetleri haber verilmiştir: *“Kim dünya hayatı ve onun ziynetini isterse, orada onlara işlerinin karşılığını eksiksiz olarak veririz; onlar dünyada hiçbir zarara uğratılmazlar. Onlar ahirette paylarına ateşten başka bir şey düşmeyen kimselerdir. Dünyada ürettikleri boşa gitmiştir; yapıp ettikleri de geçersizdir.”*<sup>90</sup> Bu, dünyaperestlere karşı yapılmış apaçık bir uyarıdır. Dünya hayatının esiri olanlar bilmelidir ki dünyevi kazançları elde etmek için yaptıklarının karşılığını tam olarak alacaklardır, fakat şunu asla unutmamalıdır ki onların ahiretten tek nasipleri hüsrandır, acıdır, pişmanlıktır. Zira dünya menfaati için gayret edip de ahireti kazanmak için çabalayanlar, bu dünyada yapıp ettiklerini kendi elleriyle boşa çıkarırlar. *“Bizimle karşılaşmayı ummayanlar, dünya hayatına razı olanlar ve bununla tatmin olanlar ve bizim ayetlerimizden habersiz olanlar; işte bunların, kazanmakta olduklarından dolayı barınakları ateştir.”*<sup>91</sup> *“Kim ahiretin kazancını isterse onun kazancını arttırırız; kim de dünyanın kazancını isterse ona da ondan bir parça veririz ama onun ahiretten hiçbir payı olmaz.”*<sup>92</sup> ayetlerinde işaret edildiği gibi ahireti hiçbir şekilde hesaba katmadan yalnızca bu dünyada kazanım elde etmek için çabalayan kimse, doğal olarak kendi cehennem ateşini daha bu dünyada iken kendi elleriyle tutuşturmuş, dünyadan ancak bu ateşe yakıt taşımış olur.<sup>93</sup>

## 7. İyilikleri Dünyada Bitirmek

Araştırmamızın temelini teşkil eden soru; “İyilikleri dünyada bitirmekten ne anlaşılmalıdır?” sorusudur. Kur’an-ı Kerim’de yalnızca bir yerde, Ahkâf Suresi 20. ayette bu ifade geçmektedir. İlgili ayet-i kerime şöyledir:

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدَّهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ  
الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ

“İnkâr edenler ateşin başına getirilince, “Size ait iyi ve güzel şeyleri dünya hayatınızda tükettiniz ve onlardan yararlandınız, şimdi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamanıza ve yoldan çıkmaya karşılık olarak aşağılayıcı bir cezayı çekeceksiniz!” denilecektir.”<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Burhan İşliyen, *Dünyevileşme* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 92.

<sup>90</sup> Hud 11/15-16.

<sup>91</sup> Yunus 10/78.

<sup>92</sup> Şura 42/20. Ayrıca bk. Bakara 2/200; Âl-i İmran 3/77.

<sup>93</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/382-383.

<sup>94</sup> Ahkâf 46/20.

İnkârcılar, küfürleri dolayısıyla hak ettikleri ebedi azabı çekmek için cehennem kapısına getirildikleri gün, suçlama ve azarlama kabilinden onlara denir ki: “Siz dünyadayken önünüzde bulunan bütün iyi ve güzel nimetlerden faydalandınız. Bu nimetlerin üzerine o derece düştünüz ki dünya hayatının sadece bu nimetlerden ibaret olduğu zannına kapılarak ahiretinizi unuttunuz; bunları size ihsan eden Allah’a şükretme gereği duymadınız. Anneniz, babanız ve bazı yakınlarınız size bunu hatırlatıp imana ve İslam’a davet ettikleri zaman onların sözlerini ve uyarılarını eskilerin masalları olarak tavsif edip onlara karşı çıktınız. Hasılı siz, dünyada sizin için iyi ve faydalı olabilecek her şeyi terk ederek nefsinizin şehvi arzularına tabi oldunuz. Bugün ise dünyadayken sizi gururlandıran ve kibirlendiren nimetlerden uzaklaşmış olarak, küfrünüzün ve kötü amellerinizin karşılığını görmek ve şiddetli bir azap ile cezalandırılmak için cehennem kapısına kadar getirilmiş bulunuyorsunuz. Oraya girecek ve dünyadaki amellerinizin karşılığını mutlaka göreceksiniz.”<sup>95</sup>

Hz. Ömer'in bu ayetteki uyarıların tesiriyle pek çok yiyecek ve içecekten uzak durduğu rivayet edilir.<sup>96</sup> Hz. Peygamberin rahle-i tedrisinden geçmiş, onunla bir hayli zaman geçirmiş, onun örneğini kendisine şiar edinmiş “*Dileseydim sizin en güzel yemekleri yiyeniniz ve en yumuşak elbiseler giyeniniz olurum. Fakat ben güzelliklerimin ahirete kalmasını istiyorum.*” diyen<sup>97</sup> Hz. Ömer gibi nadide bir sahabenin bu yaklaşımı dikkate alındığında dünya ahiret dengesinin sağlanması, dünya hayatının fani olduğu gerçeği üzerine şekillendirilmesi ve ebedî bir kazanca dönüştürülmesi doğrultusunda bu ayetin merkezi bir misyon yüklendiği ifade edilebilir.

Ayetin daha iyi anlaşılması noktasında şunları ifade etmek mümkündür: Dünya hayatının imtihandan ibaret olduğu bilinciyle, yaratılış gayesi doğrultusunda yaşayan, Allah’a, insanlara ve çevresine karşı görev ve sorumluluklarını yerine getiren bir mümin mahşer günü hesap anında ayetteki “*Siz güzellikleri dünya hayatında tükettiniz*” hitabına maruz kalmayacaktır.<sup>98</sup> Onlar o dehşetli günde ebedi azaptan emin olan, yüzleri parlak, neşeli ve kendilerine gıpta edilecek kişilerdir. Söz konusu hitaba maruz kalacaklar ise insanı yücelten iman gibi değerli bir nimetten yoksun, varoluş amacından habersiz, görev ve sorumluluk duygusundan mahrum, Allah’ın gösterdiği istikametten uzak bir hayat yaşayanlardır. Dünyada iyi imkânlarla sahip olanlar, bunların hakkını verir, kendilerinin olduğu kadar başkalarının da iyilik ve mutluluğu için gayret gösterirlerse büyük mükâfatlara ve güzelliklere ulaşacakları müjdelenmektedir. Fakat bunun aksine davrananlar, kendilerine verilen nimetleri ve insanların ulaşmak için çaba gösterdiği güzellikleri bencilce kullananlar, başkasının hakkına riayet etmeyenler, ellerindeki imkânlarda ihtiyaç sahiplerinin de hakkının olduğunu

<sup>95</sup> Koçyiğit, *Kur’an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 6/388-389.

<sup>96</sup> Abdürrezzâk Es-San’ânî, *Tefsîrü'l-Kur’ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410), 3/218.

<sup>97</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 17/255.

<sup>98</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 5/1959.



düşünmeyenler, ebedî hayatları için hazırlık yapmayanlar ahirete elleri boş olarak giderler. İşte bu durumda bütün iyilik ve güzellikler, dünyada ve dünya için harcanmış ve tüketilmiştir. Neticede dünyada kibirlenip böbürleneler ahirette acınacak hale düşeceklerdir.<sup>99</sup>

Bununla birlikte bu ayet-i kerimenin dünyada ruhban hayatı yaşanmasını salık verdiği, Allah'ın kullarının istifadesine sunduğu dünya nimetlerinden ve güzelliklerinden yararlanılmasını yasakladığı gibi yanlış bir anlayışa da kapılmamak gerekir. Zira *“Allah'ın kulları için çıkardığı süsü ve rızıktan temiz olanları kim haram kılabilir?”*<sup>100</sup> ayetinde belirtildiği gibi dünyadaki bütün nimetler insanların istifadesine sunulmuştur. Hadîd Suresinin 20. ayetinin yorumunda Râzî dünya hayatının hor görülüp küçümsenemeyeceğini, çünkü onun Allah tarafından yaratıldığını belirtir.<sup>101</sup> *“Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı inkâr edenlerin vay haline!”*<sup>102</sup> ayetinde ifade edildiği gibi hayat, bizatihi Allah'ın bir armağanı ve her türlü nimetin potansiyel kaynağıdır. Ancak duyarsız ve kör bir şekilde manevî değerleri ve endişeleri göz ardı ederek, yani âhireti hiçe sayarak yaşanması halinde dünya hayatı bu olumlu niteliğini tamamen yitirir. Kişiyi düşen, türlü nimetlerin ve dünyanın sayısız güzelliklerinin gerçek sahibinin Allah olduğunu unutmamaktır. Bütün bu nimetlerden imtihanın bir parçası olduğu bilinciyle meşru sınırlar çerçevesinde, helal-haram dairesinde istifade etmek ve nimetin asıl sahibine şükredip nankörlükten kaçınmak gerekir.

Allah İsrailoğullarını düşmanlarından kurtarıp Tur dağının eteklerinde kudret helvası ve bıldırcın etiyle ödüllendirdiğini anlattıktan sonra; *“Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin fakat bunda haddi aşmayın; aksi halde üzerinize gazabım iner, üzerine gazabımın indiği kimse ise helak olur.”*<sup>103</sup> buyurmaktadır. Mısır'dan kurtarılıp mukaddes arza doğru yolculuk ederken, İsrailoğullarının geçmek zorunda oldukları çöl, pek çok nimetle onlara kolaylaştırılmış ve ardından uyarı gelmiştir: Bunlar size ihsan edilen güzel ve temiz nimetlerdir. Bu nimetlerle yetinin, temiz olmayan haram yiyeceklere yönelip de haddinizi aşmayın. Bununla beraber size ikram ve ihsan edilen bu nimetlere karşılık Rabbinize şükür ve kulluk etmeyi unutmayın. Allah Teâlâ bu uyarının ardından sözlerine kulak vermeyenlerin başına gelecek azabı da haber vermiştir.<sup>104</sup> Böylelikle helal ve temiz olan dünya nimetlerinden istifade ederken de ölçülü olmak gerektiği; aksinin haddi aşmak olduğu vurgulanmıştır.

Dünya nimetlerinden istifadenin kolay olması, pek çok menfaat elde etme imkânı her zaman kişinin lehine bir durum olmayabilir. Önemli olan sonsuz cennet hayatını kazanmaktır.

<sup>99</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5/35-36.

<sup>100</sup> A'raf 7/32.

<sup>101</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981) Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 8/92.

<sup>102</sup> Sad 38/27.

<sup>103</sup> Taha 20/81.

<sup>104</sup> Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 4/532.

Hız. Peygamber: “Vallahi ben sizin hakkınızda fakirlikten korkmuyorum. Ben sizin için dünya nimetlerinin sizden öncekilere çoğaldığı gibi çoğalmasından ve o nimetlere ulaşmak için öncekilerin yarış yaptığı gibi yarışa girmenizden ve bu yarışın onları helak ettiği gibi sizi de helak etmesinden korkuyorum.”<sup>105</sup> buyurmak suretiyle bu tehlikeye dikkat çekmiştir.

Mü'minûn Sûresi 54-56. ayetlerde dünyada türlü nimet ve imkanlara sahip olup da iman ve teslimiyet sahibi bir mümin olamayanların ebedi aleme dönük olarak aslında hiçbir kazançlarının olmayacağı şu şekilde anlatılmaktadır: “Şimdi sen onları bir süre için gaflet ve dalâletleri içinde kendi hallerine bırak! Sanıyorlar mı ki, onlara mal ve evlâtlar verirken yalnızca iyilikleri için çırpınıyoruz! Hayır, onlar işin farkına varamıyorlar.”<sup>106</sup> Bu ayetlerde Mekke'de yaşayan müşriklerin sosyal ve ekonomik bakımdan Müslümanlardan daha güçlü olmalarından dolayı şımarıklıklarından bahsedilmektedir. Bolluk içerisindeki müşriklerin aklına ahiret düşüncesi gelmiyordu. Öyle ki içerisinde buldukları imkân ve nimetler hakikati görmelerinin önünde bir engel haline gelmişti. Nitekim kısa süre sonra, önce Medine'de sonra Mekke'de mal ve evlatlarına güvenmenin anlamsızlığını fark ettiler. Elbette onlar bu dünyadaki yanılığının çok daha büyüğünü ahirette yaşayacaklardır.<sup>107</sup>

Allah'ın varlığını ve birliğini, Hız. Peygamberin Allah'ın son elçisi, Kur'an-ı Kerim'in son ilahi kitap olduğunu inkâr edenler, imtihan için kendilerine emanet olarak verilen ömrü, ebedi alemi kazanmak için kullanmadıklarından o ömrün şükürünü yerine getirmediklerinden dolayı bir bakıma sadece dünya hayatına yatırım yapmış olmaktadırlar. Dolayısıyla onlar bu yanılığarı nedeniyle Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla uyarılmakta ve kendilerinin ibretlik akıbetleri haber verilmektedir. Zira zaman ve imkân, herkes için iyi değerlendirilmesi gereken fırsatlardır. Çünkü bunlar geçicidir ve kaçırıldıktan sonra telafisi yoktur. İnkâr edenler bu emsalsiz fırsatları değerlendiremedikleri, plan ve hazırlıklarını yalnız dünya hayatına göre yaptıklarından dolayı ahirette büyük pişmanlık duyacaklardır.<sup>108</sup> Kur'an-ı Kerim'de dünya hayatı ve nimetlerinin ebedi hayatı kazanmaya vesile olması halinde anlamlı olduğu tartışmaya mahal bırakmayacak netlikte ifade edilmektedir: “Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlatta bir çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çerçöp haline gelmiştir. Ahirette ise ya çetin bir azap yahut Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldatıcı bir yararlanmadan başka bir şey değildir.”<sup>109</sup>

Ayette ifade edilen “oyun ve eğlence”, hayatı gereği gibi takdir edemeyip onu oyun ve eğlenceden ibaret zanneden ve hakikatleri inkâr edip yaşadığı gerçeklerden ibret almayan

<sup>105</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, Zekât, 53.

<sup>106</sup> Mü'minun 23/54-56.

<sup>107</sup> Bk. Teğabun 64/9.

<sup>108</sup> M. Zeki Duman, *Beyanü'l-Hak* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2019), 3/186.

<sup>109</sup> Hadid 57/20.

düşüncesiz ve duyarsız cahillerin durumunu tasvir etmektedir. Hakikatleri görüp kavrayan, iman edip sâlih işlerle meşgul olan kimseler için dünya hayatı ebedi mutluluğu kazanmanın yegâne fırsatıdır.<sup>110</sup> Bu fırsatı değerlendiremeyip çokluğa takılıp kalanların akıbeti ise Tekâsür Suresinde anlatılmaktadır: “Çoklukla övünme yarışı sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı. Hayır! Yakında anlayacaksınız! Hayır hayır! Elbette yakında anlayacaksınız.”<sup>111</sup> Ölünceye kadar servet, şöhret ve şehvetin peşinde hazlarının esiri, yığıldıklarıyla övünen, biriktirdiğiyle kibirlenen insanlar kendilerini o kadar kaybederler ki asıl önemli olan âhiret yurdu akıllarına bile gelmez.

## 8. Uyarılar Yalnızca İnkârcılar İçin mi?

Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de inkârcıların yanlış nimet telakkisine örnekler vermesi inanan insanın ders ve ibret almasının gerekliliğini göstermektedir. Tarih boyunca Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitap ya da müşriklere yapılan uyarılardan dersler çıkarmaya çalışmışlardır. Kur'an, pek çok ayet-i kerimede müminlere, inkârcıların yanlışlarından ve akıbetlerinden ders çıkarılmasını emreder: “İnkâr edenlerin (gönüllerince) diyar diyar dolaşmaları sakın seni yanıltmasın. Az bir faydalanmadan sonra onların sığınakları cehennemdir. Ne kötü bir mesken!”<sup>112</sup> Bu ayet her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hitap ile başlamış olsa da muhatap bütün müminlerdir. Müslümanlardan bir kısmının ticaretle uğraşan Mekke müşriklerinin refah içinde yaşadığını görünce, “Allah'ın düşmanları bolluk içinde yaşıyorlar, biz ise açlıktan ölüyoruz” demeleri üzerine bu ayetlerin indiği rivayet edilmektedir. Ayetlerin zengin Yahudilere özenen bazı Müslümanlar hakkında indiği de söylenmiştir.<sup>113</sup> Ayet hem Müslümanları kâfirlere imrenmemeleri konusunda uyarmakta hem de onları ebedi saadete odaklanmaya çağırmaktadır. Dünyada kâfirlerin istifade ettiği nimetler ne kadar çok olursa olsun Allah katında hiçbir kıymeti yoktur. Bunlar azıcık oyalanmaya yarayacak nimetlerdir. Devamlılığı ve sürekliliği yoktur. Neticede varacakları yer ateştir. Müminler kâfirlerin haline de ibret nazarıyla bakmalıdırlar. Allah geçmiş kavimlerin tuğyanları neticesinde helak edildiklerini anlattıktan sonra onların akıbetlerinden ders alınmasını emreder: “Senden önceki peygamberlerle de alay edilmiş, sonunda onlarla alay edenleri, alaya aldıkları şey (azap) kuşatıvermişti. De ki: Yeryüzünde dolaşın, sonra (hakikati) yalan sayanların sonunun nasıl olduğuna bakın!”<sup>114</sup>

Bir mümin, inkârcıların amellerinden bir kısmını yapmakla inkârcılardan olmaz. Ancak inkârcıların Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı olan amellerini yapmak, işin niteliğine göre müminin günah işlemesine sebep olur. Dünya nimetlerinden istifade ederken Allah'ın

<sup>110</sup> Duman, *Beyanü'l-Hak*, 3/428.

<sup>111</sup> Tekâsür 102/1-4.

<sup>112</sup> Âl-i İmrân 3/196-197.

<sup>113</sup> Heyet, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/744.

<sup>114</sup> En'âm 6/10-11.

inkârcılarla ilgili uyarılarını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. “*Şüphesiz ki Allah, iman edip yararlı işler yapanları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır. İnkâr edenlere gelince onlar da nimetlerinden yararlanırlar. Tıpkı hayvanlar gibi yiyip içerler; ebedi kalacakları yer ise cehennemdir.*”<sup>115</sup> Ayet-i kerimede inananlar için çok açık bir ölçü vardır. Allah Teâlâ iman etmeyenlerin yiyip içmesini hayvana benzetmek suretiyle bir mesaj vermektedir. Yani hayvan nasıl “Bu rızık nereden gelmiştir, kim vermiştir, neden vermiştir?” gibi sorular sormadan ve düşünmeden yerse inkârcılar da öyle yaparlar. Sadece lezzet ve haz peşindedirler.<sup>116</sup> Aslında ayette son dönemlerde yaygınlaşan hazcı/hedonist anlayış reddedilmekte, insanlar ve özellikle Müslümanlar yine ebedi olana davet edilmektedir.

İnsandan istenen hiçbir durumda Rabbinden gafil olmamasıdır. Yerken helal-haram ayrımı yapmayan hayvanlar gibi davranmamak gerekir.<sup>117</sup> Hayatın her evresinde; sevinçli ve üzüntülü anlarda insan dünyada bulunuş amacını unutmamalıdır: “*Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçekten yoldan çıkmışlardır.*”<sup>118</sup> Burada Allah’ı unutmaktan maksadın, Allah’ın kulu olduğu bilincinden uzak kalmak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Allah’ı unutmak aynı zamanda insanın kendisini unutmaması demektir. Allah’ın kulu olduğunu unutan kimse hayatın gayesini anlamamış demektir. Çünkü insanın yaratılış amacı Yaratan’a kulluktur.<sup>119</sup> Bunu idrak etmeyen ya da etse bile bu idraki unutan kimse gerçekte kendisini de unutmuş olur. İnanan kişi bu unutkanlık hastalığına yakalanırsa zaman zaman bir inkârcının davrandığı gibi davranabilir. Muhammed Suresi 12. ayette tarif edilen bir inkârcının yediği gibi yer; dünya nimetlerinden istifade etmekte ölçüyü kaçıır.<sup>120</sup> İşte inanan insanın dikkat etmesi gereken yer tam da burasıdır. Müminin dünya, hayat, nimet ve imkân algısı kendine yani inanan insana özgü olmalıdır. Bu hususta Hz. Süleyman peygamber örneği dikkat çekicidir.

Kur’an-ı Kerim’de on altı yerde ismi geçen Hz. Süleyman’a Allah tarafından pek çok üstünlük verilmiştir. Hem güçlü bir hükümdar hem peygamber hem de pek çok üstün niteliği üstünde taşıyan iyi bir kuldur. Kendisine insanların sahip olmayı arzu ettiği pek çok nimet verilmiştir: Kuş dilinin öğretilmesi, karınca vb. canlıların konuşmasını anlaması, rüzgârın ve cinlerin emrine verilmesi ona verilen nimet ve ayrıcalıklardandır. “*Bunun üzerine, emriyle dilediği yöne doğru tatlı tatlı esen rüzgârı, bina kuran ve dalgıçlık yapan bütün şeytanları ve zincirlerle bağlanmış diğer yaratıkları onun buyruğuna verdik.*”<sup>121</sup> “*Erimiş bakırı onun için sel gibi*

<sup>115</sup> Muhammed 47/12.

<sup>116</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 5/381.

<sup>117</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 6/1969.

<sup>118</sup> Haşr 59/19.

<sup>119</sup> Zariyat 51/56.

<sup>120</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 6/225.

<sup>121</sup> Sad 38/36-38.

*akıttık.*<sup>122</sup> ayetlerinden, Hz. Süleyman'ın yaşadığı çağın imkânlarının üstünde imkânlarla sahip olduğu; erimiş bakırı bina ve gemi yapımında kullandığı anlaşılmaktadır. Hz. Süleyman'ın emrinde başka meziyetleri olan bilginlerin bulunduğu da Kur'an'da ifade edilmektedir. Neml Suresi 38 ile 42. ayetlerde Sebe Melike'si Belkıs'ın tahtının Yemen'den Kudüs'e göz açıp kapayıncaya kadar bir sürede getirildiği anlatılmaktadır. İster mucize isterse ilmi gelişme olarak kabul edilsin, Hz. Süleyman döneminde olağanüstü hadiselerin cereyan ettiği, muhteşem binaların yapıldığı, o döneme kadar hatta sonraki dönemlerde ulaşılamayan teknik, ilim, sanat vb. gelişmelerin yaşandığı anlaşılmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca dünya nimet ve imkânlarının en çok verildiği insan olarak bilinen Hz. Süleyman söz konusu nimetlerin çekiciliğine aldanıp kulluğunu unutarak kibirlenmemiş ve nimetlerin gerçek sahibine karşı nankörlük etmemiştir. Bu yönüyle O, dünya nimetleri karşısında nasıl davranılması gerektiği hususunda insanlar için güzel bir örnektir.

İkram ve ihsan edilen dünya imkân ve nimetlerinin hangi gayeyle, nerede ve nasıl kullanıldığı en mühim husustur. Allah Teâla, Hac Suresi 41. ayette bir ölçü koymakta ve hedef göstermektedir: *“Onlar, kendilerine yeryüzünde güç ve egemenlik verdiğimiz zaman, namazı ikame ederler, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülüğü yasaklarlar. Her işin sonu Allah'a varır.”*<sup>123</sup> Kendilerine güç ve egemenlik verince, şımarıp azgınlaşmazlar; aksine ibadeti ve özellikle namazı hayatın merkezine yerleştirirler, ekonomik ve toplumsal kulluğun alameti olan zekâtı verirler. İnsanlığın hayrına olan ve Allah'ın emrettiği iyi ve güzel şeyleri yaygınlaştırmaya çalışırlar. O'nun yasakladığı kötü ve zararlı olan her şeyi de engellemeye çalışırlar. Bunların tamamını Allah'a kulluk bilinciyle yaparlar.

*“Yeryüzünde kendilerine güç, egemenlik, iktidar verdiğimiz vakit çalışırlar”* cümlesiyle Müslümanların dünyadaki asıl gayesine dikkat çekilmektedir. Ayette güç ve iktidara sahip olanların asıl gayesi ve bu güce sahip olanların özellikleri kısaca anlatılmaktadır. Allah'ın dinine yardım edip O'nun yardımını hak edenler, doğru davranışlarda bulunur, namazı kılar, zekâtı verirler. Yetki ve güçlerini iyilik ve güzelliğin yayılıp çoğalması; kötülük ve çirkinliklerin engellenmesi için kullanırlar.<sup>124</sup>

## Sonuç

Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de inkârcılara ahirette meleklerin söyleyeceği ifade edilen *“iyilik ve güzellikleri dünya hayatında tüketmek”*ten ne anlaşılması gerektiği, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Yeryüzündeki nimetler helal ve temiz olmak şartıyla insanların ve Müslümanların istifadesine sunulmuştur. Helal-haram belirleme yetkisi Allah'ındır ve Allah temiz ve iyi rızıkların müminlere daha layık olduğunu ifade buyurmuştur.

<sup>122</sup> Sebe' 34/12.

<sup>123</sup> Hac 22/41.

<sup>124</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/373.

Allah Teâlâ, inanıp yararlı işler yapan kullarına hem bu dünyada hem de ahirette güzel bir hayat vadetmiştir. İnananların ahirette kazançlı çıkacak olmalarına rağmen bu dünyada kaybedecekleri, fakir ve muhtaç olacaklarına dair inanç ve kanaatler Kur'an-ı Kerim'de reddedilmektedir.

Güzel hayattan anlaşılması gereken yalnızca imkân ve nimet bolluğu olmamalıdır. Huzurlu bir hayat, kanaat, güzel ahlak ve helal rızık, güzel bir hayat yaşamının göstergelerindedir.

Allah, hesap ve planlarını sadece dünya hayatına yönelik yapanların ahirette bir paylarının olmayacağını defalarca ifade etmiştir. Bu husus aslında öldükten sonra dirilmeye, cennet ve cehennem varlığına inanmayan insanların akıbetidir. Ancak Allah'a, peygambere ve iman esaslarına inandığını söylediği halde inkârcılar gibi yaşamaya özeni duyanlar da vardır. Böyle kimseler Kur'an-ı Kerim'de sık sık uyarılmışlardır. İman ettiğini söyleyen kişi, imanının kendisine yüklemiş olduğu sorumlulukları yerine getirmeli, hesabı verilebilir bir hayat yaşamalıdır.

Kâfirlere hitaben söylenen *“iyilik ve güzellikleri dünyada bitirdiniz”* uyarısından müminler de gereken dersi çıkarmalıdır. Nitekim ilk Müslümanlar ayeti böyle anlamışlardır. Konuyla ilgili rivayetlere yansıyan Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf'ın hassasiyetleri dikkatle incelenmelidir. Dikkat edilmesi gereken en önemli konu, ayetin dünya nimetlerinden istifade etmeyi değil; ahiret yokmuş gibi yaşamayı yasaklamasıdır. Nimetlerden istifade etmeyi helal ve meşru kılarken haddi aşmamayı emretmesi, iyilik ve güzellikleri tüketmekten ne anlaşılması gerektiği hususunda yol göstericidir.

İnsan dünyaya bedenî arzu ve isteklerini tatmin etmek, haz peşinde koşmak için gönderilmemiştir. Kulluk amacıyla dünyada bulunduğu şuurunda olan müminin öncelikli çabası servet biriktirmek, şöhretini arttırmak ve şehvetini tatmin etmek değildir. Batıl yollarda bile hedeflerine ulaşmak için sıkıntı ve eziyetlere katlananların yanında müminlerin çok daha gayretli ve sabırlı olmaları gerekir. Kaldı ki, servet ve şöhret sahibi olmanın huzur ve saadete vesile olacağı düşüncesi doğru değildir. Allah Teâlâ, inkârcıların servet ve bolluk içerisinde olmalarına aldanmamak gerektiği hususunda müminleri uyarmıştır.

Netice olarak, Müslüman başkalarının başına gelenlerden ders çıkarmalıdır. Allah'ı unutanlar gibi olmamalıdır. Nimetlerden istifade ederken inkârcılar gibi müsrif davranmamalıdır. İnsanların elinde olanın bitip tükeneceğini, Allah'ın katında olanın kalıcı olduğunu bilmelidir. Dünya hayatını yaşarken Müslümanın kılavuzu, *“Ben dünyada bir yolcu gibiyim”* buyuran Hz. Peygamber olmalıdır.

## Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yay., 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Duman, M. Zeki. *Beyanü'l-Hak*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2019.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021.
- Endelüsî, Ebû Hayyan el-. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Es-San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn el-. *Basâiru Zevi't-Temyîz*. Beyrut, ts.
- Gedikli, Fikret. "Kur'an'da Anlatılan Dünya Hayatının Mahiyeti". *Turkish Studies Dergisi* 13/2 (2018).
- Güler, İlhami. "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevîleşme". *İslâmiyât* 3 (2001).
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara, 2002.
- Heyet. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İbn Manzur, Cemâluddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, 1994.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1997.
- İşliyen, Burhan. *Dünyevîleşme*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu İshak İbrahim. Kahire, 1386.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-işârât*. çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi‘u’s-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Okumuş, Mesut. "Kurân ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış". *Diyanet İlmi Dergi* 46/1 (Mart 2010).
- Özbay, Ahmet. "Kasas Sûresi 77. Ayet Bağlamında İnsanın Dünyadaki Nasibi". *Hikmet Yurdu* 13/26 (2020), 261-285.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 65-86.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 1990.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut, 1967.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân*. ed. Mahmud Muhammed Şakir - Ahmed Muhammed Şakir. Kahire, 1955.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, trs.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Dünya". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. İstanbul, 1994.
- Yıldırım, Ahmet. "Dünyevîleşme Kavramı Üzerine". *Avrasya Terim Dergisi* 6 (2018), 46-54.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2009.



## Müşkil Vakit Dilemması: Doktrinden Pratiğe Hac Örneği

Mushkil Time Dilemma: The Example of Hajj from Doctrine to Practice

Şükrü ŞİRİN\*

### Öz

İslam hukuna göre vakit, ibadetler için belirleyici bir etkidir. Vakitle kayıtlanmış (mukayyed) yükümlülükler, ibadet için belirlenen vakitle emredilen ibadet arasındaki ilişki dikkate alınarak bir taksimata tabi tutulmuş, müvessa' ve mudayyak vacip olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hanefiler bu vakitleri zarf ve mi'yâr olarak isimlendirmişler; ama her iki vakte de görece benzerliği nedeniyle üçüncü bir vakit türü daha ekleyerek buna da müşkil vakit adını vermişlerdir. Ne var ki bunun tek örneği hac ibadetidir. Bu ibadetin vaktinin neden müşkil sayıldığına dair ise iki farklı gerekçe zikredilir. Birincisi; her yıl hac aylarının tekrarlanması ve hangi yıl hac yapılacağına dair bir delilin olmamasıdır. İkincisi ise hac ibadeti için ayrılan süre içerisinde haccın rükünlerini birden fazla yapmaya yetecek kadar zaman olsa da dinen bunun geçerli sayılmamasıdır. Bu gerekçeler hac örneği üzerinden incelendiğinde ise işkâlin sadece iki ihram konusunda olduğu görülmektedir. Hac vaktinin müşkil olarak kabul edilmesinin hükme yansıyan ve sonuca etki eden pratik bir faydası görülmemektedir. Asıl itibariyle birbirini tamamlayan farklı rükünlerden oluşan hac ibadetinin bir bütün olarak değerlendirilmesi, müşkil vakit ayırımına ihtiyaç bırakmayacak bir yaklaşım olabilir. Bir mükellefin aynı yıl içerisinde birden fazla hac yapamayacağına dair ittifak ise haccın vaktini müşkil olmaktan çıkartan bir anlayış olarak kabul edilebilir. Aynı yılda bir kişi adına birden fazla kişinin yaptığı hacların kabul edilmesi ise, hac vaktinin ibadetin doğrudan kendisiyle değil mükellefle ilgili olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, ibadet, vakit, müşkil vakit, hac.

### Abstract

According to Islamic law, time is an essential factor in the field of worship. Time-limited orders (muqayyad), were divided into two as muwassa' (expanded) and muḍayyaq (constricted), by considering the relationship between the time set for worship and the worship itself. Hanafi scholars named these times as container (tharf) and criterion (mi'yâr). Besides, Hanafis referred to the third type of time and called it "mushkil time." Two reasons are mentioned for the hajj to be problematic, which is the only example of this complex time. When examining these reasons through the example of hajj, the problem appears in two issues of the ihrâm only. There is no practical benefit in the ruling or in the results from considering the time of hajj as problematic. Considering the hajj as having different pillars that complement each other may lead to an approach that does not need for limited-

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, ssirin@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8881-9261, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 12.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.08.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.

time allocation. The consensus that a person cannot perform hajj more than once in the same year can eliminate the problem of considering the hajj as a problematic time. Considering that the hajj performed by more than one person on behalf of another person in the same year is acceptable in Islamic fiqh indicates that the time of hajj is not directly related to the worship itself but instead to the person.

**Keywords:** Islamic law, worship, time, mushkil time, hajj.

## Giriş

Vakit, her ne kadar bizatihi yaratılmış olsa da diğer bütün varlıklar ve eylemler üzerinde kuşatıcı bir etkisi vardır. Fıkıh literatüründe vakit konusuna gerek muamelat gerekse ibadetler alanında önemli bir yer ayrılmıştır. Mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayrılan emir, şayet umuma, hususa, tekrarlamaya veya tek bir kez yapmaya delalet eden herhangi bir karine taşımıyorsa mutlak olarak isimlendirilirken bu karinelere birini barındırması hâlinde mukayyed adını alır.<sup>1</sup> Vakit de emri mukayyed kılan unsurlardan biri olarak kabul edilmiş ve yerine getirilmesi için özel bir vakit belirlenen emre mukayyed, özel vakit belirlenmeyen emre ise mutlak ismi verilmiştir. Müttekellimîn usul literatüründe vakitle mukayyed olan emrin vakti belirli bir süre ile sınırlanmamışsa müvessa' (geniş zamanlı); sınırlanmışsa mudayyak (dar zamanlı) olarak isimlendirilmiştir. Hanefî usul literatüründe ise muvassa' teriminin karşılığı olarak *zarf* ifadesi kullanırken, mudayyak için *mi'yâr* denilmiştir. Yine Hanefîler, zikri geçen her iki kısma da görece benzerliği olması itibarıyla müşkil vakit diye üçüncü bir vakit türünden daha söz etmişlerdir.<sup>2</sup>

Mutlak emirler son kertede insan ömrüyle sınırlı olmakla beraber ömrün herhangi bir zaman dilimiyle kayıtlanmadığı için vakit açısından mutlak olarak kabul edilmiştir. Vakit açısından mutlak olan emrin hemen yapılması gerekip gerekmediği âlimler arasında tartışılmış, mümkün olan en erken vakitte yapılması daha faziletli olarak değerlendirilmiştir. Mutlak emri yerine getirmekte acele etmeyen ve nihayetinde emrin ifasından önce hayatı sona eren kişinin durumu kısmen tartışma konusu olmuşsa da<sup>3</sup> doğrudan müşkil vakitle ilgili olmayan bu konuya çalışmada yer verilmeyecektir.

Mukayyed emirler kapsamında değerlendirilen namaz, oruç, zekât gibi ibadetler vakit açısından bu taksimat içerisinde kendine bir yer bulmuş, bazı görüş ayrılıkları olsa da nihayetinde pek çok hususta ittifak oluşmuştur. Mukayyed emirle ilgili genel prensiplerden biri vakit girmeden önce emre konu olan ibadetin edâsının geçerli olmadığıdır. Söz konusu emrin, vakti içinde tam olarak yerine getirilmesine edâ, vakti içinde eksik biçimde yerine getirildikten sonra vakit henüz çıkmadan eksiksiz haliyle yeniden eda edilmesine ise iade denilmiştir. Belirlenen vakit içinde eda edilmeyen ibadetin sonradan yerine getirilmesi ise

<sup>1</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-marife, ts.), 1/26-30; Salim Ögüt, "Emir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/120.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Edâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/390.

<sup>3</sup> Mutlak emrin fevriliği için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *Şerhu'l-Verakât fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdüllatîf Muhammed el-Abd (y.y: ts), 13-2; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bektaş (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 226; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdullah er-Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Abdullah Nezir Ahmet (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 153; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, ts.), 2/201.

kazâ olarak isimlendirilmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla mükellef, vakit sınırı olan bir emri, belirlenen vakit içinde yerine getirmediği takdirde kusurlu kabul edilmiştir. Ancak hac ibadetine yönelik emrin vakitle ilişkisi Hanefîler ile diğer mezhepler arasında bir farklılık göstermektedir. Hanefîler, vaktin her iki türüne de benzerliği nedeniyle hac vaktini ‘müskil’, ‘zü’ş-şebeheyn’, ‘müştəbih’ gibi farklı isimlerin verildiği üçüncü bir bölümde ele almışlardır. Hanefîlerin, hac ibadetine dair vakti, müskil olarak tanımlamalarının gerekçesi Hanefî usulcülere tarafından farklı şekillerde izah edilmiştir. Müskil vaktin tek örneği olarak kabul edilen hac ibadetine, bu kabulün bazı etkileri görülmektedir. Zira söz konusu tartışmalardan hareketle bir yıl içerisinde birden fazla haccın yapıp yapılamayacağı sorusu gündeme gelmiştir. Hac ibadeti için belirlenen vakit, haccın rükünlerini tekrar etmeye yetecek kadar geniş olduğu için zarf (müvessa‘) olarak kabul edilmesi, rükünlerin tekrarı ile ikinci veya üçüncü bir haccın edâsının teorik olarak mümkün olabileceğini gösterse de pratikte din bu uygulamayı meşru görmemiş ve hatta yasaklamıştır. Diğer taraftan bir kişi adına aynı yıl birkaç kişinin hac yapması, birden fazla ihram niyeti gibi hususlar dile getirilmiştir. Bu çalışma, üçlü vakit teorisinin gerekçeleri ve müskil vakit örneği olarak hac ibadetine değerlendirilerek konuya dair ihtilafların sonuçlarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

## 1. Hanefîlerin Vakıt Teorisi ve Müskil Vakıt

İslam hukukçuları vaktin ibadetle ilişkisini değerlendirirken, vaktin sebep veya şart olması ihtimallerini dikkate almışlardır. Bu bağlamda vakıt, mukayyed emirlerde emrin (vacibin) kesinlik kazanmasında sebep veya şart olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak vaktin bu yönüyle değerlendirilmesi çalışmayla ilgili olmadığından ana taksimat içerisinde kısaca bahsedilmesi bütünlük açısından yeterli olacaktır. Mukayyed emirlerde ise vakitle ilgili en ayrıntılı tasnifin Hanefî usul eserlerinde olduğu görülmektedir.<sup>5</sup> Zira görebildiğimiz kadarıyla diğer mezheplerde bu derece bir ayırım söz konusu edilmemiştir.<sup>6</sup>

Muvassa‘ vakti zarf olarak tanımlayan bazı Hanefîler, söz konusu vaktin vücûba etkisinden de hareketle ‘zarf, şart ve sebep’ olarak tasnif ederek, sebebiyeti de emrin vücûbu ve edânın vücûbu şeklinde kayıtlamışlardır. Zarf terimi ile emredilen fiile ilave olarak bir benzerini daha yapabilecek kadar zamanın bulunması kastedilmektedir. Bu vakıt türü için Debûsî (öl. 430/1039) müvessa‘ ifadesini, Serahsî (öl. 483/1090) ve Pezdevî (öl. 482/1089)

<sup>4</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/412.

<sup>5</sup> Şâfi gibi bazı Hanefî usul âlimleri daha kısa bir taksimat yapmışlarsa da sonraki dönemlerde vakitlerle ilgili ayrıntılı taksimat meşhur olmuştur. Bk. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.), 135.

<sup>6</sup> Büyük oranda Pezdevî’nin vakıt taksimatını merkeze alarak yapılan ayrıntılı bir çalışma için bk. Mehmet Ümütlü, “Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me’mûr Bihin Kaydı Olarak Vakıtlar (Vakıt Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 133.

ise zarf ifadesini kullanırken<sup>7</sup> her iki terimi birlikte kullananlar da olmuştur. Bu tür vaktin en temel örneği namaz olup, bir namaz vaktinde aynı türden bir başka ibadetin de yapılması mümkündür. Bundan dolayı emredilen ibadetin edası için niyetle tayin edilmesi şart koşulmuştur. Mesela bir mükellef, öğle namazı vaktinde dört rekâtlı başka namazlar da kılabilir. Namaz örneğindeki gibi vaktin ibadet için ayrılacak süreden daha fazla olduğu *zarf*, aynı zamanda edânın şartı ve vücûbun sebebidir.<sup>8</sup> Edânın vücûbu için sebep olan vakit ise ilk olarak Molla Fenârî (öl. 834/1431) tarafından dillendirilmiş olup<sup>9</sup> örnek olarak da muayyen bir vakit için nezredilen namaz veya sadaka zikredilmiştir.

Mudayyak vakit için *mi'yâr* ifadesini kullanan Hanefîler, bu vakit türünü 'sadece mi'yâr', 'mi'yâr, şart, vücûb için sebep', 'mi'yâr, şart, edânın vücûbu için sebep' şeklinde tasnif etmişlerdir. Pezdevî'nin taksimatında üçüncü sırada yer alan *mi'yâr*<sup>10</sup> ile kastedilen, belirlenen vakit içerisinde emrolunan ibadet türünden ikinci bir ibadetin yapılmasının zaman açısından mümkün olmamasıdır. Pezdevî'nin, sebep ve şart olma özelliklerinden de soyutlayarak sadece mi'yâr şeklindeki bu tasnifini daha sonra gelen Hanefî usul âlimleri de genel olarak devam ettirmişlerdir.<sup>11</sup> Serahsî ise bu vakit türüne yeni bir başlık açmadan bir önceki kısımda yer vermiştir.<sup>12</sup> Sadece mi'yâr olan vaktin örneği; Ramazan orucunun kazası, keffâret oruçları ve mutlak olarak nezir oruçlarıdır.<sup>13</sup> Anlaşıldığı gibi bu tür vakit, ibadetin edâsı için şart olmadığı gibi vücûbun sebebi de değildir. Edânın şartı ve vücûbun sebebi olan mi'yâr türündeki vaktin örneği ise oruç olup, aynı gün içerisinde sadece bir oruç tutulabileceği için vakitle emrin kapsadığı süre örtüşmektedir.<sup>14</sup> 'Mi'yâr, şart ve edânın vücûbu için sebep olan vakit' tanımlamasına ilk olarak yer veren Hanefî usul âlimi Pezdevî olsa da o söz konusu vakit türünü müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Pezdevî şârihi Abdüazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) bu tür vakti müstakil bir başlık olarak değerlendirmektedir.<sup>15</sup> Abdüazîz el-Buhârî'ye göre burada bahis konusu olan vakit türü her ne kadar mi'yâr olsa da ibadetin vücûb sebebi değildir. Sonraki dönem Hanefî usul âlimleri de Abdüazîz el-Buhârî'nin görüşünü

<sup>7</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 67; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Karatşi: Matbaa Cavid Baris, ts.), 40; Serahsî, *el-Usûl*, 1/30.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/213.

<sup>9</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/228.

<sup>10</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/247.

<sup>11</sup> Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1/ 220-228.

<sup>12</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/42.

<sup>13</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/247; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, 1/223 vd.

<sup>14</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/230.

<sup>15</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/247.

devam ettirmiştir.<sup>16</sup> Bu vakit türünün örneği olarak ise muayyen olarak yapılan oruç veya itikâf nezridir.

Hanefiler tarafından, yukarıda zikredilen vaktin zarf ve mi'yâr taksimatına ek olarak 'müşkil vakit' kavramı ortaya konulmuştur. Diğer mezheplerde ise böyle bir ayırım görülmemektedir. Müşkil vaktin diğer iki vakit türüyle olan bağlantısı, Hanefî usul âlimlerinin bu terimleri nasıl ifade ettikleriyle yakından alakalıdır. Zarf niteliğindeki vakit için farklı adlandırmalar yapılmış olup Debûsî müvessa' şeklinde, Pezdevî, Serahsî ve Molla Hüsrev zarf şeklinde isimlendirmiştir. Zarf olarak nitelenen vakit türünde mükellef, namaz ibadetine olduğu gibi emredilen fiilin bir benzerini de yerine getirme imkânına sahiptir. Mi'yâr olarak nitelenen mudayyak vakit türünde ise mükellef, oruç ibadetine olduğu gibi emredilen fiilin bir benzerini yerine getirme imkânına sahip değildir; çünkü oruç doğası gereği vaktin bütününe kapsayan bir ibadettir. Müşkil vakitte ise her iki vakit türüne yönelik bir benzerlik bulunmaktadır. Zira mükellef, emir için belirlenen vakitte, teorik olarak emredilen ibadetin bir benzerini yapma imkânına sahip olsa da bu vakit içinde aynı türden ikinci bir ibadet meşrû sayılmamıştır. Bu nedenle Hanefiler, ne tam anlamıyla zarf ne de mi'yâr diyebileceğimiz üçüncü bir vakit türüne işaret etmişler ve bunu da genel olarak müşkil vakit diye isimlendirmişlerdir. Serahsî vaktin kısımlarını sayarken üçüncü kısım için 'müşkil müteşabih' ifadesini kullanır.<sup>17</sup> Debûsî belirli bir vakitle kaydedilmiş ibadetleri üç kısma ayırmıştır. Birinci kısmı müvessa' olarak isimlendirirken ikinci kısım için mi'yâr ifadesini kullanır. Üçüncü vakit türüne ise 'müşkil olan belirli vakit' ismini verir.<sup>18</sup> Pezdevî ise bu vakti 'müşkil muvakkat' olarak tanımlamış,<sup>19</sup> daha sonraki Hanefî usul âlimleri de bu isimleri kullanmışlardır.<sup>20</sup>

Müşkil vaktin tek örneği olan hac ibadetine emrin vakitle olan ilişkisi dikkate alındığında vaktin emir için sebep değil şart kabul edildiği görülmektedir. Zira haccın sebebi Kâbe-i Müşerrefe'dir.<sup>21</sup> Pezdevî'nin sadece mi'yâr olan vakit olarak isimlendirdiği kısım dışında kalan dört yerde vakit aynı zamanda ibadetin vücûbu ya da edâsının vücûbu için sebeptir. Kanaatimizce meselenin özü vaktin hac ibadeti için sebep olmamasındadır. Tam da bu nedenle bazı âlimler, hac ibadetine yönelik emri mutlak olarak kabul ederek konuyu mutlak emrin fevriliği çerçevesinde ele almışlardır.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Ümütli, "Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler, 132.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/30.

<sup>18</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 67.

<sup>19</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 41 vd.; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/248.

<sup>20</sup> Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (Bejrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/132.

<sup>21</sup> Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 366.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf, 1994), 2/105; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Bejrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982), 1/38, 101.

Diğer mezheplerde mudayyak vakit (mi'yâr) olarak kabul edilen hac ibadetinin vaktine Hanefiler müşkil demişlerdir. Konunun tek örneği olan hac ibadetinin vaktinin neden müşkil kabul edildiği ise Hanefî usul âlimleri arasında farklı gerekçelere bağlanmıştır. Debûsî, haccın vaktini neden müşkil olarak isimlendirdiğini uzunca izah etmiştir. Ona göre bu kısmın örneği olan hac ibadetinin, senenin hangi zamanında yapılacağı belli olmakla beraber (hac ayları haccın edâ vaktidir) hangi yılda yapılacağı belirtilmemiştir. Mükellefin, mümkün olan ilk yılda hac yapması gerektiği kabul edilirse mudayyak vakit, daha sonraki yıllarda yapabileceği de kabul edilirse muvassa' vakit olacaktır. Buradan hareketle hac ibadetini daha sonraki yıllara bırakan ve fakat edâ edemedi vefat eden birisinin sorumlu olması da dikkate alındığında bir işkâl söz konusu olmaktadır. Buradaki işkâli anlatırken, aslında hac aylarının özel isim olmaları nedeniyle belirli bir varlığı gösteren marife isimler olduklarını ifade eder. Ardından da tıpkı Zeyd isminde birden fazla kişinin bir araya gelmesi durumunda olduğu gibi ortaya çıkan çelişki nedeniyle kimin kastedildiği bilinemez bir hal aldığını ama bu durumun Zeyd isminin nekra olmasını gerektirmediğini belirtir.<sup>23</sup>

Ancak Debûsî'nin müşkil vakit ifadesini bu bağlamda kullanması, ibadetin edâ edildiği vakitle doğrudan ilgili değil, hac ibadetine yönelik emrin fevri gerektirip gerektirmediği ile alakalıdır. Dolayısıyla müşkil vakit örneği olarak hac ibadetinin bu şekilde yorumlanması, konunun başka bir alanda tartışılmasını gerektirmektedir ki diğer Hanefî usul âlimlerinin pek çoğu, hac ibadetinin vaktinin müşkil olarak nitelenmesini bu açıdan ele almamışlardır. Hanefî mezhebinin kurucu imamı arasında da ihtilafa konu olan haccın fevrîliği meselesine, her iki görüşün gerekçelerini de zikrederek yer veren Debûsî, daha sonraki yıllarda edâ edilmesi durumunda işkâlin kalkacağını söylemektedir.<sup>24</sup> Bu anlayış ise, hac ibadetinin edâ esnasında müşkil vakit örneği olarak isimlendirilmesinin gerekçesinin bu olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan hac ayları olarak belirlenen zaman dilimini bu ibadet için bir anlamda mi'yâr olarak kabul etmiş ve bir yılda ikinci bir hac ibadeti için vaktin yeterli olmadığını açıkça ifade etmiştir.<sup>25</sup>

Serahsî de aynı şekilde vaktin ilk iki kısmını zarf ve mi'yâr olarak ifade ettikten sonra üçüncü kısım için müşkil müştəbih terimini kullanmıştır.<sup>26</sup> Üçüncü kısım için hac ibadetini örnek olarak gösteren Serahsî'ye göre hac; erkânı belli bir ibadet olup bunlar hac vaktinin tamamını kapsamadığı için namaza benzemektedir. Bir yıl içerisinde sadece bir defa hac yapılabilmesi yönünden ise oruca benzer ki işte müşkil olmasının sebeplerinden biri budur. Bir diğer sebep ise insan ömründe bir defaya mahsus olarak emredilen haccın, yılda bir defa

<sup>23</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 67-68.

<sup>24</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 71.

<sup>25</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 67.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/30.

gelen hac ayları açısından mi'yâr gibi olsa da ömrün sair yıllarında da tekrarlanması itibariyle zarf görünümü vermesidir.<sup>27</sup>

Serahsî'nin zikrettiği ikinci gerekçe, Debûsî tarafından dile getirilen gerekçeyle aynı olması açısından bir önem arz etse de birinci gerekçe ile adeta çelişki içeriyormuş kanaati uyandırmaktadır. Zira birinci gerekçede haccın rükünlerinin her birinin tekrarına yetecek kadar vaktin olması nedeniyle bir sonuca varılırken, ikinci gerekçede bir yılın hac ayları mi'yâr olarak tanımlanmıştır. Bu ise, birinci gerekçenin adeta iptalini gerektirmektedir ki bu durumda hac ibadetinin vaktini müşkil olarak kabul etmek doğru olmayacaktır. Diğer taraftan ömürde bir defa yapılması farz olan haccın hangi yıl yapılacağına dair tartışmalar müşkil olmayı gerektiriyorsa, ömürde bir defa Ramazan ayında oruç tutmak farz olsaydı aynı müşkil durum burada da olacaktı. Dolayısıyla buradaki işkâl ibadetin edâ vakti sırasında olan bir işkâl olmayıp fevrîliği ile ilgilidir. Mesela hangi yılda tutacağını belirtmeden mutlak olarak Muharrem ayını oruçlu geçirmeyi adayan bir mükellefin durumu dikkate alındığında hacca benzerlik göstermektedir. Zira Muharrem ayı yılda bir defa gelir ve bir yıl içerisinde aynı ay iki defa oruçlu geçirilemez. Dolayısıyla ilk Muharrem ayı geldiğinde oruç tutmazsa sonraki Muharrem aylarından birinde tutması mümkündür. Ancak sonraki Muharrem ayına çıkması kesin değildir. O hâlde bu tür bir adak da müşkil vakit örneği kabul edilebilmelidir. Buradan hareketle hac ibadetindeki asıl müşkil vakit örneği olma yönünün, aynı yıl içinde birden fazla hac yapmaya yetecek kadar geniş vakitli olmasında aranması daha uygun görünmektedir. Zira müşkil vaktin tek örneği hac ibadeti olarak kabul edilmişken buradaki müşkil olma gerekçesi başka ibadetlerde de görülebilmektedir. Debûsî, namazı ilk vaktinde edâ etmeyen ve sonrasına erteleyen bir kimsenin durumuyla haccı ilk farz olduğu yılda edâ etmeyerek sonraki yıllara bırakan kişiyi karşılaştırmıştır. Onun, namaz için yapılan erteleme makul bir süre olduğu ve âdeten bu kadar kısa bir sürede ölümün beklenmediği; hâlbuki haccın ertelenmesi en az bir yıl gerektirdiği için bu kadar uzun süre yaşamının garantisi olmadığı yönündeki izahları,<sup>28</sup> bahsedilen adak orucu için de geçerli olacaktır.

Aslında haccın rükünleri bir bütün olarak düşünüldüğünde her biri tamamlanmadan haccın da tamamlanması söz konusu olmayacaktır. Bu nedenle rükünler için ayrılan sürenin fazla olması, aynı rükünün birden fazla defa yapılabilmesine imkân verse de diğer rükünler için ayrılan süre henüz başlamamış olduğu için ibadet tamamlanmış olmayacaktır. Söz konusu rükünleri en az sayıda tutan Hanefîlerin görüşü dikkate alındığında dahi Arafat vakfesi ile farz tavafın yapılması arasında belirli bir süre vardır. Yani Arafat vakfesinin son vakti olarak belirlenen Zilhicce'nin onuncu günü fecr-i sâdik bitmeden önce farz tavafın yapılması mümkün değildir. Dolayısıyla hac ibadeti diğer ibadetler gibi bir bütün olarak düşünüldüğünde ancak ikinci rükünün tamamlanmasıyla hac ibadeti de tamamlanmış

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/42.

<sup>28</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 71.



olacaktır. Bu durum, namazın herhangi iki rüknü ile karşılaştırıldığında şöyle bir görünüm ortaya çıkacaktır. Mesela namazda rükû yapan bir kimse secde yapmadan ikinci, üçüncü ve hatta dördüncü olacak şekilde fazladan rükû yapmış olsa en hafif yaptırımı sehiv secdesi gerektiğidir ki bunun bile isteye yapılması durumunda namazın bozulacağı ve iadesinin gerekeceği açıktır. Aynı şekilde birinci rekâtı kılarken tekrardan namaza başlayıp ikinci bir namaz için niyetlenip her iki namazı da tamamlamak gibi bir uygulamaya cevaz veren olmamıştır. Rükünlerin tamamı bir araya gelerek namazı oluşturduğuna göre hac ibadeti için de aynı kural geçerli olmalıdır. Öyleyse bütün rükünlerini edâ etmek suretiyle tamamlanmamış bir hac ibadetine, vakit yeterli diyerek yeni bir niyetle rükün tekrarı yapmak da uygun olmayacaktır. Diğer taraftan sair ibadetlerin edâsı sırasında ibadete ait fiillerin gereğinden fazla yapılması sorun teşkil ederken hac ibadetine bu durum farklı olarak ele alınmıştır. Mesela Arafat vakfesinin başlama vaktinden sonuna kadar belirlenen mekânda bulunmak, bu fiilin tekrarlandığı anlamına gelmemektedir. Tavaf sırasında Kâbe'nin etrafında yedi şavt yerine sekiz veya dokuz şavt olarak dönmek, tavaf açısından bir sakınca oluşturmadığı gibi, fazladan tavaf yapmakta da bir sakınca görülmemiştir.<sup>29</sup> Dolayısıyla başlanan rükünün hâla devam ettiği görünümü ortadadır.

Hac ibadeti en azından iki rükünden müteşekkil olduğuna göre bunlar tamamlanmadan yeni bir ihram ve niyetle ikinci hac ibadetine başlanması da mümkün olmamalıdır. Bu ise hac ibadeti için belirlenen vaktin mi'yâr türünden olması gerektiği kanaati oluşturmaktadır.

## 2. Müşkil Vakit Örneği Olarak Hac

Hanefîler tarafından müşkil vakit örneği olarak zikredilen hac ibadeti, rükünleri bakımından ve edâsıyla ilgili bazı hususlar dikkate alınarak incelendiğinde işkâlin nerede olduğu ve sonuçları görülebilecektir. Zira bu ibadetin vaktinin müşkil olarak kabul edilmesinin iki gerekçesinden biri, rükünlerin tekrarı için yeterli vakit olduğu şeklindeydi.

### 2.1 Haccın Rükünleri ve Vakitle İlişkisi

Başta Şâfiî mezhebi âlimleri olmak üzere pek çok âlim haccın rükünlerini dört olarak kabul etmişlerdir. Bunlar; ihram, Arafat vakfesi, farz tavafı ve sa'y şeklinde sıralanmaktadır.<sup>30</sup> Bunlara ilave olarak Müzdelife vakfesini, saçların tıraş edilmesi veya kısaltılmasını ve rükünler arasında tertibi de ekleyenler vardır.<sup>31</sup> Hanbelîlerde ise haccın rükünlerini iki, üç ve

<sup>29</sup> Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. Tarık Fethi Seyyid (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 3/491.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el- Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Heyet (Riyad: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 2009), 4/7; Takıyüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Edemî, *el-Münevver fi râcihi'l-Muharrar*, thk. Velid Abdullah el-Münis (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2003), 231-232.

<sup>31</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004), 2/114-119; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî

dört şekilde kabul eden rivayetlere yer verilmektedir.<sup>32</sup> Bakara sûresi 196. ayetin tefsirine yer veren âlimler bu ayette geçen *وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* (:Allah için hac ve umreyi tamamlayın) ifadesini yorumlarken öncelikli olarak umrenin farz olup olmadığı konusuna yer vermişlerdir. Devamında da haccın tamam olması için gerekli olan fiilleri sayarken yukarıda belirtilen rükünlere ek olarak, hac ve umre niyetinin sırf Allah rızası için olması gerektiği ve başka bir gayenin buraya dâhil edilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>33</sup>

Hanefî mezhebinde ise haccın rükünleri Arafat vakfesi ve farz tavafı olmak üzere iki olarak kabul edilir.<sup>34</sup> Arafat vakfesinin vakti Zilhicce'nin dokuzuncu günü öğle vaktinden başlamak üzere onuncu günü fecr-i sâdık arasındadır.<sup>35</sup> Ziyaret tavafı olarak isimlendirilen farz tavafın vakti ise, başlama zamanı açısından ihtilaf olmakla beraber Hanefîlere göre kurban bayramının ilk günü fecr-i sâdıktan sonra başlayıp ömrün sonuna kadar devam eden bir süredir.<sup>36</sup>

Hadis-i Şerif'te buyurulan 'Hac Arafat'tır'<sup>37</sup> ifadesiyle bunun haccın edâsı için yeterli şart olarak kabul edildiğinin anlaşılacağı ve fakat önemine binaen vurgu yapıldığı kabul edilir.<sup>38</sup> Bununla birlikte Arafat vakfesinden sonra işlenecek her türlü cinayetin bir telafisi olduğu göz önüne alınırsa vakfeyi tamamlayan bir mükellefin ömrünün sonuna kadar da olsa bir şekilde ziyaret tavafını yapmasıyla birlikte haccı geçerli olacaktır. Ancak vakfe öncesi bazı sebeplerden dolayı haccın iptali mümkün olduğu gerekçesiyle vakfenin ne derece önemli bir rükün olduğu açıktır.<sup>39</sup> Molla Hüsrev, (öl. 885/1480) Arafat'ta bir süre duran kişinin vakfesinin geçerli olacağını belirten ifadelerle dikkat çekerek, bu vakfe ile haccın tamam olacağı değil vakfe rükününün tamamlanmış olacağını belirtir. Yani haccın tamamlanması için

---

el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Muhammed Ali İvaz-Adil Ahmet Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 3/433; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ b. Ali ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Heyet (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2004), 3/531; Abdullah b. Abdürrahman b. Sâlih el-Bessâm, *Tavdîhu'l-Ahkâm min Bulûğî'l-Merâm* (Mekke: Mektebetü'l-esedî, 2003) 4/192; Abdülazîm b. Bedevî, *el-Vecîz fi fîkhi's-Sünneti ve'l-Kitâbi'l-azîz* (Mısır: Daru İbn Recep, 2001), 253-254.

<sup>32</sup> Ebû İshâk Burhânüddîn İbn Müflih İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 3/239-240.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâs, 2002), 1/171; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru hicr, 2001), 3/328.

<sup>34</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 2/125.

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'*, 2/125.

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'*, 2/133.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Kitâbü'l-Menâsik", 57.

<sup>38</sup> Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fîkhi'l-mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 4/1792.

<sup>39</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'*, 2/125.

diğer rüknün de yerine getirilmesi gerekmektedir. Haccın tamam olduğunu söyleyenlerin ifadesini ise artık ibtalin mümkün olmadığı bir noktaya gelinmesi olarak yorumlamaktadır.<sup>40</sup> Zira farz tavaf için verilen süreyi ömrün sonuna kadar kabul edenlerin olduğu ifade edilmişti. Ayrıca Hanefi usul âlimlerinden Cessâs, (öl. 370/980) ihramla birlikte Arafat vakfesini tamamlayan bir kimsenin haccın rükünlerinden çoğunu yerine getirmiş olması nedeniyle artık haccının fesat kabul etmeyeceğini belirtmektedir.<sup>41</sup>

Hanefilere göre Arafat vakfesi öncesi gerçekleşen cima haccın butlanını gerektirirken vakfe sonrası cima ceza ile telafi edilebilmekte ve hac geçerli olmaktadır.<sup>42</sup> Şâfiîlerde cima, haccın her türlü butlanını gerektirirken Hanbelîlere göre Arafat vakfesinden sonra ve fakat büyük şeytana taş atmadan önce cinsel ilişkide bulunan kimselerin haccı geçersiz sayılmaktadır. Yani Arafat vakfesi sonrasında bile haccın butlanı mümkündür.<sup>43</sup> Mâlikîlere göre ise tavaf sonrası ve fakat şeytan taşlamadan önce cinsel ilişkiye girmek haccı bozmazken tavaf öncesi ve vakfe öncesi yapılan cinsel ilişki haccı bozmaktadır.<sup>44</sup>

Arafat vakfesinin geçerli olması için ihram dışında özel bir niyetin olması şart koşulmamışken farz tavafta en azından tavaf niyetinin olması gerektiği belirtilmiştir. Bu nedenle birinden kaçmak veya birini kovalamak için Kâbe'nin etrafını dönen kişinin farz tavafı geçerli olmadığı gibi etrafında döndüğü yerin Kâbe olduğunu bilmeden tavaf yapan bir kimsenin tavafı da geçerli sayılmamıştır. Ancak farz tavaf dışında bir tavafa niyet etmesi durumunda ise tavaf niyeti esas alınmış ve farz olan tavaf dışındaki niyetler geçersiz sayılarak farz tavafın gerçekleştiği hükmüne varılmıştır. Bunun gerekçesi olarak da farz tavafın ihramdan çıktıktan sonra olması gösterilmiştir.<sup>45</sup>

Haccın en önemli rüknü olarak kabul edilen Arafat vakfesi, ihram ve niyet şartına bağlı olduğu için bunlardan hâli olarak tekrarı söz konusu olamaz. Bu nedenle ikinci bir vakfeden bahsedebilmek için yeni bir niyet ve ihramın olması gerektiği açıktır. Aynı ihram ve niyet ile saatlerce Arafat'ta vakfe yapmak vakfenin tekrarı olarak değerlendirilmemiş ve hatta belirlenen vakitten önce Arafat'tan ayrılmak haccı bozmasa da cezayı gerektiren bir eylem olarak kabul edilmiştir.

<sup>40</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gururî'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/232.

<sup>41</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/131.

<sup>42</sup> Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/218.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî* (Riyâd: Dâru'l-abikân, 1993), 3/319; Edemî, *el-Münevver*, 226; Abdülaziz b. Bedevî b. Muhammed, *el-Vecîz fî fıkhi's-sünneti ve'l-kitâbi'l-azîz* (Mısır. Dâr ibn Receb, 2001), 259.

<sup>44</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-hadîse, 1980), 1/396.

<sup>45</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/232-233.

## 2.2 Birden Fazla İhram

Müşkil vakitle ilgili en ciddi bağlantının kurulabileceği fiil belki de ihramdır. İhram, Hanefiler tarafından haccın rüknü olarak kabul edilmese de burada kastedilen mananın, ihram kıyafeti olarak belirlenen örtülerin kullanılması olarak anlaşılması gerekmektedir. Zira ihram, ibadet için niyet olarak düşünüldüğünde böyle bir niyet olmaksızın hac ve umrenin olması da mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle ihram ile kastedilen mananın niyetlenmek olduğunu belirterek, ihramla ilgili izahlar yapılacaktır.

Bir mükellefin aynı anda birden fazla ihrama niyet edebilmesi ihtimali, ihramı gerektiren ibadetler olan hac ve umre ile ilgili olacağından söz konusu iki ihramdan birinin hac diğersinin umre için olması düşünülebileceği gibi her ikisinin de hac veya umre için olması da mümkündür.<sup>46</sup> Mükellefin, her iki ihrama da hac niyetiyle girmesi durumunda ise Serahsî, ikinci ihramın vaktini de beyanla; bayram günü sabah yeni bir hac için ihrama giren kişinin bu ihramının geçerli ve bağlayıcı olup bir sonraki sene hac görevlerini tamamlayana kadar ihramlı kalacağını belirtir. Ayrıca birinci haccın ihramından henüz çıkmamış olması nedeniyle iki ihramı birleştirdiği için kurban cezası gerekeceği kanaatindedir. Zira birinci haccın menâsikini tamamlamaya devam etmesinin, ikinci haccın iptali anlamında olmadığını kabul ederek zaten ikinci haccın zamanının henüz gelmediğini belirtir. Bu durumda ise yasaklanmış olan bir davranışı yaptığı yani iki ihramı birleştirdiği için kurban kesme cezasını hak etmiş olacağı kanaatindedir.<sup>47</sup> Serahsî, Arafat vakfesi yapan bir kimsenin yeni bir ihram niyetiyle ikinci bir hac vakfesi yapması durumunda bunun geçersiz olacağını ve böyle yapan kişinin kurban cezasının yanı sıra daha sonra hac ve umre de yapması gerektiğini belirtir. Akabinde de konuya dair mezhep içi ihtilaflara ve gerekçelerine yer verir. Ayrıca bir yılda iki haccın olamayacağını da açıkça ifade eder.<sup>48</sup>

Serahsî, iki hac için iki defa ihrama giren bir kimsenin hac fiillerine başlamadan önce eşyle birlikte olması durumunda Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre iki kurban kesmesi gerektiğini beyan etmektedir. Zira hac eylemleri için harekete geçene kadar her iki ihram da geçerli ve bağlayıcı olduğundan iki ayrı ceza terettüp edecektir. Ebû Yusuf'a (öl. 182/798) göre ise bu kişinin sadece bir kurban kesmesi yeterlidir. Çünkü iki ihram ile iki hacca niyet ettiği anda bunlardan biri doğrudan iptal edilmiş kabul edilmektedir.<sup>49</sup>

Hanefî mezhebindeki genel kabule göre hac ibadeti için ihrama giren bir kimse, hac fiillerine başlayarak Müzdelife gecesi Müzdelife'de ikinci bir ihrama niyet etse bu niyeti derhal

<sup>46</sup> İki ihramla ilgi farklı ihtimaller ve hükümleri için bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 3/117-118; Nizâmüddîn el-Belhî başkanlığında heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Lübnan: Dâru'l-fikr, 1892), 1/254.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1993), 4/178-183.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/60.

<sup>49</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/184.

geçersiz olur. Zira ikinci ihram niyeti iptal edilmemiş olsa bu kişi Arafat'a dönerek bir vakfe daha yapar ve böylece aynı yıl içinde iki hac edâ etmiş sayılır. İmam Serahsî, başlangıçta iptal edilmeyen ikinci ihramın burada neden derhal iptal edildiğini izah ederken birinci durumda henüz hac fiilleri için bir eylemin sergilenmemiş olduğunu ve bu sebeple iki ihramın da bağlayıcı olduğunu söyler. İkinci durumda ise mükellef zaten bir hac ibadetinin fiilleriyle meşgul olmaya başlamıştır ki bu durum ikinci ihramın derhal iptalini gerektirir. Şayet aynı kişi, bayram günü fecirden sonra yeni bir hac için ihrama niyet etmiş olsaydı bu durumda niyeti geçerli olacaktı. Zira her ne kadar önceki ihramı devam ediyor olsa da Arafat'ta vakfe zamanı geçmiş olacağı için aynı yılda iki hac yapmış olmayacaktır. Şâfiîlere göre ise zamanı gelmeden önce hac için ihrama girmek mümkün olmadığından ikinci ihram umre için kabul edilmektedir.<sup>50</sup>

İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve İmam Muhammed'e (189/805) göre bir kimse iki umre için ihrama girmiş olsa ve sonra Mekke'ye varması engellense bu durumda bir kurban göndermesi yeterlidir.<sup>51</sup> Serahsî, bu meselenin aslını iki hac veya iki umre için ihrama giren bir kimsenin her iki ihramının da bağlayıcı olup olmadığına bağlamaktadır. Zira Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre her iki ihram da bağlayıcıdır. Çünkü her ikisi de eşit olduğundan birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Mesela iki kız kardeşle aynı anda evlenme konusunda olduğu gibi bu iki ihramın bir arada olmasını engelleyen bir yasak söz konusu olsaydı o zaman sadece biri geçerli olurdu. Dolayısıyla iki ihram niyetinin bir biriyle çelişki teşkil etmediği ortadadır. Ancak devamında yapılan fiillerin bir biriyle çelişmesi durumu bir vakıa olsa da bu fiiller ihrama bağlı olmadığı için onu etkilemeyecektir.<sup>52</sup>

İlk görüşü savunanlar, sadece bir ihramın bağlayıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre ihram asıl maksat olmayıp burada hedeflenen hac veya umre ibadettir. Dolayısıyla aynı yıl içinde iki hac tasavvur edilemeyeceği gibi<sup>53</sup> tek vakitte iki umre de mümkün değildir. Niyetin maksadı mümkün olmadığından dolayı da ikinci ihram geçerli olmayacaktır. Bu meseleyi oruç ve namazla kıyaslayarak aynı gün iki oruca niyet eden bir kimsenin sadece bir oruç tutmuş kabul edileceğini ve yine bir tekbir ile iki namaza niyetlenen kimsenin de yine sadece bir namaz kılmış olacağını ifade etmişlerdir. İmam Şâfiî, ihramı bir rükün olarak kabul ettiği için böyle bir sonuca ulaşması anlaşılabilir görünmektedir. İmam Muhammed ise her ne kadar ihramı haccın şartı olarak görse de bazı durumlarda rükün olarak

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/115.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/115.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/116; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-İstulâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebi Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî (Kâhire: Dâru'l-menâr, 1992), 2/267 vd.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1985), 1/383.

değerlendirilebileceği kanaatindedir. Buna gerekçe olarak da haccı kaçıran bir kimsenin gelecek sene tekrar hac yapana kadar ihramlı beklemek zorunda olmayışı delil gösterilmiştir.<sup>54</sup>

İmam Şâfiî, Hanefilerin her iki görüşünü de zikrederek ayrı ayrı cevap vermiştir. Ona göre ikinci ihramı baştan itibaren yok sayan görüş ile hac fiillerine başladığı andan itibaren ikinci ihramı geçersiz sayan görüş sahipleri iptal edilen ihram için kurban cezası ve haccın kazası gerektiğini kabul etmektedirler. Ancak iki orucun aynı günde mümkün kabul edilmediği, namazı kaçıran bir kimsenin iki farklı namazı aynı anda kaza etmesinin de mümkün olmadığı gibi aynı anda iki hac ihramının da olamayacağını ifade eder. Zira başlanan bir ibadet tamamlanarak çıkılmadan yeni bir ibadete başlanamaz ve bu konuda kıyas yapılamaz.<sup>55</sup> Ancak İmam Mervezî (öl. 340/951) bu konuyu açıklarken farklı bir bakış açısı getirerek öncelikle aynı yılda iki hac yapılmasının edâ açısından meşru olmadığını söyler. Devamında ise edânın ihramdan farklı olduğuna değinerek, bir kimse Arefe gecesine Kûfe veya Horasan'ın uzak bir noktasında ihrama girse haccı edâ etmesi mesafe açısından imkânsız olduğu halde ihramı geçerli kabul edileceğini belirtir. Sonra aynı yıl ikinci hac için ihrama niyetlenen kişinin durumunu buna kıyaslayarak birincisinde mükelleften kaynaklanan bir acziyetin, diğerinde ise dinin ikinci haccı meşru saymamasından kaynaklanan bir acziyetin olduğuna işaret eder. İki durum arasındaki benzerlikten hareketle de birincide geçerli olan ihramın ikincide de geçerli sayılacağını belirtir.<sup>56</sup> O günün ulaşım şartları ve vasıtaları düşünülerek verilen bu örnek günümüzde geçerliliğini yitirmiş gibi görünse de örneğin mekân isimleri olmaksızın düşünüp mükellefin Arafat vakfesine yetişme imkânı olmayan bir yerden ve zaman diliminden ihrama girmesi şeklinde tasavvur edilmesi hâlinde yine maksat hâsıl olacaktır.

İbn Hümâm (öl. 861/1457) iki veya daha fazla ihramın birleştirilmesi konusunu farklı ihtimalleriyle ele almış, söz konusu birleştirmenin ya aynı anda ya birbiri ardına veya da belirli bir süre sonra, mesela birinci ihramdan çıkmak için tıraş olmadan önce veya sonra olması durumlarından bahsetmiştir. İki ihrama aynı anda veya peş peşe niyet etmesi durumunda ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre her iki ihramın da İmam Muhammed'e göre ise sadece bir tanesinin bağlayıcı olduğunu belirtmiştir. Ancak ilk görüşte belirtilen her iki ihramın da bağlayıcı olması, devamında da iki haccın yapılabileceği anlamına gelmeyip bu ihramlardan biri (bir tanesi dışındakilerin hepsi) reddedilecek ve mükellef bu fiilinden dolayı sorumlu tutularak bazı cezalara muhatap olacaktır.<sup>57</sup> Başlangıçta her iki ihramın da bağlayıcı olduğunu kabul edenler, bu ihramlardan sadece bir tanesinin devam edeceğini ve diğerlerinin ise iptal edileceğini söylemekle beraber hac veya umre fiillerinden herhangi birine

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/115-116.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1990), 2/149.

<sup>56</sup> Sem'ânî, *el-Istîlâm*, 2/268.

<sup>57</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/117.

başlamadan önce işlenecek bir ihram cinayetinin ihram sayısı kadar ceza gerektireceğini belirtmişlerdir.<sup>58</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hac ibadetinin vaktinin müşkil vakit olarak isimlendirilmesine müsait olan tek yer iki ihram konusudur. Zira ihram dışında hac menâsikinden herhangi birinin tekrarlanması hacca zarar vermediği gibi ceza da gerektirmemektedir. O halde müşkil vakte konu olan durum, başlangıçta iki ihrama girme hususu olacaktır ki Ebû Hanîfe ve İmam Yusuf dışında ikinci ihramı derhal geçersiz sayanlara göre burada da işkâl yoktur. Geriye sadece iki ihramı başlangıç itibariyle geçerli sayanların görüşü doğrultusunda kabul edilebilecek bir müşkil vakit örneği kalmaktadır ki onlara göre de ikinci ihram sürdürülebilir bir başlangıç değildir, zira mükellef hac fiillerine dair bir eylemde bulunduğu andan itibaren sadece tek ihram geçerli olacaktır. Buradan varılabilecek sonuç ise ihram dışındaki bütün hac fiillerinin vaktinin mi'yâr olarak kabul edilmesinin önünde bir mani bulunmadığıdır. İhram, tek başına hac anlamına gelmediğine göre sadece ihramda ortaya çıkma ihtimali olan işkâl nedeniyle hac ibadetinin vaktinin müşkil olarak değerlendirilmesinin, pratikte ne gibi bir değeri olduğu tarafımızca tespit edilememiştir.

### 2.3 Bir Kişinin Aynı Yıl Birden Fazla Hac Yapması

Yapılan tarifler çerçevesinde hac ibadetinin vakti zarf olarak değerlendirildiğinde bir mükellefin aynı yıl içinde kendi adına birden fazla hac yapması ihtimali ortaya çıkabilmektedir. Zira hac fiillerinin bu süre zarfı içerisinde tekrar edilebilmesine yetecek kadar zaman bulunmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarında bu durum; Arafe vakfesinden sonra geceleyin şeytan taşıyan ve ziyaret tavafını yapan bir kimsenin yeni bir hac niyetiyle ihrama girip fecrin doğmasından önce tekrar Arafat'ta vakfe yapması ve diğer eylemleri de yerine getirmesi suretiyle ikinci haccı yapabileceği şeklinde izah edilmiştir. Ancak bu davranışın icmaya aykırı olduğu ve şayet böyle bir şey şer'an caiz olsaydı cima fiili ile haccını bozan kişiye sonraki yıl haccı kaza etmesini emretmenin anlamsız olduğu belirtilmiştir.<sup>59</sup> Senedine ulaşamadığımız bu icma da haccın vaktinin mi'yâr olduğu kanaatine ulaştırmaktadır.

İmam Şâfiî aynı anda iki umre veya iki hac yapmak üzere ihrama giren veya hac ibadetine başlamışken ikinci bir hac için ihrama giren kimse için herhangi bir sorumluluk terettüp etmeyeceği görüşünde olup doğrudan ikinci ihramı geçersiz saymıştır. Zira ona göre birinci haccın tamamlanması, mükellefin tavaf, tıraş, şeytan taşıma ve Mina'da vakfe yapmak gibi bütün fiilleri yerine getirmesiyle mümkün olmaktadır. Bunun gerekçesi ise mükellefin

<sup>58</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/118.

<sup>59</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1895), 2/31; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990), 23.

ihramla başladığı hac ibadetini bütün fiilleri tamamlayarak ihramdan çıkmakla sonlandırabileceğidir. Ayrıca konuya dair muhtemel itirazları değerlendirirken Hz. Ömer'in, hac için ihrama giren bir kimsenin Arafat vakfesini kaçırmaması hâlinde tavaf ve say yapıp tıraş olarak ihramdan çıkması ve ihramlı olarak beklemeksizin bir sonraki sene haccını kaza etmesi gerektiği şeklindeki görüşünü delil olarak ileri sürmüştür. Bu görüşe göre hac ibadetini tamamlamış olan bir kimsenin ikinci senenin haccı için ihramlı olarak kalması caiz değildir, dolayısıyla niyetlenmiş olduğu ikinci hac geçersiz olacaktır.<sup>60</sup> Yine İmam Şâfiî'ye göre hac vakitleri sadece bir defa hac yapabilmek için yeterli olup ikinci bir hac için vakit yoktur.<sup>61</sup> Yani ona göre haccın vakti mi'yâr olarak tayin edilmiştir.

İbn Kudâme (öl. 620/1223) başta olmak üzere bazı müellifler, bir kimsenin aynı yıl içinde iki hac veya iki umre için ihrama girmesi hâlinde bunlardan birinin geçersiz olacağını belirterek bu görüşün İmam Mâlik (öl. 179/795) ve İmam Şâfiî'ye ait olduğunu eklemiştir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise her iki ihram da geçerli olup bunlardan birinin gereği olan haccı kaza etmesi gerekmektedir.<sup>62</sup> Neye niyet ettiğini unutarak iki ihramla hac veya umreye başlayan kişinin de aynı anda iki umre veya iki hac yapamayacağı ifade edilmiştir.<sup>63</sup>

#### 2.4 İlk Defa Hac Yapan Kişinin Başkası Adına Hac Yapması

Müşkil vakitle doğrudan ilgili olmasa da konunun bütünlüğü açısından önem arz eden bir husus olması nedeniyle kısaca değerlendirmeye alınan bu konuda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Gerekli şartlar oluştuğu halde kendi adına hac ibadetini edâ etmemiş olan bir kimsenin başkası adına hac yapması genel olarak geçerli sayılmamıştır. Ancak mali şartlar başta olmak üzere gerekli şartlar oluşmadığı için kendi adına hac yapmamış olan bir kimsenin başkası adına yaptığı haccın geçerli olacağı konusunda görüşler vardır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) bu görüşün tercihe şayan olduğu kanaatindedir. Zira bu kimse başkası adına hac yapmamış olsa da zaten kendi adına hac yapabilecek durumda

<sup>60</sup> Şâfiî, *el-Umm*, 2/148; İbnü'd-Dehân, Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb, *Takvîmü'n-nazar fî mesâilî hilâfiyye zâi'a ve nübez mezhebiyye nâfi'a*, thk. Salah b. Nasır b. Salah el-Huzeym (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2001), 2/150-151; Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, 110.

<sup>61</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.) 1/367.

<sup>62</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc – Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-selâm, 2006), 4/2034 vd.; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 3/269; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/55; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 99.

<sup>63</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîttü'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 2/52.



da değildir.<sup>64</sup> Mâlikî mezhebinde de vasiyet etmiş olması hâlinde vefat eden adına hac yapmak üzere, kendisi adına henüz hac yapmamış olan birisinin kiralanmasına cevaz verilmiştir.<sup>65</sup>

Kendi adına farz haccı edâ etmemiş olan bir kimsenin yaptığı nafîle, adak veya bedel haccının ise kastedilen cihette geçerli olmayıp kendi adına farz hac yapmış olacağı yönündeki görüş, sonraki dönemlerde kabul edilen yaygın görüş olmuştur.<sup>66</sup> Bu görüşün gerekçesi olarak da hac vaktinin mudayyak olması, hac emrinin fevrîliği gibi hususların yanı sıra Şübrüme hadisi gösterilmiştir.<sup>67</sup> Ancak Hanefîlerde nafîle haccın geçerli olacağını ifade eden görüşler de yer almaktadır. Zira hacc, ömürde bir defa yapılması istenen müvessa' vakitli bir ibadet olup mükellef dilediği zaman yapabilir.<sup>68</sup>

## 2.5 Bir Kişinin Aynı Yıl Birden Fazla Kişi İçin Hac Yapması

Kabul şartları konusunda birtakım farklılıklar olmakla beraber bir kimsenin ölen kimse adına veya hayatta olduğu halde hac ibadetini yerine getiremeyecek bir kimse adına vekâleten hac yapması geçerli kabul edilmiştir.<sup>69</sup> Meselenin konuyla ilgili tarafı ise iki farklı kişi adına vekâlet etmekte olan bir kimsenin, aynı yıl her ikisi için de hac yapmasının mümkün olup olmayacağıdır. İmam Serahsî iki farklı kişinin vekâletiyle hareket ederek aynı yıl her iki müvekkil için de hacca niyet eden bir kimsenin iki vekâletinin de geçersiz olduğunu ve yapılan haccın kişinin kendisi adına yapılmış olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü müvekkillerden birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir durum yoktur. İki haccı da aynı anda yapamayacağına göre her ikisi de geçersiz sayılmış olacaktır. Ayrıca hac masrafları için almış olduğu miktarı, vekâlet verenlere tazmin etmesi gerekir. Ancak her hangi bir kişinin emrini yerine getirmek üzere olmaksızın kendi anne veya babası için yaptığı hac farklı olup sonradan dilediği kişi adına yapabileceği gibi sevabına onları da ortak kılmak şeklinde bir tasarrufta bulunabilir.<sup>70</sup> İmam Şâfiî de bu konuda benzer bir görüş ortaya koyarak, bir kimse anne ve babası adına hac yapması için bir kişiyi kiralsın ve o kişi de kiralayanın hem annesi

<sup>64</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, 3/91; Hamd b. Abdullah b. Abdülazîz el-Hamd, *Şerhu Zâdi'l-müstekni'* (y.y.: ts.), 11/25.

<sup>65</sup> İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/408.

<sup>66</sup> İbnü'd-Dehân, *Takvîmü'n-nazar*, 2/144; Velîd b. Râşid es-Saîdân, *Telkîhu'l-efhâmi'l-aliyye bi şerhi'l-Kavâidi'l-fikhiyye* (y.y.: ts.), 2/41.

<sup>67</sup> Şübrüme hadisi olarak bilinen rivayet için bk. Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1980), 110, 364.

<sup>68</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 97.

<sup>69</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebûr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 4/257; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/142 vd.; Karâfi, *el-Furûk*, 2/202-203; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1992), 2/595.

<sup>70</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/157; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/149-150.

hem de babası için hacca niyet etse akdi bozmuş sayılır ve hac kendisi adına yapılmış kabul edilir, demiştir.<sup>71</sup>

Bir kişinin aynı yıl içerisinde birden fazla kişi adına hac yapamayacağı hususundaki ittifak da haccın vaktinin mi'yâr olduğuna delil olarak gösterilebilir.

## 2.6 Birden Fazla Kişinin Aynı Yıl Bir Kişi Adına Hac Yapması

Bir mükellef hac kendisine farz olduktan sonra bazı sebeplerden dolayı bizzat bu emri edâ edemeyecek durumda olabilir. Söz konusu mücbir sebepler nedeniyle bu kişinin bir başkasını kendisine vekâleten haccın edâsı için görevlendirmesi, mezhepler arasında belirli birtakım şartlara bağlanmış olsa da<sup>72</sup> vasiyet etmesi ve sonra vefat etmiş olması durumunda bu vekâletin geçerli olduğunda ittifak vardır.<sup>73</sup> Bu konuda en belirgin fark, vekâlet verenin hayatta olup olmadığıdır. Yani bazılarında göre vekâlet veren hayatta olsa bile hac vekâleti geçerli kabul edilirken bir kısım âlimler vefat etmiş olmasını şart koşmuşlardır.

Hac vekâleti konusunda ihtilafli olan bir diğer husus ise, hayatta iken farz olan haccı edâ eden bir kişinin gerek hayatında gerekse de vasiyet marifetiyle vefatı sonrasında nafile hac için vekil tayin edip edemeyeceği konusudur.<sup>74</sup> Bu şekilde yapılan hac vekâletinin caiz olduğunun kabulünden hareketle; bir kişi gerek farz olan hac için gerek nafile hac için birden fazla vekil tayin edebilir mi? Diğer bir soru ise; vekâlet veya vasiyet olmaksızın birden fazla kişi aynı kişi için aynı yılda hac yapabilir mi?

Hanefî mezhebine göre, kendisi adına hac yapılmasını vasiyet eden kişi bu vasiyeti için malından bir miktar tayin etmiş olabilir. Şayet tayin ettiği miktar birden fazla hac için yeterli ise bu durumda varisleri, bırakılan mal kaç tane hac için yeterli ise o sayıda haccı her yıl bir defa olmak üzere yaptırabilirler. Yine birden fazla kişiyi yetkilendirerek aynı yıl içinde hac ibadetlerinin tamamını da yaptırabilirler ki bu durum daha faziletli sayılmıştır.<sup>75</sup>

Şâfiî mezhebinde ise yapılacak hacler arasında bir ayırma gidilmiş olup şayet bunlardan biri farz olan hac diğeri de kaza veya nezir ise, bir görüşe göre vekiller aynı anda ihrama girerlerse farz olan haccın önceliği olması nedeniyle ikisi de geçersiz olacak ve vekiller kendi adına hac yapmış sayılacaklardır. Ancak vekillerden biri diğerinden önce ihrama girerek niyetlenmişse onun yaptığı hac farz olan hac yerine geçerli sayılırken diğer vekil kendi adına hac yapmış kabul edilmektedir. İkinci ve tercih edilen görüş ise her ikisinin de geçerli ve caiz olduğudur.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Şâfiî, *el-Umm*, 2/137.

<sup>72</sup> İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 2/159.

<sup>73</sup> İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 2/178.

<sup>74</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/146.

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/149.

<sup>76</sup> Kazvîni, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, 3/299.

Şîrâzî, (öl. 476/1083) *el-Mühezzeb* isimli eserinde, üzerinde farz haccı ve adak haccı mükellefiyeti olan bir kişinin her bir hac için birer kişi kiralaması durumunda bu kişilerin aynı yıl içerisinde sorumluluklarını yerine getirebileceklerini ve her iki haccın da geçerli olduğunu savunan görüşü İmam Şâfiî'ye nisbet etmiştir. Devamında ise mezhep içinde yer alan diğer görüşün, bunun caiz olmadığı yönünde olduğunu söylemiştir. İkinci görüşün gerekçesi ise, şayet bu kişi bizzat kendisi aynı yıl iki hac yapmış olsaydı geçerli olmayacağı yönündeki kabuldür.<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere bir kişi adına birden fazla kişinin nafile hac yapması konusunda çoğunluğun cevazı söz konusu iken farz hacle nafile hacların birleşmesi hâlinde ihtilaf belirlemiştir. Şîrâzî'nin, Şâfiî mezhebinde bir kişi adına aynı yıl iki hac vekâletinin geçerli sayılmadığı yönündeki görüş, müşkil vakit olması yönünden anlamlı olmakla beraber âlimlerin çoğunluğu bu uygulamayı geçerli saymakla adeta müşkil vakit meselesinin tek bir kişi tarafından yapılan hac ibadetine mahsus olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

## Sonuç

Belirli bir vakitle sınırlanmış (mukayyed) emirlerde ibadetin edâ edileceği vakit dikkate alınarak bir taksimata gidildiği daha önce ifade edilmişti. Şayet ibadet için belirlenen vakitte o ibadetin bir benzerini yapmaya yetecek kadar zaman kalıyorsa bu tür vakitler muvassa' olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu vakit sadece o ibadet için yeterli olup bir benzerini yapmaya fırsat yoksa mudayyak olarak isimlendirilmiştir. Hanefiler, bu vakit türlerini zarf ve mi'yâr olarak isimlendirirken her iki vakit türüne de benzerliği açısından hac ibadetinin vaktini müşkil olarak isimlendirmişlerdir. Vakitlerle ilgili taksimatı son derece geniş ve ayrıntılı olarak ele alan Hanefilerin, haccın vaktini müşkil olarak kabul etmelerinde iki temel yaklaşım görülmektedir. Birincisi; hac ayları belli olmakla beraber her yıl tekrarlanması ve hangi yılda yapılacağını belirlenmemesidir. Ancak emrin fevrîliği ile alakalı olan bu durumun müşkil vakit olarak yeni bir kategori altında değerlendirilmesi, başka örneklerin de olabileceği ihtimaline imkân vermektedir. İkincisi; hac ayları içerisinde haccın rükünlerini edâ etmek için belirlenen vakit, aynı türden yeni bir rüknü yapmaya yetecek kadar geniş olsa da dinin aynı türden yeni bir rüknün yapılmasına müsaade etmemiş olmasıdır. Hac vaktinin müşkil olarak değerlendirilmesi noktasında bu yaklaşım daha kabul edilebilir görünmektedir.

Haccın rükünleri konusunda farklı kabuller olmakla beraber Arafat vakfesi ve farz tavafı ittifakla rükünler arasında yer almaktadır. Arafat vakfesi için ayrılan süre, birden fazla vakfe yapmak için yeterli olmakla beraber bu vakit içerisinde farz tavafın yapılması mümkün değildir. Bu nedenle ittifakla kabul edilen iki rükün de tamamlanmadan hac ibadeti tamamlanmış kabul edilmemektedir. Her bir rükün birbirinden bağımsız olarak

<sup>77</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/367.

düşünüldüğünde zarf görünümündeki rükünlerin tamamı bir ibadeti oluşturduğu için mi'yâr kabul edilmesi daha uygun görünmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîler tarafından hac ibadetinin vaktinin müşkil olarak isimlendirilmesine müsait olan tek yer iki ihram konusudur. Zira ihram dışında hac menâsikinden herhangi birinin tekrarlanması hacca zarar vermediği gibi ceza da gerektirmemektedir. Şu halde müşkil vakte konu olan durum, başlangıçta iki ihrama girme hususu olmaktadır. Zira Ebû Hanîfe ve İmam Yusuf iki ihramı da geçerli saymaktadır. Onlara göre de ikinci ihram sürdürülebilir olmayıp mükellef hac fiillerine dair bir eylemde bulunduğu andan itibaren sadece tek ihram geçerli olacaktır.

Sonuç olarak ihram dışındaki bütün hac fiillerinin vaktinin mi'yâr olarak kabul edilmesinin önünde bir mâni bulunmamaktadır. Sadece ihram hac için yeterli olmadığına göre, ihramda ortaya çıkma ihtimali olan işkâl nedeniyle hac ibadetinin vaktinin müşkil olarak değerlendirilmesinin, pratikte bir değeri olduğu görünmemektedir. Mezheplerin tamamına göre bir mükellefin aynı yıl içerisinde birden fazla hac yapması mümkün görülmemiştir. Ancak bir kişi adına birden fazla kişinin aynı yıl hac yapmaları mümkün ve caiz görülmüştür. Haccın vaktinin müşkil vakit olarak kabul edilmesinin ise pratiğe yansıyan bir sonucu bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Abdülazîm b. Bedevî. *el-Vecîz fî fıkhi's-Sünneti ve'l-Kitâbi'l-azîz*. Mısır: Daru İbn Recep, 3. Basım, 2001.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Edâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/389-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bessâm, Abdullah b. Abdürrahman b. Sâlih el-Bessâm. *Tavdîhu'l-Ahkâm min Bulûği'l-Merâm*. 7 Cilt. Mekke: Mektebetu'l-esedî, 5. Basım, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf, 2. Basım, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Şerhu'l-Verakât fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Abdüllatîf Muhammed el-Abd. y.y: ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ b. Ali ed-Demîrî. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Thk. Heyet. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Edemî, Takıyüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Edemî. *el-Münevver fî râcihi'l-Muharrar*. Thk. Velid Abdullah el-Münis. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2003.
- Hamd b. Abdullah b. Abdülazîz el-Hamd. *Şerhu Zâdi'l-müstekni'*. y.y.: ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, 2. Basım, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîl el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbn Müflih İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Nüceym. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004.
- İbnü'd-Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb. *Takvîmü'n-nazar fî mesâili hilâfiyye zâi'a ve nübez mezhebiyye nâfi'a*. 5. Cilt. Thk. Salah b. Nasır b. Salah el-Huzeym. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.

- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfi. *el-Furûk*. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kazvînî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfi el-Kazvînî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. 13 Cilt. Thk. Muhammed Ali İvaz-Adil Ahmet Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc – Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dâru's-selâm, 2. Basım, 2006.
- Mâverdí, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdí. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Mergînânî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. 9 Cilt. Thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Füsûlü'l-bedâyî' fî usûli's-şerâ'i'*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev, Mehmet. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâs, 2002.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Thk. Muhammed el-Morîtânî. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-hadîse, 2. Basım, 1980.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle. *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhî'l-mukâran*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Kenzü'd-dekâik*. Thk. Said Bektaş. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Nesefî. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Thk. Heyet. Riyad: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 2009.
- Nizâmüddîn el-Belhî başkanlığında heyet. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1892.
- Öğüt, Salim. "Emir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Usûlü'l-Pezdevî*. Karatşi: Matbaa Cavid Baris, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdullah er-Râzî. *Tuhfetü'l-mülûk*. Thk. Abdullah Nezir Ahmet. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî. *Bahrü'l-mezheb*. 14 Cilt. Thk. Tarık Fethi Seyyid. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

- Saîdân, Velîd b. Râşid es-Saîdân. *Telkîhu'l-efhâmi'l-aliyye bi şerhi'l-Kavâidi'l-fikhiyye*. y.y.: ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî. *el-Istulâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî. Kâhire: Dâru'l-menâr, 1992.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, ts.
- Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1990.
- Şâfiî. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1980.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Tefsîru't-Taberî*. 26 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru hicr, 2001.
- Tayyib el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Thk. Halil Meys. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982.
- Ümütli, Mehmet. "Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 123-139.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*. 3 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî. *Şerhu'z-Zerkeşî*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-abikân, 1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî. *Tebyûnü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1895.

# İslâm Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir: Osmanlı Uygulaması Örneği

Reduce the Prayer Debt and Turnover in Islamic Law: Ottoman Practice Example

*Mehmet KOÇ\**

## Öz

İslâm hukuk tarihinde tartışmalara sahne olduğu gibi günümüzde de güncelliğini koruyan ve hâlen tartışmalara sebep olan konulardan birisi ıskât-ı salât ve devir meselesidir. İslâm hukukunda ölen kişinin namaz borçları her namaz için ayrı ayrı hesaplanır ve bunların fidyeleri fakirlere verilir. Namaz borçlarının bu şekilde düşürülmesi işlemine ıskât-ı salât denilmektedir. İskât-ı salâtın caiz olduğundan bahseden ne bir ayet ne de bir hadis vardır. İskât-ı salâtın caiz olduğu yönündeki ilk görüş hicri ikinci asrın sonlarında, Hanefîlerden İmam Muhammed'e aittir. O temenni (inşallah) ifadesini kullanarak Allah'tan böyle bir şey talep edilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre ölenin namaz borcunun düşürülmesi oruç borcuna benzetilerek (temenni ifadesi ile) mümkündür. Bir kısmı dışında Şâfiîlerin çoğunluğu, Mâlikîler ve Hanbelîler ıskât-ı salâtın caiz olmadığı görüşündedirler. Hanefî âlimler tarafından namaz borcu fazla olanların ödemeleri gereken aşırı fidye miktarını daha aza düşürmenin bir çaresi (hile) bulunmuştur. Adı daha sonra devir olarak isimlendirilen bu işleme hicri beşinci asırdan itibaren cevaz verilmektedir. Devir, bir miktar paranın fakire fidye olarak verilmesi, fakirin bunu alıp kabul ettikten sonra parayı tekrar verene iade etmesi, aynı paranın tekrar fakire fidye olarak verilmesi ve bu işlemin fidye meblağına ulaşıncaya kadar devam etmesidir. Bu çalışmada ıskât-ı salât ve devir konuları Osmanlı hukuku özelinde ele alınacaktır. Çalışmada fetva mecmuaları, ıskât-ı salât risâleleri ve mahkeme kararlarından istifade edilecektir. Osmanlı Devleti mahkemelerin verdiği kararlarda hukuk birliğini sağlamak için Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak benimsemektedir. Çalışmanın amacı, ıskât-ı salât ve devir özelinde Osmanlı hukukunda Hanefî mezhebinin görüşlerinin tatbik edilmediğini ve fidye miktarını düşürme işleminin İslâm hukuk tarihinin hangi döneminde devir şeklinde isimlendirildiğini tespit etmeye yönelik olacaktır. Araştırmanın neticesinde Osmanlı hukukunda ıskât-ı salât ve devir özelinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin mahkemelerde uygulandığını ve fidye miktarını düşürme işlemi devir şeklinde isimlendirilip kullanılan ilk kişinin -hali hazırda eldeki mevcut verilere göre- Osmanlı âlimlerinden Şihâbüddin es-Sivâsî (ö. 856/1456) olduğunu söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Osmanlı Hukuku, İskât-ı Salât, Fetva, Mahkeme.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, meh koc06@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-8881-9261, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 15.07.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 02.09.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.



## Abstract

As it has been the scene of debates in the history of Islamic law, one of the issues that is still up to date and still causes controversy is the issue of reduce the prayer debt (iskât-ı salât) and turnover (devir). In Islamic law, the deceased person's debts for prayers are calculated separately for each prayer and their ransom is given to the poor. The process of reducing the debts of prayers in this way is called iskât-ı salât. There is neither a verse nor a hadith mentioning the permissibility of iskât-ı salât. The first opinion that iskât-ı salât is permissible belongs to Imam Muhammad, one of the Hanafis, at the end of the second century of hijri. By using the expression wish (hopefully), he states that such a thing can be demanded from Allah. According to him, it is possible (with the expression of wish) to reduce the prayer debt of the deceased by comparing it to the debt of fasting. Except for some, the majority of Shafiis, Malikis and Hanbalis are of the opinion that iskât-ı salât is not permissible. A remedy (cheat) has been found by Hanafi scholars to reduce the excessive amount of ransom payable by those who owe a lot of prayer. The process, which was later named as the devir, has been permissible since the fifth century of the hijri. The devir is the giving of some money to the poor as a ransom, the poor accepting it, returning the money to the giver, giving the same money back to the poor as a ransom, and this process continues until the ransom amount is reached. In this study, the issues of iskât-ı salât and devir will be discussed in the Ottoman law. In the study, fatwa journals, iskât-ı salât treatises and court decisions will be used. The Ottoman State adopts the Hanafi sect as the official sect in order to ensure the unity of law in the decisions made by the courts. The aim of the study will be to determine whether the views of the Hanafi sect were applied in Ottoman law, in particular about iskât-ı salât and the devir, and in which period of Islamic law history the process of reducing the amount of ransom was called the devir. As a result of the research, it can be said that the views of the Hanafi sect were applied in the courts in Ottoman law in terms of iskât-ı salât and the devir, and that the first person to use the process of reducing the ransom amount as devir-according to the currently available data- it is possible to say he is Şihâbüddin es-Sivâsî (d. 856/1456).

**Keywords:** Islamic law, Ottoman law, Iskât-ı Salât, Fatwa, Court.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde<sup>1</sup> ve Hz. Peygamber'in birçok hadislerinde<sup>2</sup> namazın farziyeti ve öneminden bahsedilmektedir. Namaz sırf bedenî bir ibadet olduğu için bu ibadeti kişinin bizzat kendisinin ifa etmesi gerekir. İslâm hukukunda hastalık ve yolculuk gibi olağan dışı durumlarda bile namazın terkedilmesine izin verilmemekte ancak eda edilmesi hususunda bazı ruhsatlar/kolaylıklar sağlanmaktadır.<sup>3</sup> Bir başkasının yerine namaz kılmak câiz değildir.<sup>4</sup> Ancak kişinin kılmadığı namazların ölümünden sonra her bir namazına karşılık fidye verilmesi ile namaz sorumluluğunun düşüp düşmeyeceği konusunda ileride ayrıntısından bahsedileceği üzere mezhepler arasında görüş farklılıkları vardır. Bu mesele ile alakalı görüşler ıskât, fidye, hibe, vasiyet, hile-i şer'iyeye ve devir terimleri kullanılarak ele alınmaktadır.

İskât kelimesi, sözlükte “düşmek” manasına gelen sukût masdarından türemiş olup “düşürmek, atmak, izâle etmek”<sup>5</sup> anlamlarına gelir. İstilah olarak ise bir hak veya sorumluluğu düşürmeyi ifade eder.<sup>6</sup> Fıkıh ıstılahında ise ıskât kelimesi diğer kullanım alanlarının yanı sıra daha ziyade, anne karnındaki ceninin düşürülmesi anlamına gelen “ıskât-ı cenin” ile bir kimsenin sağlığında ifa edemediği namaz ve oruç ibadetleriyle alakalı sorumluluğunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi anlamında kullanılan “ıskât-ı salât” ve “ıskât-ı savm” terimlerini ifade etmede kullanılmaktadır.<sup>7</sup>

Fidye kelimesi sözlükte “bir kimseyi bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarmak için ödenen bedel” anlamına gelir.<sup>8</sup> İstilah olarak ise “düşmanın esaretinden kurtulmak için ödenen bedeli veya bazı ibadetlerin eda edilmemesi ya da edası sırasında birtakım kusurların işlenmesi halinde ödenen dinî-malî yükümlülüğü” ifade eder.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> el-Bakara 2/83; el-En'âm 6/92; et-Tevbe 9/18; en-Nûr 24/56; el-Mü'minûn 23/9; el-Meâric 70/22-35.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İmân”, 1, 2; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babi el-Harabi, 1978), “İmân”, 3.

<sup>3</sup> Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 3/4-7; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1307/1890), 1/128.

<sup>4</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 11/84.

<sup>5</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “skt”, 3/2037; Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, (İstanbul: Dâru't-tabâatü'l-Âmire, 1293/1876), “skt”, 500.

<sup>6</sup> Ali Bardakoğlu, “İskât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/137.

<sup>7</sup> Bardakoğlu, “İskât”, 19/137.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, “fdy”, 5/3366; Ahterî, “fdy”, 702.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasen b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fî'l-fetâvâ* (Lübnan: Daru'l-Furkan, 1984), 2/728, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986), 2/76; Sâlim Söğüt, “Fidye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/55; İbrahim Paçacı, “Fidye”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 187.

Hibe sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına<sup>10</sup> gelir. Fıkıh ıstılahında ise “(temlikü'l-ayn bilâ ivaz) bir malı herhangi bir karşılık olmaksızın başkasına vermek onun mülkü haline (temlik) getirmek” anlamında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Hibe akdinin rükünleri îcab ve kabuldür. Kabz (tesellüm) ile akid tamam olur.<sup>12</sup> Îcab, bir tarafın “şu malımı sana hibe ettim” demesi, kabul ise diğer tarafın îcaba olumlu cevap vererek “kabul ettim” demesidir.<sup>13</sup> Kabz, hibe konusu malın hibe edilen kişinin mülkiyetine geçtiğini gösterir.<sup>14</sup> Kabul ifadesi olmasa da kabz etme ile kabul yerine gelmiş olur.<sup>15</sup>

Vasiyet sözlükte “bitiştirmek, bağlamak; önermek” anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> Fıkıh ıstılahında ise “bir şahsın, malını ölümü sonrasında gerçekleşmesi için bir şahsa veya hayır yoluna teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder.”<sup>17</sup>

Hile sözlükte “çare, maharet, kurnazlık” gibi anlamlara gelir.<sup>18</sup> Fıkıh ıstılahında ise “bir kimseyi istenen yönde bir irade beyanında bulundurmak için onda yanlış bir kanaat uyandırarak veya mevcut bulunan hatalı fikrin devamını sağlayarak yanıltmak” olarak ifade edilir.<sup>19</sup> Hile-i şer‘iyye kelime olarak şer‘î/fikhî çare, çıkış yolu anlamına gelir. İslâm hukuku terimi olarak ise “meşru sonuçlara ulaştıran meşru araçlar” anlamında kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Devir kelimesi sözlükte, “döndürmek, çevirmek” anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> İstılah olarak ise “ıskât için ayrılan paranın yetmemesi durumunda, bir miktar paranın fakire fidye olarak verilmesi, fakirin bunu alıp kabul ettikten sonra tekrar parayı verene iade etmesi, aynı paranın

<sup>10</sup> İbn Manzûr, “vhb”, 6/4854; Ahterî, “vhb”, 1142.

<sup>11</sup> Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeyla’î, *Tebyñnü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Bulak: Matba‘atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 5/91; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (b.y.: y.y., 1406/1986), 2/150.

<sup>12</sup> Zeyla’î, *Tebyñnü’l-hakâik*, 5/91; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1997), 124.

<sup>13</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 4/226.

<sup>14</sup> Aynî, *el-Binâye*, 9/198.

<sup>15</sup> Aynî, *el-Binâye*, 9/202; Ebu Bekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Cevheretü’n-Neyyira şerhu Muhtasari’l-Kudûrî* (b.y.: y.y., ts.), 570.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, “vsy”, 6/4929; Ahterî, “vsy”, 1191.

<sup>17</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/427; “Vasiyyet”, *el-Mevsuatu’l-fikhîyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1425/2005), 43/221; Abdüsselam Arı, “Vasiyyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/552.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, “hyl”, 6/4839; Ahterî, “hyl”, 702.

<sup>19</sup> Saffet Köse, “Hile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/28.

<sup>20</sup> Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer‘iyye* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 106; Köse, “Hiyel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/171.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, “dvr”, 2/1451; Ahterî, “dvr”, 392.

tekrar fakire fidye olarak verilmesi ve bu işlemin fidye meblağına ulaşınca kadar devam etmesi” anlamına gelir.<sup>22</sup>

Bu çalışmada ıskât-ı salât ve devir meseleleri İslâm hukukunun Osmanlı tatbikatı çerçevesinde ele alınacaktır. İskât-ı salât ve daha sonra adı *devir* olarak isimlendirilen fidye miktarını düşürme işlemleri hakkında Hanefî mezhebi ve diğer üç mezhebin görüşleri de dikkate alınarak kısaca bilgi verilecektir. Çalışmanın amacı, ıskât-ı salât ve devir özelinde Osmanlı hukukunda Hanefî mezhebinin görüşlerinin tatbik edilip edilmediğini ve fidye miktarını düşürme işleminin İslâm hukuk tarihinin hangi döneminde *devir* şeklinde isimlendirildiğini tespit etmeye yönelik olacaktır. Zikredilen amaca ulaşmak için araştırmada veri kaynağı olarak Osmanlı'nın hem Klasik hem de Tanzimat Dönemi'ne ait mahkeme defterleri, fetva mecmuaları ve ıskât-ı salâtle alakalı risâleler ile ülkemizde Osmanlı arşivleri hususunda yapılan çalışmalar kullanılacaktır.

Ülkemizde İslâm hukuku açısından ıskât-ı salât ve devir konularının işlendiği bazı çalışmalar bulunmaktadır.<sup>23</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı fetva mecmuaları, ıskât-ı salât risâleleri ve mahkeme kararlarından istifade edilerek ve spesifik olarak bu konuda ele alınan bir çalışma mevcut değildir.

## 1. İslâm Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir

Doğrudan ıskât-ı salâtın caiz olduğundan bahseden ne bir ayet ne bir hadis vardır ne de sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn devirlerinde bir uygulama vardır. İskât-ı salâtın caiz olduğu yönündeki ilk görüş hicri ikinci asır sonlarında Hanefîlerden İmam Muhammed'e (ö. 189/805) aittir. Daha sonra adı devir olarak isimlendirilen uygulamaya ise hicri beşinci asra kadar cevaz veren bir fakîh bulunmamaktadır.<sup>24</sup>

İskât-ı salâtın caiz olduğu yönündeki görüşün temelinde oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye ödemelerini emreden şu âyet yatmaktadır: “*Oruç sayılı*

<sup>22</sup> Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) devir ismini kullanmaksızın devir işlemini eserinde açıklamaktadır. Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî, *Nûru'l-Îzâh ve Necâti'l-Ervâh*, (b.y.:el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 91; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr,1386/1966), 2/72; Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dükâtî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-Felâh Şerh-u Nûri'l-Îzâh*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 439; Ahmed Nükerî, *Câmiu'l-Ulûm fî Istilâhâtü'l-Fünûn* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/64; Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, 344.

<sup>23</sup> Hayreddin Karaman *İslâmın Işığında Günün Meseleleri* isimli kitabının bir bölümünde ıskât-ı salât konusunu işlemektedir. Ali Bardakoğlu *TDV İslâm Ansiklopedisi* “İskât” maddesinde meseleyi etraflıca ele almaktadır. Soner Duman *Günümüz Fıkıh Problemleri* isimli kitabında ıskât-ı salât konusunu işlemektedir. Zikredilen üç eserde de ıskât-ı salâtın Osmanlı uygulamasından bahsedilmemektedir.

<sup>24</sup> Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 84; Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 85.

günlerdir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumunu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”<sup>25</sup> Bu âyette geçen, “Oruca gücü yetmeyenler” ifadesi ile bir sonraki ayetteki “içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçlu geçirsin”<sup>26</sup> şeklindeki emir bildiren ayet beraberce ele alınarak, aşırı ihtiyarlık ve iyileşme ihtimalinin bulunmadığı ağır/devamlı hastalık gerekçeleriyle oruç tutamayan kişilerin daha sonra orucu kazâ yapmalarının da mümkün olmamasından dolayı onların tutamadıkları gün sayısınca fidye ödemeleri gerektiği konusunda mezhepler ittifak etmektedir.<sup>27</sup> Hanefî usûlcüler, orucunu tutamayanın daha sonra onu kazâ etmesini aklın kavrayacağı bir durum (*ma’kûlu’l-mana*) olarak değerlendirirler. Çünkü bedenî bir ibadetin kazâsı yine bedenî olarak yerine getirilmektedir. Kazâ etme imkanı olmayanın fidye ödeyerek oruç sorumluluğundan kurtulmasını ise aklın manasını idrak edemeyeceği (*gayr-i ma’kûlu’l-mana*) bir durum olarak kabul ederler. Çünkü bedenî ibadet yükümlülüğü bedenlen değil maddî bedel/fidye ödemeyle düşmektedir.<sup>28</sup>

Zikri geçen iki grubun tutamadıkları oruçların fidyesini hayatta iken kendilerinin ödemeleri veya fidyenin ödenmesini vasiyet etmeleri gerekir. Vasiyet etmelerinin akabinde geride bıraktıkları terekenin üçte birinin vasiyete yeterli olması durumunda mirasçılardan bu fidyeyi ödemeleri gerekir. Onların böyle bir vasiyeti yoksa veya terekenin üçte biri vasiyeti karşılamak için yetersiz ise mirasçılar kendi mallarından (teberru) bu fidyeyi ödeyebilirler.<sup>29</sup>

Aşırı yaşlılık veya devamlı hastalık dışında kalan hastalık, yolculuk, hamilelik, süt emzirme, ileri düzeydeki açlık ve meşakkat gibi durumlar ise fidye ödenmesini caiz hale getirmez. Zikri geçen mazeret durumları ortadan kalkınca tutulamayan oruçların kazâ

<sup>25</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/184.

<sup>26</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, el-Bakara 2/185.

<sup>27</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 64; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm* 1/208; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l -Kütübü’l-İlmiyye, 1422/2002), 3/189; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû şerhi’l-Mühezzeb li’ş-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necib Mutî (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.), 1/326; Ebü’l-Velid el-Bâcî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1420/1999), 3/80; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacî (Kahire: Dâru’l-Küteybe, 1414/1993), 10/212.

<sup>28</sup> Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Uşûli’l-Pezdevî* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/226.

<sup>29</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 64; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm* 1/208; İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Müzenî, *Muhtasaru’l-Müzenî fi Furûi’ş-Şâfiyyi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1998), 87; Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kinâ’ an metni’l-İknâ’*, thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1418/1997), 2/133; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 10/218.

edilmesi gerekir.<sup>30</sup> Bazı fakîhler ise aşırı yaşlılık veya devamlı hastalık dışında zikri geçen mazeretler sebebiyle oruçlarını tutamayıp kazâsını da yapamadan ölen kişilerin mirasçılarının bu oruçların da fidyesini vermelerinin caiz olduğunu düşünmektedirler.<sup>31</sup>

Bununla beraber fidye yerine önceki görüşünde İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve bazı Şâfiî fakîhleri<sup>32</sup> ise Hz. Peygamber'in, "Bir kimse öldüğünde üzerinde oruç borcu bulunuyorsa velisi onun adına tutar" şeklindeki hadis-i şerîfini<sup>33</sup> gerekçe göstererek ve hac borcuyla ölen kişinin adına velisinin hacedebilmesine kıyas yaparak ölen kişinin yakınlarının onun adına oruç tutabileceği kanaatindedirler.<sup>34</sup> Sonraki görüşünde İmam Şâfiî ve fakîhlerin çoğunluğu, ölen kişi adına fidye ödenmesini emreden hadisi<sup>35</sup> ve hiç kimsenin bir başkası adına namaz kılamayacağını, oruç tutamayacağını bildiren yukarıda zikri geçen hadisteki "yerine oruç tutma" ifadesiyle oruç yerine geçecek şey ile fidye vermenin kastedildiğini, namaz ve oruç gibi ibadetlerde kişi hayatta iken de ölümünden sonra da vekaletin geçersiz olduğunu, bundan dolayı ölen adına yakınlarının veya üçüncü kişilerin oruç tutmasının, namaz kılmasının caiz olmadığını söylerler.<sup>36</sup>

Ölen kişiler adına her namaz için fidye verilerek namaz borcunun düşürülmesi (ıskât-ı salât) ile alakalı İmam Muhammed dışındaki ilk Hanefî müctehidlerinin olumlu bir görüşü bulunmamaktadır. İmam Muhammed'den sonraki Hanefî kaynaklarda onun, *ez-Ziyâdât* isimli eserinde "Bir kimse namaz borcu için fidye verilmesini vasiyet etse Allah dilerse (inşallah) yeterli olur" diyerek temenni şeklindeki beyanı aktarılır.<sup>37</sup> İmam Serahsî (ö. 483/1090) de ıskât-ı salâtı caiz görmekle beraber verilen fidyenin namazı ıskât edeceği yönünde bir kesinlik olmadığını, yükümlülüğten kurtulmanın Allah'ın lütfuna bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup>

İmam Muhammed, ayrıca ölen kişinin ıskât-ı salât hakkında vasiyet etmemesi durumunda mirasçılarının onun adına teberruan ıskât-ı salât yapmalarının yine temenni ifadesi ile (inşallah) caiz olduğu kanaatindedir. Bu görüşünün kökeninde ise İmam

<sup>30</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 64; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* 1/208; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/189; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû*, 1/328; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 86; Buhârî, *Keşşâfü'l-kunâ'*, 2/133; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 10/218.

<sup>31</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/190; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû*, 1/343; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 10/167.

<sup>32</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/190; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1423/2003), 2/247.

<sup>33</sup> Buhârî, "Şavm", 42.

<sup>34</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/190.

<sup>35</sup> Tirmizi, "Sıyam", 23.

<sup>36</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/189-192; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 2/246-248; Bu konuda dört mezhebin görüşünden bahseder. Bk. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 10/167.

<sup>37</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/51; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/230; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/72.

<sup>38</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/51.

Muhammed'in "vasiyet etmese de ölenin oruç borcu için mirasçılarının fidye ödemesi Allah dilerse yeterli olur" şeklindeki içtihadı yatmaktadır.<sup>39</sup> Böylece İmam Muhammed'in, vasiyetsiz ıskât-ı salâtın caiz olması görüşünü, vasiyetsiz oruç fidyesinin caiz olması görüşüne dayandırdığı varsayılmaktadır.<sup>40</sup>

Hanefî fakîhlerin ıskât-ı salâtın cevazı yönünde görüş bildirmelerinin<sup>41</sup> kökeninde namaz ve oruç borçlusu olarak ölen kişi açısından artık her iki ibadetin de ifa edilemez olma durumu vardır. Oruç, fidye ödenerek düşürülebiliyorsa ondan daha önemli olan namaz ibadetini de oruca katmanın (ilhak) mümkün olmasının caiz olacağı ancak fidye vermenin namaz borcunu düşürmesinin bir temenni olacağı ifade edilir.<sup>42</sup> Hanefî usûlcüler ıskât-ı salâtın caiz olmasını usûlen gerekçelendirirlerken *gayr-i ma'kûlu'l-mana* ifadesini kullanarak "tıpkı bedeni ibadet olan oruç yükümlülüğü fidye ile düşüyorsa ondan daha önemli olan bedeni bir ibadet olan namaz da fidye ile düşer" demektedirler.<sup>43</sup> Ayrıca ıskât-ı salâtın ıskât-ı savma benzetilmesini "*mezhebin meşâyihlerinin istihsarı*" olarak değerlendirmektedirler.<sup>44</sup>

Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, namaz borcuyla ölen kişinin yakınlarının fidye vererek o namazların ıskât edilmesinin caiz olmadığı yönündedir.<sup>45</sup> Nevevî (ö. 676/1277) ve Sübkî (ö. 773/1372) gibi bazı Şâfiîler ise ıskât-ı salâtın caiz olduğu görüşündedirler.<sup>46</sup> Mâlikî ve Hanbelîler ise fıkıh kitaplarının ıskât-ı savm meselelerinin işlendiği bölümlerde sadece ıskât-ı savmdan bahsetmektedirler. İlgili yerlerde -ıskât-ı salât caiz değildir- şeklinde herhangi bir ifadeleri bulunmamaktadır. Bu fakîhlerin ıskât-ı salâtın bahsetmemeleri, ıskât-ı savm ile ıskât-ı salât arasında herhangi bir kıyas yapmamaları onların ıskât-ı salâta cevaz vermediklerine işaret etmektedir.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/230; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 437; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/72.

<sup>40</sup> Bardakoğlu, "İskât", 19/141.

<sup>41</sup> Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Matba'attü'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/308; Aynî, *el-Binâye*, 3/298; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 256; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 437; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/72.

<sup>42</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/51; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 437; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/72.

<sup>43</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/51; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/230.

<sup>44</sup> Aynî, *el-Binâye*, 3/298; Şürünbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 169.

<sup>45</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/189; "Sukût", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 25/83.

<sup>46</sup> Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 2/247; Muhammed b. Şerefüddin el-Halîlî, *Fetâva'l-Halîlî ale'l-Mezhebi's-Şâfiyyi* (Kahire: y.y., ts.), 2/18.

<sup>47</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kunâ'*, 2/133; "Sukût", 25/83; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 10/166-175.

Hanefî kaynaklarda ifa edilmeyen kurban, adak, kefâret, zekât gibi malî ibadetlerin mükellefin vasiyeti<sup>48</sup> veya mirasçılar tarafından gönüllü bir şekilde ıskâtının caiz olduğu da ifade edilir.<sup>49</sup>

Mezhepler arasında görüş birliği olmayan ıskât-ı salât meselesi daha sonra “devir” tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. “İskât-ı savm ve ıskât-ı salât için ödenen fidye miktarları doğal olarak zengin ve fakir arasında bir ayırıma yol açmaktadır. Sadece malî gücü iyi olan aileler ve mirasçılar vefat eden yakınlarının yüksek meblağlar tutan fidye borcunu ödeme imkânı bulmaktaydı. Bu ayırımın yol açtığı sıkıntı, hicri IV. yüzyılın sonlarından itibaren “devir” işleminin bulunması ve câiz görülmesiyle giderilmeye çalışıldı.”<sup>50</sup> Her ne kadar “devir” adı zikredilmese de fidye miktarını düşürme işlemine dair bilgiler Hanefî kaynaklarda şöyle geçmektedir. Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, isimli eserinde meşhur Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil* isimli eserinden nakille onun bir fetvasında şöyle dediğini aktarmaktadır: “Ölü, terekesinde ıskât için gerekli bir mal/para bırakmamışsa bir miktar mal/para ödünç alınır, bir fakire -filan kişiye vekaleten bu meblağı onun şu kadar namazının fidyesi olarak sana veriyorum- denilir ve ona verilir o da parayı aldıktan sonra -bunu ona vekaleten sana bağışlıyorum- der, bu verme ve alma işi ıskât bitinceye kadar devam eder.”<sup>51</sup> İleride açıklanacağı üzere muhtemelen Osmanlı döneminde ilk defa adı “devir” olarak isimlendirilen/terimleştirilen fidye miktarını düşürme işleminin Hanefî kaynaklarda ilk defa yer alması bu şekildedir.

“Devir işlemine fakîhlerin cevaz vermesi fakirlerin de bundan yararlanmasının önünün açılması devir işleminin caiz görülmesinde önemli bir amil olmuştur. Bununla birlikte ne kadar iyimser düşünülürse düşünülün devir usûlünün -şekil yönüyle hukuka uygunluğu tartışması bir yana- mahiyeti itibarıyla bir aldatmacadan ibaret olduğu, İslâm'ın ruhuna uygun düşmediği, bundan dolayı ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin sert eleştirilerine ve bidat nitelendirmelerine konu olduğu görülür.”<sup>52</sup>

## 2. Osmanlı Hukukunda İskât-ı Salât ve Devir

Çalışmamızın bu bölümünde Osmanlı hukukundaki ıskât-ı salât ve devir meseleleri üç alt başlıkta ele alınacaktır. Öncelikle ıskât-ı salât ve devrin fetvalarda nasıl yer bulduğuna değinilecektir. Daha sonra meselenin ıskât-ı salât risâlelerinde nasıl işlendiğine yer verilecektir. Son olarak ıskât-ı salât ve devir ile alakalı mahkeme kararları ele alınacaktır.

<sup>48</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/306.

<sup>49</sup> Şürünbülâlî, *Nûru'l-Îzâh*, 169; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 437.

<sup>50</sup> Bardakoğlu, “İskât”, 19/142.

<sup>51</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/230; Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, 85.

<sup>52</sup> Bardakoğlu, “İskât”, 19/142.



## 2.1 Fetvalarda İskât-ı Salât ve Devir

Osmanlı döneminde ıskât-ı salâtla alakalı verilen ilk fetvalar bizim ulaşılabildiğimiz kaynaklara göre Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) dönemindedir. Ebüssuûd Efendi'nin ilgili fetvası şöyledir: “İskât-ı salâtın farz ve sünnet olmadığını söyleyerek ıskât-ı salât uygulamasını inkâr eden kişinin dinden çıkıp çıkmadığı” sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: “o kişinin kafir olmayacağı onun bu sözleri söylemesinin altında yatan gerekçenin ıskât-ı salât akçesi/fidyesine ulaşmak için gayret gösteren/tamah eden kişilere kızgınlığı olarak anlaşılmalıdır. Ne o kötü niyetli/tamahkâr kişiler ıskât-ı salâttan gelecek paralara göz diksinler ne de cahil biri bu sözü söylesin.”<sup>53</sup>

Ebüssuûd Efendi bu fetvası ile ıskât-ı salâtın dinen caiz olmasının kökeninde ayet ve hadis nasları olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o ıskât-ı salâtın caizliğinin kökeninde İmam Muhammed'in ismini zikretmeksizin müctehidlerin ihtihadının olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca fetva metninden o günün toplumunun ıskât-ı salâta bakış açısını görmek de mümkündür. Günümüzdeki bazı kişilerin veya grupların ıskât-ı salât meselelerindeki tavırlarının benzerinin yaklaşık bundan beş yüz yıl önceki Osmanlı toplumunda da mevcut olduğunu göstermektedir. O dönemde ıskât-ı salât fidyesine tamah göstererek insanlara ölen yakınlarının ıskât-ı salâtını yapmaları yönünde mahalle baskısı yapıldığını söylemek mümkündür. Ebüssuûd Efendi de soruya verdiği cevapta hem ıskât-ı salâtın caizliğinin kökeninde müctehid görüşünün bulunduğunu ve cahil kişilerin ihtihadla ulaşılan bir mesele ile alakalı böyle ileri geri konuşmalarının onların cahilliğini gösterdiğine değinmekte hem de ıskât-ı salât fidyesine tenezzül edip mahalle baskısı kuran kişilerin habis yani değersiz/kötü niyetli kişiler olduğunu ve onların cîfe-i dünyaya yani değersiz/geçici dünya malına hırs gösteren kişiler olduklarına vurgu yapmaktadır.

Ebüssuûd Efendi ıskât-ı salât ve devirle ilgili diğer bir fetvasında şöyle demektedir: “Ölen kişinin on yıllık çocukluk dönemi çıkarıldıktan sonra fakirlerin bir araya getirilerek bir yıllık namaz borcu için buğdayın kıymeti ölçü ve ağırlık birimlerine göre akçe hesabı yapılarak her bir fakire bir miktar akçe verilmesi ve bu akçenin fakirler arasında devrinin yapılması ve akabinde her bir fakire bir miktar akçe bölüştürülmesi ile ölen kişinin namaz borcunun düştüğüne dair müctehidlerden bir nakil olup olmadığı” şeklindeki soruya şu şekilde cevap vermektedir: “Her namaz için yarım sa‘ (yaklaşık 1.459 gr) buğday karşılığı paranın ölenin vasîsi tarafından fakirlere verilmesi ve onlarında daha sonra gönül hoşluğu ile tekrar ölen adına vasîye geri vermeleri ve her nöbette (devir) işlemin bu şekilde yapılması ile ölenin

<sup>53</sup> “İskât-ı salât kütüb-ü mu‘teberâtta mestur olup Zeyd “ne farz ne sünnettir” deyu inkâr eylese, şer‘an Zeyd’e ne lazım olur? el-Cevab: Kafir olmaz, ıskât-ı salât akçesine mütehâlik (kendini tehlikeye atacak kadar aceleci olan) olan mühmelâtın (değersiz, kıymetsiz) hursları mukabelesinde söylemek anlanır. Ne ol habisler (değersiz, kötü niyetli) cîfe-i (leş, artık) dünyaya hırs gösterebilir ne bir cahil böyle desin.” Şeyhülislâm Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî Ebüssuûd, *Mecmaü'l-Fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 006292), 25a.

namaz borcunu Allah u Teâlâ'nın affedeceği umulur bu hükme müctehidlerin istihsanı ile ulaşılmıştır.”<sup>54</sup> Ebüssuûd Efendi'nin verdiği bu fetvada ıskât-ı salâtla alakalı iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi ıskât-ı salât ve devir işlemine cevaz verilmesinin kökeninde müctehidlerin ichtihadının bulunduğuna dikkat çekilmesidir. Diğer nokta ise fidyenin fakirler arasında alıp verme şeklinde döndürülmesi işlemi için “devir” isminin kullanılması ve “devir” lafzının terimleşmeye başlamasıdır.

İskât-ı salât ve devirle alakalı fetva veren şeyhülislamlardan birisi de Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'dir (ö. 1103/1692). O da “ölen kişinin bir yıllık namaz borcunun fidyesinin, ölenin terekesinden ayrılmasının ve fakirlerin bir araya getirilip devir yapılmak suretiyle ölenin beş yıllık ıskât-ı salâtının yapılmasının caiz olacağını” ifade etmektedir.<sup>55</sup>

## 2.2 Risâlelerde İskât-ı Salât ve Devir

İskât-ı salât ve devirle alakalı fetvaların yanı sıra Osmanlı döneminde bu konularla alakalı risâleler de kaleme alınmıştır. Bunlardan en erken tarihli risâle Osmanlı'nın on beşinci yüzyıl âlimlerinden olan Şihâbüddin es-Sivâsî'ye (ö. 856/1456) aittir. O, Hanefî fakîhi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) İslâm miras hukukuna dair “*el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*” isimli eserini “*Şerh ale'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*” adını vererek şerh etmiştir.<sup>56</sup> Eserinin sonuna eklediği “*Sûr'at-u İskâti's-salâti min Meyyit*” isimli risâlesini önce Arapça akabinde Osmanlıca olarak kaleme almıştır. Her ikisinde de ıskât-ı salâtla alakalı bilgiler vermiştir. Şihâbüddîn es-Sivâsî, Osmanlı döneminde ıskât-ı salâttaki devir ifadesini kullanan ilk kişidir. Devir ismi daha sonraları müteahhir Hanefî âlimlerden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından da kullanılmaktadır.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> “*Zeyd fevt oldukta müddet-i ömrünün on yılı ifrâz (ayrılmak) olunup bakisi adedince fukara ihzar olunup Zeyd'in bir yıllık fevt olmuş namazı için fukaradan her birine yirmi vukiyye (ağırluk birimi) olan kile (ölçek) ile yüz kırk sekiz kile ve sekiz vukiyye buğdayın kıymetini Amr tasadduk edüp her biri meblağ-ı merkumu devr ettirüp Amr-ı mezburdan bedel her birine birer miktar akçe vermekle şer'an Zeyd'in ol miktarı yıllık namazı sâkit olur deyü ulemâ-i müctehidinden nakl var mıdır? Cevâb: Her salât mukabelesinde nısf-ı sa' (1 sa' = 2.917 gr) buğday hesabı üzere vasî fukaraya verüp onlar dahi tamam-ı tatyîbi nefisle (gönlü hoş etme) mûsînin (vasiyet eden) hakkı olmak üzere vasîye verüp her nöbette bu vech üzere edecek mercudur ki Hakkı sübhane ve teâlâ hazreti afv buyura meşâyih istihsânı ile olmuş hükmüdür.” Çorlulu Sinan Efendi, *Kitabu'l-Fetava li-Ebüssuûd ve İbn Kemal Paşa* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 003407), 26b.*

<sup>55</sup> “*Zeyd-i müteveffanın veresi Zeyd'in beş yıllık namazının fidyesini vermek murad ettikde vereseden Amr sairlerin izniyle her namaz için buğdaydan nısf-ı sa' kıymeti hesabı üzere bir yıllık namazların fidyesine vâfi (yeterli) olan şu kadar akçeyi terekeden ifrâz ve bir kaç fakîri cem edüp ibn-i fılanın bir yıllık namazlarının ıskâtı için şunu sana verdim deyüp meblağ-ı mezburu ol fakîrlerin birine verüp ol dahi kabul ettim deyü alıp mülkü olduğunu bildikten sonra rızasıyla Amr'a sana hibe ettim deyü verüp Amr dahi alıp sair fakîrlerin herbiri yine minval-i meşruh üzere verüp beş yıllık namazların fidyesi tamam oluncaya dek devr ettikten sonra ol akçeyi ol fakîrlere taksim eylese caiz olur mu? el-Cevab: Olur.” Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841), 1/10.*

<sup>56</sup> Yazma nüshada eserin ismi *Şerhu'l-Farâiz el Müsemma bi Şihâbüddîn* olarak yazılmıştır.

<sup>57</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/73.

Şihâbüddîn es-Sivâsî, risâlesinde klasik Hanefî metinlerinde yer alan ıskât-ı salâtla alakalı bilgileri Arapça olarak zikrettikten<sup>58</sup> sonra devir meselesiyle alakalı bilgileri Osmanlıca olarak ayrıntıya inmek suretiyle şöyle aktarmaktadır:

“İskât-ı salâtın şartları vardır. Birinci şart oldur ki, fakîr devir eylemek gerek amma fakîr oldur ki “men lâ yemliku mietê dirhemini”<sup>59</sup> yani zaruri giyeceğinden ve evinden ve damından ve bağlarından ve davarlarından artık olan ve gayri dahi ne varsa zekât nisabından aşağı ve havâic-i zaruretten yukarı olan nesnenin kıymeti sekiz yüz akçe<sup>60</sup> (gümüş) olsa caiz olmaz. İskâtı devir etmek haramdır zira o ganîdir. Allah u Teâlâ'nın şu ayetinde olduğu üzere “Sadaka (zekât) ancak fakîrlere ve miskinlere verilir” eğer helal derse kafir olur. Ve bir şart dahi oldur ki, devir eden kimesne meyyitin vasîsi velîsi veya bu ikisinden vekil olmak gerek ve fakîr dahi nefsi için alıp ve meyyit için vermek gerek ve eğer bu niyetlere izin olmasa caiz olmaz zira meyyitin tasarrufundan çıkar. Ve bir şart dahi oldur ki, verilen nesnenin miktarını bilmek gerek ki kaç vakit içindir ya kaç gün içindir ya kaç ay içindir.”<sup>61</sup>

İskât-ı salât ve devirle alakalı kaleme alınan bir sayfalık risâlelerden biri de 1699 yılında Müderris Kara Mustafa Paşa tarafından “*İskât-ı Salât Sureti Beyanındır*” şeklinde isimlendirilen risâledir. Risâlede otuz yaşında vefat eden kişinin on sekiz yıllık ıskât-ı salâtı buğdayın kıymeti o günün rayicine göre hesaplanarak kaç devir dönüleceğinden bahsedilmektedir. Ayrıca devire katılan kişilerin nisap miktarı malı olmayan kişilerden oluşması gerektiği ile alakalı bilgiler bulunmaktadır.<sup>62</sup>

İskât-ı salât ve devir ile alakalı en kapsamlı ve ayrıntılı bilgi veren ve on sayfadan oluşan risâlelerden birisi de 1865’li yıllarda Konya müftülüğü yapmış olan Kafalızâde Muhammed Said Efendi (ö. 1291/1874)<sup>63</sup> tarafından kaleme alınmıştır.

Kafalızâde risâlesinin<sup>64</sup> başında hamdele ve salveleden sonra risâleyi yazma gerekçesini, şehir ve köylerdeki imamların vefat eden kişilerin hukukunu bilmedikleri onlara ve diğer

<sup>58</sup> Şihâbüddîn es-Sivâsî, *Şerhu'l-Farâiz el Müsemma bi Şihâbüddîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 002199-II), 67a.

<sup>59</sup> “Altındaki zekât nisap miktarı yirmi miskaldır. Gümüşün nisabı ise iki yüz dirhemdir.” Bk. Ebül-Hasan Burhânüddîn b. Abdilcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/125-126; Halebi, *Mülteka'l-ebhur*, 1/178.

<sup>60</sup> Şihâbüddîn es-Sivâsî'nin döneminde sekiz yüz akçenin, gümüşün zekât nisabı olan iki yüz dirheme denk geldiği anlaşılmaktadır.

<sup>61</sup> Sivâsî, *Şerhu'l-Farâiz el Müsemma bi Şihâbüddîn*, 67b.

<sup>62</sup> “Evvela bir gün altı vakit salâttır vitir dahi hesap olur. İmam-ı azam hazretlerine göre böyle olacak. Bir aylık namazımız yüz seksen vakit eder. Meselan bir kimesne fevt olsa otuz yaşında olsa on iki senesini çıkardık on sekiz sene kaldı. Bu kimesnenin ıskât-ı salâtı için altı kuruşu var balada zikrolunduğu üzere bir şehrimiz yüz seksen vakit eder. Dört yüz dirhem buğday kıymeti bu vakitte bir para olduğu surette yüz seksen vaktimiz yüz seksen para eder (...)” Kara Mustafa Paşa, *İskât-ı Salât Sureti* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 002199-II), 196b.

<sup>63</sup> Mehmet Önder, *Konya Maarifi Tarihi* (Konya: Ülkü Basımevi, 1952), 50.

<sup>64</sup> Taşbaskı olarak mevcut olan risâlenin yayın yeri, yayınevi ve yayın yılı bulunmamaktadır.

insanlara faydası olsun diye Türk lisanıyla bu meseleleri anlaşılır şekilde açıklamak istediği ve bu meseleleri fıkıh kitaplarından topladığı şeklinde ifade etmektedir.<sup>65</sup>

Kafalızâde risâlesinin başında vefat eden kişi iskât-ı salâtı vasiyet ettiyse onun yerine getirilmesi gerektiğini, vasiyet etmemişse varislerin ya kendi mallarından, malları yoksa borç alıp iskât-ı salâtı devr-i şer'î (hile-i şer'iyye) ile yapabileceklerini söylemektedir.<sup>66</sup>

Kafalızâde daha sonra devir yapacak kişilerin taşınması gereken şartlardan bahsederek sayının birkaç kişiyle hatta tek kişi ile olabileceğini, onların fakir olması gerektiğini ve bulûğa ermiş olması (gayr-i mümeyyiz küçüklerin hibesinin geçersiz olmasından dolayı)<sup>67</sup> gerekir demektedir. Ayrıca devir edilen miktarın nisap miktarından aşağı olması gerektiğini de belirtmektedir.<sup>68</sup>

Kafalızâde, kefâret ve fidye arasındaki farklardan bahsederek oruç, zihar, yemin, adam öldürme kefâretlerinde hile-i şer'iyye ile devir yapılmasının caiz olmadığını beyan etmektedir.<sup>69</sup> Iskât-ı salât devri bittikten sonra ölenin oruç, zekât ve üzerine vacip olup yerine getiremediği diğer yükümlülükleri için ihtiyaten birkaç devir yapılabileceğini ifade eder.<sup>70</sup>

Kafalızâde, aşırı yaşlı erkek ve kadınların ayakta, oturarak ve îma ile namazlarını kılamadıklarında orucun aksine namaz fidyelerini vermelerinin gerekmediğini söylemektedir.<sup>71</sup> Kafalızâde, vasiyet etmeden ölen kişinin beş yıllık namaz borcunun fidyesini buğdayın rayiç bedelinin dikkate alınarak hesaplanacağını ifade eder. Daha sonra devir işleminin nasıl olacağı hakkında bilgi verir. Birden fazla fakirin devir yapması işlemini *halaka*

<sup>65</sup> Kafalızâde Muhammed Said, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, (y.y.: y.y. ts.),1.

<sup>66</sup> "Eğer meyyit mükellef ve mükellefe olup malları dahi olup vasiyet dahi ettiklerinde eğer sülüs malları muktezayı sinnlerine (yaş) buğdaydan nısf-ı sa' yani beş yüz yirmi dirhem eder ve eda olunduğu vakitte kıymetine baliğ ise lazım gelen fidye-i salâtlarına vefa ederse hemen ayn-ı buğday yahud kıymeti meselan iki kuruş eda olunur. Hile-i şer'iyye ile devre hacet yoktur. Bıraktığı malları fidye-i salâtlarına vefa etmez ise ol vakit şer'an beyan olunacak hile-i şer'iyye ile devr olunur. Eğer meyyit vasiyet etmeden fevt olursa vereseleri kendi hisselerinden teberruan hile-i şer'iyye ile devr ettirip eda ederler ise sahih olur. Allâh-u Teâlâ'dan af reca olunur. Ve yine meyyitin hiç malı olmaz ise vereseleri bir miktar şey istikraz (borç alma) edüp fidye-i salâtın devr ettirip verirler ise yine Allâh-u Teâlâ'dan af reca olunur." Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 2.

<sup>67</sup> Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *el-Usûl*, (b.y.: Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyyet, ts.), 1/47.

<sup>68</sup> Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 2.

<sup>69</sup> Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 3.

<sup>70</sup> "Ve dahi malum ola ki, iskât-ı salât devri teknil olundukta birkaç devir fidye-i savm için hesap olunup kaç günlük savm kalmış ise her bir günün savmı için buğdaydan yarım sa' ve arpadan ve hurmadan bir sa' hesap olunup devr olunan akçenin haline göre kaç günlük fidye-i savm iskât eder ise ihtiyaten devr olunur. Ve birkaç devr dahi kalmış zekâtı için hesap olunup ne miktar zekât iskât eder ise ol miktar devr olunur. Ziyade olur ise zarar vermez. Ve birkaç devr dahi sair vecebe aleyhi için ihtiyaten devr olunur." Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 5.

<sup>71</sup> "Pîr-i fânî ve fâniye olan kimesneler kâimen yahut kâiden edâ-i salâta kadir ve kadire olmayıp ve başlarıyla dahi îmaya muktedir olmazlar ise onlar için fidye-i salât vermek lazım gelmez. Hayatta iken orucun hilafına namaz fidyesi verilmez." Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 5.

*devri*<sup>72</sup> şeklinde isimlendirmektedir. Fakirlerin yaptıkları işlemi –aldım, kabul ettim ve tekrar hibe ettim- kelimelerini kullanarak devir işlemi ayrıntısı ile anlatmaktadır. Ayrıca fakirler arasında dolaştırılan paranın bir kısmının *halaka devri* bittikten sonra fakirlere verilmesi gerektiğinden bahseder.<sup>73</sup>

Kafalızâde, risâlesinin son kısmında *devr-i kebîr* olarak isimlendirdiği doksan yaşındaki birinin bulûğ çağından önceki yaşlarını çıkarıp geriye kalan yetmiş sekiz yıllık bütün ömrünün tedbiren ıskâtının bazı fukahâ tarafından ihtiyaten yapılmasının muhtar görüş olduğunu zikretmektedir. Yetmiş sekiz yıllık ıskât-ı salât için dokuz yüz otuz altı devir yapılacağını ve daha fazla devir olmaması için devredilen fidyenin nisap miktarına ulaşmayan altın veya kumaş gibi değerli şeylerden olabileceğini belirtir.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Halaka devri, birden fazla fakirin bir araya gelerek devir işlemi beraber yapmalarıdır. Bir fakir ile de ıskât-ı salâtın yapılması mümkündür. Halaka devri isimlendirmesi Kafalızâde'ye aittir. İncelenen mahkeme kararlarında *halaka devri* ifadesine rastlanmamıştır. Muhtemelen Konya yöresinde birden fazla fakir tarafından yapılan devir işlemine yöresel kullanımda *halaka devri* denilmektedir. Kafalızâde de yöresel kullanımdaki bu ifadeyi risalesine taşımaktadır.

<sup>73</sup> “*Ve dahi malum ola ki vasiyet etmeden fevt olan Zeyd-i müteveffanın verese-i Zeyd’in beş yıllık namazının fidyesini vermek murad eylediklerinde Zeyd’in beş yıllık namazı salât-ı vitir dahi dahil olarak bir günde altı vakit itibar ederek yüz seksen vakit eder. Ve her günde altı vakitten otuz günde yüz seksen vakit namaz eder. Bu miktar vakitte namazlarının fidyesini vâfi olan şu kadar akçe ifraz ve ihrac olunup yani her bir vakit namaza altmış paradan. Mesela tasadduk eylediği sene buğdayın kıymeti ehven (düşük) olur ise dahi noksandan hesap olunur. Yani yirmi paradan ve yahut otuz paradan. Ve dahi ğâlî (yüksek) olur ise mesela iki kuruştan yahut üç kuruştan itibar olunur. Hâsil-ı kelam Zeyd’in fidiye-i salâtı edâ olunduğu günde beş yüz yirmi dirhem buğdayın kıymeti itibariyledir. Zeyd’in vefatı günündeki kıymeti itibariyle değildir. Zira bazı vakit vefatı gününde buğdayın kıymeti ğâli ve pahalı olur. Salât edâ olunduğu günde ehven olur ve bazı vakitte emr-i bi'l-aks olur hasılı muttarid (düzenli) olmaz. Mesela her vakit namaza altmış paradan bir aylık namaz iki yüz yetmiş kuruş eder. Ol miktar mezburu tereke-i meyyitten ihrac ettikten sonra halaka devri denilen birkaç fakîr-i müslim âkul bâliğ cem’ edüp ben sana fûlan oğlu fûlanın bir aylık geçmiş salâtının fidyesi için şu iki yüz yetmiş kuruşu verdim deyüp meblağ-ı mezburu ol fakîrlerin yedlerine verüp ol fakîr dahi kabul ettim deyü alıp kendi mülkü olduğunu bildikten sonra rızasıyla verese-i Amr’a yahut verese-i vekil olan mahalle imamına sana hibe ettim deyü verüp birkaç defa rızasıyla bu minval üzere alıp verüp ol fakîrin hissesine isabet eden tekmiil olduktan sonra vereseden Amr-ı fakîrin rızasıyla alıp sair fakîrlerin her birerlerine de bu minval üzere verüp alıp beş yıllık namazların fidyesi tekmiil oldukça meselan beş yıllık ıskât-ı salât devri tekmiil oldukça ol iki yüz yetmiş kuruş merhumun fidiye-i salâtına ve keffâreti yeminine taksim edüp otuz kuruş fidiye-i salât kendilere devr olunan fakîrlere veriliüp onları tatyîb-i hatır (gönül hoşnutluğu) edüp ve bakiden doksan kuruş verüp (...)*” Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 7.

<sup>74</sup> “*Ve dahi malum ola ki hakîrâne risâle-i merğûbenin ibtidasında icmalen beyan ve iş’âr olunan hile-i şer’iyye ile fidiye-i salâtın devrinin tafsilten beyanıdır. Eğer mevta zükûr olur ise on iki yaşını tarh (eksiltme) ve ihrac edüp ve eğer nisâ ise dokuz yaşını sabavetleri (çocukluk) için tarh ve ihrac edüp bakisini devr edeler devr-i kebîr tabir olunur. Bu kavil bazı fukahânın muhtar ve ihtiyatı ile olan kavil budur. Mesela bir racül fevt olsa ve sinni dahi doksana bâliğ olsa on iki sene sabâvetine ihrac olunur baki yetmiş sekiz kalır birer aydan devrini farz ettiğimiz takdirce her bir senede on ikişerden yetmiş sekiz sene darb ile dokuz yüz otuz altı devr eder ve ıskât-ı salât devr olunan fukaralara bir aylık salâtın fidyesini vâfi ve kâfi olan meta’ gerek altın ve gerek kumaş her ne ise dokuz yüz atuz altı kere verüp alalar ve yanlarında kimesne olmasa evla olur.*” Kafalızâde, *Risâle-i Iskât-ı Salât*, 10.

Kafalızâde diğer risâlelere oranla ıskât-ı salât ve devirle alakalı daha ayrıntılı bilgiler veren risâlesinde *devr-i şer'î*, *halaka devri* ve *devr-i kebir* olarak isimlendirdiği üç tabir kullanmaktadır. *Halaka Devri* tabiri on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Konya'sında kullanılan yöresel isimlendirmelerden olsa gerektir.

### 2.3 Mahkeme Kararlarında İskât-ı Salât

Fetvalar ve risâlelere yansıyan ıskât-ı salât ile alakalı meselelerin Osmanlı'nın hem Klasik Dönemi hem de Tanzimat Dönemi mahkeme kararlarına yansıdığını; ıskât-ı salât yanında *devir* ve *devr-i şer'î* lafızlarının ise sadece Tanzimat Dönemi mahkeme kararlarına yansıdığı görülmektedir.

On altıncı yüzyıl mahkeme kayıtlarında ıskât-ı salât vasiyetleri bulunmaktadır. Bazı vasiyet örneklerinde mûsî, vasiyet miktarını belirtmektedir. Örneğin 1510 tarihli Üsküdar Mahkemesi'nde bulunan bir kayıta ölmeden önce malının üçte birinden beş yüz akçesinin ıskât-ı salât ve oruç borçlarının ödenmesini vasiyet eden Hüseyin isimli kişinin vasiyetinin doğru olduğunu mirasçıları kabul etmektedir.<sup>75</sup> 1578 tarihli Galata Mahkemesi'nde bulunan başka bir kayıta ise üç yüz akçe ıskât-ı salât için vasiyet edilmektedir.<sup>76</sup> Bazı kayıtlardaki vasiyet ise vasiyet miktarı belirtilmeksizin genel olarak “malımın üçte birinden ıskât-ı salâtın verilmesi” şeklinde olmaktadır. Örneğin 1520 tarihli Üsküdar Mahkemesi'nde bulunan başka bir kayıta da böyle bir vasiyet bulunmaktadır.<sup>77</sup> 1563 tarihli Üsküdar Mahkemesi'nde bulunan başka bir kayıta ise bir kadının ıskât-ı salât vasiyeti bulunmaktadır.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> “Bu sahih şer'î bir hüccet ve açık geçerli bir belgedir. İçeriğinde Ali b. Hızır isimli şahsın kendisinden asaleten ve kardeşi İbrahim b. Hızır'dan vekaleten ikrar ve kabul ettiği hususlar dile getirilmektedir. Aşağıdaki dava için ikrar ve tecviz etme hususunda kardeşine vekaleti sabit olmuştur. Bunun zikri o ikisinin (Ali ve İbrahim) mûrisin nesebi asabesi olmaları itibarıyla vefat etmiş bulunan Silahdar Hüseyin b. Abdullah'ın vârisleri oldukları Hasan b. Ali ve Yusuf b (...)’nın şahadetleriyle sabittir. Zikri geçen muris Hüseyin b. Abdullah hastalığı esnasında bütün malının üçte birini vasiyet etmişti. Bu miktar maldan 500 akçenin ıskât-ı salât ve savma harcanmasını (...) Her ikisi bu zikredilen vasiyeti sahih ve şer'î bir şekilde kabul ve tecviz etmişlerdir. (...) İş bu şekilde neticelenince, delil getirmek gerektiğinde bir hüccet olarak bulunması için bu belge yazıldı ve zikri geçen vasiye verildi.1510” Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H.919/927/M.1513-1521), haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 292.

<sup>76</sup> “Ali b. Veli meclis-i şer'de vasiyet edip fevt olduğum gün techiz ve tekfinimden sonra üç yüz akçe ıskât-ı salâtıma verile (...)ve zimmetimde asla borcum yoktur.1578” Galata Mahkemesi 7 Numaralı Sicil (H.985/986/M.1577-1578), haz. Mehmet Akman-Fethi Gedikli (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 108.

<sup>77</sup> “Nefs-i Üsküdar'da mahalle-i Selman Ağa'da bir yaya kocası fevt olup Yusuf nam kimsenin evinde vaki olup üzerime ne varsa techizden ve kefenden artık olanı vasiyetim olsun ıskât-ı salât edin(...) deyu vasiyetine ikrarı mesmû olup sebt-i sicil olundu.1520” Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H.924/927/M.1518-1521), haz. Rifat Günalan-Vildan Kemal-Özlem Altıntop-Hatice Ayyıldız Bahadır (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 386.

<sup>78</sup> “Davud Paşa mahallesinden Şirin bt. Abdullah meclis-i şer'de bi-tav'ihî ikrar ve itiraf edip dedi ki vakf ettiğim evden gayri mülküm nem var ise sülüsün vasiyet ettim mütevellî olan Şahkulu b. Mustafa ıskât-ı salâtıma ve defnime ve techiz ve tekfinime ve'l-hasıl ne var görürse anı ede dediği itirafı gibbe't-taleb kayd-ı sicil olundu. 1563” Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil (H.970/971/M.1562-1563), haz. Rifat Günalan. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 200.

On yedinci,<sup>79</sup> on sekizinci<sup>80</sup> ve on dokuzuncu<sup>81</sup> yüzyıl ıskât-ı salât vasiyet örneklerinde de on altıncı yüzyıl vasiyetlerinde olduğu gibi hem miktar belirtilerek hem de miktar belirtilmeden yapılan vasiyetler bulunmaktadır.

İskât-ı salâtın vasiyet ile ve vasiyet olmaksızın ölenin mirasçıları tarafından teberruan yapılması konusunda tereke defterleri önemli bilgiler sunmaktadır. İskât-ı salâtın hem vasiyetle hem de vasiyetsiz yapıldığına dair birçok örneğin bulunduğu defterlerden birisi 1741-1742 tarihli 315 numaralı Diyarbakır Sicil (tereke) Defteri'dir. Bu defterde ölenin miras dağılımını gösteren 144 adet hüküm bulunmaktadır. 89-92-96-98-132-135-136-139-142-143 numaralı 10 adet hükümde<sup>82</sup> ölenin vasiyeti olmamasına rağmen mirasçılar gönüllü olarak onun ıskât-ı salâtı için terekeden hisse ayırmaktadırlar. 111-116-133 numaralı 3 adet hükümde<sup>83</sup> ise ölen kişinin ıskât-ı salâtı vasiyet ettiği görülmektedir. 144 adet hükümden geriye kalan 133 adet tereke kaydında ise ne ölen kişi ıskât-ı salât için vasiyet etmekte ne de onun mirasçıları teberruan onun adına ıskât-ı salât yapmaktadırlar. Farklı şehirlere ait birçok mahkeme defterinde de vasiyet olmaksızın ölenin mirasçıları tarafından ölen adına teberruan yapılan ıskât-ı salât örnekleri bulunmaktadır.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Mahkeme karar metinleri için bk. Hüseyin Çınar, *1020-1021 Tarihli 13 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 382; Ayşe Güngören, *12 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili (1074-1075/1663-1664) Değerlendirme ve Transkripsiyon* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 244; Alpaslan Yüksek, *Galata Mahkemesine Ait 141 Nolu Şer'iyye Sicilinin (H. 1098-1099) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 304.

<sup>80</sup> Mahkeme karar metinleri için bk. Taylan Akyıldırım, *259 Şer'iyye Sicili Defterine Göre Galata* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 131; M. Zahit Yıldırım, *30 Numaralı Adana Şer'iyye Sicil Defteri 1115/1703-1171/1757* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 162; Mustafa Çavdaroğlu, *61 Numaralı Ayntab Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi H. 1124-1125/M. 1712-1713* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 116.

<sup>81</sup> Mahkeme karar metinleri için bk. Abdullah Aydoğmuş, *75 Numaralı Konya Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 315; Arzu Pehlevan, *1495 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili Defterine Göre Rize'nin Ekonomik ve Sosyal Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 286; Abdulhamit Avcı, *590 Numaralı Karahisâr-ı Sâhib Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 280.

<sup>82</sup> İbrahim Özcoşar, *315 Numaralı Hicri 1154-1155 (M.1741/1742) Tarihli Diyarbakır Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 132-230.

<sup>83</sup> Özcoşar, *315 Numaralı Diyarbakır Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, 159-189.

<sup>84</sup> Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, 396; Çavdaroğlu, *61 Numaralı Ayntab Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, 48; Aydoğmuş, *75 Numaralı Konya Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, 42; Ruken Tanriseven, *12 Nolu Antalya Şer'iyye Sicili Defterine Göre 1862-1864 Yılları Arasında Antalya Şehrinin İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 118; Ökkeş Narinç, *64 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*

## 2.4 Mahkeme Kararlarında Devir/Devr-i Şer'î

Zikri geçen fetvaların ve ıskât-ı salâtla alakalı risâlelerde ele alınan devir meselesiyle alakalı bilgilerin mahkeme kayıtlarına da yansıdığı görülmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla mahkemelere yansıyan ıskât-ı salâtın *devir/devr-i şer'î* ile yapılmasının ilk defa vasiyet edilme örneği 1827 tarihli Halep Mahkeme Defteri'nde bulunmaktadır. İlgili karar şöyledir: Halep şehrinde bir handa misafir iken ölmeden on gün önce ıskât-ı salâtı, oruç ve yemin keffâretlerinin devr-i şer'î ile yapılması için Hasan Ağa, Mehmed Ağa'yı vasî olarak tayin etmektedir. Hasan Ağa vefat edince geride mirasçıları olmadığı için terekesi beytümale intikal etmektedir. Vasî, beytümalden ölenin ıskât-ı salât, oruç ve yemin keffâretlerinin devr-i şer'î ile yapılması vasiyetini yerine getirmek için geriye bıraktığı malları talep etmektedir.<sup>85</sup> Bu kayıttaki dikkatleri çeken ifade *devr-i şer'î* tabiridir. Devir esnasında fakirlerin fidye parasını birbirlerine hibe edip tekrar almalarının görünürde şer'î/hukukî (hile-i şer'iyye) bir işlem olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Devrin yapılmasının vasiyet edilmesi ile alakalı ikinci örnek 1860 tarihinden önceki birkaç yıla ait olduğu düşünülen Mehmet Aziz Çavuşzâde'nin (ö. 1277/1860) *Dürrü's-Sukûk* isimli sak<sup>86</sup> mecmuasında yer alan mahkeme kararıdır. İstanbul'da meydana gelen davada Süleyman Ağa isimli kişinin öldüğünde terekesinin üçte birinden ıskât-ı salâtı, oruç ve yemin keffâretlerinin yanı sıra yerine getiremediği adakları için devir yapılmasını ve fakirlere paranın dağıtılmasını vasiyet etmektedir. Vasî olan kişi de ölenin terekesini elinde bulunduran hanımı ve amcaoğlundan vasiyeti yerine getirmek için sülüs malı talep etmektedir.<sup>87</sup> Benzer diğer

---

(H.1123-1124/M. 1711-1712) (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 214; Ömer Faruk Yılmaz, *98/1 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili (H. 1155/M. 1742-1743) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 156.

<sup>85</sup> “Fî'l-asl Arabkir Kasabası ahalisinden olup medine-i Halebî'ş-şehbâ'da Hacı Musa Hanı'nda müsafiren sakin iken bundan akdem vefat eden Hasan Ağa b. Hüseyin'in zâhirde vâris-i ma'rûfu olmayıp bi'l-cümle terekesi cânib-i beytümâlâ aid ve râci oldukdan sonra müteveffâ-yı mezburun bir vasî-i muhtârı olduğunu iddia eden Mehmed Ağa b. Osman nam kimesne meclis-i şer'î şer'î-enverde medîne-i mezbure muhassılı ve emîn-i beytül-mâl olup bu misillü bilâ vâris-i ma'rûf fevt olanların terekelerini bâ fermân-ı âlî kabza memûr olan Mehmed Şakir Ağa b. İbrahim muvâcehesinde üzerine dava ve takrîr-i kelâm edip müteveffâ-yı mezbur hayatında fevtinden dört gün mukaddem tarih-i defninden on gün mukaddem şöyle vasiyet eyledi ki ben bi-emrillahi teâlâ vefat eylediğimde mezbur Mehmed Ağa bi'l-cümle terekemi ahz u kabz edip emvâl-i mevcûdemden bir sim kaplama kılıç ve bir simlû en'âm-ı şer'î kesesi semen-i misilleriyle âhara furûht (satma) re'slerinin kadr-i ma'rûfu ile techîz ve tekfîn ve levâzım-ı defnimin umurunu ru'yet ve mâ adâsı ıskât-ı salât ve keffâret-i savm ve yeminim için bade'd-devri's-şer'î fukarâ-yı müslimîne tasadduk oluna (...)1827” Hacer Vilgenoğlu, *209 Numaralı Halep Şer'iyye Sicili (H.1242/M.1827) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 96.

<sup>86</sup> “Sak, hâkim tarafından dava konusu olan meseleye ve bu meseledeki kararına dair hazırlanan belgedir.” Süleyman Kaya, “Sak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/586.

<sup>87</sup> “Mahmiye-i İstanbul'da Hoca Paşa kurbunda fûlan mahallesinde sakin iken bundan akdem vefat eden attar esnafından Süleyman Ağa b. Fûlan b. Fûlan'ın verese-i menkûhâ-i metrukesi Rukiye Hatun bt. Fûlan ile sulbî sağır oğlu Mahmud'a münhasıra olduğu inde's-şer' zahir ve mütehakkuk olduktan sonra müteveffâ-yı mezburun terekesine bi'l-



örnekler 1878 tarihli Kütahya,<sup>88</sup> 1911 tarihli Lice<sup>89</sup> ve 1916 tarihli Adıyaman<sup>90</sup> mahkemelerinde de bulunmaktadır.

## Sonuç

Araştırmamızda İslam hukuk tarihinin bazı dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de canlılığını koruyan ve toplumda tartışmalara, mahalle baskısına ve suiistimallere de açık konulardan bir tanesi olan ıskât-ı salât ve devir meselesi; İslâm hukukunun Osmanlı uygulamasında fetva mecmuaları, ıskât-ı salât risâleleri ve mahkeme kararlarından istifade edilerek ele alınmıştır.

Osmanlı hukukundaki ıskât-ı salât ve devirle alakalı meselelerin iftâ ve kazâ boyutu ayrı ayrı ele alınarak değerlendirildiğinde şu bulgulara ulaşmak mümkündür:

İncelenen fetva mecmuaları çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı şeyhülislamı arasında ıskât-ı salâtın caiz olması noktasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. İmam Muhammed'in ıskât-ı salâtın caiz olması yönündeki görüşünün verilen fetvalarda müftabih görüş olarak aktarıldığı görülmektedir. Fetvalarda ıskât-ı salâtın caizliğine vurgu yapılırken aynı fetvanın içinde/devamında devir meselesinin ayrıntısına inilerek bu işlemin de caiz olduğu ifade edilmektedir.

---

*verese vaz-ı yedi mütehakkık olup zâtı tarif-i şer'î ile muarrafe olan zevce-i mezbure Rukiye Hatun mahzarında üzerine dava ve takrir-i kelim edüp müteveffâ-yı mezbur Süleyman Ağa b. Fılan hayatında vefatından yirmi gün mukaddem – ben bi-emrillâhi teâlâ vefat eylediğimde cemî-i terekem ve zimem-i nâsta olan hukukum ahz ve kabz olunup sünnet-i seniyye üzere levâzım-ı techiz ve tekfinim görülüp duyûn-u müsbetem zuhur eder ise bade'l-edâ bâki kalan terekemin sülüsü ifraz ve sülüs-ü mezkurdan şu kadar kuruşu ıskât-ı salât ve keffâreti savm ve yemin ve nüzûrât-ı sairem için bade'd-devr fukarâ-i müslimîne verile (...) o kimesneler li-eclî's-şehade meclis-i şer' de hazırân olup eserü'l-istişâd (...) bizim huzurumuzda vasiyet ve tenfizine işbu müdde-i mezbur Ali Ağa'yı vasiyy-i muhtar nasb ve tayin eyledikten sonra ol dahi vesayet-i mezkureyi bade'l-kabul (...)” Mehmet Aziz Çavuşzâde, *Dürrü's-Sukûk* (İstanbul: y.y., 1277/1861), 348.*

<sup>88</sup> “Ali Beşe hayatında vefatından on gün mukaddem ben bi-emrillâhi teâlâ vefat eylediğimde cemî-i terekem ve zimem-i nâsta olan hukukum ahz ve kabz ve sünnet-i seniyye üzere levâzım-ı techiz ve tekfin görülüp duyûn-u müsbetem zuhur eder ise bade'l-edâ bâki kalan terekemin sülüsü ifraz ve sülüs-ü mezkurdan iki bin kuruş ıskât-ı salât ve keffâret-i savm ve yemin için bade'd-devr fukarâ-i müslimîne verile deyip vasiyet etmesi (...) 1878” Hüseyin Göksal, *Kütahya'nın 52 Nolu Şer'iyye Sicili* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 253.

<sup>89</sup> “(...) kalan terekemin sülüsünü ifrâz ve sülüs-i mezkûrdan iki yüz guruşu ıskât-ı salât ve keffâret-i savm ve yemin için ba'de'd devr fukarâ-yı müslimîne verile (...) 1911” Nurullah Yalçınkaya, *408 Numaralı Lice Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 22013), 78.

<sup>90</sup> “(...) müteveffâ-yı mezbure vefatından on gün mudaddem bi-emrillahi teâlâ vefat eylediğimde cemî-i terekem ve zimem-i nâsta olan hukukum ahz ve kabz olunup sünnet-i seniyye üzere levâzım-ı techiz ve tekfinim görülüp duyûn-u müsbetem zuhûr eder ise ba'del-edâ bâki kalan terekemin sülüsü ifrâz ve sülüs-ü mezkûrdan üç yüz guruş ıskât-ı salât ve keffâret-i savm ve yemin için bade'd-devr fukarâ-yı müslimîne verile (...) 1916” Mehmet Baydaş, *236 Numaralı Hısn-ı Mansur (Adıyaman) Kadı Sicilinin 20-96 Sahifelerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 30.

İskât-ı salâtın caiz olması noktasında Osmanlı fakîhleri arasında olmayan tartışmalar Osmanlı toplumunun bir kısmının gündeminde yer almaktadır. Böyle bir tartışmanın varlığını bu konuda verilen fetvalar gün yüzüne çıkararak onların ıskât-ı salâta bakış açısını göstermektedir. Bu bakış açısını yansıtmaya açısından şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'ye sorulan fetva önemli bir veridir. “İskât-ı salâtın farz ve sünnet olmadığını söyleyerek ıskât-ı salât uygulamasını inkâr eden kişinin dinden çıkıp çıkmadığı” şeklindeki soruya; Ebüssuûd Efendi, “o kişinin kafir olmayacağı onun bu sözleri söylemesinin altında yatan gerekçenin ıskât-ı salât akçesine/fidyesine ulaşmak için gayret gösteren/tamah eden kişilere kızgınlığının olabileceği” şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca “Ne o kötü niyetli/tamahkâr kişiler ıskât-ı salâttan gelecek paralara göz diksinler ne de cahil biri bu sözü söylesin.” cümlesini de verdiği cevaba eklemektedir.

Verilen bu fetvada iki husus öne çıkmaktadır: Birincisi ıskât-ı salâtın dinen caiz olmasının delilinin (kaynak), ayet ve hadis nasları değil İmam Muhammed'in ismi zikredilmeksizin müctehid görüşü olduğuna vurgu yapılmasıdır. İkincisi ise ıskât-ı salâta alakalı günümüzde bazı kişi veya grupların ıskât-ı salâtı bir kazanç kapısı olarak görmeleri ve ölenin yakınlarına mahalle baskısı uygulayarak onların acılarından istifade etmeleri ve bunu paraya çevirmelerinin aslında yeni bir şey olmadığını bu tavırların bundan yaklaşık beş yüz yıl önce de Osmanlı toplumunda mevcut olduğunu göstermesidir.

Osmanlı döneminde ıskât-ı salât risalelerini kaleme alan müelliflerin fakîh, müftü ve müderris olmaları, risalelerin içeriğinin de iftâ kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Risalelerin formatı, fetva mecmualarına benzemekle beraber onlardan ayrıldıkları yön ise risalelerde devir işlemlerinin daha ayrıntılı bir şekilde anlatılması ve devir işlemiyle alakalı birisi (*halaka devri*) yöresel bazda olsa da *devr-i kebîr*, *devr-i şer'î* gibi tabirlerin/terimlerin kullanılmakta olmasıdır.

İskât-ı salât ve devir ile alakalı mahkeme kararları üzerinden ise şunları söylemek mümkündür: On altıncı yüzyıldan itibaren yirminci yüzyıl başlarına kadar kişilerin ölmeden önce ıskât-ı salât vasiyetinde buldukları görülmektedir. Bazı mahkeme kayıtlarında ise ölen kişi vasiyet etmese de onun yakınlarının ölen yakınları adına teberruan ıskât-ı salât yaptırdıkları görülmektedir. Bunların yanı sıra ıskât-ı salâtın *devr/devr-i şer'î* ile yapılması vasiyetlerinin 1827 yılından itibaren mahkeme kayıtlarına yansıdığı da müşahede edilmektedir. Çalışmamızda veri kaynağı olarak yaklaşık dört yüz elli civarında mahkeme defteri incelendi. Bu defterler üzerinden bir oranlama yapmak gerekirse tereke/miras dağılımı dava kayıtlarına göre ıskât-ı salât davalarının oranı yüzde bir civarında kalmaktadır. Bu oran ise bize şunu göstermektedir. Ya ıskât-ı salât işlemlerinin hepsi mahkeme kayıtlarına girmemiştir ya da vasiyetli ve vasiyetsiz ıskât-ı salât işlemleri Osmanlı toplumunda yaygın bir işlem değildir.

Çalışmada ulaşılan bulgulardan birisi de bizim toplumumuzda/örfümüzde sıkça kullanılan devir adının (araştırılan mevcut kaynaklara göre) terimleşme sürecinin başlangıcı ile alakalı ilk yazılı verinin tespit edilmesidir. Ulaşılan kaynaklarda devir terimini kullanan ilk kişinin Osmanlı'nın on beşinci yüzyıl âlimlerinden olan Şihâbüddin es-Sivâsî olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Ebüssuûd Efendi ve diğer şeyhülislamlar da devir adını sıkça kullanmaktadırlar. Hatta Osmanlı coğrafyasında yaşayan müteahhir Hanefî âlimlerinden olan İbn. Âbidin de eserlerinde devir adını kullanmaktadır. Osmanlı coğrafyası dışındaki Hanefî âlimlerin devir adını kullanmadıklarını söylemek mümkündür.

Fetvalar, risâleler ve mahkeme kararları ışığında ıskât-ı salât ve devir özelinde ele alınan bu çalışmanın neticesinde şöyle demek mümkündür: Osmanlı âlimlerinin/kadılarının *devir*, *halaka devri*, *devr-i şer'î* ve *devr-i kebîr* gibi tabirleri/terimleri de kullanarak çözüm buldukları ıskât-ı salât meselesinde İmam Muhammed'in görüşüne mutabık kaldıkları görülmektedir.

## Kaynakça

- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Dâru't-tabâatü'l-Âmire, 1293/1876.
- Akyıldırım, Taylan. *259 Şer'iyeye Sicili Defterine Göre Galata*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/552-555. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1410/1990.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed b. Musa. *Umdetu'l-Kârî*, thk. Abdullah Mahmud. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Avcı, Abdulhamit. *590 Numaralı Karahisâr-ı Sâhib Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aydoğmuş, Abdullah. *75 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *el-Müntekâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Bardakoğlu, Ali. "İskât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/137-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Baydaş, Mehmet. *236 Numaralı Hısn-ı Mansur (Adıyaman) Kadı Sicilinin 20-96 Sahifelerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1418/1997.
- Çavdaroğlu, Mustafa. *61 Numaralı Ayntab Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi H. 1124-1125/M. 1712-1713*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çavuşzâde, Mehmet Aziz. *Dürrü's-Sukûk*. İstanbul: y.y., 1277/1861.
- Çınar, Hüseyin. *1020-1021 Tarihli 13 Numaralı Ankara Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Çorlulu Sinan Efendi, *Kitabu'l-Fetava li-Ebussuûd ve İbn Kemal Paşa*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 003407,1b-338a.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.

- Galata Mahkemesi 7 Numaralı Sicil (H.985/986/M.1577-1578). haz. Mehmet Akman-Fethi Gedikli. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadisicilleri.org/index.php>
- Göksal, Hüseyin. *Kütahya'nın 52 Nolu Şer'iyye Sicili*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Güngören, Ayşe. *12 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili (1074-1075/1663-1664) Değerlendirme ve Transkripsiyon*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1986.
- Halîlî, Muhammed b. Şerefüddin. *Fetâva'l-Halîlî ale'l-Mezhebi's-Şâfiyyi*. 2 Cilt. Kahire: y.y., ts.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacî. 30 Cilt. Kahire: Dâru'l-Küteybe, 1414/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Kara Mustafa Paşa, *İskât-ı Salât Sureti*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 005424, 1a-196b.
- Karaman, Hayreddin. *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Kaya, Süleyman. "Sak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/586-587. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Köse, Saffet. "Hile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/28-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Köse, Saffet. "Hiyel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Kudûrî, Muhammed b. Ahmed b. Cafer. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed Uveyda, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2009.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Müzenî, İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil. *Muhtasarü'l-Müzenî fî Furûi's-Şâfiyyi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1307/1890.

- Narinç, Ökkeş. *64 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi H.1123-1124/M. 1711-1712*). Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Kitâbu'l-Mecmû şerhü'l-Mühezzeb li's-Şrâzî*. thk. Muhammed Necib Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravdatu't-tâlibîn*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1423/2003.
- Nükerî, Ahmed. *Câmiu'l-Ulûm fî Istilâhâtî'l-Fünûn*. 4 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Önder, Mehmet. *Konya Maarifi Tarihi*. Konya: Ülkü Basımevi, 1952.
- Özcoşar, İbrahim. *315 Numaralı Hicri 1154-1155 (M.1741/1742) Tarihli Diyarbakır Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Paçacı, İbrahim. "Fidyeye". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Pehlevan, Arzu. *1495 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili Defterine Göre Rize'nin Ekonomik ve Sosyal Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Hüseyin b. Abdilkerîm. *el-Usûl*. b.y.: Mektebetü Mişkâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l -Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Sivâsî, Şihâbüddîn. *Şerhu'l-Farâiz el Müsemma bi Şihâbüddîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 002199. 1a-67b.
- Söğüt, Sâlim. "Fidyeye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/55-57. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Suğdı, Ebû'l-Hasen b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Lübnan: Daru'l-Furkan, 1984.
- "Sukût", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 25/81-88. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l İslâmiyye, 1412/1992.
- Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841.
- Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *Mecmaü'l-Fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, demirbaş no. 006292.1a-412b.
- Şürünbülâlî, Hasen b. Ammâr b. Alî. *Nûru'l-Îzâh ve Necâtü'l-Ervâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-Felâh Şerh-u Nûri'l-Îzâh*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Tanriseven, Ruken. *12 Nolu Antalya Şer'iyeye Sicili Defterine Göre 1862-1864 Yılları Arasında Antalya Şehrinin İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Harabi, 1978.
- Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H.919/927/M.1513-1521). haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008. <http://www.kadisicilleri.org/index.php>

- Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H.924/927/M.1518-1521)*. haz. Rıfat Günalan-Vildan Kemal-Özlem Altıntop-Hatice Ayyıldız Bahadır. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil (H.970/971/M.1562-1563)*. haz. Rıfat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- “Vasiyyet”, *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 43/221-301. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2005.
- Vilgenoğlu, Hacer. *209 Numaralı Haleb Şer'iyeye Sicili (H.1242/M.1827) Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yalçınkaya, Nurullah. *408 Numaralı Lice Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, M. Zahit. *30 Numaralı Adana Şer'iyeye Sicil Defteri 1115/1703-1171/1757*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yılmaz, Ömer Faruk. *98/1 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili (H. 1155/M. 1742-1743) Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yüksek, Alpaslan. *Galata Mahkemesine Ait 141 Nolu Şer'iyeye Sicilinin (H. 1098-1099) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Zebîdî, Ebu Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. b.y.: y.y., ts.
- Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896.

# İstanbul Kadı Sicillerine Göre Osmanlı Döneminde Muhâlea Uygulamaları\*

Mukhâla'a Practices in the Ottoman Period According to Istanbul Qādī Registers

Gülistan ÇETİNBAŞ\*\*

Mustafa ATEŞ\*\*\*

## Öz

İslâm dini, Müslümanların mutlu ve sağlıklı bir aile ortamı kurmalarını istemekte ve evlilik birliğinin devamına büyük önem vermektedir. Fakat taraflar arasında ortaya çıkabilecek bazı anlaşmazlıklar ve beklenmeyen çeşitli durumlar, aile birliğinin sona ermesini gerektirebilir. İslam aile hukukuna göre talak, tefrik ve muhâlea gibi yöntemlerle evlilik bağı sonlandırılabilir. İslâm aile hukukunda kadının kocasına belirli bir bedel vermesi karşılığında ondan anlaşmalı bir şekilde boşanmasına muhâlea akdi denilmektedir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren uygulanan bu yöntem, Osmanlı Devleti'nde dahi Müslümanların sıklıkla tercih ettiği boşanma çeşitlerinden biridir. Araştırmamızda h. 956-963 / m. 1549-1559 tarihi ile h. 1273-1274 / m. 1857 tarihi arasındaki sicil kayıtlarında yer alan ve muhâlea akdiyle alakalı İstanbul'da sur içinde ve bilâd-ı selâsede (Galata, Üsküdar, Eyüp) görülen davaları kapsayan muhâlea ile alakalı bin dört yüz yetmiş dört dava incelenmiştir. Araştırmada İSAM, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ ve Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi ortaklığıyla Mehmet Âkif Aydın'ın yönetiminde 100 cilt olarak hazırlanan İstanbul Kadı Sicilleri projesi veri tabanı kullanılmıştır. İstanbul kadı sicillerinde yer alan muhâlea ile alakalı pek çok örnek; muhâlea akdinin kurulması, sebepleri, muhâleada bedel, muhâleanın neticeleri, muhâlea sonucunda oluşan nizâ sebebiyle görülen davalar ve gayrimüslimlerle alakalı davalar başlıkları altında tasnif edilerek incelenmiş ve konuya dair değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece İstanbul kadı sicillerinden hareketle Osmanlı dönemi muhâlea uygulamaları ve muhâlea ile alakalı meseleler genel hatlarıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu

---

\* Bu çalışma, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Mustafa Ateş danışmanlığında Gülistan Çetinbaş tarafından hazırlanan *İstanbul Kadı Sicillerinde Muhâlea* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, cetinbasgulistan@gmail.com, orcid.org/0000-00033986-9400, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 04.07.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 23.08.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mustafa.ates@dpu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7449-5454, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 04.07.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 23.08.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.



çalışmada, hukukî açıdan Hanefî mezhebini benimseyen Osmanlı'daki muhâlea uygulamalarının teori ve pratik açıdan incelenmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Talâk, Muhâlea, Osmanlı Hukuku, İstanbul Kadı Sicilleri.

### **Abstract**

According to the religion of Islam, it is of great importance for people to establish a family in which they will find peace and to maintain this family. But some disagreements that may arise between husband and wife may require divorce. According to Islamic family law, the marriage bond can be terminated by methods such as talâq, tafriq and mukhâla'a. In Islamic family law, it is called mukhâla'a contract for a woman to divorce her husband by agreement in return for paying a certain price. When the Istanbul kadı registers are examined, it is seen that the mukhâla'a contract is a frequently applied divorce method in Ottoman law. In this study, one thousand four hundred and seventy-four cases related to the settlement, including the cases heard in Istanbul and in the Bilâd-i thalâtha (Galata, Uskudar, Eyup), which were in the registry records between the dates 1549-1559 and 1857, were examined. In the research; The database of the Istanbul Qādî Registers project, prepared in 100 volumes under the management of Mehmet Âkif Aydın, was used. Many examples related to the mukhâla'a in the Istanbul qādî registers are classified under the headings such as the establishment of the agreement, its reasons, the price in the agreement, the results of the agreement, the lawsuits due to the conflict that occurred as a result of the agreement, the lawsuits related to non-Muslims. The records in the registers were examined under these headings and evaluations were made on the subject. Thus, the Ottoman period mukhâla'a practices and the issues related to the mukhâla'a are determined in general terms, based on the Istanbul qādî registers. In addition, in this study, it is aimed to examine the theory and practice of mukhâla'a practices in the Ottoman Empire, which adopted the Hanafi sect legally.

**Keywords:** Fiqh, Divorce, Mukhâla'a, Ottoman Law, Istanbul Qādî Registers.

## Giriş

Hul' kelimesi Arapça (ع ل ع) kökünden türemiş olup sözlükte, "izâle etmek, soymak, çıkarmak" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "...onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz..."<sup>2</sup> ayeti ile eşlerin birbirlerine birer elbise olduğu belirtilmiş, hul' kelimesi de bu elbisenin çıkarılması yani eşlerin birbirinden ayrılması, evlilik birliğinin sonlandırılması manasında kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Istilahta ise hul', "kadının belirli miktarda bir bedel vermesine ya da mevcut borcunu silmesine karşılık kocasının ayrılmaya rıza göstermesi ile evlilik bağından kurtulması, başka bir ifade ile erkeğin kendisine yapılan ayrılık teklifini kabulüyle kendisinden alacağı bir bedel veya karısına olan borcunun silinmesi mukabilinde karısını boşamaya razı olmasıdır."<sup>4</sup> Karşılıklı anlaşmanın esas olması hasebiyle müfâ'ale babından türetilmiş olan *muhâlea* kelimesi de hul' ile aynı anlamda kullanılmakta olup bu iki sözcük ayet ve hadislerde yer almamaktadır.<sup>5</sup>

Muhâleanın meşruluğu Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler ve sahabe uygulamalarına dayandırılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, kadının Allah'ın koyduğu hudutları çiğnemekten korktuğunda kocasına verdiği fidyeye mukabil kendisini boşatmasında bir sakınca bulunmadığı ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Ayette zikri geçen fidyeye, kadının çektiği sıkıntının sona ermesini sağlayacak olan bir bedeldir. Ancak kocanın verdiği mehri geri alabilmek için

<sup>1</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1983), 20/518; Mecdüddîn Ebü Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 713; Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 6/172; Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyñü'l-hakâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1313), 2/267; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 3/439; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 3/64.

<sup>2</sup> el-Bakara, 2/187.

<sup>3</sup> Zeylaî, *Tebyñü'l-hakâik*, 2/267; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâm, ts.), 4/77; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/439; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 2/268.

<sup>4</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedâ* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 2/261; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 3/156; Zeylaî, *Tebyñü'l-hakâik*, 2/267; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 5/506; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Güreri'l-ahkâm* (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 1/370; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/77; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/439; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 3/64.

<sup>5</sup> Fahrettin Atar, "Muhâlea", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/397-398.

<sup>6</sup> el-Bakara, 1/229.

karısına baskı yapması ve şiddet uygulaması sonucunda kadını boşanma talebine mecbur bırakmasıyla meydana gelecek olan muhâlea batıl olur.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber (sav) döneminde sahabeden Sâbit b. Kays (öl. ?) ile karısı arasında yaşanan olay fukaha tarafından muhâleanın meşruiyeti konusunda delil olarak gösterilmektedir. Sâbit b. Kays'ın karısı Hz. Peygamber'e (sav) gelip kocasından boşanmak istediğini söyleyince, Hz. Peygamber (sav) ona mehir olarak aldığı bahçeyi geri verebilir veremeyeceğini sormuş, o da geri verebileceğini söyleyince Sâbit b. Kays'a "bahçeni al ve onu bir talakla boşa" demiştir.<sup>8</sup>

Hz. Peygamber'den (sav) sonra dört halife döneminde ve sonrasında da muhâlea ile boşanma uygulamalarına rastlanmaktadır.<sup>9</sup> Hz. Osman (öl. 35/656) (ra) döneminde, Muavvez b. Afrâ'nın kızı Rubeyyi' amcasıyla beraber Abdullah b. Ömer'e (öl. 73/693) gelerek ona kocasından muhâlea ile boşandığını söylemiştir. Hz. Osman bu haberi duymasına karşın herhangi bir itirazda bulunmamıştır.<sup>10</sup>

Konuyla alakalı başka bir örnek ise, Hz. Ömer (öl. 23/644) (ra) ile ilgili bir rivayette geçmektedir. Kocasından boşanmak istediğini söyleyen bir kadına Hz. Ömer, ayrılmaması tavsiyesinde bulunmuştur. Kadın boşanmada ısrarcı olunca onu bir kadın için pek uygun olmayan bir yerde üç gün boyunca hapsedmiştir. Üç gün sonra kadına halini sorunca, "vallahi burası bana bir rahatlıktı" cevabını alan Hz. Ömer kadının kocasına onu, karşılığında bir saç bağı bile olsa boşamasını emretmiştir.<sup>11</sup>

Osmanlı hukuku incelendiğinde muhâleanın sık rastlanan bir boşanma şekli olduğu görülmektedir. En çok başvurulan muhâlea türü, kadınların mehr-i müecceli,<sup>12</sup> iddet nafakası ve meûnet-i süknâsı yani iddeti esnasındaki kalacak yerinin masrafı mukabilinde gerçekleştirilen şeklidir. Aslında nikâh ve talâkta olduğu gibi kadı huzurunda gerçekleştirilme şartı olmasa da kadınların tekrar evlenebilmesi, erkeklerin de ileride kadınlar tarafından

<sup>7</sup> Zeylaî, *Tebyñnü'l-hakâik*, 2/265; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, ts., 4/215; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/83; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 268.

<sup>8</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/261; Zeylaî, *Tebyñnü'l-hakâik*, 2/269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/213; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/271.

<sup>9</sup> Ali Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2020), 348.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (b.y.: Müesseses li'l-Ameli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004), "Talâk", 33.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), "Hul' ve Talâk", 42.

<sup>12</sup> Mehir, "nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya maldır". Mehrin bir kısmı peşin, kalanı daha sonra ödenebilir. Peşin ödenen mehre mehr-i muaccel, daha sonra ödenmek üzere belirlenen kısmına ise mehr-i müeccel denir. bk. Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-390.

gelebilecek mehir ve nafaka talebinin önüne geçmesi açısından muhâleanın kadı sicilleri ile tescil edildiği düşünülmektedir.<sup>13</sup>

## 1. Muhâlea Akdinin Kurulması

Hanefî mezhebine göre muhâlea akdinin rüknü, icap ve kabulden oluşmaktadır.<sup>14</sup> Hanefilere göre muhâlea akdindeki icap ve kabul; hul' lafzıyla ve türevleriyle, bir bedel zikredilmek suretiyle yapılan alım-satım ve talâk ifade eden lafızlarla veya Arapça haricindeki dillerde muhâlea manası taşıyan kelimelerle yapılabilir.<sup>15</sup>

İncelenen sicil kayıtlarında mahkemeye bildiri olarak kayda geçen davaların haricinde tüm davalarda icap ve kabul taraflarca açıkça ifade edilmiştir. Konuyla ilgili bir davada Fâtıma Hatun, iki bin akçe mehr-i müecceli ve iddet nafakası mukabilinde ve meûnet-i süknâsı kendisine ait olacak şekilde bedel belirleyerek eşi el-Hâc Mehmed ile muhâlea yoluyla ayrılmak istediğini ifade etmiş, eşinin de bu talebi kabul ettiği "ol dahi hul'-ı mezbûru kabul eyledikten sonra" şeklinde belirtilmiştir.<sup>16</sup> Yine incelenen sicillerde muhâlea akdinden bahsedilirken hul' ve muhâlea lafızları kullanılmıştır. Bu akdin hukuka uygunluğu kadı sicillerinde muhâle'a-i sahîha-i şer'iyye ifadesiyle belirtilmiştir.<sup>17</sup>

İcâbın erkek veya kadın tarafından ortaya konulmasına göre mahiyeti değişmektedir. Erkeğin icabıyla gerçekleşen muhâlea yemin niteliği taşır. Bunun sebebi, kocanın kendisine tanınmış olan talâk hakkını, muhâlea maksadıyla icapta bulunmasıyla kadının kabulü şartına bağlamış olmasıdır.<sup>18</sup> Erkek için yemin ile benzerlik gösteren muhâleanın önemli neticeleri oluşmaktadır. Şöyle ki, yeminden dönmek nasıl ki câiz değilse erkeğin kadının kabulünden evvel icaptan dönmesi de câiz görülmemektedir. Başka bir netice ise, erkek icapta bulunduğu meclisten ayrılrsa bile icabı bâtil olmamakla birlikte, kadın da aynı mecliste bulunduğu sürece kabulde bulunabilmektedir. Kadın aynı mecliste bulunmasa da erkek icapta bulunabilmekte ve icabı öğrenen kadın kendi meclisinde kabulü gerçekleştirebilmektedir. Yemin gibi muhâlea da erkek tarafından bir şart veya zamana bağlanabilmekte, belirlenmiş şart gerçekleşince veya zaman gelince erkek için icap gerçekleşmiş olmaktadır. Bununla beraber erkeğin icabı kendisi

<sup>13</sup> M. Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik, 2020), 120-121; Ömer Korkmaz, "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle'a)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 669.

<sup>14</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/389; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/441; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/269.

<sup>15</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/389, 391; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/77; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/443.

<sup>16</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 - 1667)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rifat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 552.

<sup>17</sup> Bir örnek için bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 49 Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 120.

<sup>18</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/389; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/441.

açısından kadının kabulüne ya da reddine kadar bağlayıcı olmaktadır. Çünkü erkeğin kendisine muhayyerlik şartı koyması caiz görülmemektedir.<sup>19</sup>

Kadın tarafından gerçekleştirilen icapta ise muhâlea, akit çeşitleri içinde muâvazaya<sup>20</sup> benzetilmektedir.<sup>21</sup> Çünkü kadın kendisinden boşanması için kocasına ivaz yani bir bedel vermekle yükümlüdür. Fakat erkek açısından bir alacak meydana gelip kadın için bu imkân olmadığından ötürü muhâlea tam anlamıyla bir muâvaza olmayıp teberru<sup>22</sup> özelliği de taşımaktadır. Burada kadın kocasına ödediği bedel mukabilinde evliliği sonlandırmış olsa da nikâh ile erkeğin hak kazandığı evlilik ilişkisini helal kılan milk-i mut'anın aksine muhâlea mütekavvim olarak değerlendirilmemektedir. Yani nikâhtaki mehirle muhâleadaki bedel birbirinden ayrılmaktadır.<sup>23</sup>

İncelediğimiz sicillerde icabın yani muhâlea teklifinin genellikle kadından geldiği görülmektedir. Konuyla alakalı örnek teşkil edecek olan bir davada Hanife Hatun'un, aralarında geçimsizlik olması sebebiyle eşi Mustafa ile hul' yapmak için talepte bulunduğu "hul'a tâlibe olduğum ecilden" ifadesiyle zikredilmektedir.<sup>24</sup>

Muhâlea akdinin gerçekleştirildiği meclisin hukukî kurallara uygun ve gelebilecek her türlü tahriften korunmuş bir meclis olduğu bazı davalar için "tağyir ve tahriften korunmuş olan meclis-i şer'-i şerîf ve mahfil-i dîn-i münîfte" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>25</sup> İcapta bulunan kadın, erkek kabulde bulunmadan önce isterse icabından dönebilmektedir. Yine erkeğin kabulünden evvel kadın bulunmuş olduğu meclisten ayrılırsa meclis birliği şartının ihlalinden dolayı icap düşmüş olur. İncelenen sicillerde böyle bir davaya rastlanmamıştır.

Muhâleanın gerçekleşmesi için talâkta da olduğu gibi hâkimin hükmüne gerek yoktur. Ancak muhâleaların titizlikle kayda geçirilmesi erkeklerin ileride kadınlardan gelebilecek

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, 6/173; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/211; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/391; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 4/78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/442; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/272-273.

<sup>20</sup> Muâvaza: İki bedelin (ivaz) değişilmesini veya konusu böyle bir değişim olan akid. Bilal Aybakan, "Muâvaza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/331.

<sup>21</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/391; Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mecma'u'l-enhur*, thk. Halîl İmrân *el-Mansûr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/107; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/440.

<sup>22</sup> Teberru: Kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız vermesi. Bilal Aybakan, "Teberru", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/215.

<sup>23</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/262; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/157; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/215; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/391; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/441; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/275.

<sup>24</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 59 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil (H. 1115-1116 / M. 1704)* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Coşkun Yılmaz-Salih Kahrıman (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 342.

<sup>25</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053 / M. 1612-1643)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Baki Çakır vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 263.

nafaka ve mehir talebinin önüne geçmeleri, kadınların ise ileride yapabilecekleri yeni bir evlilikte problem ortaya çıkmaması açısından önem taşımaktadır.<sup>26</sup> Yapılan muhâleanın mahkemeye tescil ettirilmesine dair bir örnekte Emine Hatun eşi Süleyman Beşe'den muhâlea ile ayrılmayı talep etmiş, Süleyman Beşe de nikâhta belirlenen bin üç yüz akçe mehri, iddet nafakası ve meûnet-i süknâsı Emine Hatun'a ait olmak üzere eşiyle hul' yapmayı kabul ettiğini mahkemeye bildirmiştir.<sup>27</sup>

İncelenen muhâlea davalarında genellikle adı geçen tarafların yaşadığı semtler belirtilmekte ve yine tarafların bu semtlerde yaşayan kişiler tarafından tanınan kimseler oldukları ifade edilmektedir. Şahitlerin zikredilmesi ile genellikle kadınların kimliklerinin doğrulanması sağlanmaktadır. Konuyla alakalı bir davada Galata semtinin Tophâne mahallelerinden biri olan Hendek mahallesinde yaşayan İsmail ve Abdülbâki adlı kişilerin tarifleriyle bilinen Sâliha isimli hatunun eşi Sâlih Çelebi'den muhâlea ile ayrıldığı görülmektedir. Davada kadının yaşadığı semt belirtilmekte ve şahitler ile kimliği doğrulanmaktadır.<sup>28</sup>

## 2. Muhâlea Akdinin Sebepleri

Muhâlea ile ayrılık çeşitli sebeplerle gerçekleştirilebilir. İncelenen sicillerde her davada sebep belirtilmediği görülmektedir, bununla birlikte ayrılma sebebinin zikredildiği davalar da mevcuttur. Erken tarihli davaların çoğunda muhâleanın sebebine değinilmemekle beraber 1700'lü yıllarda görülen davalarda eşler arasındaki geçimsizlik ve anlaşmazlıktan yüzeysel olarak bahsedilmiştir.

Konuyla alakalı bir davada Hanife Hatun, eşi Mehmed Beşe ile aralarında geçimsizlik olduğunu "*beynimizde hüsnü zindegânemiz olmamağla*" şeklinde ifade ederek ayrılık talebini dile getirmiştir. Bu ifade dışında muhâlea yapmalarının farklı bir sebebi olduğuna dair bir ayrım verilmemiştir.<sup>29</sup> Bazı davalarda "*hüsn-i zindegâni*" ifadesi ile aynı manaya gelen "*hüsn-i muâşeret*" ve "*hüsn-i imtizâc*" ifadeleri de kullanılmıştır. Bunun haricinde eşler arasındaki geçimsizliğin daha şedîd bir hal aldığı hissedilen davalardan birinde ise "*mezbûre Rukiye ile mezbûr Ahmed Ağa beynlerinde münâferet ve şikâk vâki' olmağla...*"<sup>30</sup> gibi bir ifadeyle karşılaşılmaktadır. Sözü geçen örnekte Rukiye ile Ahmed Ağa'nın arasında karşılıklı nefret ve

<sup>26</sup> Korkmaz, "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşılmalı Boşanma (Muhâle'a)", 668.

<sup>27</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refîa) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Hüseyin Kılıç vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 108.

<sup>28</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Sabri Atay vd. (İstanbul: İSAM Yayınları 2010), 134.

<sup>29</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 60 Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (H. 1120-1121 / M. 1709)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 272.

<sup>30</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 65 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 167.

anlaşmazlık vuku bulduğu belirtilmektedir. Bu ifadeler örnek olarak verdiğimiz bu dava haricinde farklı bazı davalarda da kullanılmıştır.<sup>31</sup>

Geçimsizlik haricinde incelediğimiz sicil kayıtlarında muhâlea ya da muhâlea talebi sebebinin daha özel olarak ifade edildiği farklı davalar da bulunmaktadır. Bunlardan birinde Saide Hanım ilk eşi olan Mehmed Beyefendi ile muhâlea yoluyla ayrılmış, bu evliliğinden hamile olmadığını belirtmekle beraber iddet müddeti tamamlanmadan sahih olacağı zannıyla Ali Ağa ile bir evlilik yaparak zevciyyet hayatı yaşamıştır. Fakat iddet müddeti tamamlanmadan yaptığı bu evliliğin şer'î olarak bâtil olması sebebiyle tefrik talebinde bulunarak mahkemeye başvurmuştur. Mahkeme tarafından, bu evliliğin şer'an bâtil olduğu ifade edilerek Saide Hanım ile Ali Ağa'nın evliliklerine son verilmiştir.<sup>32</sup> Burada Saide Hanım'ın ikinci evliliğinin bitiş sebebi hul' yoluyla bitirdiği ilk evliliğinin gerektirdiği şer'î kuralların yerine getirilmemiş olmasıdır.

Diğer bir davada ise, Fâtıma Hatun gece yatağında uyurken kocası el-Hâc Sâlim'in iki eliyle boğazını sıktığını, ağzından ve burnundan kan geldiğini, anne, babasının feryatları duyup gelmesiyle kocasının elinden kurtulabildiğini ve can güvenliğinin olmadığını, bu sebeple muhâlea yoluyla ayrılmak istediğini ifade etmiştir.<sup>33</sup> Bir diğer örnekte ise, Mehmed dört ay önce belirli bir mehir mukabilinde Havva ile nikâh akdi gerçekleştirmiş, zevciyyet hayatı yaşadktan sonra onu İstanbul'a getirmiş, hür bir kadın olan karısı Havva'yı Yusuf'a yüz altmış kuruşa satmıştır. Havva da bu durumu mahkemeye dava açarak bildirmiş, şikâyetini ifade ederek kocası Mehmed'den muhâlea ile ayrılmayı talep etmiştir. Sonuç olarak Havva ve Mehmed'in evlilik bağı sona ermiş ve hür bir kadını sattığı için Mehmed tazir cezasına çarptırılmıştır.<sup>34</sup>

Başka bir davada ilk evliliğini Handan Bey ile yapan ve zevciyyet hayatı yaşayan Hatice Hatun, Macar seferine katılıp orada esir düşen kocasının ölüm haberi gelince ikinci evliliğini Ahmed Ağa ile gerçekleştirmiştir. Ahmed Ağa'nın da vefatı üzerine iddet müddeti sona erince üçüncü olarak Odabaşı Mustafa Beşe b. Hüseyin ile evlenmiş ve zevciyyet hayatı yaşamıştır. Bu sırada ilk eşi Handan Bey'in ölmediği ortaya çıkmış ve Handan Bey, Hatice Hatun'un kendi

<sup>31</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 73 Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163 / M. 1749-1750)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 464; *İstanbul Kadı Sicilleri 82 İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (H. 1216-1217 / M. 1801-1803)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 280.

<sup>32</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 97 Mahfel-i Şer'iyât Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1273-1274/ M. 1857)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 121.

<sup>33</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 70 Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155 / M. 1740-1742)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 153.

<sup>34</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 74 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil (H. 1171-1172/M. 1758)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun, (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 348.

karısı olduğunu şahitler ile ispat ederek dava açmıştır. Sonuç olarak Hatice Hatun ve Handan Bey muhâlea yoluyla birbirlerinden ayrılmışlardır.<sup>35</sup>

### 3. Muhâleada Vekâlet ve Velâyet

Muhâlea yoluyla yapılan boşanmalarda vekâlet ile kadın veya erkeğin eşinden boşanması Hanefî mezhebine göre sahihtir.<sup>36</sup> Kadın, hul'a talip olma, boşama ve bedelin belirlenip teslimi ile alakalı vekâlet verebilirken erkek, bedelin şart koşulması, bedeli teslim alma ve hul'ü gerçekleştirme işlemleriyle alakalı olarak vekâlet verebilmektedir.<sup>37</sup>

İstanbul kadı sicillerindeki vekâletli davalarda muhâlea için sadece kadının vekilinin olduğu davalar bulunduğu gibi, sadece erkeğin veya her iki tarafın da vekili bulunan davalara da rastlanmaktadır. Çalışmamızda vekâletli hul' ile alakalı toplam iki yüz dokuz dava tespit edilmiş olup bunlardan yüz elli beş tanesi kadının vekilinin olduğu, otuz yedisi erkeğin vekilinin olduğu, on altısı ise her iki tarafın da vekilinin bulunduğu davalardır. Kadının vekili, on beş davada babası, dört davada annesi, iki davada erkek kardeşi, bir davada kız kardeşi, bir davada ise üvey babası olmuştur. Erkeğin vekili ise bir davada annesi olmuştur. Vekiller sadece kadın veya erkek tarafından belirlenebildiği gibi bunlarla beraber anne, baba ve akrabaları tarafından da belirlenebilmekteydi. Örneğin muhâlea yapan Ümmügülsüm Hatun'un vekili, kendisi ve kardeşi tarafından belirlenen Mustafa b. Mehmed'dir. Ayrıca vekâletin hukuka uygun olduğunun şahitler huzurunda sabit olması gerekmektedir.<sup>38</sup> Vekâletli davaların tümünde vekâletin hukuka uygunluğundan bahsedilmektedir.

Erkeğin vekilinin olduğu bir muhâleanın taraflarından biri olan İslâm b. Hasan, eşi Hafize bt. Hasan'dan ayrılmak için vekil olarak Mustafa Ağa b. Süleyman'ı belirlemiştir. İlgili sicilde erkek tarafından vekil tutulduğu orijinal metnin yanında bulunan "*Muhâlea vekâleten min tarafi'z-zevc*" ifadesiyle belirtilmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca bazı davalarda da "*hul' bi'l- vekâle*"<sup>40</sup> ve "*bi'l- vekâle hul*"<sup>41</sup> ifadeleri kullanılmıştır.

<sup>35</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 53 Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671), 116.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/357; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/99.

<sup>37</sup> Fatma Zehra Hankal, *İkale, Muhalâ'a ve Kitâbet Akitleri Mukayesesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 45.

<sup>38</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 69 Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 117.

<sup>39</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 336.

<sup>40</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 51 İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M.1661-1663), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ yayınları, 2019), 392.

<sup>41</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 51 İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M.1661-1663), 723.



Muhâleada vekâlet ile ilgili vekil belirlendiğini ispat etmek maksadıyla “*tevkîlini isbât*” ile alakalı bir davada es-Seyyid Hüseyin’in, Ahmed adlı kişiyi eşi Habibe Hatun’dan muhâlea ile ayrılmak için vekil belirlediğinin ispatı ele alınmıştır. es-Seyyid Hüseyin, Ahmed adlı kişiyi vekil olarak belirlediğini kabul etmemiş, muhâleanın geçersiz olduğunu iddia ederek eşinin zevciyyet muamelesinde bulunması için mahkeme tarafından uyarılmasını talep etmiştir. Fakat hul’ ile ayrıldığı eşi Habibe, es-Seyyid Hüseyin’in Ahmed adlı kişiyi muhâlea için vekil tuttuğunu iddia etmiş ve şahitler aracılığıyla bu iddiasını ispat etmiştir. Bu sebeple es-Seyyid Hüseyin’in zevciyyet muamelesi talebi mahkemece bertaraf edilmiştir.<sup>42</sup>

Muhâleada erkek için aranan ehliyet şartları, talâk için de gerekli olan âkil ve bâliğ olmaktır. Âkil-bâliğ olmanın yanı sıra muhâleanın ne anlama geldiğini bilmek ve muhâleanın teberru niteliği taşıması sebebiyle kendi malı üzerinde tasarruf ve teberru ehliyetine sahip olmak da kadın için gerekli ehliyet şartlarıdır.<sup>43</sup> İncelenen davalarda âkil olmayan yani taraflardan birinin herhangi bir zihinsel rahatsızlığının olduğu belirtilmiş bir davaya rastlanmamıştır.

Teberru niteliğinde olmasından dolayı muhâleanın kadın açısından doğurduğu bir diğer sonuç ise velisinin buluşa ermeyen kızı adına yaptığı muhâleanın hükümleri ile ilgilidir. Bu konuyla alakalı olarak küçüğün malının teberru’ kabul etmemesi ve bu durumda velisinin bu mal üzerinde velâyetinin geçerli olmamasından dolayı kızın herhangi bir borca girmemiş olduğu kabul edilmektedir.<sup>44</sup> Fakat kızın velisi kabul ettiği ve muhâlea akdi de bu veli kabulüne bağlandığı için kızın herhangi bir bedel ödemesi gerekmez de talâk gerçekleşmiş olur. Bu durumda talâkın gerçekleşmeyeceği şeklinde bir görüşün varlığından bahsedilse de mûteber görüş bu şekildedir.<sup>45</sup>

Velisi küçük kızı adına muhâlea yapacağını söyler ve beraberinde bedeli kendisi ödeyeceğini ifade ederse talâk gerçekleşerek velinin bedeli ödemesi gerekliliği ortaya çıkar. Bu durum kıza ödenmesi gereken mehirden herhangi bir miktarı eksiltmez.<sup>46</sup> Velisi, muhâlea bedelini kızının ödemesi şartıyla onun adına muhâlea akdi gerçekleştirirse, bu akit kızın

<sup>42</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 76 İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180 / M. 1765-1767)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 104.

<sup>43</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 2/272; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/401.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/179; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/264; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâriü'l-Hadîs, 1425/2004), 3/90; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/352; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/158; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/237; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/392; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/98; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/457.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/179; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/264; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/90; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/352; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/392; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/83; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/457.

<sup>46</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/179; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/264; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/392; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/98; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/457.

onayına bağlı şekilde mevkûf olur. Bâliğ olduktan sonra kızın bu akdi kabul etmesi durumunda ise talâk gerçekleşir, ancak kızın bedel ödemesi gerekmez.<sup>47</sup> Muhâleada velâyet durumunda veliye bedeli kendi malından ödemesi yani zâmin ve kefil olması şartı koşulmuştur.<sup>48</sup> Muhâleada velâyetle alakalı bir davada, henüz buluş çağına ulaşmamış olan Hatice isimli küçük kızın babası es-Seyyid Mehmed b. İsa ona muhâleada velâyet ederek eşinden boşanmasını sağlamıştır. Kızı ve damadı Mustafa arasında geçimsizlik olduğunu belirten es-Seyyid Mehmed Bey iki bin dört yüz akçe mehri, iddet nafakası ve damadına bedel-i hul' olarak verdiği iki tuç asahan, bir yemeni yorgan, bir minder ve iki yastık mukabilinde velayetle kızının muhâlea ile boşanmasını gerçekleştirmiştir. Kızı Hatice buluşa erdikten sonra mehrine veya diğer haklarına dair eski eşi Mustafa'dan herhangi bir şey ister, dava eder ya da alırsa aldığı şeye es-Seyyid Mehmed Bey kefil olmuştur ve aldığı şeyi tazminle yükümlüdür.<sup>49</sup>

Muhâleada velâyeti annenin üstlendiği bir davada ise, Saliha Hatun henüz buluş çağına ulaşmamış olan küçük kızı Ümmügülsüm adına velâyette bulunmuş, mehrinden vazgeçip iddet nafakası ve meûnet-i süknâsı da kendine ait olmak üzere damadı Süleyman ile kızını muhâlea yoluyla boşamıştır. Kızı Ümmügülsüm buluşa erdikten sonra mehriyle alakalı talepte bulunup dava açarak mehrini almaya teşebbüs ederse annesi Saliha Hatun bu miktara zâmin ve kefil olmuştur. Yani kızı bu mehri alırsa Saliha Hatun bu meblağı kendi malından tazmin edecektir.<sup>50</sup>

İstanbul kadı sicillerinde tek bir davada küçük yaştaki erkek çocuğunun ayrılması için vasîsi olan annesinin hul' yaptığına rastlamaktayız. Âişe Hatun küçük yaştaki oğlu İsmail'in eşi Fâtıma'dan muhâlea ile ayrılmasında ona vasî olmuş, Fâtıma beş yüz akçe mehirden fâriğa olup iddet nafakası ve meûnet-i süknâsı kendisine ait olacak şekilde annesinin velâyet ettiği İsmail'den ayrılmıştır.<sup>51</sup>

#### 4. Muhâleada Bedel

İslâm hukukunda kadının kocasından boşanması karşılığında ona verdiği belirli meblağ anlamına gelen bedel, nikâh akdi sonucunda kadının hak ettiği veya aldığı mehir olabileceği gibi önceden biriken nafaka alacağı, iddet nafakası, mehir olarak verilebilecek mal ve

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/179; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/264; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/392; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/458.

<sup>48</sup> Atar, "Muhâlea", 30/401.

<sup>49</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 60 Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (H. 1120-1121 / M. 1709)*, 228.

<sup>50</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 63 Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (H. 1137-1138 / 1724-1725)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 346.

<sup>51</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 63 Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (H. 1137-1138 / 1724-1725)*, 221.

menfaatlerden de oluşabilmektedir. Ayrıca alım satımı meşru olup maddi değer taşıyan menkul veya gayrimenkul mallar ve menfaatler de bedel niteliği taşımaktadır.<sup>52</sup>

#### 4.1 Mehir ve İddet Nafakası

Mehir, muhâleada bedel olarak kadın tarafından vazgeçilen, geri verilen ya da hiç alınmayan unsurların başında gelmektedir. İncelenen sicillerde mehir miktarları sicillere ve yıllara göre akçe veya kuruş olarak değişiklik göstermektedir. Akçe olarak belirlenen en az miktar iki akçe,<sup>53</sup> en fazla miktar ise yüz yirmi bin akçe olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>54</sup> Kuruş olarak ise en düşük miktar beş kuruş,<sup>55</sup> en yüksek miktar ise iki bin sekiz yüz elli kuruş olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>56</sup> Beş kuruş mehir belirlenen davalar birden fazla olmakla birlikte sözü geçen diğer miktarlara ait sadece birer dava bulunmaktadır. Diğer davalarda ise mehir miktarının, bahsi geçen bu asgari ve azami miktar aralıkları arasında yer aldığı yüzlerce kayıt bulunmaktadır. Bazı davalarda ise, mehir miktarları belirtilmemiştir. Mehir miktarının belirtilmediği davalardan birinde Şahnisa bt. İbrahim adlı kadının eşi İsmail b. Hasan'dan mehri ve iddet nafakası mukabilinde hul' ile ayrıldığı ifade edilmiş, ancak mehrin miktarı hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.<sup>57</sup>

İncelenen davaların büyük çoğunluğunda kadının mehir ve iddet nafakasından fâriğa olup meûnet-i süknânın kadına ait olduğu görülmektedir. Bu davalardan birinde kadın muhâleaya talip olmuş on iki bin altı yüz akçe mehrinden ve iddet nafakasından vazgeçmiştir. Yani bedel olarak eşine vermişse ya da öncesinde mehrini almamışsa bundan sonra da istememeyi kabul etmiş ve ayrıca meûnet-i süknâsı kendisine ait olacak şekilde hul' yoluyla eşinden ayrılmıştır.<sup>58</sup> Bazı davalarda ise mehrin bir kısmının kadına verildiği ve kalanı üzerine hul' yapıldığı görülmektedir. Bu davalardan birinde eşi, Ayşe isimli kadına yirmi beş bin akçelik mehrinin on bin akçesini teslim ettikten sonra kalan on beş bin akçe mehr-i müecceli ve iddet nafakası üzerine onunla muhâlea yapmıştır.<sup>59</sup>

Mehrin hul' bedelinin dışında bırakıldığı bazı davalar da bulunmaktadır. Rukiye isimli kadının dört bin akça mehr-i müeccelinin tamamını alıp kabzettikten sonra belirlenmiş iddet

<sup>52</sup> Atar, "Muhâlea", 30/401-402.

<sup>53</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 - 1667)*, 322.

<sup>54</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 65 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732)*, 239.

<sup>55</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783)*, 130.

<sup>56</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 95 Bab Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (H. 1255-1256 / M. 1839-1840)* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 333.

<sup>57</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (H. 956-963 / M. 1549-1556)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Orhan Gültekin (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 149.

<sup>58</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 75 Adalar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1178-1184 / M. 1764-1771)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 68.

<sup>59</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 44 İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil (H. 1000-1027 / M.1591-1617)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 404.

nafakası ve meûnet-i süknâsından vazgeçerek muhâlea yoluyla eşi Ebûbekir'den boşandığı dava bunun bir örneğidir.<sup>60</sup> Bazı davalarda kadının mehri karşılığında yiyecek maddesi ya da farklı şeyler aldığı görülmektedir. Zamarina bt. Abdullah isimli kadın üç yüz akçe mehri mukabilinde eşi Şahin'den on çeki un, bir keyl pirinç, bir keyl mercimek ve beş vakiyye sabun alarak iddet nafakası ve meûneti süknâsı üzerine hul' yapmıştır.<sup>61</sup> Kayıtlarda yer alan bazı davalarda ise kadınlar, mehirleri karşılığında cariyeler almıştır. Mesela bir davada, Mihrişah Hanım, eşi Kefe Defterdarı Mahmut Çavuş'tan vekâletli bir şekilde mehrinden eşinin zimmetindeki kırk bin akçe karşılığında iki cariyeye alıp iddet nafakası üzerine muhâlea yaparak ayrılmıştır.<sup>62</sup>

İncelediğimiz davaların pek çoğunda mehr-i müeccel karşılığında muhâlea yapıldığı görülmektedir. Ancak birkaç sicildeki davaların tamamına yakınında mehr-i muaccel ve mehr-i müeccel birlikte zikredilmiştir. Taraflardan kadının, beş yüz kuruş mehr-i muacceli ve beş yüz bir kuruş mehr-i müecceli olmak üzere toplamda bin bir kuruş mehri ve iddet nafakası üzerine, meûnet-i süknâsı kendisine ait olması mukabilinde eşi es-Seyyid Raif ile muhâlea yaptığı dava bu durumun örneklerinden birini teşkil etmektedir.<sup>63</sup>

Muhâleada bedelle alakalı başka bir konu ise evlilik akdi gerçekleşmiş olmasına rağmen eşler arasında zevciyyet hayatı yaşanmamış olmasıdır. Bu durumda kadın mehrin tamamı değil de yarısı üzerinden hul' yapma hakkına sahiptir.<sup>64</sup> Bu durumun bir örneği olarak bir sicilin orijinal nüshasında davanın yanı başında “*kable'd-duhûl muhâlea*” şeklinde bir kayıt bulunan bir davada, Hanife Hatun eşi Ahmed Beşe ile anlaşmazlık yaşamış, cinsel birlikteliğin gerçekleşmemiş olması sebebiyle beş bin akçe mehrinin yarısı olan iki bin beş yüz akçe üzerine muhâlea yapmıştır.<sup>65</sup>

#### 4.2 Bedel-i Hul'

Çalışmamızda incelenen davaların bazılarında muhâlea talep eden kadınların mehir ve iddet nafakalarından fâriğa olmalarının yanı sıra eşlerine hul' bedeli verdikleri de görülmektedir. Bu bedel bazı davalarda sadece akçe ya da kuruş, bazılarında bunların yanında eşya, bazılarında sadece eşya, bazılarında da bu eşyalarla birlikte cariyeler olabilmektedir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 56 İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1099-1100 / M. 1688-1689)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 277.

<sup>61</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 386.

<sup>62</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618)*, 416.

<sup>63</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 95 Bab Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (H. 1255-1256 / M. 1839-1840)*, 81.

<sup>64</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/328; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/460.

<sup>65</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 95 Bab Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (H. 1255-1256 / M. 1839-1840)*, 107.

<sup>66</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 66 Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1731)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 246; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı*

Bu davalardan birinde Hatice Hatun'un, eşi Mustafa ile aralarında geçim ve uzlaşma olmadığını ifade ederek dört bin akçe mehri ve iddet nafakasından vazgeçmekle kalmayıp eşine hul' bedeli olarak bin akçenin yanında hamam rahtı, ferace, arakiye ve sedefkâri ayna vererek ondan muhâlea ile ayrıldığı görülmektedir.<sup>67</sup>

Hul' bedeli olarak paranın yanında cariye verilen vekâletli bir davada da Ayşe Hatun eşi Mehmed Beşe'den bin iki yüz akçe mehri ve iddet nafakası karşılığında ve meûnet-i süknâsi kendisine ait olmak üzere muhâlea ile ayrılmıştır. Bunlara ek olarak Goncefem ve Laletâb isimli iki cariye, on altı miskal değerinde bir çift altın bilezik, on iki miskal değerinde dokuz altın düğmeyi bedel-i hul' olarak Mehmed Beşe'ye teslim etmiştir.<sup>68</sup> Burada kısaca iki örneğine değindiğimiz bedel-i hul' ile alakalı davalara dair incelediğimiz sicillerde çok fazla örnek bulunmaktadır.

### 4.3 İbrâ

Lügatte “arınmak, aklamak, temize çıkarmak, yükümlülükten kurtarmak” manalarına gelen ibrâ kelimesi fikhî bir terim olarak, kişinin başka bir kimsenin zimmetinde veya nezdinde olan hakkından karşılıksız bir şekilde vazgeçmesi anlamındaki işlemi ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Muhâleada ibrâ ile alakalı davalarda incelenen kayıtlarda farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Muhâleayı iki tarafın da kabul etmesinden sonra taraflar ibrâ ettikleri unsurları dile getirmişler, hâkimler de bunları sicillere işlemiştir. Davaların çoğunda eşler birbirlerine karşı olan özellikle evliliğe dair bütün haklardan karşılıklı olarak ibrâ etmişlerdir. Bu davalardan biri şu şekildedir: Ümmügülsüm Hatun eşi Molla Mehmed'den muhâlea ile ayrıldıktan ve Molla Mehmed de kabul ettikten sonra Ümmügülsüm evlilik hukukuna ve evliliğin başladığı tarihten davanın görüldüğü tarihe kadar aralarında geçen tüm davalardan, karşılıklı taleplerden, yeminlerden ve husumetlerden Molla Mehmed'in zimmetini ibrâ ve ıskât<sup>70</sup> etmiş, Molla Mehmed de Ümmügülsüm'ün zimmetini ibrâ ve ıskât ederek karşılıklı ibrâlaşma gerçekleştirmişlerdir.<sup>71</sup>

*Refîa) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M. 1661-1662), 209; İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 /M. 1663-1664), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rasim Erol vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 463.*

<sup>67</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 82 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Talip Mert-Rıfat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 101.*

<sup>68</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 /M. 1663-1664), 463.*

<sup>69</sup> H. Yunus Apaydın, “İbrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/263.

<sup>70</sup> İskat: Bir mülkiyetin veya hakkın mâlik ya da hak sahibine intikâli söz konusu olmaksızın düşürülmesi. Ali Bardakoğlu, “İskat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/137.

<sup>71</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 78 İstanbul Mahkemesi 44 Numaralı Sicil (H. 1193-1194 / M. 1779-1780), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Fikret Sarıcaoğlu (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 224.*

#### 4.4 Bedel Olarak Çocukların Bakımı

Muhâlea bedeli başlığı altında ayrılan çiftlerin çocuklarının bakımı ile alakalı durumları da ele almak mümkündür. İncelediğimiz sicillerde çocukların bahsinin geçtiği çok fazla sayıda davaya rastlanmıştır. Genel olarak belli bir yaşa gelene kadar çocukların bakımını anneleri üstlenmiştir. Bazı davalarda ise anneler kendi rızalarıyla çocuklarını babalarına teslim etmişlerdir. Ayrıca hamile olarak hul' yapan kadınların durumları ve şartları da davalara konu olan başlıklar altındadır.

İncelediğimiz kayıtlarda anneleri, çocuklara belli bir yaşa kadar bakmayı taahhüt etmiştir. Fakat tüm davalarda aynı yaş söz konusu değildir. Ancak genellikle annelerinin çocuklarına hidâne hakkı tamamlanıncaya kadar ya da yedi ve dokuz yaşını tamamlayana değin bakmak üzere muhâlea yaptıkları görülmektedir. İstisnalar olmakla birlikte erkek çocuklara yedi<sup>72</sup>, kız çocuklara dokuz<sup>73</sup> yaşını tamamlayıncaya kadar annelerinin kendi mallarından baktığı görülmektedir. Sicillerde annelerinin yanında yaşayacak olan çocukları incelediğimizde en yüksek on beş seneyi tamamlayıncaya kadar annesinin bakımında olan tek bir davaya rastlanmıştır. Bu yaş, sicillerde yer alan en büyük yaştır. Söz konusu davada Handan Hatun eşi Hüseyin Ağa'dan muhâlea ile ayrılmış, kızı Aişe'ye on beş sene tamamına dek kendi malı ile bakacağını ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Anne babası ayrılan küçük çocukların belli bir yaşa kadar annelerinin yanında kalmalarına verilen öncelik onların şefkate ve bakıma olan ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır.<sup>75</sup> Ancak az sayıda rastlanan bazı davalarda annelerinin kendi rızalarıyla özellikle erkek çocuklarını babalarına teslim ettikleri görülmektedir. İncelediğimiz sicillerde kız çocuğunun muhâlea ile birlikte hemen babasına teslim edildiği bir davaya rastlanmamıştır. Teslim edilen erkek çocuklarla alakalı davalardan bir tanesinde Emine Hatun, eşi Ebubekir'den olan oğlunu kendi rızası ve tercihiyle babasına teslim ettiğini ifade etmektedir.<sup>76</sup>

Hamilelik döneminde kadın için belirlenen nafakaya değinen davalar da söz konusudur. Orijinal nüshanın yanı başında “*muhâlea ve nafaka bir yerde*” şeklinde bir kayıt bulunan konu ile alakalı bir dava dikkat çekmektedir. Rûmiye hatun dava tarihinden bir ay öne eşinin ona üç yüz akçe mehrini ve meûnet-i süknâsı için de elli akçe daha verdiğini ve iddet nafakasından

<sup>72</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Hüseyin Kılıç vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 102.

<sup>73</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Fuat Recep - Salih Kahriman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 354.

<sup>74</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 50 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (H. 1067-1069 / M. 1656-1658)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 133.

<sup>75</sup> Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 132.

<sup>76</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refia) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662)*, 105.

fâriğa olup eşiyle muhâlea ile ayrıldığını ifade etmektedir. Fakat eşi Hacı Ömer'den hamile olduğunu belirterek iddet nafakasından fâriğa olmasının sahih ve muteber olmayacağını belirterek iddeti bitene kadar nafakasının Hacı Ömer tarafından ödenmesini talep etmiştir. Bu durum Hacı Ömer'e de açıklanarak ayrıldığı eşi Rûmiye Hatun'a doğum yapıp iddeti sona erene kadar günlük beşer akçe ödemesi gerektiği, Rûmiye Hatun'un ihtiyaç halinde borçlanması ve borçların Hacı Ömer'den alınması kararı mahkeme tarafından belirlenmiştir.<sup>77</sup>

Hamile olmayan kadınlar da iddet döneminde hamileliklerinin ortaya çıkması durumunda doğacak çocuklara bakacaklarını belirtebilmektedir. Bu davalardan bir tanesi şu şekildedir: Affe Hatun, Mustafa'dan aralarındaki geçimsizlik sebebiyle ayrılmış eşinden hamileliğinin ortaya çıkması durumunda kendi malından çocuğuna dokuz yaşına kadar bakacağını ifade etmiştir.<sup>78</sup>

## 5. Muhâleanın Netîceleri

### 5.1. Bâin Talâk Meydana Gelmesi

Hanefî mezhebine göre muhâlea yoluyla ayrılan eşlerin arasında bir bâin talak meydana gelmektedir.<sup>79</sup> İncelediğimiz sicillerdeki davaların bir kısmında buna uygun olarak muhâlea sonucunda eşlerin bâinen ayrılmış olduklarına vurgu yapılmaktadır.<sup>80</sup> Bazı davalarda beynûnet lafzı açık olarak ifade edilmek yerine sonuçlarına yer verilmiştir.<sup>81</sup> Konu ile alakalı bir davada Fâtıma Hatun eşi ile mehri ve iddet nafakası karşılığında hul' yapmıştır. Bu muhâlea sonucunda Fâtıma'nın yeni bir nikâh yapıp yeniden mehir ödenmeden eski eşi Kasım'a helal olamayacağı kayıtlara geçmiştir.<sup>82</sup> Dikkat edilirse bu davada bâinen ayrılık olduğu lafızla dile getirilmemiştir. Fakat bâin talâkın sonucunda meydana gelen durumdan söz edilmiştir.

Beşiktaş Mahkemesi 63 numaralı sicilde yer alan 14 davanın 3 tanesi hariç hepsinde bâinen boşanma gerçekleştiği ifade edilmiştir.<sup>83</sup> Bu davalardan biri şu şekildedir: Rahime

<sup>77</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 – 1667)*, 249.

<sup>78</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663)*, 105.

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/151; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/261; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/91; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/156; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/211; Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm*, 1/390; İbn Nüceym, *el-Bahri'r-râik*, 4/77; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/440; el-Meydânî, *el-Lübâb*, 2/105; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/280.

<sup>80</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 48 Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (H. 1061-1062 / M. 1651-1652)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 55, 68, 118, 128, 135.

<sup>81</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618)*, 121.

<sup>82</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618)*, 121.

<sup>83</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 48 Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (H. 1061-1062 / M. 1651-1652)*, 55, 68, 118, 128, 135, 137, 167, 204, 216, 236, 241, 249-250, 267.

Hatun eşi Murtaza'dan mehri ile iddet nafakası karşılığında ve meûnet-i süknâsı kendisine ait olmak üzere hul' yapmıştır. Gerçekleştirilen muhâlea sonucunda Rahime'nin yeni nikâh akdi gerçekleştirilmeden ve yeni bir mehir verilmeden Murtaza'ya helal olamayacağı, yani bâin bir talâkla boşanmış oldukları kayıtlara geçirilmiştir.<sup>84</sup>

## 5.2. İddet Süresinin Beklenmesi

Muhâlea neticesinde bir bâin talak meydana gelmesinden dolayı muhâlea ile ayrılan kadın bir bâin talâk iddeti beklemelidir. Bâin talak iddeti hayız gören bir kadın üç hayız süresi, küçük veya yaşlı olmasından dolayı hayız görmeyen kadın ise üç aydır. Hamile bir kadın için ise, doğum yapmasıyla sona ermektedir.<sup>85</sup>

İncelediğimiz kayıtlarda, iddet müddeti tamamlanmadan yapılan evliliklerin geçersiz olması sebebiyle kadınların bu sürenin tamamlandığını bildirdiği örneklere rastlamaktayız. Bu bildirimler, kadınların tekrar evlilik yapabilmeleri ve yapacakları bu evliliğin meşru olduğunu kanıtlamaları açısından önemli rol oynamaktadır. İncelediğimiz sicillerde bu şekilde iddet sürelerinin dolduğunu bildiren kadınlarla alakalı iki örnekle karşılaşmıştır. Bu örneklerin ilkinde davanın orijinal nüshasının yanında “*Zât-ı hayz olup üç def'ada yemîn ile tasdik*” ibaresi görülmektedir. İbrahim'in eşinden muhâlea ile boşandığı ve hul' yapılan günden davanın görüldüğü güne gelene kadar altmış iki gün geçtiği belirtilmiştir. Zeynep Hatun şer'î bir mecliste hayız gören bir kadın olduğunu, dava tarihine gelene kadar altmış iki gün içinde tam temizlik dönemleri ile üç defa tam hayız görüp iddet müddetinin sona erdiğini ve başka biriyle evlenmesinin artık ona helal olduğunu ifade etmiştir. Mahkeme tarafından, fıkıh kitaplarında yer alan “hür kadın için en az iddet müddeti bitimi iki aydır”<sup>86</sup> şeklindeki müftâ bih görüşe göre Zeynep Hatun'un batıl iş yapan ve yalancı biri olmadığını yemin ederek tasdik etmesi söylenmiştir. Zeynep Hatun da yemin etmiş ve istediği kişiyle evlenebileceğine kadı tarafından izin verilmiştir.<sup>87</sup>

## 6. Muhâlea Sonucunda Oluşan Nizâ Sebebiyle Görülen Davalar

İncelediğimiz davaların bazılarında genel davalardan farklı olarak muhâlea akdinde gerçekleşen çeşitli meseleler karşımıza çıkmaktadır. Bu meseleler aşağıda gruplandırılarak incelenecektir.

Eşleri gâib olan ya da başka diyara giden erkeklere karşı açılan davalar bu mesele gruplarından ilkinin teşkil etmektedir. Gâib, kelime manası olarak “görünmeyen, gizlenen,

<sup>84</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 48 Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (H. 1061-1062 / M. 1651-1652)*, 55.

<sup>85</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi'*, 3/88; *Mergînânî, el-Hidâye*, 2/274.

<sup>86</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi'*, 3/189; *Mevsilî, el-İhtiyâr*, 3/172; *Zeylaî, Tebyñnü'l-hakâik*, 3/28; *Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm*, 1/367; *İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik*, 4/139.

<sup>87</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783)*, 264.



ortadan kaybolan şey ya da kimse” anlamlarına gelmektedir.<sup>88</sup> Fıkıh literatüründe ise, iki kişi için kullanılmaktadır. İlki “evi ile irtibatı kesilen, hayatta olup olmadığı bilinmeyen” mefkûd, ikincisi ise “hayatta olduğu bilinip nerede olduğu bilinmeyen” gâib’dir.<sup>89</sup>

İstanbul kadı sicillerinde karşılaştığımız gâiblik ile alakalı çoğu dava eşleri gâib olan ya da başka şehirlere giden kadınların nafaka talepleriyle alakalı davalardır. Konu ile alakalı bir dava da Ümmügülsüm Hatun ve Ali arasında geçmektedir. Gâib ani'l-beled olan yani bulunduğu şehri terk eden eşinin dava tarihinden bir ay önce başka diyara gittiğini, Ümmügülsüm için aylık altı kuruş nafaka belirlediğini ve bunu ödemek için Emrullah Çelebi’yi kefil tayin ettiğini iddia etmiştir. Altı kuruş nafakasını talep eden Ümmügülsüm’e cevaben Emrullah Çelebi kefaletini kabul etmiş, fakat davadan bir ay önce tarafların hul’ ile ayrıldıklarını şahitlerle ispat edince Ümmügülsüm nafaka talebinden menedilmiştir.<sup>90</sup> İncelediğimiz kayıtlarda konu ile alakalı benzer örneklere rastlanmaktadır.<sup>91</sup>

Bu başlık altında inceleyebileceğimiz bir konu da ikrah, darp ve korkutma yoluyla yapılan muhâlea ile alakalıdır. Sözlükte “istememek, rıza göstermemek” gibi anlamları olan ve “kerh” kökünden türeyen ikrah kelimesi terim olarak, “bir kimseyi razı olmadığı bir işe zorlamak” manasında kullanılır.<sup>92</sup> İstanbul kadı sicillerinde kadınların eşleri tarafından muhâleaya zorlandıkları, korkutuldukları hatta hul’ yapmaları için şiddet gördüklerini iddia ettikleri beş dava bulunmaktadır. Bu davalardan bir tanesinde Meryem Hatun dört bin akçe mehir ile evlendiği Ömer Çelebi’nin kendisini mehrinden, iddet nafakasından ve meûnet-i süknâsından vazgeçip Ömer’e dört yastık, iki yan keçesi, iki yorgan verip hul’ yaparak ayrılmaya zorladığını iddia etmektedir. Meryem Hatun’un iddiasına göre eşi ayrılmadığı takdirde ona şiddet uygulayacağını ifade ederek onu korkutmuş, Meryem Hatun da korkusundan muhâleayı kabul etmek zorunda kalmış ve bahsedilen eşyaları eşine vermiştir. Daha sonra ikrah altında muhâlea gerçekleştiği için mehrini ve eşyalarını mahkeme aracılığıyla eşinden geri istemek için dava açmıştır. Davanın devamında Ömer’e sorulmuş o da muhâleayı kabul etmiş, fakat ikrahı kabul etmemiştir. Bunun üzerine Meryem Hatun’dan ispat istenmiş o da Kuyumcu Ali Bey ve Kayyumzâde es-Seyyid Mehmed Çelebi isimli iki şahit getirmiştir. Şahitler de Meryem Hatun’un iddiasını doğrulayarak şahitlik etmişler ve şahadetleri mahkeme tarafından kabul edilmiştir. Meryem Hatun iddiasında haklı görülerek

<sup>88</sup> Ali Aslan Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi “Türk Medenî Kanunu ile Mukayeseli Olarak””, *Dini Araştırmalar* 7/19 (01 Haziran 2004), 298.

<sup>89</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 7/210; Beşir Gözübenli, “Mefkûd” , *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353; Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi “Türk Medenî Kanunu ile Mukayeseli Olarak””, 298.

<sup>90</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 69 Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740)*, 331.

<sup>91</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783)*, 485; *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618)*, 141.

<sup>92</sup> Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30.

mahkeme tarafından Ömer Çelebi'ye dört bin akçe mehri ve eşyalarını Meryem Hatun'a vermesi tembih edilmiştir.<sup>93</sup>

Yukarıdaki davada kadının haklı bulunduğu görülmektedir. Ancak konu ile alakalı davaların çoğunluğunda kadın iddiasını ispat edemeyerek davadan men edilmiştir. Mesela bir davada, Fâtıma Hatun eşi Ahmed ile aralarında geçimsizlik olduğunu ifade ederek daha önce eşinin kendisini mehrinden fâriğa olup muhâlea ile ayrılması için dövdüğünü iddia etmiştir. O da bin beş yüz akçe mehrinden fâriğa olduğunu, fakat mehrini talep ettiğini ifade ederek dava açmıştır. Eşi Ahmet cevaben hul'u kabul etmiş, fakat darp ettiğini inkâr etmiştir. Mahkeme tarafından Fâtıma'dan ispat istenmiş, ancak ispat edemeyince Ahmet'e yemin ettirilmiştir. Ahmet yemin edince Fâtıma'nın mehir talebi mahkeme tarafından reddedilmiştir.<sup>94</sup>

Diğer bir konu ise ayrılığın mahiyetiyle ilgilidir. Bu davalarda kadınlar üç talâkla boşandığını iddia edip mehir talebinde bulunurken erkek ise ayrılığın hul' ile gerçekleştiğini iddia etmektedir. Bu davalarda kadınlar bazen iddialarında haklı bulunmuş ve mehirlerini alma hakkı kazanmıştır. Çoğu davada ise kadınlar taleplerinden men edilmişlerdir. Bu davalardan bazıları şu şekilde kayıtlara geçmiştir: Nefise Hatun, üç sene evvel eşi es-Seyyid el-Hâc Numan'ın onu boşadığını ve mehrini vermediğini iddia edip mehir talebini dile getirerek dava açmıştır. Eşi ise cevaben, karısı olduğunu kabul etmekle beraber yirmi kuruş mehri karşılığında kendisiyle muhâlea yaptığını belirtmiş ve bir erkek iki kadın şahit de onu teyit etmiştir. Bu sebeple Nefise Hatun'un eski eşine açtığı davadan ve mehrinden men edildiği lafzen dile getirilerek sicile kaydedilmiştir.<sup>95</sup> Mehir talebi kabul edilen bir kadının açtığı davada ise, Âişe Hatun eşi Mustafa Ağa'nın on sene önce onu bâinen boşayıp mehrini vermediğini iddia ederek üç yüz on kuruş mehrinin alınması için mahkemeye başvurmuştur. Mustafa Ağa da mehri karşılığında Âişe Hatun ile muhâlea yaptığını iddia etmiş, fakat bu iddiasını ispat edemeyince Âişe Hatun'a yemin etmesi teklif edilmiştir. Âişe Hatun'un yemin etmesi ile Mustafa Ağa'nın üç yüz on kuruş mehri ödemesi mahkemece tembih edilmiştir.<sup>96</sup>

Bu başlık altında inceleyeceğimiz diğer bir konu ise alacaklarla alakalı davalardır. İncelediğimiz sicillerde muhâlea ile ayrılan eşler arasında alacaklarla alakalı anlaşmazlıklar olduğu görülmektedir. Bu davalar mehir alacaklarıyla alakalı olabildiği gibi evlilik sırasında oluşan farklı alacaklarla ilgili de olabilmektedir.

<sup>93</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691)*, 415.

<sup>94</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refia) Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Fuat Recep vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 273.

<sup>95</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 81 Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207 / M. 1790-1793)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 616.

<sup>96</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 57 İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108 / M. 1695-1697)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 504.

Konuya dair dikkat çekici bir örnekte, Fâtıma Hatun önceden eşi Mustafa Beşe ile muhâlea ile bâinen ayrıldığını, iddet müddeti dolduktan sonra eski eşi Mustafa Beşe'nin "her ne zaman seninle evlenirsem benden üç talâkla boş ol" şeklinde bir şart koştuğunu ileri sürmüştür. Daha sonra Mustafa Beşe şahitler huzurunda üç bin akçe mehr-i müeccel ile tekrar Fâtıma Hatun'a nikâh kıymış ve evlilik hayatı yaşamışlardır. Dava tarihinden bir gün önce Mustafa Beşe'nin kendisini bâinen boşadığını iddia eden Fâtıma Hatun, üç bin akçe mehir alacağını talep etmek için mahkemeye başvurmuştur. Mustafa Beşe ise cevabında, Fâtıma Hatun'u sadece on kuruş mehir ile nikâhladığını ve dava tarihinden bir gün önce boşadığını kabul etmiş, mehirde olan fazlalığı inkâr etmiştir. Bunun üzerine mahkeme tarafından Fâtıma Hatun'a iddiasını ispat etmesi söylenince o da şahit getirmiş ve şahitler de onu teyit eden ifadelerde bulunmuşlardır. Bu ifadeler sonucunda mahkemece Mustafa Beşe'ye üç bin akçe mehr-i müecceli Fâtıma Hatun'a ödemesi tembih edilmiştir.<sup>97</sup>

Eşya alacağı olduğu üzerine erkeğin açtığı ve orijinal nüshasının yanında "eşyâ teslîmine ta'ahhüd" ibaresi olan bu davada Aşçı İbrahim Ağa ve Şerife Nefise Hatun mehir ile iddet nafakası karşılığında ve meûnet-i süknâ kadına ait olmak üzere muhâlea ile ayrılmışlardır. İbrahim Ağa, eski eşinde kalan bazı eşyalarını geri almak istemiştir. Mahkeme tarafından Şerife Nefise Hatun'un bu eşyaları İbrahim Ağa'ya teslim etmesini taahhüd ettiği bildirilmiştir.<sup>98</sup>

Bazı davalarda kadınlar hul' bedeliyle alakalı olarak pişmanlıklar yaşamış ve bu sebepten dolayı alacak davası açmışlardır. Çalışmamızda çok sık rastlamadığımız bu konuyla alakalı bir örnekte Hanife Hatun, dava tarihinden üç gün önce eşi es-Seyyid Mustafa ile beş kuruş mehr-i müecceli ile iddet nafakası karşılığında ve meûnet-i süknâsı kendisine ait olmak üzere muhâlea yoluyla ayrılmış ve sair davadan birbirlerinin zimmetlerini ibrâ ve ıskât etmişlerdir. Ancak Hanife Hatun gerçekleştirdiği hul'den pişman olmuş ve mehri, iddet nafakası ve meûnet-i süknâsını eski eşinden istemek için dava açmıştır. Fakat mahkeme tarafından bu talebinin şer'î olmadığı ve bu sebeple eski eşine sorulmaya bile gerek görülmediği ifade edilmiştir.<sup>99</sup>

Sulh ve sulh bedeli ile alakalı davaları da bu başlık altında incelemek mümkündür. Muhâlea sonucunda taraflar arasında mehir, alacak, borç gibi sebeplerle alakalı anlaşmazlıklar çıkabilmekle beraber, bu davalar bazen anlaşarak bazen de çekişmeli şekilde sonuçlanmaktadır. Çalışmamız için incelenen sicillerde çok fazla sayıda sulh ile sonuçlanan davaya rastlanmıştır. Bu davalarda genellikle önce karşılıklı anlaşmazlık ortaya çıkmış, sonrasında belli bir miktar sulh bedeli ile uzlaşma sağlanmıştır. Örneğin bir davada Ebubekir

<sup>97</sup> İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691), 409.

<sup>98</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 96 İstanbul Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1257-1258 / M. 1841-1842), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2019), 501.

<sup>99</sup> İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783), 540.

Efendi'nin eşi Safiye'yi bâinen boşadığı, Safiye'nin yedi bin akçe mehri, borç verdiği yirmi beş altın ve bin altı yüz adet maksûs parayı istemek için dava açtığı zikredilmektedir. Ebubekir Efendi ise, mehri üzerine Safiye'nin kendisiyle muhâlea yaptığını bu meblağı hibe ettiğini iddia etmektedir. Bu sebeple aralarında tartışma çıkan taraflar, arabulucular vasıtasıyla yirmi kıt'a esedî kuruş<sup>100</sup> bedel karşılığında sulh olmuşlardır. Safiye eski eşinin elinden bu parayı almış ve tüm davalardan birbirlerinin zimmetlerini ibrâ ve ıskât etmişlerdir.<sup>101</sup>

İstanbul kadı sicillerinde muhâlea konusu kapsamında karşılaşılan dikkat çekici bir mesele de zevciyyet talep eden erkeklerle alakalıdır. Azımsanmayacak sayıda olan bu davalarda hul' ile ayrıldıkları halde evlilik hayatı talep eden erkeklere karşı mahkemenin verdiği kararlara dair bir örnek şu şekildedir: Ümmügülsüm Hatun, el-Hâc Mehmed'den bin beş yüz akçe mehr-i müecceli ile iddet nafakası karşılığında ve meûnet-i süknâsı kendisine ait olmak üzere muhâlea ile ayrıldığını, buna rağmen el-Hâc Mehmed'in kendisinden şeriata uygun olmayan zevciyyet muâmelesi beklediğini iddia ederek dava açmış ve bu durumdan vazgeçmesi için uyarılmasını talep etmiştir. el-Hâc Mehmet bu iddiayı kabul ve itiraf etmiş, bunun üzerine mahkeme tarafından tembih edilmiştir.<sup>102</sup>

## 7. Gayrimüslimlerle Alakalı Davalar

İstanbul kadı sicillerinde sadece Müslümanların değil gayrimüslimlerin de muhâlea davaları bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler aile hukuku ile alakalı davalarda kendi mahkemelerine başvurabildikleri gibi Osmanlı mahkemesine de başvurabilme hakkına sahiptiler. Gayrimüslimler aile hukukuna dair konularda kendi mahkemelerine nispetle Osmanlı mahkemelerinde daha geniş haklar elde etmekteydiler. Boşanan ya da dul kalan kadınlara mehir hakkı sağlaması, boşanmanın İslâm hukukunda daha kolay gerçekleşmesi, boşanmak için anlaşan tarafların Ortodoks geleneğinde olduğu gibi ayrıca mahkemeye bir sebep belirtmek zorunda olmamaları, başından üç evlilik geçmiş bir Ortodoks Hristiyanın kendi mahkemesince tekrar evlenememesi ve sebep ne olursa olsun boşanamayan Katolik Hristiyanların İslâm mahkemelerinde boşanabilmeleri gayrimüslimleri Osmanlı mahkemelerine yönelten sebepler arasındadır.<sup>103</sup>

Müslüman olmayıp diğer dinlere mensup olduğu halde İslâm ülkesinde yaşayan kişiler zimmî olarak adlandırılmaktadır.<sup>104</sup> İncelediğimiz yetmiş iki sicilde gayrimüslimlerin muhâlea yoluyla ayrılması ile alakalı toplam yirmi altı dava bulunmaktadır. Bu davalarda

<sup>100</sup> Esedî kuruş: 8,2 (26,39 gr.) dirhem ağırlığında olan, Osmanlı Dönemi'nde basılan kuruş. Halil Sahillioğlu, "Esedî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/369.

<sup>101</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 53 Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671)*, 85.

<sup>102</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri 69 Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740)*, 274.

<sup>103</sup> Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 35-37.

<sup>104</sup> Mustafa Fayda, "Zimmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/438.

gayrimüslimler; zimmî, Nasrânî<sup>105</sup> ve Yahudi<sup>106</sup> şeklinde ifade edilmişlerdir. Kayıtlarda bulunan Nasrânîlerle alakalı davalarda kadının Nasrânî olduğunun açıkça belirtildiği yirmi dava bulunmaktadır.<sup>107</sup> Bunun mukabilinde erkeğin Nasrânî olduğunun açıkça belirtildiği bir davaya rastlanmamıştır. Zimmî oldukları belirtilen ya da dinleri hakkında hiçbir bilgi verilmeyen erkeklerin Nasrânî oldukları isimlerinden ve eşlerinin aynı davada Nasrânî olduklarının belirtilmesinden anlaşılmaktadır.<sup>108</sup>

Dava kayıtlarında Nasrânî kadınların Müslüman ya da mühtedî erkeklerle de muhâlea gerçekleştirdiği görülmektedir.<sup>109</sup> Erkeğin Müslüman ya da mühtedî olduğunun açıkça belirtildiği davaların yanında dinlerinin hiçbir şekilde zikredilmediği davalar da bulunmaktadır. Bu erkeklerin Müslüman oldukları isimlerinden anlaşılmaktadır.<sup>110</sup> Bütün bunlar göz önüne alındığında kadınların dinlerinin açıkça belirtilmesinde özel bir maksadın olabileceği akla gelmektedir. Kadının zimmî olduğu ifade edilen davaların bir tanesinde erkeğin de zimmî olduğu belirtilmekte, isimlerinden yola çıkarak her ikisinin de Nasrânî olduğu düşünülmektedir.<sup>111</sup> Diğer iki davada ise, zimmî oldukları ifade edilmese de isimlerinden erkeklerin zimmî ve Nasrânî oldukları kanaatine varılmıştır.<sup>112</sup> Son olarak incelenen diğer iki davada ise, kadının ve erkeğin zimmî olduklarına dair hiçbir bilgi verilmediği görülmektedir. Ancak isimlerden yola çıkarak davaların birinde tarafların her ikisinin de Nasrânî olduğu, diğer davada ise kadının Nasrânî erkeğin ise Müslüman olduğu kanaatine varılmıştır.<sup>113</sup> İncelenen sicillerde Yahudilerle alakalı tek bir dava bulunmaktadır. Bu davada da kadının Yahudi olduğu açıkça belirtilmiş, erkeğin dini hakkında bilgi verilmemiştir. Ancak erkeğin de Yahudi olduğu isminden anlaşılmaktadır.<sup>114</sup>

<sup>105</sup> Nasrânîler: İslâm literatüründe Hıristiyanlar için kullanılan ad. Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/368.

<sup>106</sup> Yahudiler: Hz. Mûsâ'nın peygamberi olduğu ilâhî din. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/226.

<sup>107</sup> Bir örnek için bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 73 Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163 / M. 1749-1750)*, 464.

<sup>108</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 59 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil (H.1115-1116 / M. 1704)*, 333.

<sup>109</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 51 İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M.1661-1663)*, 374; *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686)*, 111.

<sup>110</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680)*, 327; *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (H. 999 - 1000 / M. 1590 - 1591)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rıfat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 163.

<sup>111</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rıfat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 76.

<sup>112</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663-1664)*, 452.

<sup>113</sup> bk. *İstanbul Kadı Sicilleri 51 İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M.1661-1663)*, 374.

<sup>114</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refîa) Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H. 1028 - 1030/ M. 1619 - 1620)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 357.

## Sonuç

Çalışmamızda İslam aile hukuku kapsamında bulunan ve kadının belli bir bedel ödeyerek erkekten anlaşmalı olarak ayrılması manasına gelen muhâlea konusu ele alınmıştır. Teorik boyutunun incelenmesinin ardından İstanbul kadı sicillerinde muhâlea kayıtları bulunan yetmiş iki sicil defterindeki bin yedi yüz yetmiş dört dava incelenip belli başlıklar altında kategorize edilerek konularla alakalı örnekler değerlendirilmiştir. Muhâleanın teorik boyutunun Osmanlı Devleti'nde hassas bir şekilde uygulamaya konulduğu görülmüştür.

Sicillerde, muhâleanın şer'î kurallara uygun bir mecliste ve uygun bir şekilde gerçekleştirildiği görülmektedir. Kayıtlara bakıldığında tarafların bulunduğu semt, tarafların isimleri, vekâletli ise vekilin ismi, belirtildiyse muhâlea sebebi ve bedeli, sonunda ibrâ, dava tarihi ve şahitlerin kaydedildiği görülmektedir. Şahitler arasında sıklıkla imam ve müezzinlerin isimleri yer almaktadır. Şahitlerin kayda alınmadığı çok az sayıda dava bulunmaktadır. Davaların büyük çoğunluğunda şahitler zikredilmiştir. Davaların tümünde kaydedilen şahitler erkek olup kadın şahit bulunmamaktadır. Genelde en az üç şahit olup şahit sayısının onu aştığı davalar da görülmektedir.

İncelediğimiz sicillerde eşler arasında geçimsizlik olması hatta aralarındaki ilişkinin nefrete dönüşmesi durumları en çok zikredilen muhâlea sebepleri arasındadır. Ayrıca iddet dolmadan tekrar nikâh kıyıldığı için de muhâlea yapıldığı görülmektedir. Öldü sanılan eşin tekrar geri gelmesi durumu da tekrar evlenmiş bir kadın için muhâlea sebebi olarak gösterilmiştir.

Vekâlet veya velâyet yollarıyla gerçekleşen pek çok davanın yer aldığı İstanbul kadı sicillerinde taraflardan birinin veya her ikisinin vekilinin de anne, baba, kardeş gibi aile bireyleri vekil olabildiği gibi güvenilirliği şahitlerce desteklenen dışarıdan bir insan da tarafların vekili olabilmektedir. Velâyetli davalarda ise genellikle, küçük yaşta evlenen ve henüz evlilik hayatı yaşamamış kızların anne, baba ve kardeşleri velisi olmuş, kızların buluşdan sonra herhangi bir talepleri olması durumunda bu taleplere kefil ve zâmin olmuşlardır.

Muhâleada bedel olarak genellikle kadınların mehr-i müeccel ve iddet nafakalarından vazgeçtikleri ve meûnet-i süknâlarının kendilerine ait olduğu görülmektedir. Bazı sicillerde mehr-i muaccel de zikredilerek her iki mehrinden vazgeçen kadınların davaları mevcuttur. Bunların dışında bazı davalarda ayrıca hul' bedeli olarak ayrıca akçe/kuruş, bazı davalarda eşya, bazılarında ise cariye belirlenmiştir. Akçe/kuruşa ek olarak eşyaların verildiği davalar da bulunmaktadır.

Davaların sonlarında taraflar, evliliğe dair ve sâir davalarla alakalı olarak birbirlerinin zimmetlerini ibrâ etmektedirler. Bu ibrâ bazen borç-alacak davası, bazen karşı taraf adına açılan farklı bir davadan bazen de çocuk için istenen nafaka davasından karşı tarafın

zimmetini ibrâ etmekle gerçekleşmektedir. Çocukların bakımında ise, genel olarak kadınlar belli bir yaşa gelene kadar yani hidane hakkı bitimine kadar çocuklarına kendi mallarından bakmak üzere hul' yapmışlardır. Bu yaş sınırı istisnalar olmakla birlikte genel olarak kız çocuklarda dokuz, erkek çocuklarda yedi olarak görülmektedir. Sicillerde çocuk bakımıyla alakalı çok sayıda davanın olması muhâlea ile gerçekleştirilen ayrılıkların genellikle yaş ortalaması olarak genç yaştaki kişiler arasında yapıldığına işaret etmektedir.

Muhâlea sonucunda bir bâin talâkın meydana geldiği, tarafların yeni bir nikâh akdi yapılıp yeni mehir belirlenmeden tekrar evlenemeyeceği genellikle sicillerdeki davalarda titizlikle belirtilmiştir. İddet müddetinin dolması beklenip bu süre dolmadan kadının yeni bir evlilik yapamayacağı, iddet süresinin dolduğunu mahkemelere haber verip tescil ettiren kadınların davalarıyla teyit edilmiştir. Bu sürenin dolması ile kadının yeni bir evlilik yapabildiği sicillerdeki bazı davalar ile örneklendirilmiştir.

Sicillerdeki davalarda anlaşmazlık sebebiyle görülen farklı davalara da rastlanmaktadır. Bunlar, gâib ya da başka diyara giden erkekler, ikrah, darp ve korkutmak suretiyle yapılan muhâlealar, üç talakla boşandığı halde mehrini alamadığını iddia eden kadınlar, alacaklar ve eşinden zevciyyet muamelesi talep eden erkeklerle alakalı davalardır. Muhâlea ile alakalı bazı davalarda özellikle alacak-verecek konularıyla ilgili taraflar arasında anlaşmazlık ve tartışmaların çıktığı ve araya giren bazı arabulucu kişiler ile bu anlaşmazlıkların çözülerek sulh yapıldığı görülmektedir. Bu davalarda genellikle arabulucular tarafından belirlenen bir sulh bedeli ile uzlaşma sağlanmaktadır.

İstanbul kadı sicillerinde Müslümanların davaları dışında gayrimüslimlere ait davalar da bulunmaktadır. Zimmîler, Nasrânîler ve Yahudiler de kendilerine daha fazla hak tanınması sebebiyle Osmanlı Devleti'ndeki İslâm mahkemelerine başvurup muhâlea ile ayrılmışlardır. Sonuç olarak Osmanlı Devleti mahkemelerinde muhâlea konusunda Hanefî mezhebinin titizlikle uygulanarak en hassas şekilde hayata geçirildiği görülmektedir.

## Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. “İbrâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aybakan, Bilal. “Muâvaza”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aybakan, Bilal. “Teberru”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, M. Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul, 1985.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. “İkrah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilmen, Ömer, Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. 7. Cilt b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Demirci, Kürşat. “Hıristiyanlık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as b. İshâk b. Beşîr, *Sünenü Ebî Dâvud*, 2. Cilt. b.y.: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Fayda, Mustafa. “Zimmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya‘kûb. *el-Kâmûsu’l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1426/2005.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/226-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halebî, Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecma‘u’l-enhur*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998.
- Hankal, Fatma Zehra. *İkale, Muhalâ‘a ve Kitâbet Akitleri Mukayesesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddî’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahîm b. Muhammed. *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*. Dârü’l-Kitâbi’l-İslâm, ts.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Hadîs, 1425/2004.
- İstanbul Kadı Sicilleri 75 Adalar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1178-1184 / M. 1764-1771)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 49 Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>



- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 – 1667).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 53 Bâb Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Sabri Atay vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Hüseyin Kılıç vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 60 Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (H. 1120-1121 / M. 1709).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 65 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 66 Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1731).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri 69 Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 73 Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163 / M. 1749-1750).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 95 Bab Mahkemesi 397 Numaralı Sicil (H. 1255-1256 / M. 1839-1840).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 48 Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (H. 1061-1062 / M. 1651-1652).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 79 Davud Paşa Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1196-1197 / M. 1782-1783).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refîa) Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H. 1028 - 1030/M. 1619 - 1620).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refîa) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Hüseyin Kılıç vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 82 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Talip Mert, Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Fuat Recep vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>

- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Fuat Recep - Salih Kahriman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 63 Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (H. 1137-1138 / 1724-1725).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053 / M. 1612-1643).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Baki Çakır vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 51 İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M. 1661-1663).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074 / M. 1663-1664).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rasim Erol vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 56 İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1099-1100 / M. 1688-1689).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 57 İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108 / M. 1695-1697).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 76 İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180 / M. 1765-1767).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 78 İstanbul Mahkemesi 44 Numaralı sicil (H. 1193-1194 / M. 1779-1780).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 82 İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (H. 1216-1217 / M. 1801-1803).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 96 İstanbul Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1257-1258 / M. 1841-1842).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 44 İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil (H. 1000-1027 / M. 1591-1617).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 97 Mahfel-i Şer'iyât Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1273-1274 / M. 1857).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 50 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (H. 1067-1069 / M. 1656-1658).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 59 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil (H.1115-1116 /M. 1704).* proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Coşkun Yılmaz - Salih Kahriman. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>

- İstanbul Kadı Sicilleri 74 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil (H. 1171-1172/ M. 1758)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (H. 956-963 / M. 1549-1556)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Orhan Gültekin. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 70 Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155 / M. 1740-1742)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- İstanbul Kadı Sicilleri 81 Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207 / M. 1790-1793)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. <http://www.kadısicilleri.org>
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşılmalı Boşanma (Muhâle'a)". *Çukurova Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 662-684.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşkî el-Hanefî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 2 Cilt. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017.
- Molla Hüsrev. *Düreri'l-kükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2 Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmen'am Şelbî. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2. Cilt. Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi "Türk Medenî Kanunu ile Mukayeseli Olarak"". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004) 297-309.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1983.

## Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Bab Başlıkları Altında Zikrettikleri Hadislerin Tertibinde Takip Ettikleri Yöntemler Üzerine Bir Araştırma ve Değerlendirme

منهج أصحاب الكتب الستة في ترتيب أحاديث الباب دراسة وتقييمًا

A Study And Evaluation About Arrangement Under The Writers of The Six Books' Approach  
in the Bab Header of The Ḥadīth

Asmaa ALBOGHA\*

### Öz

Bu çalışma, Kütüb-i Sitte müelliflerinin, bab başlığı olarak verilen hadisleri takdim ve te'hir-tertib yollarını ele almaktadır. Muhaddisler, hadis eserlerinde farklı amaçları göz önünde bulundurmışlardır. Bab başlıkları altında hadisleri sunarken birbirlerinden farklı yöntemleri takip etmişlerdir. Çalışmada, bu tertip çeşitliliğinin sebepleri, musannifin ilmi kişiliği, kendi eserini yazmasındaki maksadı ve takip etmiş olduğu metoda bağlılığı incelenmiştir. Nitekim, sahihliğine göre rivayetleri sıralamak isteyen musannifler, en sahih olan rivayetleri önce zikredip, zabtı az olan ravilerin rivayetlerini sonra zikretmişlerdir. Hadisleri sıhhat bakımından aynı derecede olanlar ise fikhî veya isnad bakımından kendi bakış açlarına göre tertip etmiştir. İletli olan rivayetleri bir araya getirmek isteyen müellifler, eserlerinde illetli hadisleri zikrettikten sonra, illetsiz yani sahih hadisleri almışlardır. Senedlerinin özellikleri gibi farklı kriterleri ön planda tutmak isteyen müelliflerin, bab başlığı hadisleri sıralama konusundaki metodu, farklılık arz etmektedir. Onlar, fikhî bir hüküm ortaya koymak istediğinde sıhhati daha yüksek olan hadislerle başlar, sonra hadisi desteklemek için müttebileri ve şahidleri irad ederler. Bir hadisin illetini tespit edip ortaya koymak isteğinde sorun olan rivayeti öne alır, sonra sahih olan rivayeti zikreder. Âli isnadlar meselesini öne çıkarmak isteyenler ise, senedi âli olan hadisleri öne alır. Salt hadisleri bir araya getirmek isteyenler ise, bab başlığı hadisleri takdim ve te'hir konusunda belirli bir tertibe tabi olmamışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Bab, Takdim, Rivayet tertibi, Te'hir.

### ملخص

تناولت هذه الدراسة طرق تقديم الأحاديث وتأخيرها-ترتيبها- في الباب عند أصحاب كتب الحديث الستة، حيث إن المحدثين سلكوا مناهج مختلفة في ترتيبهم لأحاديث الأبواب ضمن مصنفاتهم الحديثية لأغراض عديدة، وقد أرجعت الدراسة الاختلاف في ترتيب

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, asmaalbogha@bayburt.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3333-6382, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 03.07.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 09.02.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.

أحاديث الباب إلى شخصية المحدث العلمية وغرضه من تصنيف كتابه، إضافة إلى المنهجية التي سار عليها، فالذي اشترط ترتيب الروايات بحسب درجة صحتها، توخى تقديم أصح الأخبار ثم عقب بما هو أدنى درجةً وإتقاناً، ومن كانت أحاديث كتابه على درجة واحدة من الصحة رتبها حسب اعتبارات أخرى وجه عنايته إليها، قد تكون فقهية أو إسنادية، أما الذي اعتنى بالعلل قَدّم الحديث المعلول ثم أتبعه بالحديث الصحيح. وهناك من حاول الاهتمام بجوانب شتى في علوم الحديث كملاحظة الأسانيد والعناية بها بالكشف عن ما ساورها من علل، والتنبيه على فوائد الحديث والأحكام الفقهية، فمثل هذا اختلفت طريقة ترتيبه بحسب طريقة عرضه، فإذا أراد أن يبين حكماً شرعياً بدأ بالحديث الصحيح ثم أتبعه بالأدنى على سبيل المتابعة والشواهد، أما إذا أراد أن يبين علة الحديث فتراه يبدأ بما هو غلط، ثم يختم الباب بالحديث الصحيح، أو بما هو أصح في الباب، أما من اعتنى بالأسانيد العالية فكان يتوخى تقديم الإسناد الأعلى، ومن كان شغله ينصب على جمع الأحاديث فقط وفق شرطه الذي اشترطه فقط لم يعتمد ترتيباً معيناً لأحاديث الباب.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، باب، التقديم، ترتيب الروايات، التأخير.

### Abstract

This article talks About Takdim and Tehir under the writers of the Six Books' approach In the bāb header of the ḥadīth. Muḥaddiths paid attention to different goals in Hadith books. It is seen that the muḥaddiths have different order from each other when presenting the ḥadīths under the headings of bāb. In this study, we found that reasons of this matter are connected to the personality of the muḥaddiths, purpose of writing their own work, in addition to the methodology they followed. Who stipulated arranging the narrations according to their authenticity, put the most authentic narrations first, then mention what is of the lowest degree and accuracy. As for the bāb title's method of sorting the ḥadīths differs according to take care of the illet, or pay attention to various aspects of hadith sciences, like the characteristics of transmitted chain. When they want to come up with a jurisprudence, they start with the ḥadīths of higher soundness, and then mention the müttebi and ṣahid to support the ḥadīth. If they want to clarify the illet of the ḥadīth, they first take the wrong narration and then mention the authentic narration. Those who want to highlight the issue of Āli isnāds, take the ḥadīths with the Āli isnāds first. And who wants to bring together the ḥadīth only, have not been subject to a certain order in terms of presenting the ḥadīths under the bāb heading.

**Keywords:** Ḥadīth, Bāb, Takdim, Arranging the narrations, Tehir.

## مدخل:

اتبع المحدثون في تصانيفهم مسالك متفرقة وطرقاً مختلفة في ترتيبهم أحاديث الباب، وهو أحد الانعكاسات التي أفضى إليها تفرد الشخصية العلمية والبغية التأليفية والمقاصد الفنية التي يسعى المحدث إلى إبرازها أثناء تدوينه مصنفه؛ ويظهر هذا الاختلاف جلياً بين صحيح البخاري ومسلم -على سبيل المثال- السائدين في علوم الحديث من نقد الروايات وكشف العلل وأحوال الرجال، فقد بلغا في تلك العلوم الإتقان التام فيما قصدا، حيث نرى تبايناً واضحاً في منهجيهما وترتيبهما لأحاديث الباب، ومرد ذلك إلى اختلاف شرط كل واحد منهما عند تصنيف كتابه وغرضه منه.

في هذه الدراسة عملت على إظهار الفروق بين المحدثين أصحاب الكتب الستة في هذا الجانب من ناحية، ثم حاولت إبراز الأسباب الكامنة وراء تلك الاختلافات من ناحية أخرى.

وبعد بحث رجعي عن دراسات سابقة حول هذا الموضوع، وجدت العلامة الدكتور علي نايف بقاعي حفظه الله تعالى تكلم في مناهج المحدثين العامة والخاصة -بشكل مقتضب- عن ترتيب الأحاديث في الباب أو في الكتاب على حدٍ سواء، إلا أنه في معرض حديثه عن ترتيب الأحاديث، ذكر منهج ترك المصنف لبعض الأحاديث، ما أحدث اضطراباً بين مفهومي الترتيب والترتيب، فذكر ترك الإمام مسلم لأحاديث بعض الرواة وجعله من منهج ترتيب الروايات في الباب، كما ذكر الاختلاف الذي قد يحصل بين المحدثين في توثيق الرواة مما لا علاقة له بترتيب الأحاديث في الباب. ونفى -العلامة بقاعي- في سياق كلامه عن منهج الإمام البخاري تمظهر منهج مطرد في ترتيب أحاديث الباب الواحد عنده<sup>١</sup>، مدلاً على ذلك بأنه يقدم السند العالي حيناً والنازل في حين آخر دون قاعدة حاکمة، وهذا القول إن نظرنا إليه من ناحية أنه قد لا يظهر لنا سبب ترتيبه، وربما يصعب علينا إرجاعه إلى قاعدة معينة، فهو صحيح، أما أن يعني كون البخاري يرتب أحاديثه دون فائدة، فهو بعيد؛ لأن تقديم الإمام البخاري وتأخير أحاديثه في الباب مرتبط بفائدة نشدها في صحيحه. كما ولم يذكر -العلامة بقاعي- الأمثلة والشواهد على مناهج المصنفين في ترتيبهم للأحاديث ضمن الباب.

وعليه، إضافة لما ذكرت من مناقشات، وتفيداً لما سبق من أقوال حول الترتيب ومناهجه، يمكن القول بأن هذه الدراسة حاولت تقصي حالات أخرى تمثل التقديم والتأخير في أحاديث الباب لم يأت الإمام بقاعي على ذكرها في كتابه، والتفريق بين من ألبس ترجيحاته ثوب الفقه فجعله عاملاً مؤثراً في تقديمه وتأخيرها، وبين من حافظ على الوضع الإسنادي كمرجع تصنيفي، أو من فارقهما باتخاذ مرجع مختلف يرتب عليه أحاديثه كالعلل الحديثية مثلاً، مع تسليط الضوء على الدور التكاملي الذي أفضى إليه هذا الاختلاف المسلكي بالتمثيل وذكر الشواهد لحالات تقديم الروايات وتأخيرها في الباب، إضافة إلى الربط بين أسباب التقديم والتأخير في أحاديث الباب وبين شرط المحدث في كتابه، والغرض الذي رامه في تصنيفه، في محاولة للمقارنة بين الكتب الستة، حيث سارت الدراسة وفق ترتيبها الحديثي بالبدء بشرط المصنف في كتابه وكيف أثر ذلك في مسلكه الترتيبي، مع عرض الأمثلة المناسبة.

<sup>١</sup> علي نايف بقاعي، مناهج المحدثين العامة والخاصة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ١١٨.

## ١. صحيح البخاري:

### ١.١ شرط الإمام البخاري في كتابه:

على الرغم من أن الإمام البخاري لم يصرح بشرطه الذي صنف وفقه كتابه الصحيح، إلا أن العلماء استخلصوا منهجه من تسميته لكتابه، إذ أطلق عليه: "الجامع الصحيح المسند الذي اختصره من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن سننه وأيامه"، والجامع يعني أنه لم يختص بصنف دون آخر، بل شمل جميع أحكام الدين، وقوله "الصحيح" دلّ على أنه لا يوجد فيه حديث ضعيف عنده، وما وقع فيه بخلاف ذلك وقع تبعاً وعرضاً، إضافة إلى شرطه الذي عرف بالاستقراء من اشتراطه للسمع من أجل ثبوت الاتصال في السند، وبناء على شروطه هذه لم يكن تقديم الأحاديث في الباب وتأخيرها استناداً إلى تقديم الأصح وتأخير الأقل صحة، لأن شرطه في صحة الأحاديث معروف<sup>٢</sup>، إنما كان تقديمه وتأخيرها لفوائد فقهية، أو فوائد إسنادية أخرى كالتأكد من تحقق شرطه في الاتصال وهو ثبوت السماع، أما تقديم الأحاديث وفقاً لصحتها، أو لطبقات الرجال، فلم يوجد.

### ١.٢ منهج الإمام البخاري في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

من خلال النظر في منهج البخاري في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها في دراسات سابقة وفي كتابه وجدت ما

يلي:

- تقديم البخاري الأحاديث وتأخيرها في الباب بحسب فقاهاة الموضوع<sup>٣</sup>، وقد ذكر ابن حجر رحمه الله موضحاً سبب ترتيب أحاديث باب كتابة العلم عند البخاري بأنه قام بتقديم حديث علي رضي الله عنه في الكتابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، مع تطرق احتمال كونه قام بكتابة ذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يبلغه النهي، ثم ثنى بالأمر بالكتابة وهو حديث أبي هريرة، وبما أنه ورد بعد النهي فيصبح ناسخاً لما قبله، وجاء بعد ذلك بحديث ابن عمرو وقد ورد في بعض طرقه إذن النبي صلى الله عليه وسلم بالكتابة له، وهو أقوى دلالة على الجواز من أمره عليه السلام بالكتابة لأبي شاه، لأنه يحتمل اختصاص ذلك بالأمي أو الأعمى، وفي ختام الباب أورد حديث عبد الله بن عباس الذي دلّ على أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب لأخته من بعده كتاباً خوفاً من الاختلاف وعليه السلام لا يهم إلا بحق<sup>٤</sup>. فتقديمه وتأخيرها لأحاديث الباب من خلال ترتيبه فني أعطى

<sup>٢</sup> الحسيني عبد المجيد هاشم، الإمام البخاري محدثاً وفقهياً (القاهرة: مصر العربية للنشر، د.ت.)، ٨٩-٩٠-٩١.

<sup>٣</sup> Musa Bağcı, "Hadis Metodolojisiinde Sahihu'l-Buhari'nin Sihhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analiz", *AÜİFD* 1 (2004), 44.

<sup>٤</sup> أمين محمد القضاة - عامر حسن صبري، دراسات في مناهج المحدثين (عمان: جهينة للنشر، ٢٠٠٩)، ٣١؛ علي إبراهيم سعود عجين،

"التناسب في صحيح البخاري"، بحوث مؤتمر الانتصار للصحيحين (الأردن: جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، ٢٠١٠/٤٣١)، ١٢؛

Houran Saeed Othman, "Buhârî'nin el-Câmî'u's-sahîh'inde İzlediği Metod, Cem' ve Tasnif Metodlarının Tesisi", *Yalova İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2020), 195.

<sup>٥</sup> أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩)، ٢١٠/١.

الموضوع الفقهي تدريجاً من النهي إلى ثبوت الإذن، فكان تقديمه حسب فقاهاة الموضوع لا حسب النواحي الإسنادية في الأحاديث.<sup>٦</sup>

• يقدم الحديث الذي فيه زيادة فائدة، ومثاله الحديثان اللذان ذكرهما في باب هل يُجعل للنساء يومٌ على حدة، حيث قدّم الحديث الأول لأن فيه التصريح بالسماع بين شعبة وابن الأصبهاني<sup>٧</sup>، بينما الحديث الذي أخره كان فيه عنعنة<sup>٨</sup>، وليس كما ذكر الدكتور الحسيني عبد المجيد هاشم من أن البخاري قدّمه لأنه أعلى درجة من الثاني، وأن فيه بين شعبة والبخاري رجل واحد بخلاف الثاني الذي فيه بينهما اثنان<sup>٩</sup>، وقد تعقب الدكتور بقاعي الدكتور الحسيني -حفظهما الله- بأن تقديم العالي ليس مطرداً عنده وقد يكون أغلياً<sup>١٠</sup>، وهذا ليس دقيقاً أيضاً، والذي وجدته أنه يقدم الحديث الذي فيه زيادة فائدة، كما في المثال السابق حيث قدّم الرواية التي فيها تصريح بالسماع، أما المثال الذي ذكره الدكتور بقاعي على تقديم النازل على العالي واستدل به على عدم ظهور منهج مطرد للبخاري في ترتيب الأحاديث في الباب الواحد فهو: حدثنا مسدد، حدثنا يحيى، عن سفيان، حدثني سلمة بن كهيل، ح وحدثنا أبو نعيم، حدثنا سفيان، عن سلمة، قال: سمعت جندباً، يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم، ولم أسمع أحداً يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم غيره، فدنوت منه فسمعتة يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من سمع الله به، ومن يراني يراني الله به"<sup>١١</sup>. وقد قدّمه الإمام البخاري لوجود مزايا فيه، وهي جلاله سعيد القطان وما وقع في سياقه من تصريح سفيان بالتحديث ونسبة سلمة شيخ الثوري.<sup>١٢</sup>

فالدقة التي اتّصف بها البخاري، والتناسب والترتيب البديع في سرد أحاديث الباب الواحد اللذان وصفه بهما كل منصف في الحديث، تستوجب سبباً قدم وفقاً له روايته، وأخر الأخرى، والقول بأن ليس له منهج مطرد في ترتيب أحاديثه في الباب الواحد يتناقض مع قولنا ببراعة ترتيبه، ولا يتفق التنبية على براعة ترتيب الإمام البخاري في أحاديث الباب الواحد ثم القول بأنه لم يكن له منهج مطرد في ترتيب أحاديث الباب الواحد، فالصحيح أنه كان يقدم ويؤخر تبعاً لأغراض فقهية وإسنادية، فهو مثلاً يفضل الإسناد العالي لأنه كلما كثرت الوسائط بين الراوي وبين سيدنا رسول الله ﷺ جاز الخطأ، وكلما قلّت الوسائط قل احتمال الخطأ.<sup>١٣</sup> قال الإمام أحمد بن حنبل: "طلب الإسناد العالي سنّة عمن سلف"<sup>١٤</sup> لكن إذا

<sup>٦</sup> نور الدين عتر، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٣٩٠ / ١٩٧٠)، ١١٢.

<sup>٧</sup> البخاري، "العلم"، ٣٥ (١٠١).

<sup>٨</sup> البخاري، "العلم"، ٣٥ (١٠٢).

<sup>٩</sup> الحسيني، الإمام البخاري محدثاً وفقهياً، ٢٠١.

<sup>١٠</sup> البقاعي، مناهج المحلّثين العامة والخاصة، ١١٧.

<sup>١١</sup> البخاري، "الرقاق"، ٣٦ (٦٤٩٩).

<sup>١٢</sup> ابن حجر، فتح الباري، ١١ / ٣٣٦.

<sup>١٣</sup> طالب حماد أبو شعر، "الحكمة من رواية البخاري بالإسناد النازل"، مجلة الجامعة الإسلامية، ٢/٩، ٩٩؛ القضاة وصبري، دراسات في

مناهج المحلّثين، ٣١؛ عجيين، "التناسب في صحيح البخاري"، ١٢.

<sup>١٤</sup> أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الرحلة في طلب الحديث، مح. نور الدين عتر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٥ / ١٩٧٥)،



كانت سلسلة الرواة في الإسناد النازل أوثق وأفقه وأحفظ من رواة الإسناد العالي، أو أن رجال الإسناد العالي لم يصرّحوا بالسماع مباشرة، كان السند النازل مقدماً على الإسناد العالي، قال الحافظ الذهبي رحمه الله قال: "متى رأيت المحدث يفرح بعوالي هؤلاء فاعلم أنه عامي".<sup>١٥</sup>

هذا على سبيل المثال فقط فإن لم نستطع استنباط منهج الإمام البخاري في تقديمه الروايات وتأخيرها فمرجعه إلى خفاء أسباب ذلك عنا.

## ٢. صحيح مسلم:

### ٢.١ شرط الإمام مسلم في كتابه:

شهد الأئمة والنقاد للإمام مسلم بالمعرفة التامة في علم الحديث والضبط الشديد والتحري البالغ في الرجال والتمكن في الصناعة الحديثية، وقد جمع الإمام مسلم صحيحه على نهج الجامع الصحيح للإمام البخاري وقد بدى ذلك واضحاً حيث أحكم فيه الصنعة وأبدع الترتيب، حتى عدّه البعض أصح كتاب تحت أديم السماء<sup>١٦</sup>، وقد اعتنى فيه بجمع طرق الحديث وألفاظه في مكان واحد بشكل يسهل على العلماء الرجوع إليها والاستدلال بها، وحرر ألفاظ الرواة، وقد أخبر في مقدمته أنه يذكر حديث الطبقة الأولى ثم يذكر أحاديث أقوام من الطبقة التي تليها، حيث قسم الأحاديث إلى ثلاثة أقسام، الأول من رواية المتقنين الحفاظ أهل الاستقامة في الحديث، أما الثاني فمن رواية المستورين المعروفين بالصدق، وكانوا في مرتبة الوسط بالنسبة للإتقان والحفظ، والثالث رواه المتروكون والضعفاء ومن كانت صفة المنكر غالبية على حديثه<sup>١٧</sup>، وقد كان لشرطه هذا أثر في تقديم الأحاديث وتأخيرها في الباب، إذ وجد العلماء من خلال تتبع الأحاديث في صحيحه أنه قدّم إخراج أحاديث القسم الأول في بداية كل باب وأخر أحاديث الصنف الذي يليه، وأوردها كشواهد ومتابعات<sup>١٨</sup>، فكانت صنعة الإسنادية ظاهرة للعيان في تقديمه وتأخيرها لطرق الحديث.

<sup>١٥</sup> نقله عنه السخاوي وغيره. انظر. محمد بن عبد الرحمن أبو الخير السخاوي، فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ٣/٣٢٨.

<sup>١٦</sup> كما ذكر الحافظ النيسابوري. انظر: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مح. الدكتور بشار عواد معروف (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢/١٤٢٢)، ١٥/١٢٢.

<sup>١٧</sup> مسلم أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، مقدمة صحيح مسلم، ١/٤٠٥؛ وانظر:

Delik Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 57.

<sup>١٨</sup> عبد الرحمن بن يحيى اليماني المعلمي، الأنوار الكاشفة (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦/١٤٠٦)، ٢٣٠؛ أمين محمد القضاة-شرف محمود القضاة، "منهج الإمام مسلم في صحيحه"، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق ١٢، (٢٠٠٠/١٩٩٩)، ١٥؛ رمضان حسين الشاويش، "الإمام مسلم وصناعة التحويل في الأسانيد"، مجلة أصول الدين، ١٣٥.

والتزاماً منه بشرطه رتب الروايات المتفقة في الجملة في كل باب بحسب صحتها، فقدّم الرواية الأصح وأخر الأقل صحة<sup>١٩</sup>، كما عمل على تقديم الأحاديث في الباب وتأخيرها وفقاً لمقاصده الإسنادية من الترجيح والمتابعة.

## ٢.٢ منهج الإمام مسلم في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

يرجع منهج الإمام مسلم في ترتيبه لأحاديث الباب إلى شرطه في الكتاب وغرضه من التصنيف وحسب توافر الخصائص الإسنادية والحديثية فيها، ومن ذلك:

- تقديم حديث رجال الطبقة الأولى وعدّه حديث الأصل لديه، والإتيان بعد ذلك بالشواهد والمتابعات.<sup>20</sup>
- مثال: باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، حيث قدّم حديث يحيى وقتيبة وعلي، وأخر حديث حرملة وأبي الطاهر في رواية حديث أبي هريرة، مرفوعاً: "تفضيله عليه الصلاة والسلام على الأنبياء بست".<sup>٢١</sup>
- تقديم الرواية الأصح إسناداً وسياقاً وفقاً للخصائص الإسنادية التي بنى عليها مسلم ترتيبه لأحاديث صحيحه، ففي باب أركان الإسلام قدّم حديث الأشجعي أبي مالك وثنى بحديث سعد وثلاث بحديث عاصم<sup>٢٢</sup>، حسب الخصائص الإسنادية والحديثية، إذ إن حديث أبي مالك الأشجعي أكثر شهرة من غيره فقد تناقله أهل بلده وغيرهم، وسمعه الإمام مسلم من محمد بن عبد الله بن نمير الكوفي ومن سهل ابن عثمان العسكري بهذا العلو. إضافة إلى أن رواية أبي مالك أجود ما في هذا الباب سياقاً وتدلل على دقته البالغة وضبطه الكامل، حيث حكى ما جرى بين ابن عمر والراوي عنه من تصحيح الحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم فيمن أخطأ بتقديم وتأخير، والحديث الذي وجده الإمام مسلم في بلد راويه وخارجها عالياً أولى من غيره وأرجح.<sup>٢٣</sup>
- تقديم الروايات ذات الدلالة الأكبر على المعنى، وتأخير الروايات الأخرى التي فيها زيادات وألفاظ مختلفة على سبيل الشواهد والمتابعات، فكان ترتيبه لأحاديثه بحسب الألفاظ.<sup>٢٤</sup> وهذا التقديم والتأخير يرجع إلى غرضه من كتابه وهو تخريج الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكرار إلا أن يكون هناك فائدة من زيادة معنى<sup>٢٥</sup>، إذ إن الألفاظ المختلفة والزيادات تفيد العلماء وتجعل النظر في الأدلة ميسوراً، والهدف من ذلك وضع جميع الألفاظ الواردة للحديث في مكان واحد حتى لا يفوت القارئ شيء من معنى أو فائدة فقهية.<sup>٢٦</sup> ومثاله ما أخرجه في باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حيث قدّم رواية نعيم بن عبد الله المجرم

<sup>١٩</sup> حمزة عبد الله المليباري، عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٨/١٩٩٧)، ١١.

<sup>20</sup> المعلمي، الأنوار الكاشفة، ٢٣.

<sup>٢١</sup> مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، ٥٢٣-٥٢٤.

<sup>٢٢</sup> مسلم، "الإيمان"، ٢٠-٢١.

<sup>٢٣</sup> المليباري، عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح، ٩٣-٩٤.

<sup>٢٤</sup> القضاة، منهج الإمام مسلم في صحيحه، ١٠.

<sup>٢٥</sup> مسلم، المقدمة، ٤/١.

<sup>٢٦</sup> القضاة، منهج الإمام مسلم في صحيحه، ٩-٢١.

كونها الرواية الكاملة في الباب<sup>٢٧</sup>، ثم أتبعها برواية مختصرة لم يُذكر فيها أن أبا هريرة رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، وقد اختلفت بعض ألفاظها فأوردتها تكميلاً للفائدة، فروى عن نعيم رؤيته أبا هريرة وهو يتوضأ ووصفه وصفاً دقيقاً، ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن أمتي يأتون يوم القيامة غرا محجلين من أثر الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل"<sup>٢٨</sup>.

- تقديم الحديث الراجح عنده وتأخير المرجوح وإيراده لفائدة معينة، مثل حديث السهو في الصلاة وقصة ذي اليمين، حيث قدّم حديث أبي هريرة الذي فيه أنه عليه الصلاة والسلام سلّم في ركعتين<sup>٢٩</sup>. وأورد عدة روايات له اتفقت كلها على أنه عليه السلام سلّم بعد الركعتين، إلا أنه وقع الخلاف فيها في تعيين الصلاة، لذا أتبعها بحديث عمران بن الحصين الذي أخره لكونه مرجوحاً لديه، وفيه أن الصلاة التي تم السهو فيها هي صلاة العصر<sup>٣٠</sup>، فكان إيراده لحديث عمران ترجيحاً لكون الصلاة الواقع فيها السهو هي العصر<sup>٣١</sup>.

### ٣. سنن الترمذي:

#### ٣.١ غرض الإمام الترمذي من تأليفه لكتابه:

اشتهر الإمام الترمذي بعلمه الواسع في علوم النقد وعلل الحديث، وقد تعلم الفقه من الإمام البخاري، لذا نرى عند دراسة منهجه في تقديم الروايات وتأخيرها ظهور براعته في الناحية الفقهية والإسنادية، بحسب حال الروايات ومنزلتها، إلا أنه يبقى كتابه كتاب نقد بالدرجة الأولى وكتاب رواية بالدرجة الثانية<sup>٣٢</sup>. وقد ذكر الترمذي أن غرضه من تأليف كتابه بهذا الشكل هو بيان أقوال الفقهاء فيه وعلل الحديث، تلبية لطلب أهل عصره رجاء النفع والإفادة<sup>٣٣</sup>. مما يفيد اعتناؤه بالعلل والفقه معاً.

#### ٣.٢ منهج الإمام الترمذي في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

سلك الإمام الترمذي عدة مناهج في تقديم الأحاديث وتأخيرها في الباب الواحد بحسب حال الأحاديث:

<sup>٢٧</sup> مسلم، "الطهارة"، ٣٤.

<sup>٢٨</sup> مسلم، "الطهارة"، ٣٥.

<sup>٢٩</sup> مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، ٩٧.

<sup>٣٠</sup> مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، ١٠١.

<sup>٣١</sup> عتر، الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين، ١١٠.

<sup>٣٢</sup> عذاب الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع (الأردن: دار الفتح، ٢٠٠٣/١٤٢٣)، ١٠٠؛

Ibrahim Hamoud Ibrahim, "Tirmizinin Süneninde Hadislerin Ta'lili Konusundaki Yöntemi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2018), 251.

<sup>٣٣</sup> محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨)، ٦/٢٣٠.

- إذا كان هناك عدة أحاديث صحيحة في نفس موضوع الباب، فإنه يختار الحديث الأكمل ويقدمه، ويؤخر الحديث الآخر، ففي باب ما جاء في الغسل من الجنابة، قدّم حديث ابن عباس، كونه الرواية الأكمل من بين الروايات الأخرى التي أوردتها<sup>٣٤</sup>، ثم جاء بالحديث الآخر على سبيل الشاهد وهو أيضاً حسن صحيح<sup>٣٥</sup>.
- إذا كان لديه حديث فيه علة، فإنه يبدأ بالحديث المعلول، وقد ذكر ابن رجب رحمه الله أن الترمذي يبدأ بالأحاديث غريبة الإسناد في غالب الأبواب لبيان العلل التي فيها ثم يبين الإسناد الصحيح، فكان يركّز رحمه الله على ذكر العلل إن وجدت<sup>٣٦</sup>.

مثال على تقديم الحديث المعلول وتأخير الصحيح وهو عن نفس راوي الحديث من طريق آخر، قال: حدثنا محمد، قال: حدثنا أبي، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بين المشرق والمغرب قبلة"<sup>٣٧</sup> ثم أورد رواية يحيى قال: حدثنا محمد، مثله<sup>٣٨</sup> وذكر أن هذا الحديث قد روي من غير وجه عن نفس الصحابي. وأن أبا معشر قد تكلم بعض أهل العلم فيه من قبل حفظه، واسمه نجيح، ونقل عن الإمام البخاري أنه لا يروي عنه شيئاً، وقد روى عنه الناس، وأن حديث عبد الله المنخري، عن عثمان الأحنسي، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة أقوى منه وأصح<sup>٣٩</sup> وبذلك يبين أن الحديث فيه علة من جهة حفظ أبي معشر، بينما حديث عبد الله بن جعفر الذي يأتي بعده أقوى منه.

مثال على تقديم الحديث المعلول وتأخير الصحيح، لكن هنا الحديث عن راو آخر لكن في باب الحديث الأول، في باب صفة غرف الجنة، روى الحديث من رواية عبد الرحمن بن إسحاق بسنده مرفوعاً: "إن في الجنة لغرفاً ترى ظهورها من بطونها". ثم ذكر أن عبد الرحمن بن إسحاق تكلم بعض أهل العلم فيه من قبل حفظه وهو كوفي، بينما عبد الرحمن بن إسحاق القرشي مديني وهو أثبت من الكوفي<sup>٤٠</sup>. فأتى بداية بالحديث المعلول وبين أن سبب العلة من قبل حفظ عبد الرحمن بن إسحاق، كما يبين أنه تشابه اسمه مع الراوي عبد الرحمن بن إسحاق القرشي العدل، ثم أتبعها بحديث صحيح في صفة غرف الجنة، من طريق محمد قال: حدثنا عبد العزيز، عن أبي عمران، عن أبي بكر، عن أبيه، مرفوعاً: "إن في الجنة جنتين من فضة آتيتهما وما فيهما، وجنتين من ذهب آتيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن". وصحح الحديث، وأورد أن أبا عمران الجوني اسمه: عبد الملك بن حبيب. وأبو

<sup>٣٤</sup> الترمذي، "أبواب الطهارة"، ٧٦ (١٠٣).

<sup>٣٥</sup> الترمذي، "أبواب الطهارة"، ٧٦ (١٠٤).

<sup>٣٦</sup> عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، شرح علل الترمذي، مح. الدكتور همام عبد الرحيم سعيد (الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧/١٩٨٧)،

٥٢/١ - ٦١١/٢.

<sup>٣٧</sup> الترمذي، "أبواب الصلاة"، ١٣٩ (٣٤٢).

<sup>٣٨</sup> الترمذي، "أبواب الصلاة"، ١٣٩ (٣٤٣).

<sup>٣٩</sup> الترمذي، "أبواب الصلاة"، ١٣٩ (٣٤٤).

<sup>٤٠</sup> الترمذي، "أبواب صفة الجنة"، ٣ (٢٥٢٧).

بكر بن أبي موسى قال أحمد بن حنبل: لا يعرف اسمه وأبو موسى الأشعري اسمه: عبد الله بن قيس، وأبو مالك الأشعري اسمه: سعد بن طارق بن أشيم.<sup>٤١</sup>

- إذا كان في الباب عدة أحاديث أحدها أصح من الآخر فإنه يقدم الأصح ويؤخر ما دونه على سبيل تقوية ما أورده أولاً.<sup>٤٢</sup> مثاله ما جاء في باب العمل في أيام العشر، حيث روى عن هناد، قال: حدثنا أبو معاوية، بسنده عن ابن عباس مرفوعاً: "ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر، فقالوا: يا رسول الله، ولا الجهاد في سبيل الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذلك بشيء". حديث ابن عباس حديث حسن صحيح غريب.<sup>٤٣</sup> وأخر الحديث الذي من رواية أبي بكر قال: حدثنا مسعود، عن نهاس، بسنده عن أبي هريرة، مرفوعاً: "ما من أيام أحب إلى الله أن يتعب له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر". ثم ذكر أن هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث مسعود بن واصل، عن النهاس. وقد سأل الإمام البخاري عن هذا الحديث فلم يعرفه من غير هذا الوجه مثل هذا. وأنه قد روي عن قتادة، عن سعيد بن المسيب عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل شيء من هذا. ونهاس بن قهم تكلم يحيى بن سعيد فيه من قبل حفظه.<sup>٤٤</sup>
- إذا كان الحديث الصحيح غير معمول به، وهناك حديث ضعيف معمول به، فإنه يقدم الصحيح ويؤخر الضعيف، وفي كتابه مثالان على ذلك.

في باب الجمع بين الصلاتين، روى عن هناد، قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن حبيب، عن سعيد، عن ابن عباس، قال: "جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر، قال: فقيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يخرج أمته". وهو حديث صحيح، وآخر الضعيف المعمول به، وهو من رواية أبي سلمة البصري، قال: حدثنا المعتمر بن سليمان، عن أبيه، عن حنش، بسنده مرفوعاً: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر". والضعف من الراوي حنش أبو علي الرحبي، حسين بن قيس، ضعفه أحمد وغيره من أهل الحديث.<sup>٤٥</sup>

<sup>٤١</sup> الترمذي، "أبواب صفة الجنة"، ٣ (٢٥٢٨).

<sup>٤٢</sup> نور الدين عتر، الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين، ١٠٧.

<sup>٤٣</sup> الترمذي، "أبواب الصوم"، ٥٢ (٧٥٧).

<sup>٤٤</sup> الترمذي، "أبواب الصوم"، ٥٢ (٧٥٨).

<sup>٤٥</sup> الترمذي، "أبواب الصلاة"، ١٣٨ (١٨٧-١٨٨).

## ٤. سنن أبي داود:

### ٤.١ شرط الإمام أبي داود في كتابه:

اشترط الإمام أبو داود في كتابه إخراج الحديث الصحيح وما يشبهه ويقاربه من الأحاديث الحسنة<sup>٤٦</sup>، كما وحرص على علو السند، فإذا جاء الحديث من طريقين صحيحين قدّم الأعلى على الأقوى<sup>٤٧</sup>، ووفقاً لذلك جرى تقديمه وتأخيرها لأحاديث الباب.

### ٤.٢ منهج الإمام أبي داود في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

كان من منهج الإمام أبي داود في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها ما يلي:

- تقديم الحديث الصحيح وتأخير الأقل درجة منه، في باب ما يقطع الصلاة قدّم الحديث الصحيح، روى عن حفص، حدثنا شعبة، ح وحدثنا عبد السلام، وابن كثير، المعنى أن سليمان بن المغيرة، أخبرهم عن حميد بن هلال، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر قال حفص، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "يقطع صلاة الرجل" وقال: عن سليمان، قال أبو ذر: "يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه قيد آخرة الرجل: الحمار والكلب الأسود والمرأة". فقلت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر من الأبيض، فقال: يا ابن أخي سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال: "الكلب الأسود شيطان". وأخر حديث: حدثنا محمد بن إسماعيل، مولى بني هاشم البصري حدثنا معاذ، حدثنا هشام، عن يحيى، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: أحسبه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا صلى أحدكم إلى غير سترة فإنه يقطع صلاته الكلب والحمار والخنزير واليهودي والمجوسي والمرأة، ويجزئ عنه إذا مروا بين يديه على قذفة بحجر" وقال: قال أبو داود: "ولم أسمع هذا الحديث إلا من محمد بن إسماعيل بن أبي سميئة وأحسبه وهماً لأنه كان يحدثنا من حفظه"<sup>٤٨</sup>.
- تقديم الأسانيد العالية وتأخير النازلة كما في باب ما جاء لبس الحرير، قال: حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر، أن عمر بن الخطاب، رأى حلة سبراء عند باب المسجد تباع فقال: يا رسول الله لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة، وللوفاة إذا قدموا عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما يلبس هذه من لا خلاق له في الآخرة"، ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم منها حلل فأعطى عمر بن الخطاب منها حلة فقال: عمر يا رسول الله كسوتنيها وقد قلت في حلة عطار ما قلت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني لم أكسكها لتلبسها". فكساها عمر بن الخطاب أخاه مشركاً بمكة. وأخر حديث: حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا ابن وهب، أخبرني يونس، وعمرو بن الحارث، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله،

<sup>٤٦</sup> السنخاوي، فتح المغيبي بشرح الفقيه الحديث للعراقي، ١٠٦/١.

<sup>٤٧</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث، رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه (بيروت: دار العربية، د. ت.)، ٢٣.

<sup>٤٨</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.)، "الصلاة"، ٩.

عن أبيه بهذه القصة قال: "حلة إستبرق". وقال: فيه ثم أرسل إليه بجبة ديباج وقال: "تبعها وتصيب بها حاجتك".<sup>٤٩</sup>

## ٥. سنن النسائي:

### ٥.١ شرط الإمام النسائي في كتابه:

كان من شرط النسائي في كتابه أن لا يترك حديث الراوي حتى يجمع الأئمة على تركه، ولعله يريد إجماع أئمة طبقة معينة، فأخرج الحديث الصحيح عند تواجده في الباب، وإن لم يجد أخرج الأحاديث الضعيفة التي سبب ضعفها الراوي الذي لم يجمع الأئمة على ضعفه وترك حديثه.

وإذا كان في الباب لديه حديث صحيح وآخر ضعيف فيه زيادة لم ترد في الحديث الصحيح، أخرجهم جميعاً، للاستفادة من الزيادة.

### ٥.٢ منهج الإمام النسائي في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

بما أن الأحاديث التي أخرجها في كتابه تحوي الصحيح وغيره، تنوعت أساليب الإمام النسائي في تقديم الأحاديث وتأخيرها وفق الناحية الإسنادية، فلم يقدم حديثاً أو يؤخره إلا بهدف، فجاء تقديمه وتأخيرها ليبدل على تقدمه وإتقانه في صنعة الحديث، وبما أن الإمام النسائي لم يلتزم بإيراد الأحاديث الصحيحة فقط في كتابه، انعكس هذا على تنوع منهجه في تقديم الأحاديث وتأخيرها، حيث نهج منهج الإمام مسلم من تقديم الحديث الصحيح وتأخير الأقل صحة عندما تكون أحاديث الباب صحيحة، إلا أن هذا لم يكن على الدوام فقد سلك مسالك أخرى منها:

- تقديم أحاديث أجل شيوخه وأرفعها وتأخير غيرها من الأحاديث الصحيحة.<sup>٥٠</sup>

كتقديمه حديث قتيبة بن سعيد على سائر شيوخه في الباب، ومثاله: ما رواه في باب السلام بالأيدي في الصلاة، قال: أخبرنا قتيبة قال: حدثنا عبثر، عن الأعمش بسنده عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن رافعو أيدينا في الصلاة فقال: "ما بالهم رافعين أيديهم في الصلاة كأنها أذنان الخيل الشمس، اسكنوا في الصلاة".<sup>٥١</sup> ثم جاء بعده بحديث أحمد بن سليمان الثقة.

وفي باب الحال التي يجمع فيها بين الصلاتين، قدّم حديث قتيبة بن سعيد، قال: أخبرنا قتيبة، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء". وأخر حديثي إسحاق بن إبراهيم ومحمد بن منصور، قال: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال: أنبأنا عبد الرزاق قال: حدثنا معمر، عن موسى

<sup>٤٩</sup> أبو داود، "الصلاة"، ١٣ (١٠٧٦-١٠٧٧).

<sup>٥٠</sup> نبيل زباني، "ترتيب الحديث في المجتبى للنسائي"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية ١/٢٩ (٢٠١٣)، ٤٣١.

<sup>٥١</sup> أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى من السنن، مح. عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦)، "السهو"، ٥ (١١٨٤).

بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جدّ به السير أو حزبه أمر جمع بين المغرب والعشاء". أخبرنا محمد بن منصور قال: أنبأنا سفيان قال: سمعت الزهري قال: أخبرني سالم، عن أبيه قال: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم إذا جدّ به السير جمع بين المغرب والعشاء"<sup>٥٢</sup>.

• إن نزل الحديث عن درجة الصحة قليلاً كأن كان فيه عنعنة مدلس لم يوصف بالتدليس إلا نادراً أو كان تدليسه محمولاً بالنسبة لما روى، أو كان تدليسه فقط عن الثقات، قدّم حديثه وجعله أصلاً في الباب، وقد يعقبه بالشواهد والمتابعات، فقدّم حديث حفص بن غياث، قال: أخبرنا أحمد، قال: حدثنا يحيى، عن حفص، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عبد الله، قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيف من منى، حتى نزلت: { والمرسلات عرفاً } [المرسلات: ١] فخرجت حية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقتلوها، فابتدرناها، فدخلت في جحرها"<sup>٥٣</sup>. وفيه عنعنة الأعمش وهو مدلس، وأخر الحديث الشاهد تقوية له، قال: أخبرنا عمرو بن علي، قال: حدثنا يحيى، قال: حدثنا ابن جريح، أخبرني أبو الزبير، عن مجاهد، عن أبي عبيدة، عن أبيه، قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة عرفة، التي قبل يوم عرفة فإذا حس الحية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقتلوها" فدخلت شق جحر، فأدخلنا عوداً، فقلعنا بعض الجحر، فأخذنا سعفة، فأضرمنا فيها ناراً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وقاها الله شركم، ووقاكم شرها"<sup>٥٤</sup>.

وفي باب: الائتمام بمن يأتّم بالإمام قدّم حديث جعفر بن حيان أخبرنا سويد قال: أنبأنا عبد الله، عن جعفر، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري، أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى في أصحابه تأخراً فقال: "تقدموا فأتّموا بي وليأتّم بكم من بعدكم، ولا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله عز وجل" كأصل لحديث الباب، وأخر حديث الجريري وجعله متابعاً لحديث جعفر، قال: أخبرنا سويد قال: أنبأنا عبد الله، عن الجريري، عن أبي نضرة نحوه.<sup>٥٥</sup> والجريري هو سعد بن إياس اختلط قبل موته وكان عبد الله بن المبارك ممن سمع منه بعد الاختلاط.

• تقديم الحديث الضعيف في بعض الأحيان وتأخير الصحيح، وهي الأبواب المقلوبة لديه، وكان ذلك لنكتة وفائدة لطيفة، وهي بيان الأصل الصحيح لبعض المسائل الفقهية التي يستدل عليها العامة بأحاديث ضعيفة، فيعرض المسألة في ترجمة الباب، ويقدم الحديث الضعيف الموافق للترجمة، ثم يؤخر الصحيح ليثبت به أصل المسألة.<sup>٥٦</sup> كما جاء في باب الشرقاء: وهي مشقوقة الأذن من تقديم حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يضحى بمقابلة، ولا مدايرة، ولا شرقاء، ولا خرقاء، ولا عوراء. وفيه: شريح بن نعمان الصائدي، شبه مجهول، وتأخير الحديث الصحيح ليثبت به المسألة، أخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال: حدثنا خالد قال: حدثنا شعبة، أن سلمة وهو ابن كهيل أخبره، قال: سمعت حجية بن عدي يقول:

<sup>٥٢</sup> النسائي، "المواقيت"، ٤٤ (٥٩٨-٥٩٩-٦٠٠).

<sup>٥٣</sup> النسائي، "مناسك الحج"، ١١٤ (٢٨٨٣).

<sup>٥٤</sup> النسائي، "مناسك الحج"، ١١٤ (٢٨٨٤).

<sup>٥٥</sup> النسائي، "كتاب الإمامة"، ١٨ (٧٩٦-٧٩٥).

<sup>٥٦</sup> زياني، "ترتيب الحديث في المجتبى للنسائي"، ٤٣١.



سمعت علياً يقول: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والأذن".<sup>٥٧</sup> وقد ذكر بعض العلماء أن منهج النسائي في الإعلال أن يقدم الحديث المعلول ثم يتبعه بالحديث الصحيح<sup>٥٨</sup>، إلا أن العلامة بقاعي تعقب ذلك بأن ذلك التقديم أغلبي، لأن النسائي قد يبدأ بالحديث الصحيح ثم يتبعه الحديث المعلل أحياناً. والظاهر أن الإمام النسائي لم يقصد تقديم الحديث المعلول دائماً، ولم يكن منهجاً له، وإنما الترتيب عنده يختلف باختلاف العرض، فإذا أراد أن يبين حكماً شرعياً يبدأ بالحديث الصحيح ثم يتبعه بما هو أقل رتبة منه على سبيل المتابعة، أما إذا أن يبين علة في الحديث فإنه يبدأ بما هو غلط، ثم يختم الباب بالحديث الصحيح، أو بما هو أصح في الباب.

## ٦. سنن ابن ماجه:

### ٦.١ شرط الإمام ابن ماجه في كتابه:

يقول ابن الملقن: "وأما سنن أبي عبد الله بن ماجه القزويني فلا أعلم له شرطاً".<sup>٥٩</sup> والمطلع على كتابه يرى أنه رتب الأحاديث في الباب الواحد حسب الأصحية، فيقدم الأحاديث الصحيحة ويؤخر الأحاديث الضعيفة.<sup>٦٠</sup>

### ٦.٢ منهج الإمام ابن ماجه في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها:

وعليه كان مسلكه في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها وفق الأصحية لاحتوائه على الصحيح وغيره، ففي باب تغطية الإناء قدّم حديث جابر الصحيح، قال: حدثنا محمد قال: حدثنا يعلى قال: حدثنا عبد الملك، عن أبي الزبير، عن جابر قال: "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نوكي أسقيتنا، ونغطي آيتنا". وأخر حديث عائشة لضعف أحد رجال إسناده وهو حريش بن الخريت<sup>٦١</sup>، قال: حدثنا عصمة بن الفضل ويحيى بن حكيم قالوا: حدثنا حرمي بن عمار بن أبي حفصة قال: حدثنا حريش بن الخريت قال: أنبأنا ابن أبي مليكة، عن عائشة قالت: "كنت أصنع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة آنية من الليل مخمرة، إناء لظهوره، وإناء لسواكه، وإناء لشرابه".<sup>٦٢</sup>

<sup>٥٧</sup> النسائي، "كتاب الضحايا"، ١٠ (٤٣٧٥-٢١٧)؛ وانظر: غسان عيسى محمد هرماس، "من منهج الإمام النسائي في سننه الكبرى دراسة حديثة"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، ٢/٢٢ (يونيو ٢٠١٤)، ٢١٨.

<sup>٥٨</sup> محمد مصلح محمد الزعبي، نقد المتن عند النسائي، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ٣٥؛ عتر، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعته وبين الصحيحين، ٤-٣؛ أمين محمد القضاة، "التحويل في صحيح البخاري ومنهجه فيه"، مجلة دراسات ٤/٢٢ (١٩٩٥)، ١٨٣٤-١٨٣٥.

<sup>٥٩</sup> ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (الرياض: دار الهجرة، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ٣٠٧/١.

<sup>٦٠</sup> عائشة بن فراج بن علي العقلا، "سمات منهج ابن ماجه في سننه"، (January 2016)، ١٨.

<sup>٦١</sup> قال فيه أبو حاتم: "شيخ لا يحتج به". انظر. عبد الرحمن ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٩٣/٣، (١٩٥٢/١٢٧١).

<sup>٦٢</sup> محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه (مصر: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.)، "الطهارة وسننها"، ٣٠ (٣٦٠).

## الخاتمة:

في هذه الدراسة قمت بتسليط الضوء على الاختلاف الحاصل بين المحدثين في طريقة تقديم أحاديث الباب وتأخيرها ضمن الباب الواحد، وقد وصلت إلى النتائج التالية:

- إن لشرط المصنف في الكتب الحديثية وغرضه من تأليف كتابه أثر كبير في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها، ولا فرق بين الشرط أن يكون قد نص عليه المصنف أو أنه قد أستنبط من قبل العلماء بالتدقيق في صنيعه، حيث بينت الدراسة كيف اختلفت مسالك التقديم والتأخير بين المحدثين تبعاً لاختلاف شروطهم فيما بينهم.

- بناء على شرط البخاري الذي أستخلص من تسميته لكتابه والذي عُرف بالاستقراء من اشتراطه للسمع لثبوت الاتصال في السند، لم يكن تقديم أحاديث الباب وتأخيرها عنده تبعاً للأصح فجميع أحاديثه صحيحة، إنما جرى وفقاً لفوائد فقهية، أو فوائد إسنادية كالتأكد من تحقق شرطه في الاتصال.

- إن الدقة التي اتّصف بها البخاري في تصنيفه ومنهجه في كتابه تستوجب البحث عن السبب الذي يقدم وفقه روايته، ويؤخر الأخرى، وإن لم يدرك منهجه في تقديمه الروايات وتأخيرها، فيعود ذلك إلى خفاء الأسباب وعدم وضوحها لدينا.

- كان شرط الإمام مسلم في كتابه ترتيب الروايات حسب الأصححية، وهذه الأصححية قد تكون راجعة إلى ترتيب طبقات الرجال، أو وفقاً للخصائص الإسنادية والحديثية التي بنى عليها الإمام مسلم صحيحه، وبناء على ذلك كان منهجه في ترتيب أحاديث الباب تقديمها وتأخيرها بحسب الرواية الأصح عنده.

- كان لغرض الإمام مسلم في كتابه من تخريج الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكرار إلا أن يكون هناك فائدة من زيادة معنى، أثر في تقديم الروايات ذات الدلالة الأكبر على المعنى، وتأخير الروايات الأخرى التي فيها زيادات وألفاظ مختلفة على سبيل الشواهد والمتابعات.

- اعتنى الإمام الترمذي بالعلل والفقهاء في كتابه انطلاقاً من غرضه في تصنيفه، وعليه قدّم الحديث الأكمل وأخر غيره، وإذا كان لديه حديث فيه علة، فإنه يبدأ بالحديث المعلول، وإذا كان الحديث الصحيح غير معمول به، وهناك حديث ضعيف معمول به، فإنه يقدم الصحيح ويؤخر الضعيف.

- حرص الإمام أبو داود على إخراج الحديث الصحيح وما يشبهه وعلى علو السند، وعليه قدّم الحديث الصحيح وأخر الأقل درجة منه، وقدّم الأسانيد العالية وأخر النازلة.

- عمل الإمام النسائي في كتابه على أن لا يترك حديث الراوي حتى يجمع الأئمة على تركه، وبما أن الأحاديث التي أخرجها في كتابه تحوي الصحيح وغيره، تنوعت أساليبه في تقديم الأحاديث وتأخيرها وفق الناحية الإسنادية، فقدّم أحاديث أجل شيوخه وأرفعها وأخر غيرها، وإن نزل الحديث عن درجة الصحة قليلاً قدّمه وأعقبه بالشواهد والمتابعات، أما الأبواب المقلوبة لديه، فقدّم الحديث الضعيف فيها وأخر الصحيح لبيان الأصل الصحيح لبعض المسائل الفقهية التي يستدل عليها العامة بأحاديث ضعيفة.

-لم يبين الإمام ابن ماجه شرطه في كتابه، وقد استنبط العلماء من استقراءهم له أنه رتب الأحاديث في الباب الواحد حسب الأصحية، وعليه كان مسلكه في تقديم أحاديث الباب وتأخيرها وفق الأصحية لاحتوائه على الصحيح وغيره.

-تنوعت طرق تقديم أحاديث الباب وتأخيرها كما بينت الدراسة، وهذا التنوع يضيف على التصنيف في الحديث التكامل في الفكر الحديثي فيما بينها، فوجه كل محدث عنايته إلى موضوع يختلف عن غيره، حتى يجد الفقيه والمحدث بغيته أينما يمم وجهه.

## Kaynakça

- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184200>
- A'cîn, Ali İbrahim Suûd. "et-Tenâsubu fi Şahîhi'l-Buĥârî". *Buĥûsu mu'temeri'l-intişar li's-Şahîĥayn*. 17/53-72. Ürdün: Cemi'yyetu'l-ĥadîsi's-şerîf ve ehyâu't-turâs, 1431/2010. <http://www.hadith-turath.org/content/library/075734cf36064fe48c10e197b65f1482.pdf>
- Bağcı, Musa. "Hadis Metodolojisinde Şahîĥu'l-Buĥârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduĝu Fikrinin Eleştirel Analiz". *AÜİFD* 1 (2004), 39-56. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/583172>
- Buĥârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîĥu'l-Buĥârî*. 9 Cilt. Beyrut, Dâr Tavku' n-Necat, 1422.
- Buĥâî, Ali Nayef. *Menâhicu'l-muĥaddiştin el-â'mmeti ve'l-ĥaşşa*. Bayrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâ'e's-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekkete fî vaşfi sünenih*. Beyrut: Dâru'l-Arabiye, t.z.
- Ebu'ş Şa'r, Talib Hammad. "el Ĥikmetu min rivâyeti'l-Buĥârî bi'l-isnâdı'n-nâzil". *Mecelletü'l-câmi'a'ti'l-islâmiyye* 9/2, 95-142. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJIS/article/view/1508>
- Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebu Bekir el-Baĝdadî. *Tarihu Baĝdad*. Thk. Beşşar Âvvâd Mârûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hırmâs, Ğassan İsa Muhammed. "Min Menheci İmâmi'n-Nesâiyyi fî sünenihi'l-kübra dirase ĥadîsiyye". *Mecelletü'l-câmi'a'ti'l-islâmiyyeti li'd-dirâsâti'l-islamiyyeti* 22/2 (Haziran 2014), 205-257. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJIS/article/view/1232>
- Ĥumş, A'dab. *el İmâmu't-Tirmizî ve menhecühû fî kitabi'l-Câmi'*. Ürdün: Daru'l-Feth, 1423/2003.
- Hüseynî, Abdulmecîd Hâşim. *el-İmâmu'l-Buĥârî muĥaddißen ve faĥihen*. Kahire: Mısru'l-Arabiyye Li'n-nâşir, t.s.
- Itr, Nûreddîn. *el İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzenetu beynehû ve beyne's-Şahîĥayn*. Mısır: Matbaatu Lecnetu't-Teâlîf, 1390/1970.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerĥi Şahîhi'l-Buĥârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbnü Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen ibn Mâce*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.z.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali. *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci eĥâdîsi's-Şerĥi'l-kebîr*. 9 Cilt. Riyâd: 2004/1425.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbeli. *Şerĥu İleli't-Tirmizî*. Thk. Hemmâm Abdurrahim. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.
- İbrahim, İbrahim Hamoud. "Tirmizinin Süneninde Hadislerin Ta'lili Konusundaki Yöntemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2018) 249-264. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/540550>

- Ꞑuzât, Emin Muhammed- Şabri, Amer Hasan. *Dirâsetu fi menâhici'l-muḥaddiṣîn*. Amman: Cüheyne Li'n-nâşir, 2009.
- Ꞑuzât, Emîn Muhammed-Ꞑuzât, Şeref Mahmud. "Menhecü'l-imâmi'l-Müslim fi şaḥîḥihî". *el-Mecelletü'l-ilmîyyetü li-külliyyeti uşûlü'd-dîn ve'd-da'veti bi'z-zekâzîk câmiatu'l-ezher* 12 (1999/2000), 1-32. [https://www.researchgate.net/publication/337769050\\_mnhj\\_alamam\\_mslm\\_fy\\_shyhh](https://www.researchgate.net/publication/337769050_mnhj_alamam_mslm_fy_shyhh)
- Ꞑuzât, Emin Muhammed. "et-Tehvîlu fi Şaḥîḥi'l Buḥârîyyi ve menhecühû fih". *Mecelletü dirâsât* 22/4 (1995), 1831-1849. <http://search.mandumah.com/Record/3302>
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahya. *el-Envâru'l Kâşife*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1986.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *Şaḥîḥu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî Ebû Abdirrahmân. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye, 1406/1986.
- Othman ,Houran Saeed. "Buḥârî'nin el- Câmi'u's-şâḥîḥ'inde İzlediği Metod, Cem' ve Tasnif Metodlarının Tesisi". *Yalova İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2020), 148-204. [https://yiad.yalova.edu.tr/Uploads/yiad/files/2020\\_1\\_HOURANO.pdf](https://yiad.yalova.edu.tr/Uploads/yiad/files/2020_1_HOURANO.pdf)
- Salih, Enes. "Amelle Desteklenmiş Zayıf Hadisin Amel Edilmeyen Sahih Hadise Tercihi Meselesi". *Şarkiyat* 12/1 (Mart 2020), 139/158. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.626351>
- Şaviş, Ramazan Hüseyin. "el İmâmu Müslim ve şınâa'tu't-tahvîli fi'l esânîdi min ḥilâli şaḥîḥihî". *Mecelletü uşûlü'd-dîn*, 111-154.
- Seḥâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muḡiṣ bi-şerḥi Elfıyyeti'l-ḥadîs li'l-İrâki*. Thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uḳlâ, Aişe b. Ferrâc b. Ali. "Simâtu menhec İbn Mâce fi sünenih". Ocak 2016. [https://www.researchgate.net/publication/309463370\\_smat\\_mnhj\\_abn\\_majh\\_fy\\_snnh](https://www.researchgate.net/publication/309463370_smat_mnhj_abn_majh_fy_snnh)
- Tekin, Delik. "Müslim ve el-Câmi'u's-şâḥîḥ'i Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 49-68. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/40257>
- Zeyyani, Nebil. "Tertîbu'l-ḥadîs fi mücteba li'n-Nesâiyyi". *Mecelletü dimaşk li'l-ulûmi'l-iktisadiyyeti ve'l-kanuniyyeti* 29/1 (2013), 429-448. <http://damascusuniversity.edu.sy/mag/law/images/stories/1-2013/429-448.pdf>
- Zu'bi, Muhammed Müslîh. *Nakdu'l-metni 'inde İmâmi'n-Nesâiyyi fi's-Süneni'l-kübârâ*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1420/1999.

## Ebû Mansûr el-Cevâlikî'nin Ebû İshâk ez-Zeccâc'a Yönelttiği Eleştiriler (*er-Red 'Ale'z-Zeccâc* İsimli Eser Örneğinde)

Al-Jawâliqî's Criticism on Al-Zajjāj  
(In His Book *Al-Radd 'alā Al-Zajjāj*)

Mahfuz GEYLANI\*

### Öz

el-Cevâlikî Arap dili ve edebiyatı alanında devrinin otoritesiydi. Nizamiye Medresesinde müderrislik yapmış ve Semânî, İbnu'l-Enbârî ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî gibi meşhur simalar ona talebelik etmiştir. Bağdat'ın kendisiyle iftihar ettiği önemli bir nahiv ve lügat âlimidir. Edebiyat ilmini Ebû Zekeriyyâ et-Tebrîzî'den almıştır. Abbasi halifelerinden Muktefî-Billâh'ın sevgisini kazanmış ve halife kendisinden bazı kitaplar okuyarak ondan istifade etmiştir. Nahiv, lügat ve edebiyat alanında birçok faydalı eser telif etmiştir. Telif ettiği en önemli eseri ise el-Mu'arreb adlı eserdir. Eser telif edildiği zamandan itibaren büyük bir rağbet görmüştür. el-Cevâlikî bu eserinde Arapçaya başka dillerden gelen kelimeleri ele almıştır. Yirmi altı bölümden oluşan sözlükte 732 yabancı kökenli kelime alfabetik sıraya göre açıklanmıştır. Zeccâc, Sa'leb'in el-Fasîh adlı eserinde zikrettiği bazı meselelerde Sa'leb'e yönelik itirazlarda bulunmuş Ebû Mansûr el-Cevâlikî de Saleb'i savunmuş ve Zeccâc'ın eleştirilerini çürütmeye çalışmıştır. Zeccâc'ın bazı meselelerde Sa'leb'i eleştirmesinin altındaki nedeni muhtemelen Zeccâc'ın Basra dil ekolüne Sa'leb'in ise Kûfe dil ekolüne mensup oluşunda aramak gerekir. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe dil ekolü mensuplarının ihtilafı nahiv meselelerinde kendisini gösterdiği gibi nahiv ilminde kullanılan istilahlarda da kendisini göstermiştir. Bu makalede çalışma konumuzu oluşturan *er-Red 'ale'z-Zeccâc* adlı eser hakkında bazı bilgiler verilmiş ardından bu eser çerçevesinde el-Cevâlikî'nin Zeccâc'a yönelik eleştiriler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sa'leb, Zeccâc, Cevâlikî, Gramer, Eleştiri.

### Abstract

al-Jawâliqî was the authority of his time in the field of Arabic language and literature. He worked as a professor in the Nizamiye madrasah and famous figures such as Semânî, Ibn al-Anbarî and Abū al-Faraj Ibn al-Jawzî were his students. Baghdad by himself he is a scholar who proud of his syntax and lexicon. He took lessons of literature from Abū Zakariyyā al-Tabrizî. He gained the love of Muktafî-Billâh, one of the Abbasid caliphs, and he benefited from caliph himself by reading some of his books.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, mahfuz@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6148-4342, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 07.08.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.

He has written many useful works in the field of syntax, lexicon and literature. The name of the most important work he wrote is al-Mu'arrab. The work has been in great demand since the time it was copyrighted. In this work, al-Jawāliqī he's took the words that came from other languages to Arabic language. 732 words of foreign origin are explained in alphabetical order in the dictionary, which consists of twenty-six sections.

Abū Mansūr al-Jawāliqī defended Saleb and al-Zajjāj made objections to Sa'leb in some of the issues that Sa'leb mentioned in his work al-Fasīh. He tried to refute his criticisms. The reason behind al-Zajjāj's criticism of Sa'leb on some issues should probably be sought in the fact that al-Zajjāj belongs to the Basra language school and Sa'leb belongs to the Kufe language school. As it is known, the disagreement of the Basra and Kufe language schools is, as it showed itself in the syntax issues also it showed itself in the terms which used in the syntax sciences. In this article *Al-Radd 'alā al-Zajjāj*, which is our study subject, is given, and then within the framework of the work al-Jawāliqī's criticisms of Zajjāj, which he includes in this work, are discussed.

**Keywords:** Sa'leb, Zajjāj, al-Jawāliqī, Grammar, Criticism.

## Giriş

Bu çalışmada el-Cevâlikî'nin Zeccâc'a yönelttiği eleştiriler irdelenmiştir. Konuya geçmeden önce Cevâlikî'nin hayatından ve ilmî kişiliğinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Ebû Mansûr el-Cevâlikî hicrî 466/1074<sup>1</sup> yılında bir diğer görüşe göre ise hicrî 465/1072<sup>2</sup> yılında Zilhicce ayında<sup>3</sup> Bağdat'ta<sup>4</sup> doğmuştur. el-Cevâlikî"<sup>5</sup>, “el-Bağdâdî”<sup>6</sup>, “el-Lugavî”<sup>7</sup>, “en-Nahvî”<sup>8</sup> ve “el-Hanbelî”<sup>9</sup> nisbeleriyle tanınmıştır.

<sup>1</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Na'im el-Araksûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20/89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût/ Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 36/549; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâul müellifin ve âsâru'l-musannifîn*, (İstanbul: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1951), 2/483; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/ 344; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2737; Semânî, *el-Ensâb*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifu'l-İslâmiyye, 1397/1977), 3/362; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981), 3/281; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, Yüksek Lisans Tezi, Ayn-Şems Üniv. Edebiyat Fak. (Dâru Tûbâs li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1994), 26.

<sup>2</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 6/207; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 26.

<sup>3</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 6/207; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/281; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 26.

<sup>4</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi lil Melâyîn, 2002), 7/335; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/941; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981), 3/281.

<sup>5</sup> Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/458; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrût: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1412/1991), 12/220; İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-elibbâ*, 293; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 6/207; Muharrem Çelebi, “Cevâlikî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1993), 7/438-439; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/281.

<sup>6</sup> Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/458; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâul müellifin ve âsâru'l-musannifîn*, 2/483; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/549; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 6/207; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 23.

<sup>7</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/89; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/458; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâul müellifin ve âsâru'l-musannifîn*, 2/483; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/549; İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-elibbâ*, 293; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/281.

<sup>8</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/549; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/458.

<sup>9</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 6/207; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 23.



Bağdat'ın kendisiyle iftihar ettiği önemli bir nahiv ve lügat âlimidir.<sup>10</sup> Devrinin âlimlerinden hadis, lügat, nahiv ve edebiyat ilimlerini okumuştur.<sup>11</sup> İbnu'l Cevzî, Cevâlikî'nin on yedi yıl kadar Edebiyatı Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî'den ders aldığını rivayet eder.<sup>12</sup> Hocası Tebrîzî'den sonra<sup>13</sup> bir müddet Nizâmîye Medresesinde ders vermiştir.<sup>14</sup> Abbasi halifelerinden Muktefî-Billâh kendisinden bazı kitaplar okumuş<sup>15</sup> ve ondan istifade etmiştir.<sup>16</sup> Lügat ilminde<sup>17</sup> ve Edebiyatta<sup>18</sup> devrinin ileri gelenlerinden idi. Cuma günlerinde Saray Camiinde (Câmi'u-l-Kasr) kendisine ait bir ders halkası vardı.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/550; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 7/335; İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/ 207.

<sup>11</sup> Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/281.

<sup>12</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/90; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/550; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 28.

<sup>13</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/550; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/220; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2736; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 29.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/90; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/550; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/220; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2736; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 29.

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/90; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 36/550; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/458; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/220; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 7/335; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207.

<sup>16</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207.

<sup>17</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/90; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/458; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/220; İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-elibbâ*, 293; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 7/335; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2735; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207; Yemânî, *İşâretu't-tayîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*, thk. Abdulmecîd Deyyân (Riyâd: Şirketu Tıbaatu'l-Arabiyye, 1406/1986), 357.

<sup>18</sup> İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/342; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2735; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/207.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/220; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/ 281; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*, 31.

Cevâlikî H. 539/1144<sup>20</sup> yılında bir diğer görüşe göre ise 540<sup>21</sup> yılında Bağdat'ta<sup>22</sup> Muharrem ayında<sup>23</sup> 74 yaşında iken<sup>24</sup> vefat etmiştir. Cenaze namazı Saray Camiinde (Câmi'ul-Kasr) Kâdı'l-kudât Zeynebî tarafından kılınmış<sup>25</sup> ve Bâbu Harb mezarlığına<sup>26</sup> babasını yanına<sup>27</sup> defnedilmiştir.

## 1. el-Cevâlikî'nin Zeccâc'a Yönelttiği Eleştiriler

Bu başlık altında *er-Red 'ale'z-Zeccâc* adlı eser hakkında bazı bilgiler verilir ardından bu eser çerçevesinde Cevâlikî'nin Zeccâc'a yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

### 1.1 er-Red 'ale'z-Zeccâc Adlı Eser

#### 1.1.1 Eserin Adı

Çalışma konumuzu oluşturan eserin tam ismi *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb* şeklindedir.

#### 1.1.2 Eserin Baskısı

Eser Dr. Abdulmun'im Ahmed Sâlih ve Sabîh Hamûd eş-Şâtî'nin tahkikleriyle Süleymaniye Üniversitesi tarafından 1979 yılında basılmıştır.

#### 1.1.3 Eserin Yazmaları

Eseri tahkik eden iki muhakkik, yaptıkları araştırma sonucunda 11 sayfadan oluşan eserin nüshalarının 1 rakamıyla Escorial Kütüphanesinde ve 772 rakamıyla da Arap ülkeleri Üniversitelerinin Kütüphanelerinde muhafaza edildiğini kitabın mukaddimesinde ifade etmişlerdir.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâul müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/483; İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/344; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2737; İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-elibbâ*, 293; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/281; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fî'l-luga*, 48.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 20/90; 'Uvaydah, *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fî'l-luga*, 48.

<sup>22</sup> Zirikî, *el-'A'lâm*, 7/ 335; İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/344; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941.

<sup>23</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 36/ 550; Zehebî, *el-'İber fî haberi men ğaber*, 2/458; İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-elibbâ*, 293; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/941; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 6/208; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/281.

<sup>24</sup> Zehebî, *el-'İber fî haberi men ğaber*, 2/458.

<sup>25</sup> İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/344; Semânî, *el-Ensâb*, 3/363.

<sup>26</sup> İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/344; İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/344; Semânî, *el-Ensâb*, 3/362, 363; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 6/208.

<sup>27</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 6/208.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Mevhûb el-Cevâlikî, "Mukaddime", *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, thk. Abdulmun'im Ahmed Sâlih, Sabîh Hamûd eş-Şâtî (Süleymaniye Üniversitesi, 1979), 13.

#### 1.1.4 Eserin Muhtevası

Zeccâc, Sa'leb'in *Fasîh* adlı eserinde zikretmiş olduğu bazı meselelerde kendisine yönelik eleştirilerde bulunmuştur.<sup>29</sup> Cevâlikî de Sa'leb'i savunmak için Zeccâc'ın bu eleştirilerine deliller getirerek cevap vermiştir. Eser, Cevâlikî'nin Zeccâc'a yönelik eleştirilerini ihtiva etmektedir.

#### 1.1.5 Eserde Takip Edilen Metot

Eserde takip edilen metot şu şekilde özetlenebilir:

Eserde öncelikle “قال أبو إسحاق” ifadesinden sonra Zeccâc'ın Sa'leb'e yönelik eleştirileri zikredilmiştir. Daha sonra “قال أبو منصور” ve “قال الشيخ” ifadelerinden sonra da el-Cevâlikî'nin getirmiş olduğu delillerle birlikte Zeccâc'ın eleştirileri çürütülmeye çalışılmıştır.

el-Cevâlikî, Zeccâc'ın eleştirilerini reddederken ayet, hadis ve şiirlerden deliller getirmiştir. Cevâlikî görüşlerini delillendirirken bir ayet, bir hadis ve üç şiirle istişhadda bulunmuştur.

el-Cevâlikî görüşlerini delillendirirken ayrıca Kisâi (ö. 189/805)<sup>30</sup>, Ferrâ (ö. 207/822)<sup>31</sup> ve İbnu'l 'Arabî (ö. 231/846)<sup>32</sup> gibi dil bilginlerinin görüşlerine de başvurmuştur.

Sa'leb'i sadece el-Cevâlikî savunmamış dil bilginlerinden İbn Haleveyh (ö. 370/980) ve İbn Fâris de (ö. 395/1004) aynı şekilde savunmuştur.<sup>33</sup> el-Cevâlikî, Sa'leb'i savunmada şu meselelerde İbn Haleveyh'e tabi olmuştur.<sup>34</sup>

- “الحلم” kelimesinin masdar mı veya ism-i masdar mı olduğu.
- “وعد” ve “أعد” fiillerinin kullanımı.
- “كسرى” kelimesindeki “ك” harfinin kesre ile okunuşu.

## 2. Cevâlikî'nin Zeccâc'a Yönelttiği Eleştiriler

Cevâlikî, Sa'leb'i savunmak için bazı meselelerde Zeccâc'a yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu meseleleri şu şekilde açıklayabiliriz.

<sup>29</sup> Cevâlikî, “Mukaddime”, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 20.

<sup>30</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 28.

<sup>31</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 28.

<sup>32</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 38.

<sup>33</sup> Cevâlikî, “Mukaddime”, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 12.

<sup>34</sup> Cevâlikî, “Mukaddime”, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, ۱۲ .

## 2.1 النَّسَا أَوْ عِرْقُ النَّسَا

Zeccâc, “عرق النَّسَا” kullanımının hatalı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre “عرق الابههر” ve “عرق الابلج” ifadeleri kullanılmadığı gibi “عرق النَّسَا” ifadesi de kullanılmaz.<sup>35</sup>

Cevâlikî’ye göre “عرق النَّسَا” denilmesi caizdir. Cevâlikî aynı ifadenin tefsîr kitaplarında “كان يعقوب يشتكى عرق النَّسَا”, “أن يعقوب عليه السلام كان يأخذه عرق النَّسَا” şeklinde yer almasını bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür.<sup>36</sup>

Cevâlikî ayrıca dil bilginlerinden İbnu’s-Sikkât’in (ö. 244/858) de “عرق النَّسَا” kullanımını hatalı görmediğini, Ebû Ubeyd’in Ferrâ’dan bu ifadeyi naklettiğini, Zeccâc’ın da *Ma’âni’l-Kur’an* kitabında aynı ifadeyi zikrettiğini ve Zeccâc’ın doğru kabul ettiği bir şeyi nasıl daha sonra hatalı addebileceği şeklinde itirazda bulunmuştur.<sup>37</sup>

## 2.2 “الْحُلْمُ” Kelimesinin Masdar veya İsm-i Masdar mı Olduğu

Zeccâc, “حلمتُ في النومِ أحلُمُ حُلْمًا وحُلْمًا” cümlesinde geçen “الْحُلْمُ” kelimesinin isim olduğunu ifade etmiştir. Zeccâc’a göre bir kelimenin masdarı ve ism-i masdarı varsa bu durumda isim masdar yerine ikame edilmez. Zeccâc, “حسبتُ الشيءَ أحسبه حسباً وحُسباناً وحساباً” cümlesinde geçen “حسباً” kelimesinin masdar, “حساباً” kelimesinin ise isim olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

Cevâlikî, “الْحُلْمُ” kelimesinin hem masdar ve hem ism-i masdar olduğunu ve “العُسْرُ”, “العُسْرُ” ve “البُسْرُ”, “البُسْرُ” kelimelerinde olduğu gibi bir kelimedede iki zamme harekesi peş peşe olursa bu durumda kelimenin tahfif ile okunabileceğini dolayısıyla bu kelimenin de “الْحُلْمُ” veya “الْحُلْمُ” şeklinde okunabileceğini ifade ederek bu konuda Zeccâc’a itirazda bulunmuştur. Bir fiilin masdarı veya ismi varsa bu durumda isim, masdar yerine ikame edilmez.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 21.

<sup>36</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 21.

<sup>37</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 22.

<sup>38</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 24.

<sup>39</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 25.

### 2.3 أم عَزْبَةٌ امرأةٌ عَزْبٌ

Zeccâc, “وامرأةٌ رجلٌ عَزْبٌ” ifadesinin yanlış olduğu doğru kullanımın “وامرأةٌ رجلٌ عَزْبٌ” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. “رجلٌ” ve “امرأةٌ” kelimelerinin sıfatı olarak gelen “عَزْبٌ” sözcüğünün masdar olduğundan tesniye, cemi’ ve müennes yapılamayacağını söylemiştir.<sup>40</sup>

Cevâlikî ise âlimlerin caiz kıldığı ve kıyasın vacip kıldığını Zeccâc’ın caiz kılmadığını ifade etmiş ve şu iki noktada Zeccâc’a itirazda bulunmuştur:

a. “امرأةٌ عَزْبَةٌ” ifadesi başta Kisâî (v. 189/805) ve Ferrâ (v. 207/822) olmak üzere birçok âlimden de nakledilmiştir.<sup>41</sup>

b. Müzekker ve müennes olmaya salâhiyeti olan bir kelimenin sıfat olarak gelmesi durumunda “عَزْبَةٌ” kelimesinde olduğu gibi kıyâsî olarak kelimenin sonunda te’nîs alametinin zikredilmesi vaciptir. Nitekim de “امرأةٌ قاعدةٌ من القعود” denilmiştir.<sup>42</sup>

### 2.4 “كسرى” Kelimesindeki “ك” Harfinin Okunuş Şekli

Zeccâc, “كسرى” kelimesindeki “ك” harfini “كسرى” şeklinde kesre ile okumanın yanlış olduğunu doğrusunun “كسرى” şeklinde fetha ile olduğunu iddia etmiştir. “كسرى” kelimesinin nisbetinin “كسروى” şeklinde gelişini bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür.<sup>43</sup>

Cevâlikî, Zeccâc’tan bu şekilde bir görüşün sadır oluşuna taaccüb ettiğini rivayetlerine ve ilimlerine güvenilen birçok âlime göre fasih olanın “كسرى” kelimesindeki “ك” harfinin kesre ile okumak olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup>

### 2.5 وعدت وَاوَعَدت

Zeccâc, “وعدت الرجل خيراً وشرّاً” cümlesinde “وعدت” sözcüğünün zikredilmemesi durumunda “وَاوَعَدت” ifadesi yerine “وعدت” denilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

Cevâlikî, Zeccâc’ın bu açıklamalarına “Bu, dilde semâ’î (Araplardan işitmeyi) dikkate almadan kendi görüşü ile hareket eden kişinin sözüdür” ifadesiyle itirazda bulunmuştur. Cevâlikî Arap keliminde “وَاوَعَدت بالضرب” ifadesi yerine “وعدت بالضرب” ifadesinin kullanılmasını ayrıca

<sup>40</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 27.

<sup>41</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 28.

<sup>42</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 28.

<sup>43</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 29.

<sup>44</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 29.

<sup>45</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 32.

âlimlerden “أوعدني بالسجن والأدهم” şeklinde ifadelerin rivayet oluşunu bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür.<sup>46</sup>

## 2.6 المطَّوَّعة أم المطَّوَّعة

Zeccâc, “وَهُمُ الْمُطَّوَّعَةُ” ifadesinin yanlış olduğunu doğru olan ifadenin “وَهُمُ الْمُطَّوَّعَةُ” yani “الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنْ { الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ }<sup>47</sup>” âyetini bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür. Ayette zikri geçen { الْمُطَّوِّعِينَ } kelimesi “ط” harfinin şeddesi ile okunur.<sup>48</sup>

Cevâlikî, Zeccâc’ın bu ifadelerinin çirkin bir inatçılık olduğunu ve Sa’leb’den bu sözcüğün “المطَّوَّعة” şeklinde “ط” harfinin şeddesi ile naklonulduğunu zikretmiştir.<sup>49</sup>

## 2.7 “رَشَدٌ وَزَنَا” İfadesinde İsm-i Merre’nin Vezni

Zeccâc, “رَشَدٌ وَزَنَا” ifadelerinde ism-i merre’nin vezninin Sa’leb’in ifade ettiği gibi “هو” şeklinde değil de “هو لِرَشْدَةٍ وَزَنِيةٍ” şeklinde olduğunu gibi “هو لِرَشْدَةٍ وَزَنِيةٍ” şeklinde olduğunu ve bu konuda nahiv âlimleri arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını iddia etmiştir.<sup>50</sup>

Cevâlikî, Zeccâc’ın semâ’ı az işittiğini ve Zeccâc’ın bu konuda nahiv âlimleri arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı iddiasının yerinde olmadığı nitekim Kisâî’nin “لِرَشْدَةٍ وَزَنِيةٍ” şeklinde her iki sözcükte de kesre ile bunu rivayet ettiğini ayrıca Araplardan “بنى الرُّنية” (Beni’z-zinye) adındaki bir kavmin ismini Peygamberimiz’in (s.a.v.) “بنى الرُّشدة” (Beni’r-rişde) şeklinde değiştirdiğini söyleyerek bu konuda Zeccâc’ın Sa’leb’e olan itirazına cevap vermiştir.<sup>51</sup>

## 2.8 “أَسْمَةٌ” Kelimesindeki Hemzenin Harekesi

Zeccâc, “أَسْمَةٌ الْبَلَدِ” ifadesinde Sa’leb’in “أَسْمَةٌ” kelimesindeki hemzenin harekesini fetha ile okuduğu oysaki Asmaî’nin (ö. 216/831) “أَسْمَةٌ الْبَلَدِ” şeklinde hemzenin harekesini zamme ile rivayet ettiğini ifade ederek Sa’leb’e itirazda bulunmuştur.<sup>52</sup> Sa’leb ise İbnu’l A’râbî (ö.

<sup>46</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 32, 33.

<sup>47</sup> Tevbe, 9/79. “Sadakalar konusunda müminlerden hem gönüllü olarak fazla fazla verenlere hem de daha fazla verecek bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla alay edenleri Allah maskaraya çevirecektir.”

<sup>48</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 34.

<sup>49</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 34.

<sup>50</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 35.

<sup>51</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 36, 37.

<sup>52</sup> Cevâlikî, *er-Red ‘ale’z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ ‘ale’s-Sa’leb*, 38.

231/846) ve kendi dostlarının “أَسْنَمَةٌ” kelimesindeki hemzeyi fetha ile okuduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Zeccâc, Asmaî'nin daha güçlü bir hafızaya sahip ve rivayetinde daha sika (güvenilir) olduğunu ifade ederek Sa'leb'e cevap vermiştir.<sup>53</sup>

el-Cevâlikî, İbnu'l A'râbî'nin de sikâ ve titiz olduğu, bu kelimedeki hemzenin harekesi konusundaki rivayetinin sahih olduğu ve İbnu'l A'râbî dışındakilerin de aynı şekilde hemzenin harekesini fetha ile rivayet ettiklerini ifade ederek Zeccâc'ın bu itirazına cevap vermiştir.<sup>54</sup>

## 2.9 “هن” Kelimesindeki “ها” Harfinin Harekesi

Zeccâc, “اذا عَزَّ أَخوكَ فَهَنْ” cümlesinde geçen “هن” kelimesindeki “ها” harfinin harekesinin Sa'leb'in ifade ettiği gibi zamme ile olmadığını iddia etmiştir.<sup>55</sup>

el-Cevâlikî ise Zeccâc'ın bu ifadelerinin Arap lügatinin inkârı olduğunu bu inkârının daha önceki inkârından da daha kabih olduğunu ve “فَهَنْ” sözcüğündeki “ها” harfinin harekesinin zamme ile rivayet olunduğunu ifade ederek bu konuda Zeccâc'a yönelik itirazda bulunmuştur.<sup>56</sup>

## Sonuç

el-Cevâlikî Bağdat'ın kendisiyle iftihar ettiği Arap gramerinin önde gelen âlimlerindedir. Abbasi halifelerinden Muktefi-Billâh kendisinden bazı kitaplar okumuş ve ondan istifade etmiştir. Lügat ilminde ve Edebiyatta devrinin ileri gelenlerinden idi. Hocası Tebrîzî'den sonra bir müddet Nizâmiye Medresesinde ders vermiştir.

Zeccâc, Sa'leb'in *Fasîh* adlı eserinde zikretmiş olduğu meselelerde kendisine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Zeccâc, Sa'leb'e yönelik dokuz meselede tenkitte bulunmuştur. Cevâlikî de Sa'leb'i savunmak için Zeccâc'ın bu eleştirilerini çürütmeye çalışmıştır. Cevâlikî'nin bu eleştirileri *er-Red 'ale'z-Zeccâc* isimli eserde bir araya getirilmiştir. Cevâlikî, Zeccâc'ı eleştirirken ayet, hadis, şiir ve semâ'ı delil olarak göstermiş ve Zeccâc'ı semâ'ı bilmemekle suçlamıştır. el-Cevâlikî görüşlerini delillendirirken bir ayet, bir hadis ve üç şiirle istişhadda bulunmuştur.

el-Cevâlikî, Zeccâc'a yönelik eleştirilerde bulunurken İbn Sikkît, Ferrâ, Kisâî, Sa'leb ve İbnu'l-A'râbî gibi dil bilginlerinin görüşlerine de yer vermiştir.

Zeccâc'ın bazı meselelerde Sa'leb'i eleştirmesinin altındaki neden muhtemelen Zeccâc'ın Basra dil ekolüne Sa'leb'in ise Kûfe dil ekolüne mensup oluşunda aramak gerekir. Bu iki ekol

<sup>53</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 38.

<sup>54</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 38.

<sup>55</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 40.

<sup>56</sup> Cevâlikî, *er-Red 'ale'z-Zeccâc fî mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, 40, 41.

mensupları rekabet havası içerisinde dilin inceliklerini araştırmış, böylece Arap nahiv tarihinde Basra ve Kûfe dil ekolünün oluşumunu sağlamışlardır. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe dil ekolü mensuplarının ihtilafı nahiv meselelerinde kendisini gösterdiği gibi nahiv ilminde kullanılan ıstılahlarda da kendisini göstermiştir.

Kûfe dil ekolü mensupları Basra dil ekolü mensuplarından ders alıp Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinden büyük ölçüde istifade etmelerine rağmen Basra dil ekolünden bağımsız hareket etme çabası içerisinde girmişlerdir. Ayrıca oluşturmak istedikleri nahiv ıstılahlarının da Basra dil ekolünün kullanmış oldukları ıstılahlardan farklı olmasını istemişlerdir.



## Kaynakça

- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-ârifîn esmâul müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. İstanbul: Müessesetü't-Târihu'l-'Arabî, 1951.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb. *er-Red 'ale'z-Zeccâc fi mesâile ahezehâ 'ale's-Sa'leb*, thk. Abdulmun'im Ahmed Sâlih, Sabîh Hamûd eş-Şâtî, Süleymaniye Üniversitesi, 1979.
- Çelebî, Muharrem. "Cevâlikî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1993.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ*. Thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Hallıkân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdir, 1397/1977.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1412/1991.
- İbnu'l-İmâd, Abdul-Hay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Sem'ânî, Abdulkerîm Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, Haydarâbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifu'l-İslâmiyye, 1397/1977.
- 'Uvaydah, Mustafâ. *Ebû Mansûr el-Cevâlikî ve cuhûduhu fi'l-luga*. Yüksek Lisans Tezi, Ayn-Şems Üniv. Edebiyat Fak., Dâru Tûbâs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1994.
- Yemânî, Abdalbaki b. Abdulmecîd. *İşâretu't-tayîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. thk. Abdulmecîd Deyyân, Riyâd: Şirketu Tıbbâ'atu'l-'Arabiyye, 1406/1986.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberi men ğaber*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Na'im el-Araksûsî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabî ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-İlmi lil Melâyîn, 2002.

## الاقتباس والتضمين في شعر شهاب الدين أحمد الفيومي

Şihâbuddîn Ahmed el-Feyyûmî'nin Kur'ân Âyetleri, Hadis, Şiir ve Atasözlerinden İktibâs ve Tadminleri

Quotation and inclusion in the poetry of Shihab al-Din Ahmad al-Fayumi

*İbrahim İBRAHİMOĞLU\**

ملخص

يتناول هذا البحث الاقتباس والتضمين عند الشاعر المصري شهاب الدين أحمد الفيومي أحد علماء القرن الحادي عشر الهجري في ديوانه الذي يزيد على الثمانين ورقة، وما يزال هذا الديوان مخطوطاً غير مطبوع ولم يلق حظاً من الدراسة والعناية، وتنوعت موضوعاته وأغراضه بين مدح وغزل ورتاء وهجاء ووصف وغير ذلك. وقد ضمن الشاعر ديوانه الكثير من الآيات القرآنية؛ ومنها ما اقتبس حرفياً، ومنها ما كان جزئياً لمناسبة المعنى والوزن والقافية؛ ما زاد شعره بياناً وأكسبه جزالة وقوة في التأثير في نفوس السامعين في صورة فنية رائعة، كما ضمنه عدداً لا بأس به من الأحاديث النبوية الصحيحة لما فيها من البلاغة والإيجاز، وضمنه كذلك الكثير من شعر الشعراء السابقين المشهورين في جميع العصور الأدبية؛ وذلك بغية الإفادة من تعبيراتهم وألفاظهم في الإفصاح عن مقصوده ومراده، كما ضمنه الكثير من الأمثال العربية لما تمتاز به من الاختصار والإيجاز وما فيها من جمال التشبيه والتمثيل ودقة المعنى. وبقراءة شعر الفيومي تتضح غلبة الاقتباس والتضمين على معظم ديوانه؛ ولهذا قمت بتحديد مواضع الاقتباس والتضمين وتصنيفه بحسب المصدر المقتبس منه، وكذلك هدف البحث إلى التعريف بهذا الشاعر الفذ المغمور، الذي لم تترجم له كتب التراجم بشكل تفصيلي ولم تجزم في تحديد هويته وشخصه، كما لم توجد دراسة واحدة سلطت الضوء على ديوانه.

وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي في تتبع المواضع التي ورد فيها الاقتباس في ديوان الفيومي والوقوف على أغراضه الشعرية. ومما خلص إليه البحث أن الفيومي من كبار أدباء القرن الحادي عشر، ولم يتمكن الباحث من تحديد هويته بالضبط، وأن الثابت من اسمه هو أبو عبد الله شهاب الدين الفيومي. وقد ترك الشاعر ديواناً يقع في أكثر من ثمانين ورقة ولم يحقق بعد. وقد كثر التضمين في ديوانه وكان الغالب عليه من القرآن الكريم ثم من الشعر العربي ومن مختلف العصور الأدبية، ثم من الحديث النبوي ثم من الأمثال العربية، وأضفت هذه الاقتباسات على شعره جمالاً وأكسبته قوة وبياناً، وغلب على شعره كثرة الألفاظ الإسلامية وتشربه للمعاني الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الأدب، الشعر، الاقتباس، التضمين، استدعاء الشخصيات، ديوان الفيومي.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslami İlimler Fakültesi, ibrahimoglu@gop.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5245-1696, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 17.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 01.09.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

## Öz

Bu araştırma, on birinci hicrî asrın edip ve şairlerinden Mısırlı Şihâbeddîn Ahmed el-Feyûmî'nin seksen varaktan fazla olan mahtût Divan'ını konu edinmiştir. Feyûmî *Divan*'da ayet, hadis, atasözü ve şiirleri bolca iktibas etmiştir. Mezkûr divan herhangi bir ilmi çalışmaya konu olmamıştır. Divan'da yer alan şiirler, medh, gazel, mersiye, hicv, tasvîr ve diğer edebi şekillerdedir. Şair Divan'ında birçok Kuran ayetini iktibas etmiştir. el-Feyyûmî'nin alıntı yapma maksadını belirlemek için iktibâs ve tadmîn yapılan beyitleri bir araya getirip tasnif ettim. Mana, vezin ve kafiye uyumuna bağlı olarak zaman zaman ayetin tamamını alınmışken bazen de ayetin bir bölümü iktibas edilmiştir. Şair, benzersiz bir üslupla ayet iktibas ederek şiirlerini beyan ve lafız yönünden güçlendirmiş, dinleyenlerin kalplerinde bırakacağı etkiyi artırmaya çalışmıştır. Şair, belîğ ve muciz yönüyle bilenen birçok hadisi de tadmîn etmiştir. Aynı şekilde şair, kendinden önce yaşamış meşhur Arap şairlerin şiirlerini de tadmîn etmiştir. Şairin Arap şairlerden alıntılarının sebebi, şairlerin lafız ve fesahatlerini kullanarak şiirlerinin maksat ve muradını ortaya koymadır. Şair aynı zamanda îcâz, ihtisâr, teşbih, temsil ve manaya kolayca delalet edebilen Arap atasözlerini de şiirlerinde kullanmıştır. Araştırmada, iktibas edilen âyet, hadis ve alıntılarının tespiti ile şiirlerin amaçlarını tespitinde tanımlayıcı ve tahlil edici metot kullanılmıştır. Aynı zamanda bu çalışmanın bir diğer amacı da biyografi kitaplarında hakkında yeterli derecede bilgi bulunmayan, kişiliği tam olarak ortaya koyulamayan bu sebeple yeterli derecede tanınmayan büyük şair Feyûmî'yi tanıtmaktır.

Sonuç olarak 11. Asrın en büyük şairlerinden olan Feyûmî'nin şahsıyla ilgili fazlaca bilgi bulamamıştır. Biyografi kitaplarında genellikle ismi, Ebû Abdillâh Şihûbuddîn el-Feyûmî olarak kaydedilmiştir. Feyûmî'ye ait olan *Divan* isimli eseri ilmi bir çalışmaya konu edilmemiştir. Feyûmî bu *Divan*'ında bolca iktibâs ve tadmîn yapmıştır. En çok iktibâs Kur'ân'dan yapılmıştır. Daha sonra sırasıyla farklı dönemlere ait şairlerin şiirleri, hadisler ve atasözlerine yapılan tadmînler gelmektedir. Feyûmî bu iktibaslarla şiirlerinin güzelliğini artırmış, beyân ve fesâhat açısından şiirlerini güçlendirmiştir. Feyûmî'nin şiirlerinde dînî ve İslâmî temalar bariz hissedilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Şiir, İktibâs, İstidâü's-Şahsiyyât, Tadmîn, Feyûmî'nin Divanı.

## Abstract

This research about the quotation and inclusion of the famous poet Shehab Al-Din Ahmed Al-Fayoumi, one of the scholars of the eleventh century AH, his poems were written in more than eighty pages, and it is still unpublished manuscript and has not been studied and taken care of. The poet included many Quranic verses; some of them he quoted literally, and some of them were partial due to the appropriateness of meaning and rhyme; This made his poetry more eloquent and gained strength and power in influencing the hearts of listeners in a wonderful artistic form. It also included the Prophet Mohammad speech because of their eloquence and brevity and included many of the poetry of the famous poets in all literary eras. This is to benefit from their strong expressions, as he included many of Arabic proverbs because of their shortness and brevity and the beauty of analogy, representation, and accuracy of meaning. By reading Fayoumi's poetry, the quotation and inclusion prevail over most of his poems, and that is why I have determined the positions of the quotation and the inclusion and categorized it according to the source quoted from it. Also, this research aims to introduce this intelligent and unfamous poet who has not been mentioned in the resources, nor was there a single

study that highlighted him or his poem. The researcher has followed the descriptive analytical method in tracking the places in which the quotation was mentioned in Al-Fayoumi's Poems and identifying its poetic purposes. The research found that Al-Fayoumi was a famous writer of the 11th century, but it was hard to identify him exactly the researcher concluded that his name was Abu Abdullah Shihab al-Din al-Fayoumi. His poems were written in more than eighty papers and has not investigated yet. In Al-Qayoumi's poems There was a lot of inclusion especially from the Qur'an, Arabic poetry, Prophet's Hadith and Arabic proverbs respectively, and these quotations added to his poetry beauty and gave to it strength and eloquence, His poems were full of Islamic words and meanings.

**Keywords:** Literature, Poetry, Quotation and Inclusion, Summoning Traditional Characters, Inspiration, Al-Fayoumi's poems.

## مدخل:

بسم الله وبعد:

الخير باق في هذه الأمة إلى يوم القيامة بشهادة نبيها عليه الصلاة والسلام، فلا يمر عصر من العصور إلا وفيه ثلة من العلماء خلد التاريخ ذكرهم وسطرت كتب التراجم آثارهم.

ويعد القرن الحادي عشر الهجري من العصور الزاهرة بالعلماء والمفكرين الذين تركوا تراثاً أدبياً غنياً، يحتاج منا عناية واهتماماً ودرساً، ومن هؤلاء الشاعر الأديب شهاب الدين أحمد الفيومي أديب عصره ونسيح وحده في نظمه ونثره. وللشاعر ديوان مخطوط لم يدرسه الباحثون، تنوعت أشعاره وتعددت مواضيعه بين مدح وغزل ورتاء وهجاء وعتاب، وغزل عفيف خال من ألفاظ البذاءة والمجون.

وقد حوى ديوانه من المحسنات البديعية اللفظية من سجع وجناس واقتباس وتضمين، ومحسنات معنوية كطباق وتورية، وصور بيانية من تشبيه واستعارة وكناية، وما يتعلق بالتركيب والأسلوب، كالتوكيد والقصر وغير ذلك.

وغلب على شعره استخدام الاقتباس والتضمين في أكثر قصائده، وهذا ما دفع الباحث إلى إفراده بالبحث والدراسة، والتعريف بديوانه وتبسيط الضوء عليه، وبهذا فالبحث يتجه إلى الإجابة عن تساؤلات منها:

- من هو الأديب الشاعر شهاب الدين أحمد الفيومي؟

- ما هو مضمون ديوانه الشعري؟

- ما هي أنواع الاقتباس والتضمين الواردة في ديوانه؟

وقد سلك الباحث المنهج الوصفي التحليلي في جمع صور الاقتباس والتضمين في ديوان الفيومي، وتحليلها وبيان غرضه الشعري.

وجاء البحث في مقدمة وثلاثة أقسام، ثم الخاتمة والنتائج وفهرس للمصادر والمراجع.

## ١. التعريف بالأديب شهاب الدين أحمد الفيومي

بعد البحث في المصادر والمراجع لم يتمكن من تحديد هوية الشاعر، فناسخ المخطوط سمّاه: شهاب الدين أحمد الفيومي، ولم يزد على هذا<sup>١</sup>. وقد رجحت هذا التسمية لإثباتها من قبل الناسخ على الورقة الأولى من المخطوط.

والحاجي خليفة سماه محمد بن عمر بن المصري المكي<sup>٢</sup>.

وكنّاه شهاب الدين أحمد الخفاجي فقال: قال الفيومي من أهل العصر: [الكامل]

<sup>١</sup> شهاب الدين أحمد الفيومي، الديوان، (مصر: نسخة دار الكتب القومية المصرية)، ورقة الغلاف.

<sup>٢</sup> حاجي خليفة، كشف الظنون، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٣٩/٢.

كُنْ هيناً سهل الحجاب ولا تكنْ  
صعبَ المراس فإنه إزراءُ  
وانظر لحرفِ الضادِ أصبحَ ساقطاً  
لَمَّا تَعَسَّرَ واستقامَ الطَّاءُ<sup>٢</sup>

وهذه الأبيات موجودة في ديوان الفيومي<sup>٤</sup>. وقال محقق كتاب ((قصد السبيل)) بعد نقله لهذين البيتين مترجماً للفيومي: "هو عبد البر بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن زين الفيومي"<sup>٥</sup>.

وترجم المحيي لعبد البر بشكل موسّع، فقال: "عبد البر بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن زين الفيومي العوفي الحنفي، أحد أدباء الزمان المتفوقين وفضلائه البارعين، كان كثير الفضل جم الفائدة شاعراً مطبوعاً مقتدرًا على الشعر، وله تأليف كثيرة حسنة الوضع، أشهرها كتابه: (منتره العيون والألباب في بعض المتأخرين من أهل الآداب)، وله (حاشية على شرح الهمزية)، وكتاب (بلوغ الأرب والسول بالتشرف بذكر نسب الرسول) وكتاب (اللطائف المنيفة في فضل الحرمين وما حولهما من الأماكن الشريفة)، وكتاب (حسن الصنيع في علم البديع)، وله (بديعية على حرف النون)، وكانت وفاته في سنة إحدى وسبعين وألف بقسطنطينية، والفيومي نسبة إلى الفيوم وهي بلدة مشهورة في إقليم مصر"<sup>٦</sup>.

وترجم النجم الغزي للفيومي فقال: "عمر بن عبد العزيز، الشيخ الفاضل سراج الدين أبو حفص الفيومي الأصل، الدمشقي. كان له مشاركة جيدة. وقال الشعر الحسن، وله ديوان شعر في مجلد ضخيم، ومدح الأكابر والأعيان، وخمس البردة تخميساً حسناً رزق فيه السعادة التامة، واشتهر في حال حياته، وكتبه الناس لحسنه وعذوبة ألفاظه، ومن شعره: [البسيط]

إن كان هجري لذنبٍ حدّثوك به  
عاتب به لبيبن العبدُ أعداره  
وإن يكن حظُّ نفسٍ ما له سببٌ  
فلا تطعها فإنَّ النفسَ أمَّاره

وتوفي بدمشق سنة سبع وتسعمائة، ودفن بمقبرة باب السريجة"<sup>٧</sup>

والأبيات التي ساقها الغزي موجودة في ديوان الفيومي<sup>٨</sup>.

والخلاصة من كل النقول السابقة: أن الثابت من اسمه وما اتفقوا عليه هو أبو عبد الله الفيومي، وأنه عاصر العلامة شهاب الدين أحمد بن عمر الخفاجي (١٠٦٩ هـ).

<sup>٢</sup> شهاب الدين أحمد الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، (د: ت)، ص ٨.

<sup>٤</sup> أورده الفيومي في ديوانه وعنون للبيتين بقوله: التحذير من الترفع والترغيب في اللين، الورقة [ب/٧٠].

<sup>٥</sup> محمد أمين بن فضل الله محي، قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل، (مكتبة التوبة، ١٩٩٤)، ١/١٢١.

<sup>٦</sup> محمد أمين بن فضل الله المحيي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار صادر)، ٢/٢٩١.

<sup>٧</sup> محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١/٢٨٦.

<sup>٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٦٠].

## ٢. التعريف بديوان شهاب الدين أحمد الفيومي الشعري

نسب هذا الديوان للفيومي ناسخ المخطوط محمد بن إبراهيم في الورقة الأولى منه، فقال: " هذا ديوان المرحوم أديب عصره ونسيح وحده في نظمه ونثره شهاب الدين أحمد الفيومي"<sup>٩</sup>. وحاجي خليفة فقال: " ديوان الفيومي: هو الفقيه الأديب أبو عبد الله (محمد بن عمر بن المصري المكي)"<sup>١٠</sup>. وهذا الديوان ما يزال مخطوطاً، وله نسخة في مكتبة برلين كما نص عليه جورجى زيدان في كتابه<sup>١١</sup>، وما استطعت العثور عليه هو نسخة مصورة عنه لدار الكتب القومية المصرية. أما عن وصف المخطوط: فهو يقع في ثمان وثمانين ورقة، والناسخ هو محمد بن إبراهيم السمان".

وتاريخ النسخ: في منتصف شهر ربيع الأول سنة ١١١١هـ.

ونوع الخط هو النسخ، والخط واضح ومقروء، ويبدأ المخطوط بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ولي الحمد ومستحقه، وينتهي بقوله: والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

أما مصدر المخطوط: نسخة مصورة في دار الكتب القومية المصرية، برقم (٨١٠) شعر تيمور.

هذا تعريف بالديوان من حيث الوصف المادي الإجمالي.

ولعل السبب في عدم تحقيق هذا الديوان إلى اليوم هو وجود نسخة واحدة منه فقط، وصعوبة الوصول إلى النسخة الأخرى، والرداءة في الخط في بعض الأوراق وعدم وضوحه في بعضها الآخر ووجود سقط؛ كل هذا حال دون تحقيقه. والناظر في هذا الديوان يجد فيه المدح والثناء، وقد بدأ الديوان وختمه بمدح النبي عليه الصلاة والسلام. كما يجد فيه الغزل العفيف، وكذلك الحنين إلى الوطن ووصف الديار، وفيه الرثاء، وفيه الهجاء وأبواب أخرى متفرقة.

وتزيد أوراق الديوان على الثمانين، وقصائده متفاوتة الطول والقصر كما يوجد فيه نثریات، وفيما يأتي عرض لأمثلة الاقتباس والتضمين في ديوان الفيومي:

## ٣. الاقتباس والتضمين في ديوان الفيومي

الاقتباس في اللغة مأخوذ من كلمة قيس. والقَبَس النار، والقَبَس الشُّعْلَة من النار تَقْتَبِسُهَا من مُعْظَم؛ واقتباسها الأخذ منه<sup>١٢</sup>. فالقبس في اللغة يعني الشعلة المأخوذة من النار.

<sup>٩</sup> الفيومي، الديوان، ورقة الغلاف.

<sup>١٠</sup> حاجي خليفة، كشف الظنون، ١٣٩/٢.

<sup>١١</sup> جورجى زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (مصر: مطبعة الفجالة، ١٩١٣)، ٢٧٨/٣.

<sup>١٢</sup> محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط١)، مادة: قبس، ١٦٧/٦.

والاقتباس اصطلاحاً: أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن والحديث، لا على أنه منه<sup>١٣</sup>، وهناك ترابط كما يظهر بين المعنى اللغوي الذي يعني أخذ شيء من كل وبين المعنى الاصطلاحي عند البلاغيين.

أما التّضمين: "فهو قصدك إلى البيت من الشعر أو القسم فتأتي به في أواخر شعرك أو في وسطه كالمتمثل"<sup>١٤</sup>.

### ٣.١ الاقتباس من القرآن الكريم

القرآن الكريم من أهم المصادر التي اقتبس منها الشعراء أشعارهم وتأتي بعده المصادر الأخرى، كالحديث والشعر والأمثال والشخصيات التراثية، ولذلك الاقتباس من القرآن وغيره عدة أسباب، أهمّها: "إحساس الشاعر بمدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية والمعطيات والنماذج التي تمنح القصيدة طاقات تعبيرية لا حدود لها في القدرة على الإيحاء والتأثير؛ لما لها من القداسة في نفوس الأمة، ولأنها ترتبط دائماً في وجدان الأمة بقيم روحية وفكرية ووجدانية معينة"<sup>١٥</sup>.

ويبدو هذا جلياً وواضحاً في ديوان الشاعر الفيومي في مواضع كثيرة منه؛ وخاصة اقتباساته من القرآن الكريم؛ وذلك بهدف التأثير في سامعيه وإضفاء صفة جمالية على شعره لما يتميز به من إعجاز في ألفاظه ومعانيه.

وقد يقتبس الفيومي الآية كاملة أو جزءاً منها بحسب ما يحتاجه السياق أو الوزن والقافية، أو يكون الاقتباس تحويراً، وفيما يأتي أمثلة لذلك.

منها قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم: [البسيط]

دع ذمة الليل إن الفجر يخفها	وسرّ بنا في ذمام البيض والأسل
عجل الإنسان عيني طيب رؤيتهم	فإنما خلق الإنسان من عجل <sup>١٦</sup>
زارت ركابي نشاطاً عندما قربت	من الفريش وبات الركب في ملل
فحين قد قميص الليل من دبر <sup>١٧</sup>	قامت بقدمي قبيل
حتى إذا زارت الزوار قلت قفي	هاذي المنازل فاحبس سائق الإبل <sup>١٨</sup>

يستعجل الشاعر الحادي ليسير سراعاً طلباً لرؤية وجه المحبوب، وهو هنا شخص النبي صلى الله عليه وسلم فيقتبس قوله تعالى: (خلق الإنسان من عجل) مبرراً بأن الإنسان مجبول على العجلة في أمره، ونفاد صبره في أموره عامة فكيف إذا سار لرؤية محبوبه؟ ثم في البيت الرابع يتحدث عن الإبل التي تسير به نحو المدينة ويصفها أنها انطلقت فجراً حين شق الصبح قميص الليل من خلفه، بينما الإبل كانت تسير تشق قميص الطريق من أوله، مقتبساً الصورة البديعة من

<sup>١٣</sup> سعد الدين، التفتازاني، مختصر المعاني في البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦)، ٤٦٠.

<sup>١٤</sup> الحسن بن رشيق القيرواني، العملة في محاسن الشعر، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١)، ٨٤/٢.

<sup>١٥</sup> علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧)، ١٦.

<sup>١٦</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الأنبياء، الآية، ٣٧

<sup>١٧</sup> الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ)، يوسف، ٢٦.

<sup>١٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢].



القرآن الكريم في سورة يوسف على لسان الشاهد: (إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قُبُلٍ) فالصبح يقصد قميص الليل من دبره و الإبل تقصد قميص الطريق من قبله.

وقد اقتبس الصورة ذاتها في موضع آخر إذ قال: [الخفيف]

لو تروني معلقاً برداهُ  
إذا أراد الوداعَ وقتَ الذَّهابِ  
لرأيتم قميصَ يوسفَ لماً  
قُدًّا عند استباقِهِ للبابِ<sup>١٩</sup>

يصف الشاعر مشهد وداعه لمحبوته فهو يستقبل الباب خارجاً وهي تشده من قميصه متوسلة له بالبقاء.

وقوله في قافلته التي تسيّر به نحو مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم: [الخفيف]

عمّ أرواحنا بأرواحٍ نشرٍ  
فهددي إذ هدوه حادي النياقِ  
فرمنا المطيَّ والتفت السَّنا  
ق إلى نحوِ ربعهم بالسَّاقِ<sup>٢٠</sup>

حيث وصف الشاعر هيئته راكباً ناقته التي أصلحها للمسير به أنه لف ساقيه حولها بثبات، كساق الميت التي تلف في الكفن فتقطع عنه الإرادة والحركة حيث يساق إلى الآخرة كما قال تعالى: (وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ) فاقتبس الشاعر من القرآن هذه الصورة التي تعبر عن ثباته خاشعاً نحو زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنه قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم يذكر المنازل من مكة الى المدينة: [الخفيف]

كن شفيحاً لمذنب قبضته  
أنفقَ العمر في مجونِ صباح  
صاح إن تعظّمُ الذنوبُ فعظّم  
جودَ طه عن خشيةِ الإملاقِ<sup>٢١</sup>  
لذ بمن طبق البسيطة جوداً  
وترقى من فوق سبع طباق<sup>٢٢</sup>  
غُرماءُ الذنوبِ بالأطواقِ  
وهو يدعى يا ضبيعةَ الإنفاقِ

يرجو الشاعر الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم فيستعير من القرآن وصف الله لمن يقتلون أولادهم خشية الفقر؛ ليقرر أن النبي لا يفتقر بل ينفق شفاعته دون خوف نفاذ، وكذلك لفظة سبع طباق يستعيرها من القرآن مادحاً رسول الله بأنه شرف بالمعراج إلى السماء.

ومنه قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً: [الوافر]

يحقُّ لنا الحنينُ إلى نبيِّ  
إذا لم ألقِ روضته بنضوي  
إليه الجذعُ حنَّ بغير مَينِ  
فلا حملت أنا ملي الرُّديني

<sup>١٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٣/أ].

<sup>٢٠</sup> الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ)، القيامة، الآية ٢٩.

<sup>٢١</sup> الأنبياء، ٣١.

<sup>٢٢</sup> الملك، ٣.

فأويه النخيل إذا نوبنا

بها فنحوز كلنا الجنتين<sup>٢٣</sup>

كيف لا يحن المسلم إلى رسولٍ حنَّ له جذع الشجر؟ هكذا يتساءل الشاعر منكرًا ثم يدعو على نفسه أنه إذا لم يلاق روضة النبي صلى الله عليه سلم بجسم هزيل ضعيف من الشوق، فلا حملت يده القلم ولا كتب الشعر، إذا لم يكن هذا حاله صدقًا لا ادعاءً، ثم يتخيل جلوسه في الروضة الشريفة وأنه جلس فيها وأقام إلى نخلة، فكأنه حاز الجنتين وهذه اللفظة وردت في سورة الكهف في قصة الرجلين أصحاب الجنتين.

وقال مادحاً ابن عباس رضي الله عنهما عند زيارته: [البسيط]

فهو المترجمٌ عن ربِّ العبادِ لنا      والمظهر الحقُّ إذ يبلى بالناس  
والدَّاكرُ الله في ضيقٍ وفي سعةٍ      والكاظمين الغيظَ والعافي عن النَّاسِ<sup>٢٤</sup>

الشاعر يقتبس الآية كاملة ليصف بها ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي تصدَّ لتعليم الناس فهو في صبره كالذين مدحهم الله في كتابه (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس).

وقال متغزلاً: [البسيط]

لله لما سقاني ثم عانقني      فالتفتِ السَّاقِ عن الضَّمِّ بالسَّاقِ  
فظلْتُ أقطع دهرِي بين مفرِّقه      والطَّرُّ بين باء صباحٍ وأعياقِ<sup>٢٥</sup>

وصف الشاعر ليلته مع المحبوبة بهيئة خاصة حيث التفت الأرجل حباً، فاستعمل - غفر الله له - الآية التي وصف بها الله أقدام الموتى الثابتة التي تساق إلى الحساب، وأرى أن هذا مما لم يوفق فيه الشاعر، و مما لا تستسيغه النفس.

وقال واصفاً الشوق والحنين لفراق الحبيب: [السريع]

أحشاي من نيران هجرانها      والصدُّ منها في عناء متعب  
إن يصبروا فالنَّارُ مثوي وإن      يستعتبوا ما هم من المعتب<sup>٢٦</sup>

الفراق والصد له أثر النار في الحشا إن اختار الصبر والانتظار، وإن سألها الرجوع إليه فلن ترد له جواباً، وهنا يقتبس في البيت الثاني آية كاملة من سورة فصلت قوله (فإن يصبروا فالنَّارُ مثوي لهم<sup>٢٦</sup> وإن يستعتبوا فما هم من المعتبين) مغيراً فقط آخر كلمة حيث ردّها من الجمع إلى المفرد لتناسب القافية ووزن البحر.

وقال متغزلاً: [البسيط]

<sup>٢٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٩/أ]. والاقْتِباس مأخوذ من سورة الكهف، الآية ٣٣.

<sup>٢٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٠/ب]. الاقْتِباس مأخوذ من سورة آل عمران، الآية ١٣٤.

<sup>٢٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١١/ب].

<sup>٢٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٨/أ]. الاقْتِباس مأخوذ من سورة فصلت، الآية، ٢٤.

عدلتُ عن عدلي فيها وقلتُ لهم  
لا تمنعوا الصبَّ بالعدل استقامته  
خُلُوا سبيلي فداءً الحَبِّ بي مُزجا  
على سبيلِ الهوى تبغونها عوجاً<sup>٢٧</sup>

هنا الشاعر يخاطب العذال الذين يريدون تفريقه عن محبوبته فطريقه المستقيم السليم ما يهواه قلبه و عدلهم و إرادتهم ثنيه عن هذا الطريق المستقيم هو العوج بعينه، واستعار قوله تعالى ( تبغونها عوجاً ) حين خاطب المشركين الذين يصدون عن سبيل الله و يرغبون الناس بالطريق المنحرف بدلاً من طريق الله المستقيم.

وقال واصفاً للوعة الفراق والهجران ومرارة الصبر التي تسكن حشاه، فيصف ألم احتراقه كأن نار جهنم سكنت داخله كلما نزلت دمعة طلبت هذه النار مزيداً من الدموع، واستعار من القرآن قوله تعالى: (هل من مزيد؟) في وصف نار جهنم التي يلقي فيها الكفار، فقال: [الوافر]

إذا ما رمثُ حبسَ دموعَ عيني  
وها أنتم حلولٌ في فؤادي  
فإما عش سعيداً بالتلاقي  
تقول لظى الحشا هل من مزيد<sup>٢٨</sup>  
ترؤا مصداقَ قولي في الكبود  
وإلا مُتَّ شهيداً بالصُدود<sup>٢٩</sup>

وقال واصفاً طعم الهوى في كبده: [الكامل]

أمدؤقي طعم الهوان على هوى  
لا غرؤ أن تُهن الكبودُ فإنهم  
فاسكن كُناسَ القلبِ وارغ حشاشتي  
سترتُ لوعته بحبسِ أنيني  
كفروا الهوى فلهم عذابُ الهون<sup>٣٠</sup>  
واجعل ورودك من مياه عيوني<sup>٣١</sup>

يقتبس هنا قوله تعالى (فلهم عذابُ الهون)، فالأكباد بإنكارها الحب استحقت الهوان والذل للمحبيب، كما الذين كفروا بالله فلهم الهوان في الآخرة.

وقال متغزلاً يصف نحول المحبوبة بسبب كلام الوشاة: [الكامل]

جاءت تزورُ وقد عفى الواشون في  
والأفقُ يحكي شكلَ بحرٍ طافحٍ  
في زي صبَّ أنحلته يدُ الهوى  
ليلين من دجنٍ وجعدِ قرونٍ  
فيه هلالٌ سابحٌ كالنُّونِ  
والصدُّ حتى عادَ كالعُرجونِ<sup>٣٢</sup>

<sup>٢٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/١٩]. الاقتباس مأخوذ من سورة آل عمران، الآية، ٩٩.

<sup>٢٨</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة ق، الآية، ٣٠.

<sup>٢٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢١].

<sup>٣٠</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الأنعام، الآية، ٩٣.

<sup>٣١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٢].

<sup>٣٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٢٣]. الاقتباس مأخوذ من سورة يس، الآية، ٣٩.

جاءته كالبدر تمشي في ثياب نحيلة فعل بها الهوى ما فعل، فعادت عود القمر بعد انتصافه بدرًا، كالعرجون اليابس المنكمش القديم، وهي صورة وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ( حتى عاد كالعرجون القديم) .

وفي جمال محبوبته قال: [الكامل]

شمسٌ إذا نزلت بروجُ زجاجها	وصلت أشعةُ نورها للصَّينِ
لما ابتغى من نديمي حبسها	ناديتُ ما هذا جَزَى الزَّرجونِ
لا تحبس بغير ذنبٍ كأسها	واحدزُ تكن من مانعي الماعون <sup>٣٣</sup>

فهي في جمالها كالشمس التي يصل نورها للصين وهي مضرب مثل للمكان البعيد، ثم يصيح بصاحبه الذي يمنعه عنها لا تحبس عني خمرها، فما هكذا تجازى كرمة العنب (الزرجون)، ولا تكن ممن يمنعون الخير عن الناس مستعيناً بالآية التي تصف من يمتنع عن مساعدة الآخرين وإعانتهم، (ويمنعون الماعون).

وقال مستعيراً وصف الحور العين بأنهن غضيضات الطرف صغيرات العمر من قوله تعالى: ( وعندهم قاصرات الطَّرف أتراب ) ، فيقول واصفاً نساءً جميلات: [البسيط]

طافات عليهم من الرِّاحات أكوأب	وعندهم قاصراتُ الطَّرف أتراب <sup>٣٤</sup>
سربٌ إذا ذكروا بُعد الحمى احترقوا	شوقاً وإن ذكروا أيامه طابوا
كيف السَّبيلُ إلى أوقاتٍ وصلهمُ	وهي الرِّبيعُ وأيام القلاآب <sup>٣٥</sup>

وقال الشاعر يصف ليلة اختلس فيها لحظات مع المحبوبة، وأن عذوله كأنه يستعجل طلوع الفجر ليقطع عليه لذته، فاستعمل تعبیر الله البديع عن طلوع الصبح كأنه يتنفس (والصبح إذا تنفس)، فأضاف إلى شعره صورة فنية جميلة باقتباسه من القرآن الكريم: [الرمل]

بت ليلى لا ترى مني سوى	لمسةً أو قبلةً تُختلسا
وحسودي لم يزل مرتقباً	لجنين الصَّبح حتى نُفسا <sup>٣٦</sup>
ليته لم يتنفس صبحه	فلقد شمته إذا عطسا <sup>٣٧</sup>

وقال يصف جمال محبوبته: [الكامل]

أين اليمينُ فقلتُ إن بنانها	بشعاع كاساتِ المُدام تخضبا
-----------------------------	----------------------------

<sup>٣٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٣]. الاقتباس مأخوذ من سورة الماعون، الآية، ٧.

<sup>٣٤</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الصفات، الآية، ٤٨.

<sup>٣٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٣].

<sup>٣٦</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة التكوير، الآية، ١٨.

<sup>٣٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٨].

راخ ربت في الدنّ ثم تماحقت      قدماً فقلت يمحق الله الربا<sup>٣٨</sup>  
 بليت من التعمير إلا نورها      فالنور شمس والمدام له هبا  
 فالبيت من عرف المدام مطيب      والكاس من ثغر الحبيب تطيبا<sup>٣٩</sup>

إن محبوبته من سكر جمالها فكان إصبعها من حمرة (وهو رمز جمال عند العرب) قد تخضب بالخمير لا بالحناء، فعندما حركت به الخمر زاد وربي وتعاتق قدماً، ثم يستجلب معنى الآية القرآنية (يمحق الله الربا) أي أن الله يذهب بالربا وأهله، كما أن محبوبته ربت في إناء الخمر فاطفأت سكر الخمر بسكرها.

ويقتبس قوله تعالى (أم على الله تفترون) ليعبر عن استيائه من عدل العاذلين فيسألهم هل أمركم الله به أم أنكم تكذبون على الله فتؤذوني؟ فقال: [الخفيف]

عاذلي الصب ويلكم      كم تريدونه جنون  
 هل أمرتم بعذله      أم على الله تفترون<sup>٤٠</sup>

قال مصوراً ألم فراق المحبوب وعتابه على ما يُكنّ من الهوى وما يقاسيه من العذاب، فيقتبس قوله تعالى (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ). ويسألها بأي ذنب تعذيبك لي وأنا المسلم؟: [الكامل]

يا من جفا لما رأي مغرماً      ما كان صبري عنك إلا مرغماً  
 كيف السبيل إلى الحياة وأنت لا      ترثي لحال معدب بك مغرماً  
 أسلمتكم روجي العزيرة في الهوى      فبأي ذنب تقتلون المسلما<sup>٤١</sup>

ومن اقتباساته الكبيرة من القرآن هو ما فعله في القصيدة الآتية، حيث استند بشكل كبير على سورة القمر، فقال:

[الرمل]

لهوى في القلب أمر مستقر      منه دمعي كجرادٍ منتشر  
 لآمني فيه عدولي ونهي      عنه والعاذل كذابٍ أشر  
 قلت من علمي بأحكام الهوى      آية الألاحظ سحرٌ مستمر  
 كم قتيلٍ بسيف اللحظ قد      صار مجنونٌ هواكم وازدجر  
 أقبلت قائلة لما غزت      قلبه نحن جميع منتصر  
 فدعا لما جفوه ربه      أني المغلوب فيهم فانتصر  
 لو ترى أعينه لما جرت      فوق خديه بماءٍ منهمر  
 وجرى من كل عين أعين      فالتقى الماء على أمرٍ قدر

<sup>٣٨</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

<sup>٣٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٢٩/أ].

<sup>٤٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٢٩/أ]. الاقتباس مأخوذ من سورة يونس، الآية، ٧.

<sup>٤١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٢٩/ب]. الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)، التكوير، الآية، ٨.

تارك العشاق من حرّ الهوى  
إنما هجرك ريح صرصر  
تنزع النَّاسَ إلى الموتِ كأنَّهم  
يا رشا خالفت فيه عدلي  
راقبِ الله بوصلِي واعظ  
والذي قد جعل الإسلام لي  
ذكروا من هلكت أشياعه  
بمَ ينجو إذا طالبه غداً  
والتجافي كهشيم المحتضر  
أرسلت في يوم نحسٍ مستمر  
أعجازُ نخلٍ منقعر  
لا تشمت بي من كان كفر  
رقبائي وارْتقبهم واصطبر  
شرعةً يوم الجفا يوم عسر  
من تجافيه وهل من مدَّكر  
بدمي عند مليك مقتدر<sup>٤٢</sup>

في هذا النوع من التغزل يتكئ الشاعر على سورة القمر وسجعها الذي وفر له قافية جاهزة لشعره، وهنا يظهر تكلف الشاعر الالتزام بمعاني سورة القمر وإنزالها على مراداته، وكذلك في موضع آخر مستخدماً السورة ذاتها قال: [الرمل]

لو رآه الطَّبِّيُّ والبدر وقد  
يوفى الحسن لما لاح لي  
قلت لما صاد قلبي لحظهُ  
رمت أن أخلص من إشراكهم  
آه من نارٍ بدت في خده  
عدلي لا تعذلونني في الضنا  
لامني من لم يذق طعم الهوى  
يا فؤادي اصبر إذا ما هجروا  
ذكر الله بخير زمناً  
مرُّ لما إن حلى مشربه  
غرني أسفارها فيه ولم  
وأمن ملك الحسن وقد  
لاح ولَّى الطَّبِّيِّ وانشقَّ القمر  
وتجلَّى قلت ما هذا بشر  
خبروني عدلي أين المفر  
فدعاني الوجدُ كلا لا وزر  
أنها ترمي فؤادي بشرر  
كلُّ شيءٍ بقضاء وقدر  
وهو معذورٌ فلو ذاق عذر  
فبلوغُ القصد عقبى من صبر  
فيه وجه الوصل منكم قد سفر  
آه ما أحلاه عندي وأمر  
أدر أن البدر يأتي بالغرر  
أرسل اللحظ نذيراً للبشر<sup>٤٣</sup>

وقال في وصف عذابات الحب مقتبساً قوله تعالى (في سموم وحميم) ليصف نار حبه، كأنها جهنم فطعامها وشرابها من نار وعذاب، وكذلك لوعة جفاء المحبوب: [الرمل]

إن قلبي من جفاكم  
وبأنفاسي ودمعي  
في عذابٍ وحميم  
في سمومٍ وحميم<sup>٤٤</sup>

<sup>٤٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٠].

<sup>٤٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٣١].

<sup>٤٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٠]. الاقتباس مأخوذ من سورة الواقعة، الآية، ٤٢.

واقْتَبَسَ وصف الله لقوم يأجوج ومأجوج بأنهم لا يفهمون اللغة ليصف العذال بأنهم يستمرون في عذله ولا يفهمون اعتذاره عن إطاعتهم، فقال: [الخفيف]

عَالَ صبري عنهم وورث شوقي  
واللواحي<sup>٤٥</sup> إذا ذكرتُ اعتذاري  
بعدهم عن معلمي توريثاً  
لا يكادون يفقهون حديثاً<sup>٤٦</sup>

ومن الاقتباسات الجميلة التي خدمت المعنى هو تضمينه لقوله تعالى على لسان رسوله (هل كنت إلا بشراً رسولاً) فالمحبوب هنا يعتذر إلى قلبه المتميم المسحور بأنه ما كان إلا بشراً، وأن العلة في قلبه الذي طغا فآثر في نحول جسمه وضعفه، وذلك في قوله: [السريع]

أرسلُ قلبي ناظري إليهم  
فقال لُمُ قلبك مالي جرمة  
فلمته إذ شَفَّنِي نُحولاً  
هل كنتُ إلا بشراً رسولاً<sup>٤٧</sup>

وحين أراد النظم في اسم ألفافا جاء من القرآن بما يتفق معها سجعاً، فوجد قوله تعالى (وَجَنَّتِ أَلْفَافاً) فجعل من نفسه سائل الوصل، ومن حبيبه من يعتذر، ويذكر بقوله تعالى واصفاً المستعفين الذين لا يلحون بالسؤال، فإذا ما رُدُّوا لم يعودوا، قال: [البسيط]

أهواه هذا الغزال الأهيف ألفافاً  
سألته الوصل الحافاً فقال أما  
أبدى لنا حده الجنات ألفافاً<sup>٤٨</sup>  
سمعت لا يسألون الناس الحافاً<sup>٤٩</sup>

ووصف ليلة مع الخلان والأحباب، فأتى بوصف الجنة من القرآن من بسط الحرير والديباج، ووصف حدود المحبوبة بأنها حمراء كلون السماء يوم القيامة من شدة حرارتها، وضمن تلك الصور في شعره لتقوية المعنى والمبنى: [السريع]

يا ليلةً مرَّتْ لنا حلوةً  
كانت كما شاء المني ليلة  
بها انتصفنا من صروف الزمان  
بتنا من الرّوضِ على رَفْرِفِ  
كم جهد قولي كان فيها وكان  
قابلت الماء بمسرودة  
خُضِرَ وحولي عبقرِيَّ حسان<sup>٥٠</sup>  
من حب لما بدا كالسنان

<sup>٤٥</sup> واللواحي: العواذل. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، (بيروت: دار ومكتبة هلال)، ٢٩٧/٣.

<sup>٤٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٤]. الاقتباس مأخوذ من سورة النساء، الآية، ٧٨.

<sup>٤٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٣٦]. الاقتباس مأخوذ من سورة الإسراء، الآية، ٩٣.

<sup>٤٨</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة النبأ، الآية، ١٦.

<sup>٤٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤١]. الاقتباس مأخوذ من سورة البقرة، الآية، ٢٧٣.

<sup>٥٠</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الرحمن، الآية، ٧٦.

إذا سقت حيتك من كفها  
ووجنتيها وردة كالدهان<sup>٥١</sup>  
قالت وشأنني شاع أخباركم  
قلت لهم ما خبر كالعيان<sup>٥٢</sup>

وعن جمال المحبوب وصف سقيه للشراب وكأن الإبريق نادى فتدافع الناس إليها يرجون خمرتها، كإقبال وتدافع الناس للحج، وهنا أتى الشاعر بقوله تعالى (من كل فج عميق) وهذا نوع من المقايسة والتشبيه الذي اعتاد عليه الشاعر في معظم شعره ولا يخلو من تكلف، فقال هنا: [السريع]

يا حَبْدًا المحبوب لما بدا  
يجلو لنا الرَّاح بروضٍ أنيق  
لما بدت في الكأس قلنا له  
هل جمد الماء وذاب العقيق  
مذ أذن الإبريق في كفيه  
حجُّوا له من كلِّ فجِّ عميق<sup>٥٣</sup>

في وصف رمضان وشوال وثواب الطائعين بأن العباد لا يرجون انتهاءه كما هم أهل الجنة لا يريدون عنها متحولاً ولا انتقالاً، فقال مضمناً القرآن في ذلك الوصف: [البسيط]

في فتية زان حسنُ الخلق خلقهم  
لا يضبطون على سكراتهم زللا  
وهم بجناتِ عدنِ خالدين فلا  
يبيغون عنها كما شاء الطلأ جولا<sup>٥٤</sup>  
وفي السماء هلالٌ فاغرٌ فمه  
يدعو لرشفِ طلا تجلى ولم ظلا<sup>٥٥</sup>

ومن سورة مريم اقتبس صورة الأمان والرحمة بها أثناء المخاض إذ خاطبها جنينها بأن تهدأ وتأكل وتشرب ولا تبالي بالناس ليصور الشاعر مجلس الأربة فقال: [الخفيف]

أيها النفس هاك مجلسٌ أنسي  
تتقاصى فيه من الوصل ديناً  
فيه نقلٌ وخمرةٌ وحيبٌ  
فكلي واشربي وقرى عيناً<sup>٥٦</sup>  
وقال ومدام عصارها ثمل مذ  
مس أوراق كرمها الممدودا  
عصر النور من نجوم الثريا  
خال ذا خمرةٌ وذا عُنقودا<sup>٥٧</sup>

قال في النيل واصفاً إياه بزرقة ربانية من صبغة الله التي صبغ بها مخلوقاته، فاستعار قوله تعالى (ومن أحسن من الله صبغة) وقال: [الرمل]

<sup>٥١</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الرحمن، الآية، ٣٧.

<sup>٥٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٤].

<sup>٥٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤٥]. الاقتباس مأخوذ من سورة الحج، الآية، ٢٧.

<sup>٥٤</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة الكهف، الآية، ١٠٨.

<sup>٥٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤٧].

<sup>٥٦</sup> الاقتباس مأخوذ من سورة مريم، الآية، ٢٦.

<sup>٥٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤٧].



قد جرى النيلُ على لونِ السَّما  
 ذا سماويٍّ وهذا أخضر  
 في رياضي تشرُّح القلبِ الحزن  
 صبغةُ الله ومن أحسن من<sup>٥٨</sup>

وقال يصف مصر عند دخوله إليها: [الوافر]

جعلتُ وظيفتي شكَّ الوظيف  
 تغنييني الحداة بكل بيت  
 وتفديتي لطرفي بالطَّريف  
 رमितُ بسرحه في النيل لَمَّا  
 أحبَّ إليَّ من قصر منيف<sup>٥٩</sup>  
 خللت بروضه الدَّاني القطوف<sup>٦٠</sup>

وقال: [الرمل]

لم أزل أحسدُ حظي  
 قلت إذا ضمنته يا  
 كلما أنهى كتابا  
 ليتني كنتُ تراباً<sup>٦١</sup>

وكتب إلى أن من هجر بغير ذنب: الكامل]

إن كان هجري لأمرٍ حدَّثوك به  
 وإن يكن حظَّ نفس ما له سبب  
 عاتب به لبيِّن العبدُ أَعذاره  
 فلا تطعها فإنَّ النَّفس أَمَّاره<sup>٦٢</sup>

وقال مفاخرًا بقومه وبسالتهُم في ساحات الحرب والقتال: [البسيط]

وما علينا إذا ما كان واحدنا  
 فلو تراهم وقد وُلُّوا على عجل  
 كالألْف أنا قليلٌ عند تعديد  
 كأنهنَّ شياطينٌ قد استرقت  
 سمعاً فأُتبع منه شهب بارود<sup>٦٣</sup>  
 هم يعرفونا إذا سلَّت صوارمنا  
 في الحرب كيف نبئد القوم في البيد  
 للنَّهب أموالهم والسَّيف أنفسهم  
 والسَّبي أبناءهم واللحم للود<sup>٦٤</sup>

<sup>٥٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٩]. الاقتباس مأخوذ من سورة البقرة، الآية، ١٣٨.

<sup>٥٩</sup> والشطر الثاني قالته ميسون بنت بحدل الكلبية لما زفت إلى معاوية وتشوفت إلى البادية، قالت: لبيتُ تخفق الأرواح فيه... أحب إلي من قصر منيف. محمد بن الحسن، ابن حمدون، التذكرة الحمادونية، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٧)، ٤١٦/٧؛ عبد الملك بن حسين العاصمي، سمط النجوم العوالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ١٣٩/٣.

<sup>٦٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٥٣]. الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (فَطُوفُهَا ذَانِيَةً)، الحاقة، ٢٣.

<sup>٦١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٦٠]. الاقتباس مأخوذ من سورة النبأ، الآية، ٤٠.

<sup>٦٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٦٠]. الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ... الآية)، يوسف، الآية

<sup>٦٣</sup> الاقتباس مأخوذ من قوله تعالى: (وَحَفِظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ\* إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ)، الحجر، ١٧/١٨.

<sup>٦٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٦٤].

قال في السفر في البرد: [البسيط]

وفي البرد عصبته لم  
ما أغرقتهم بالسَّيل لولا  
يخشوا من السحب فيض ماء  
إيلافهم رحلة الشتاء<sup>٦٥</sup>

وقال وقد رأى بعضهم شعره فاستكثر أن يكون مثله لأهل العصر: [البسيط]

أعجبت بالشعر بعض ناس  
يقولون عني بديع شعري  
لا يشتون القريض من حي  
ويحسبون أنّهم على شي<sup>٦٦</sup>

فالشاعر هنا لم يفتخر بنفسه لكبر أو غرور بل رداً على من انتقصه وقلل من شأنه.

وقال الشاعر موصياً بالصبر على متاعب الحياة فهو خير معين وصاحب للتغلب عليها، والدنيا ولدائها زائلة تخدع من ركن إليها، فاقبِس قوله تعالى (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) للتحذير منها وللتعبير عن هذا المعنى، فاجاد في ذلك: [المجتث]

هيئ لديناك صبراً  
فما حياتك فيها  
فأصبر خيراً الأمور  
إلا متاع الغرور<sup>٦٧</sup>

### ٣.٢ التضمين من الحديث النبوي

ضمن الفيومي ديوانه عدداً من الأحاديث النبوية، وجاءت في المرتبة الرابعة بعد القرآن والشعر والأمثال . وفيما يأتي أمثلة لذلك:

منه قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، فمدحه بما قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نفسه إذ نُصر بالربح مسيرة شهر فقال فيه واصفاً إياه بالهيبة والرهبة: [البسيط]

يا من كفته على الأعداء نصرته  
نُصرت بالربح<sup>٦٨</sup> حتى لو عفيتهم  
بالله عن نصره الأجناد والخول  
عن قتلهم بالطبا ماتوا من الوجلي<sup>٦٩</sup>

وكذلك في مدحه صلى الله عليه وسلم: [الوافر]

<sup>٦٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٧١/أ]. الاقتباس مأخوذ من سورة قريش، الآية، ١.

<sup>٦٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٧١/أ]. الاقتباس مأخوذ من سورة المجادلة، الآية، ١٨.

<sup>٦٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٧١/ب]. الاقتباس مأخوذ من سورة آل عمران، الآية، ١٨٥.

<sup>٦٨</sup> والحديث أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧)، كتاب التيمم، ١/١٢٨،

برقم ٣٢٨؛ ومسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٣٧١/١، رقم ٥٢٣.

<sup>٦٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٣/ب].

يحقُّ لنا الحنينُ إلى نبيِّ  
إليه الجذعُ حنَّ<sup>٧٠</sup> بغير مَين  
إذا لم ألقِ روضته بنضوي  
فلا حملت أناملي الرُّديني  
فأويه النخيل إذا نوبنا  
بها فنحوز كلتا الجنتين<sup>٧١</sup>

وقوله في مدحه صلى الله عليه وسلم مضمناً ما سيقوله النبي صلى الله عليه وسلم يوم يقول كل نبي: نفسي نفسي  
إلا رسول الله يقول: يارب أمتي [الطويل]

وإن نالَ كرب نال فينا شفاعَةً  
إذا هي أُمَّت قال يارب أمتي<sup>٧٢</sup>

وقال في ذم أهل الغيبة بأنهم منافقون يرتدون ثياب الحملان وألسنتهم ذئاب تنهش في أعراض الناس، وفي الحديث  
الشريف وصفهم النبي عليه السلام بأنهم يلبسون جلود الضأن وقلوبهم قلوب ذئاب، وهذا أعطى المعنى قوة: [الخفيف]

أكلوا إذ حبّوا كؤوس افتراء  
لحم أهل النهي بنقل اغتياب  
ليتهم حسنوا الخلاق منهم  
در بعض التحسين للألقاب  
لبسوا من أسماء غير مسمي  
جلد شاء على جسم ذئاب<sup>٧٣</sup>  
ليت شعري هل ضر مجد قصي  
أن تسمي في الناس بابين كلاب  
أم ترى هل تناقصت باسم  
رحمن مساوي مسيلم الكذاب  
هم لهذا الزمان غير عجيب  
هكذا العجز موضع الأذنان<sup>٧٤</sup>

وقال فرحاً بلقاء محبوبه مستعيراً الدعاء الذي دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاء الحزن عن القلب ليعبر  
عن حاله في حضرة اللقاء بها بعد فراق فنطق اللسان بقوله: [الرجز]

قدّر زار من أعشقه  
وزال من يرقبنا  
فالحمد لله الذي  
أذهب عنا الحزن<sup>٧٥</sup>

<sup>٧٠</sup> قوله: (يحق لنا الحنين إلى نبي إليه الجذع حنّ) متضمن لمعنى الحديث الذي أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المناقب، ١٣١٣/٣ رقم ٣٣٩٠، بلفظ: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه، فحن الجذع فأثاه يمسح يده عليه).

<sup>٧١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٩/أ].

<sup>٧٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٠/أ]. قوله: (يارب أمتي) جزء من حديث، أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣)، ١٢/٧١ رقم ١٢٥٠٨.

<sup>٧٣</sup> قوله (جلد شاء على حسوم ذئاب) فيه تضمين بالمعنى للحديث الذي أخرجه الترمذي بلفظ: "يخروج في آخر الزمان رجال يختلون الدنيا بالدين يلبسون للناس جلود الضأن من اللين، ألسنتهم أحلى من السكر، وقلوبهم قلوب الذئاب... الحديث". انظر: محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٦٠٤/٤، برقم ٢٤٠٤.

<sup>٧٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٣/أ].

<sup>٧٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٢٧/أ]. وردت الآية في حديث أخرجه أحمد، أحمد بن حنبل، المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة)، (١٩٨/٥)،

وقال ذاكراً سنة النبي صلى الله عليه وسلم في تسميت العاطس يصف بها عدوله الذي يتربص به الشر بينما هو يريد له رحمة الله: [الرمل]

لمسةً أو قبلةً تُختلسا	بُتُّ ليلى لا ترى مني سوى
لجنين الصبح حتى نُفسا	وحسودي لم يزل مرتقباً
فلقد شمته إذا عطسا <sup>٧٦</sup>	ليته لم يتنفس صبحه

وقال مادحاً متذلاً لممدوحه بأن الله أعطاه جميل الخلق وهذا أجدر به أن يعامل بها الناس، فجاء بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ليكمل به شطر البيت وقد وافق القافية وحرف الروي: [السريع]

أيا قمراً أحرم عيني الوسن	ماذا الذي أوجب هجري وسن
أعطيت خلقاً حسناً سيدي	فخالق الناس بخلق حسن <sup>٧٧</sup>

وقال محرماً بالحج مقتبساً دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الذي علمه أصحابه بينما هم بينون مسجد قباء (اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة): [الكامل]

لله ذرُّك حجة أدبتها	مع ظبي أنسٍ ذي سجايا باهر
أهللت إذ شاهدت روضة حسنه	ليبك إن العيش عيش الآخرة <sup>٧٨</sup>

وقال في اسم عائشة: [الكامل]

حبات فرعي عائشة	أمست لقلبي ناهشة
يا لائمي في حبها	لا تؤذني في عائشة <sup>٧٩</sup>

وقال يصف ليلة مع الخلان والأحباب، هذه الليلة التي مهما وصفها لا يمكن تصورها ولا يشعر بلذتها إلا من عاشها وعانيتها، فجاء بكلام النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول: (ما خبر كالعيان) ليعزز المعنى ويؤكد: [السريع]

يا ليلة مرت لنا حلوة	بها انتصفنا من صروف الزمان
كانت كما شاء المنى ليلة	كم جهد قولي كان فيها وكان

<sup>٧٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٨]. قوله (فلقد شمته إذا عطسا) تضمنين لقول النبي صلى الله عليه وسلم في تسميت العاطس، أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الأذى، ٢٢٩٧/٥ برقم ٥٨٦٨.

<sup>٧٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٧]. قوله (فخالق الناس بخلق حسن) أخرجه الترمذي في سننه، ٣٣٥/٤ برقم ١٩٨٧.

<sup>٧٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤١]. قوله: (ليبك إن العيش عيش الآخرة) أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، ١٠٤٣/٣، برقم ٢٦٧٩.

<sup>٧٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤١]. قوله (لا تؤذني في عائشة) حديث أخرجه البخاري في الصحيح، بلفظ: (لا تؤذني في عائشة فإن الوحي لم يأتي وأنا في ثوب امرأة إلا عائشة). انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الهبة وفضلها، ٩١١/٢ برقم ٢٤٤٢.

بتنا من الروض على رفر  
قابلت الماء بمسرودة  
إذا سقت حيتك من كفها  
قلت وشأني شاع أخباركم  
خضر وحولي عبقرى حسان  
من حب لما بدا كالسنان  
ووجنتيها وردة كالدهان  
قلت لهم ما خبر كالعيان<sup>٨٠</sup>

وقال في الدواليب: [الرمل]

علّها بالماء واختم  
لتزيد الوجه ماءً  
كأسها من ريق الما  
إنما الماء من الما<sup>٨١</sup>

قال في ماء المطر مقتطعاً حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ليكمل به شطراً كاملاً، فالنبي صلى الله عليه وسلم كشف كنفه وتلقى المطر قائلاً: (إنه حديث عهد بربه): [السريع]

يا حَبْدًا شعْبٌ حللنا به  
لا بأس أن تغنم لذاته  
حلاه بالقطر ندي سحبه  
فهو قريب العهد من ربّه<sup>٨٢</sup>

وفي صورة ذكية يصف بستاناً أعجب به بأنه جنة حفت بالشهوات لا بالمكاره كجنة الآخرة، وهذا إشارة لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال: (حفت الجنة بالمكاره... الحديث)، فقال: [الكامل]

بالبستان يوماً مرّ في  
روضٌ به ما تشتهي فاعجب له  
صيوانٍ غيمٍ فوق فرشِ نبات  
من جنّةٍ قد حفت بالشّهوات<sup>٨٣</sup>

وكتب إلى رجل يمدحه واستعار حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في عثمان بن عفان رضي الله عنه إذ قال: (هذه يد عثمان) وهذه من التوظيفات الجميلة في شعر الفيومي: [الطويل]

أمالك رقى لو تكاتبني بما  
ينزه لحظّ العبد في روض بستان

<sup>٨٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٤]. قوله (ما خبر كالعيان) هو حديث مروى عن النبي عليه الصلاة والسلام بلفظ: (ليس الخبر كالمعاينة)، أخرجه أحمد في المسند، ١/٢١٥، برقم ١٨٤٢. وجرى هذا الحديث مجرى المثل، قال الميداني: "قال المفضل يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من قاله". أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، مح. محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة)، ١٨٢/٢.

<sup>٨١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٨]. قوله: (إنما الماء من الما)، حديث أخرجه مسلم في المسند الصحيح، كتاب الحيض، ١/٢٦٩، ٣٤٣.

<sup>٨٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٥٠]. قوله: (قريب العهد من ربّه) حديث أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب صلاة الاستسقاء، ٢/٦١٥، رقم ٨٩٨.

<sup>٨٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٥٤]. قوله: (من جنة قد حفت بالشهوات) من مخرج في الصحيح، بلفظ: (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات). انظر: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، ٤/٢١٧٤ برقم ٢٨٢٢.

ولقلت لقلبي هذه يد عثمان<sup>٨٤</sup>      لقبلت خط الكف عنه نيابةً

وقال في شعر يوجه به نصائح عامة: [الخفيف]

قل لمغتابي الناس قصداً انتفاع      عند من زان راحتيه الحطامُ  
لا تروموا بالقرض للناس نفعاً      كلُّ قرضٍ يجزُّ نفعاً حراماً<sup>٨٥</sup>

### ٣.٣ التضمين من الشعر العربي

ضمن الفيومي قصائده الكثير من أشعار الشعراء السابقين من كل العصور الأدبية، وذلك ليكسب شعره قوة ومتانة، وشغل اقتباسه من الشعر العربي المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، وفيما يأتي نماذج لذلك:

منه قوله مادحاً للنبي عليه السلام مبتدئاً كعادة العرب بالغزل والتشبيب فهو يقول لمن يعذله إن ترى أن عدلك ينفعني فإن سهام الألحاظ سبقت عدلك إلى قلبي فلا تحاول، فضمن شعر الصمة بن أد (سبق السيف العذل) وجرى مجرى المثل و يضرب في الأمر الذي لا يقوى الإنسان على رده: [البسيط]

يا عاذلي ضاق ذرعي من ملامك لي      فلا تعرض بتويخي ولا تطلِ  
فما الحشا خارج عن حبهن ولا      أشعري حباً ليلى بمعتزل  
إن كان من صارم الألحاظ ينقذني      عدلٌ فقصدي سبق السيف للعذل<sup>٨٦</sup>

وفي مدح النبي صلى الله عليه وسلم يقتبس أسلوب النابغة الذبياني حين يريد المدح فهو يعيب عليهم يريد مدحهم حين قال: ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم... بهن فلول من قراع الكتائب، وكذلك يصف الشاعر ممدوحه بالكرم فلاجل إقراء الضيف يتكل و ييتم قطعانه يذبهم و يطعم زواره فقال: [البسيط]

والتي العصا ورم عنهن الرّحال فقد      وصلت حجرة طه سيد الرسل  
السراج المنير المستضاء به<sup>٨٧</sup>      إلى الهدى في محلّ الرّب والزليل  
محمدٌ أفضل الرسل الكرام ومن      هدي إلى أفضل الأديان والملل  
قوم سجايهم العُرّ الكريمة ما      خلقهن إلا لأجل الضرب في المثل

<sup>٨٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٦٢/أ]. قوله: (هذه يد عثمان) أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ١٣٥٢/٣٤ برقم

.٣٤٩٥

<sup>٨٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٧١/أ]. الثابت في هذا الخبر أنه ليس بحدث، بل هو أثر موقوف على فضالة بين عبيد صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، (مكة: دار الباز، ١٩٩٤)، ٣٥٠/٥ برقم ١٠٧١٥.

<sup>٨٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٢/أ]. وانظر: أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ٣٧٧/١؛ محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ١١٥/٢.

<sup>٨٧</sup> ضمن الفيومي صدر البيت الثاني شعر كعب بن زهير بن أبي سلمى المزني وهو قوله: إن الرسول لسيفٌ يُستضاء به... مهتدٌ من سيفِ الله مسلولٌ. انظر: محمد بن الخطّاب أبو زيد القيرواني، جمهرة أشعار العرب، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر)، ٦٤٠.

لا عيبٍ يوجد فيهم غير أنهم يبلون فُضلاً نهم باليتم والثكل<sup>٨٨</sup>

وكذا قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم يسبقه تشبب يصف به الحبيب كأنه الشمس طالعة و لكن الفراق جعل تلك الشمس تغرب و كيف لا وهي نعيم، و ليبد يقرر أن كل نعيم زائل، و كذلك يقتبس من أبي العلاء المعري قوله: ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل ... عفاً وإقداماً وحزماً ونائلاً، فهو يقابل كسر المحبوب له بالفراق، بالتضحية والصبر، ففي سبيل الحب يصبر ويتجمل، يقول: [الطويل]

وناعم خدٍ لم يزل لي مشرقاً	وبالرغم مني أنه اليوم أقل
وما هو إلا الشمس لا غرو إن تزل	وكلُّ نعيمٍ لا محالة زائل <sup>٨٩</sup>
أسكنه قلبي وأخدمه الحشا	وأورث سقمي لحظه وهو قاتل
ويأتي إلي الكسر من نحوه جزاً	ألا في سبيل الحب ما أنا فاعل <sup>٩٠</sup>

وقوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وأنه سبق غيره من الانبياء، فضمنه بيتاً كاملاً من قول المتنبي: [الطويل]

فعم جميع الأنبياء وأثبتت	له بسجلات الترقى فضائل
فكان لهم فضل اقتدائهم به	وكان له فضل الأمانة حاصل
فما ضره التأخير في البعث عنهم	وإن لسان الحال عنه لقائل
وإني وإن كنت الأخير زمانه	لآت بما لم تستطعه الأوائل <sup>٩١</sup>
فليت سوى وجهي فداءً لثربة	من الأرض مست نعله وهو راجل <sup>٩٢</sup>

وضمن الفيومي ديوانه من شعر طرفة بن العبد، فوظف عجز البيت في سياق مدحه للمصطفى عليه السلام؛ للدلالة على شأنه العظيم ومقامه المهيب، فقال: [الطويل]

لحومهم للوحش أضحت مأدباً	ولكن دماهم للتراب مناهل
فيامن يناويه على علمه به	ستبدي لك الأيام ما أنت جاهل <sup>٩٣</sup>

<sup>٨٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢]. ضمن الفيومي البيت الأخير قول النابغة الذبياني: "ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب". انظر: المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨١)، ١٧٠.

<sup>٨٩</sup> ضمن الفيومي عجز البيت الثاني شعر لبيد بن أبي ربيعة. انظر: أحمد بن محمد بن ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩)، ٢٣٨/٥.

<sup>٩٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٥]. قوله (ألا في سبيل الحب ما أنا فاعل) فيه تضمين لقول المعري: ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل ... عفاً وإقداماً وحزماً ونائلاً. انظر: أحمد بن عبد السلام الجراوي، الحماسة المغربية، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، ٧٦٦/١.

<sup>٩١</sup> ضمن الفيومي شعره بيتاً كاملاً للشاعر المعري. علي بن عبد الله الحموي، خزائن الأدب، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧)، ٢٣٠/١.

<sup>٩٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٦].

<sup>٩٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٧]. وانظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٩٦/٣.

وقوله مادحاً النبي صلى الله عليه و سلم ومحذراً من عاداه أنه سيلقى عقاباً وخيماً، ملتزماً الجناس في كل مصراع:

[الطويل]

مهاً يعقود الوصل حلّت وحلّت	وحلّت لقلبي الصبر إذ فيه حلّت
أراها أراها البين مرّات لوعتي	تصدت فرامت قتلتي وتصدت
أحوت أعيناً فجّرني الخد أعيناً	وسلّت سيوفاً عن ظُبا الهند سلت
غزال الصّفا من بعدك العيش ما صفا	ولا طاب لي مذ قيل عزة عزت
أما لك عن صدٍ أما لك عن صدٍ	فتى وكهل في المحبة ما فتى <sup>٩٤</sup>

ضمّن الفيومي عجز البيت الأخير شعر ابن الفارض، المعنى: هل انتفى أن يكون لك ميل للعطفة<sup>٩٥</sup>. ثم إن مدح ابن الفارض وغيره من المداحين هو جزء من الاعتراف بحقه وفضله ونشر مكارمه وأخلاقه عليه الصلاة والسلام.

وقال مادحاً النبي صلى الله عليه وسلم: [البسيط]

حاشاكم آل طه توحشوا أملي	بالطرد من بعد تقريبي وإيناسي
صلّى عليه إله العرش ما طلعت	شمس <sup>٩٦</sup> وما لاح فجرٌ بعد إغلاسي <sup>٩٧</sup>

وقال متغزلاً مضمناً عجز البيت شعر ابن الفارض: [الكامل]

قل للذي يرنو لحاجر لحظه	احفظ فؤادك إن مررت بحاجر <sup>٩٨</sup>
يا كاشف الثغر المباشر قتلتي	ذر حاجب الهجران وارحم ناظري
ما زال شخصك خاطراً في خاطري	يا ماهراً في سفك دمع هامر <sup>٩٩</sup>

وقال مادحاً ومتغزلاً: [الكامل]

بدرٌ تفرّد بالمحاسن <sup>١٠٠</sup> عندما	جمع البها فاعجب لجمع مفرد <sup>١٠١</sup>
--	--

<sup>٩٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٩/ب].

<sup>٩٥</sup> ابن الفارض، شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧)، ٢٤٥.

<sup>٩٦</sup> ضمن الفيومي صدر البيت شعر صفي الدين الحلبي. انظر: ابن حجة الحموي، خزائن الأدب، ١/

<sup>٩٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١١/ب].

<sup>٩٨</sup> شرح ديوان ابن الفارض، ١١. المعنى: إن مررت بحاجر أيها الرجل المار فاحفظ فؤادك لثلا يصاب، فإن السيوف قاطعة بعيو غزلان ذلك الموضوع واعلم أنه كثيراً ما تشبه العيون بالسيوف، ولكن هذا نمط خاص تستعمله الخواص.

<sup>٩٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٥/ب].

<sup>١٠٠</sup> ضمن الفيومي صدر البيت شعر السري الوفاء وهو قوله: (قمرٌ تفرّد بالمحاسن كلّها، ... فإليه يُنسب كلُّ حسنٍ يوصفُ). انظر: أحمد

بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ٣٩/٢.

<sup>١٠١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [١٦/أ].



وفي الغزل واصفاً علامات الحب بأنها لا تخفى على ناظر، وهذا ما أداه شطر البيت الثاني الذي اقتبسه الشاعر  
فقوى المعنى حين قال: [الكامل]

أخفي الهوى ولسانُ حالي والبكا  
بيدي وينطقُ للورى بشؤوني  
هيهات أن تخفى علامات الهوى  
كاذ المريبُ به يقول خذوني<sup>١٠٢</sup>

وقال في حنينه إلى الحبيب مضمناً من قول امرئ القيس: [الكامل]

ولقد ذكرتكَ والصَّواعق وقع  
ودخانها كغبار يومِ القسطلِ  
وتأجَّجت فكانَ شواظها  
جلمودُ صخرٍ قد تحدَّر من عل<sup>١٠٣</sup>

وعن الأحداق موظفاً ما قاله الشاب الظريف التلمساني فكان العين تفضح عن قصد ما يخفيه الفؤاد من الحب  
فقال: [الكامل]

كتم الغرامُ فقالت الأحداقُ  
لا تخفي ما صنعت بك الأشواق<sup>١٠٤</sup>  
لا تخش في الأشجانِ لومةَ لائمٍ  
فالكتم في دين الغرامِ نفاق<sup>١٠٥</sup>

وقال مقتبساً ما اشتهر من قولهم: فالشيء يدهى بالذي من جنسه، فعيونها السوداء أصابت كبده وهذا توظيف  
موفق وافق المعنى المراد عند الشاعر: [الكامل]

يا نظرةً من مقلتيه جنت على  
أحشايه ماذا فعلت بنفسه  
أضنى سواداً كما سويداء الحشا  
ولكلِّ شيء آفة من جنسه<sup>١٠٦</sup>

وقد وظف الاقتباس ذاته في شعره عن سوداء: [الكامل]

كلني بها خودٌ كأن الله من  
مسك براها في حظيرة قدسه

<sup>١٠٢</sup> ضمن الفيومي البيت الثاني من شعر ابن سهل الأندلسي. انظر: إبراهيم بن سهل الأندلسي، ديوان ابن سهل الأندلسي، (١٦٤٩هـ)،  
مح. أحمد حسنين القرني، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧)، ٥٩.

<sup>١٠٣</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢٩]. ضمن الفيومي عجز البيت الثاني قول امرئ القيس في معلقته وهو قوله: مكرٌّ مقرٌّ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعاً...  
كجلمودٍ صخرٍ حطَّه السَّيْلُ مِنْ عَلِي. انظر: ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ١/١٤٢؛ ابن حجة الحموي، خزائن الأدب، ١/١٦١.

<sup>١٠٤</sup> ضمن الفيومي عجز البيت من غراميات الشاب الظريف شمس الدين محمد بن العفيف التلمساني (٦٨٨) وهو قوله: لا تخف ما فعلت  
بك الأشواق... وشرح هوك فكلنا عشاق. انظر: ابن حجة الحموي، خزائن الأدب، ١/٤٤١.

<sup>١٠٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٣٣].

<sup>١٠٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٤]. ضمن الفيومي عجز البيت الثاني قول الشاعر: فالشيء يدهى بالذي من جنسه... مثل الحديد سطا  
عليه المبرد. انظر: محمد بن أيمن المستعصي، الدر الفريد وبيت القصيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤)، ١٨٨.

سوداء أودى بالسويدا حبها  
ولكلّ شيء آفة من جنسه<sup>١٠٧</sup>

وقال: [الكامل]

كم قد رأينا آيةً لمّا بدا  
وجهٌ ينيرُ وطره سوداءً  
كل يبين حسن رونق ضده  
وبضدها تتميز الأشياء<sup>١٠٨</sup>

وأحياناً يقتبس بيتاً كاملاً كما حين قال: [الطويل]

فيامن أضاعوا العمرَ في الهجرِ والقبلا  
عدوني بوصلٍ وأمهلوا بنجازه  
تري من رأى خلا جفا هكذا خلا  
فمن لم يجد ماءً الوفا يممّ المطلأ<sup>١٠٩</sup>

وقال في اسم ابراهيم واصفا جمال المحبوب مضمنا شعره من شعر جرير: [البيسيط]

يا حاكمَ العشق خذلي الحق من مقل  
قد صيرتني سقيمَ الجسم ولهاناً  
إن العيونَ التي في طرفها حور  
قتلنا ثم لم يحيين قتلانا<sup>١١٠</sup>

ومن شعر المتنبي ضمّن عجز البيت الأخير، فكما المصائب تجلو عين الإنسان على الحقيقة، وتزيده قريباً من ربه، كذلك لوعة الحب وعذابه ربما هي من نعيم الحياة: [البيسيط]

لله ليلةٌ وافاني يُبشّرني  
والجو خضراً وجه الأرض عارضه  
بالوصلٍ منها شذاها وهي لم تصل  
والغصنُ ينهض نهض الشّارب الثّمل  
غنا على روضة غناء قد حجبت  
أغصانها الشمس حجب الخود بالكليل  
عليل أرواحها يشقى العليلُ به  
وربما صحّت الأجسامُ بالعلل<sup>١١١</sup>

وقال يصف مكاناً يسمى الجوراء وقد قلّ الماء فيه مضمناً شعره قول إبراهيم بن السري الزجاج: [الوافر]

يا منهلَ الجوراء أذكرتني  
طويل) بيتي على شاطئيه محملي  
بالنّيل لو لم تنقصني فورا  
والأنهرُ الجارية الحور في الوجه

<sup>١٠٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤١]. وانظر: المستعصي، الدرّ الفريد، ١٨٨.

<sup>١٠٨</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٦]. قوله: (وبضدها تتميز الأشياء) أورده الراغب الأصفهاني. انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، (بيروت: دار القلم، ١٩٩٩)، ٤٠٩/٢.

<sup>١٠٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٣٧]. وانظر: داود بن عمر الأنطاكي، تزيين الأسواق بتفصيل أسواق العشاق، (القاهرة: دار البيان العربي، ٢٠٠٢)، ١٣٠.

<sup>١١٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤٠]. وانظر: إبراهيم بن علي القيرواني الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، (بيروت: دار الجيل)، ٥٨/٤.

<sup>١١١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٤٤]. وضمن الفيومي عجز البيت الأخير شعر المتنبي. انظر: محمد بن إسماعيل الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، (القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨١)، ١٨٢.

(طويل) ولما وجدنا الوجه عند وروده  
 خممت مطيي ثم قلت ترحلوا  
 خلياً من الماء الفرات فناؤه  
 فلا خير في وجه إذا قلّ ماؤه<sup>١١٢</sup>

ضمّن الفيومي عجز البيت الأخير شعر إبراهيم بن السري الزجاج، وصدر البيت: إذا قلّ ماء الوجه قلّ حياؤه<sup>١١٣</sup>.

وكتب إلى مكة المشرفة: [البسيط]

أستودعُ الله من لم أنسَ ذكرهم  
 يحكي الكرا ضيف إبراهيم في حدقي  
 لكن أزيد اشتياقاً كلما ذكروا  
 كما يحاكي قفا نيك بها السهر  
 فحين قدر لم ينفعني الحذر<sup>١١٤</sup>

وكتب في الشوق والحنين إلى مكة: [الخفيف]

حلّ عني ذكر المقطب والنيل  
 تندبون اللوى وندب نجداً  
 وقل عن كدائها وكذاها  
 كلُّ عينٍ تبكي على ما شجاها<sup>١١٥</sup>

ضمّن الشاعر عجز البيت الثاني قول الشيخ عبد الكريم الجيلي (٨٣٢هـ)، وصدر البيت: تندبون اللوى وأندب

سلعاً<sup>١١٦</sup>.

وكتب إلى بعض أحبابه مضمناً البيت الأخير مشيراً إلى أن الحب يقوى أكثر عند مشاهدة الحبيب: [الوافر]

ألا لا تحسبوا قرب المدا في  
 فأعظم ما يكون الشوق يوماً  
 بعادكم ينقص في غرامي  
 إذا دنت الخيام من الخيام<sup>١١٧</sup>

#### ٣.٤ التّضمين من الأمثال العربية

ضمن الفيومي ديوانه الكثير من أمثال العرب، لما تمتاز به هذه الأمثال من اختصار وإيجاز، ولما فيها من حسن تشبيه وتمثيل، وأكسبت هذه الأمثال شعره قوة وجزالة. وشغل اقتباسه من الأمثال المرتبة الثالثة في ديوانه بعد القرآن والأشعار، وفيما يأتي أمثلة لذلك:

<sup>١١٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٥٥].

<sup>١١٣</sup> أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٩٢/٦.

<sup>١١٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٥٨].

<sup>١١٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٦٠].

<sup>١١٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٦٠]. عبد الكريم الجيلي، غنية أرباب السماع، (بيروت: ناشرون، ٢٠١٧)، ٢٢٥.

<sup>١١٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٥٩]. ضمن الفيومي البيت الثاني بكامله قول أحد الشعراء فيما نقله ابن أبي حجلة وغيره. انظر: شهاب

الدين ابن أبي حجلة المغربي، ديوان الصباية، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٩)، ٢١.

من ذلك قوله في مدح النبي صلى الله عليه وسلم أن مطيته صغيرة في قافلة قام يخدمها لأجل النبي عليه السلام ، فليس له في القافلة ناقة ولا جمل ، أي لا منفعة له سوى زيارة النبي صلى الله عليه ، والإبل البزل هي الصغيرة السن ، ولا ناقة لي ولا جمل مثل عربي مشهور: [البسيط]

فحين قد قميص الليل من دبر	قامت بقد قميص اليد من قبل
حتى إذا زارت الزوار قلت قفي	هاذي المنازل فاحبس سائق الإبل
نزلت عن بزلي أسعي لخدمتهم	وقلت لا ناقتي فيها ولا جملي <sup>١١٨</sup>
انخ بظل أقبالات العقيق ولا	تخل يا نوقنا عنه ولا تزل <sup>١١٩</sup>

ومنه مدحه النبي صلى الله عليه وسلم ومكثراً فيه من التورية، فمن شدة حبه للنبي صلى الله عليه وسلم تمنى لقاءه في المنام فعزَّ عليه المنام، فطلب منه النوم حتى يراه، ويصور الشاعر كأن النبي وعده اللقاء بالمنام فيقول: وعد الحرِّ دين طلباً وإحاحاً بطلب الرؤيا: [الوافر]

ألا يا موعدي بالطيف لما	علقت بفتح جفن المقلتين
أذق عيني الكرى لتفي بوعدي	فوعد الحرِّ دين <sup>١٢٠</sup> أي دين <sup>١٢١</sup>

و في مدح ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم أبا العباس عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عند زيارته، صوره بأنه الفيصل حين يلتبس على الناس وتُطرح الشبهات، فكأن السائلين ضربوا بالأدلة أخماس أسداس يريدون التشويش في دين الله لكن ابن عباس يفصل الأمر بدكائه وقوة حجته فقال: [البسيط]

رقت على كل طود شامخ راسي	تسرى إلى ربكم سعيًا على الراس
عيس إذا طرن في المسعى بأجنحةٍ	من المحامل لم تلحق بآ حساس
يدلها شوقها صوب الطريق لدى	ضرب الأدلة أخماساً بأسداس <sup>١٢٢</sup>

وقال يتكلم عن نفاذ صبره بأن الناظر إلى حاله لا يحتاج إلى السؤال عنه، وهنا يقتبس الشاعر من المثل العربي: رب حال أفصح من لسان، وهذا أعطى المعنى المراد قوة في الاستحضار: [البسيط]

قد أصبح الصبر مستحيلاً      فلا تُحيلوا على محال

<sup>١١٨</sup> قوله: (قلت لا ناقتي فيها ولا جملي)، مثل يضرب عند التبرؤ من الظلم والإساءة. انظر: الميداني، مجمع الأمثال، ٢/٢٢٠.

<sup>١١٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٢].

<sup>١٢٠</sup> قوله: (وعد الحر دين)، مثل يضرب في استنجاز المواعيد. انظر: الضبي، أمثال العرب، ٦٨؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٢/٣٣٢؛

الرمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ١/٣٨٤.

<sup>١٢١</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٨].

<sup>١٢٢</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/١٠]. وقوله (ضرب أخماساً بأسداس) يقال للذي يقدّم الأمر، يُريد به غيره فيأتيه من أوله، فيعمل فيه رويداً

رويداً. انظر: محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ٨٩/٧.

لا تسألوني عمّا أقاسي  
فالحال يُعني عن السُّؤال<sup>١٢٣</sup>  
صرت من العشق ناحلاً مذ  
جعلت ذهني به وبالي<sup>١٢٤</sup>

قال في حبيب زاره وهو سقيم مقتبساً المثل القائل: شبه الشيء منجذب إليه ليصف انسجامه مع محبوبه: [الوافر]

وأهيفُ زارني في حال سقمي  
فمذ أومي لتوديعي يديه  
جذبْتُ النَّصْرَ منه فمالَ نحوي  
وشبهُ الشيء منجذبٌ إليه<sup>١٢٥</sup>

وفي المعنى ذاته قال واصفاً مبسم محبوبته: [وافر]

بروحي مبسمٌ كالكَاسِ أَدْنَى  
فقلت تعجّبوا من صنع ربي  
إليه مثله من راحتيه  
شبيهُ الشيء منجذبٌ إليه<sup>١٢٦</sup>

وقال يصف مروحة ورق جلبت له هواءً عليلاً بحضرة من يحب، وعلل عذوبة الهواء بعذوبة جلسه، فالشيء ينجذب إلى ما يشاكله و يشابهه وصفاً ومعنى: [الوافر]

جلبتُ من النَّسيمِ شذاً ذكياً  
وأنشد عند ذاك لسانُ حالي  
لطيفاً للذي أنا في يديه  
شبيهُ الشيء منجذبٌ إليه<sup>١٢٧</sup>

في هذه الأبيات يصف الشاعر لذة الاجتماع بالحبيب بل استعجاله للقائه فلقاؤه خير و كما يقال: خير البر عاجله، وأشاد بكل جميل يتصل بالمحبة و كيف لا يكون جميلاً ولكل شيء شيء يشاكله! فهذا اقتباس موفق أدى المعنى المراد بصورة جميلة، فقال: [البسيط]

أجب فديتك جاري الدمع سائله  
و فرصة اللذة أنهزها إذا وجدت  
و ليس عمرك إلا ما يمرُّ على  
شاد و ورق و أغصان و قامتُه  
و أعجل إليه فخير البرِّ عاجله  
ف عاجلُ البسط لا يقضيه آجله  
خل يتناول كأساً أو تناوله  
فكلُّ شيء له شيء يشاكله<sup>١٢٨</sup>

<sup>١٢٣</sup> هذا مثل ورد بلفظ: (رُبَّ حَالٍ أَفْصَحَ مِنْ لِسَانٍ). انظر: مجمع الأمثال: ٣١٤/١.

<sup>١٢٤</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/١٨].

<sup>١٢٥</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٢]. قوله (وشبه الشيء منجذب إليه) مما يجري مجرى المثل، وورد في كلام الشعراء، منه قول المتنبي: وشبهُ الشيء منجذبٌ إليه ... وأشبهنا بذياننا الطَّعامُ. انظر: إبراهيم بن علي الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠)، ٤٥٦/١.

<sup>١٢٦</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [ب/٤٣].

<sup>١٢٧</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [أ/٧١].

<sup>١٢٨</sup> وقوله: (فكل شيء له شيء يشاكله) مما يجري مجرى المثل، ويشبه قول الشاعر المنتصر بن بلال الأنصاري: لكل امرئ شكل من الناس مثله ... وكل امرئ يهوى إلى من يشاكله. محمد بن حبان البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧)،

يقول دة لذة تفنى فقلتُ له

أحقُّ شيءٍ بالاستدراك زائله<sup>١٢٩</sup>

وقال واصفاً شوقه لمكة: [المجتث]

شكوتُ بعضَ الذي بي      وما خفيَ كانَ أعظمُ  
لتعلموا ما أقاسي      في الحبِّ والله أعلم<sup>١٣٠</sup>

هذين البيتين آخر رسالة قالها في وصف شوقه لمكة الذي مهما أظهر وحدث عنه يبقى في قلبه ما هو أكبر، و ما يصعب شرحه ووصفه، وضمن عجز البيت الثاني وهي المقولة المشهورة: ما خفي أعظم للتعبير عن هذا المعنى في أجمل صورة.

### الخاتمة

ومما سبق عرضه نجد أن:

- الفيومي هو أحد كبار الأدباء في القرن الحادي عشر الهجري كما أشار إليه كلام الخفاجي؛ يدل على ذلك متانة أشعاره وحصانة أسلوبه الذي يحاكي فيه الشعراء القدماء، وقد ضمن شعره من أشعارهم، مثل امرئ القيس وطرفة بن العبد وجريز والمتنبي وغيرهم.
- لم يستطع الباحث أن يحدد هوية الشاعر بالضبط ويقف على ترجمته الكاملة، لاختلاف المصادر في تحديد هويته، والثابت من اسمه هو أبو عبد الله شهاب الدين الفيومي.
- ترك لنا الفيومي ديواناً يقع في أكثر من ثمانين ورقة، وما يزال مخطوطاً لم يتناوله أحد بالدراسة.
- جاء مدح الفيومي خالياً من التزلف والتصنع، وغزله هو من الغزل الصريح وليس العذري، إذ تناول الوصف الحسي للمحبوقة، ووصف مجالس الخمر، وبالمجمل هو غزل خال من ألفاظ المجون والفحش إلا في بعض المواضع القليلة في ديوانه، والفخر عنده لم يكن صادراً عن كبر واعتزاز بالنفس، بل جاء في معرض الرد على من حاول النيل والانتقاص منه
- افتتح الفيومي ديوانه واختتمه بمدح النبي صلى الله عليه وسلم، وضمن قصائده شعر ابن الفارض أشعر المتصوفين. ومدح الفيومي للنبي صلى الله عليه وسلم كحال غيره من المداحين، الغاية منه نشر مكارمه وإيفاء حقه والاعتراف بفضله عليه السلام.
- الغالب في اقتباسات الفيومي كان من القرآن الكريم، فلا تخلو قصيدة من آية قرآنية، وأكثرها كان اقتباساً حرفياً لنص الآية، والآخر كان اقتباساً جزئياً. وأضفت هذه الاقتباسات على شعره جمالاً وحسناً وزادته قوة وبيانا وأكسبته تأثيراً في نفوس المتلقين.

<sup>١٢٩</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٤٦/أ]، [٤٦/ب].

<sup>١٣٠</sup> الفيومي، الديوان، الورقة [٦٢/ب].

- وأحياناً لكثرة التضمين من القرآن يشعر القارئ أن التضمين في شعره ليس وسيلة لتقوية المعنى، بل هدفاً وغرضاً للنظم كما فعل في سورة القمر.
  - جاء اقتباس الفيومي من الشعر العربي في الدرجة الثانية بعد القرآن، وقد اقتبس من مختلف العصور الأدبية، كالجاهلي والأموي والعباسي.، ثم جاء في المرتبة الثالثة اقتباسه من الأمثال العربية، ثم في الرابعة من الحديث النبوي.
  - استعان الفيومي بالصّور البيانية في ديوانه كالتشبيه والاستعارة والكناية، كما اشتمل ديوانه جميع المحسنات البديعية اللفظية من سجع وجناس، وشكّل التّضمين والاقتباس النسبة الأعلى منها، كما شمل كل المحسنات المعنوية، من طباق وتورية.
  - امتاز أسلوبه بالسلاسة والسهولة والبعد عن التكلّف والغموض، ويغلب على شعره كثرة المفردات اللغوية وتنوعها، وتشربه للألفاظ الإسلامية، وهذا كان واضحاً في اقتباساته وتضميناته الكثيرة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية.
  - يغلب على شعره صفة التخلق بأخلاق الأدب الإسلامي، وتشربه المعاني الإسلامية.
- والحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع:

- ابن أبي حجلة المغربي، أحمد بن يحيى. *ديوان الصبابة*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٩.
- ابن الفارض، عمر بن علي. *شرح ديوان ابن الفارض*. بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.
- ابن حجة الحموي، علي بن عبد الله. *خزانة الأدب*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧.
- ابن حمدون، محمد بن الحسن. *التذكرة الحمدونية*. بيروت: دار صادر، ط ١، ١٤١٧.
- ابن رشيق، الحسن القيرواني. *العمدة في محاسن الشعر*. بيروت: دار الجيل، ط ٥ / ١٩٨١.
- ابن سهل الأندلسي، إبراهيم بن سهل. *ديوان ابن سهل الأندلسي*. مح. أحمد حسنين القرني. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي. *العقد الفريد*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط ١.
- أبو زيد القيرواني، محمد بن الخطاب. *جمهرة أشعار العرب*. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر.
- أحمد بن حنبل. *المسند*. القاهرة: مؤسسة قرطبة. د. ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. مكة: دار الباز، ١٩٩٤.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الفتازاني، سعد الدين. *مختصر المعاني في البلاغة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦.
- الثعالبي، محمد بن إسماعيل الثعالبي. *التمثيل والمحاضرة*. القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.
- الجرائي، أحمد بن عبد السلام. *الحماسة المغربية*. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١.
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. *غنية أرياب السماع*. بيروت: ناشرون، ٢٠١٧.
- الحُصري، إبراهيم بن علي القيرواني. *زهر الآداب وثمر الألباب*. بيروت: دار الجيل.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد. *شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل*. د: ت.
- خليفة، حاجي. *كشف الظنون*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. *محاضرات الأدباء*. بيروت: دار القلم، ١٩٩٩.
- زايد، علي عشري. *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
- الزمخشري، محمود بن عمر. *المستقصى في أمثال العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.
- زيدان، جورج. *تاريخ آداب اللغة العربية*. مصر: مطبعة الفجالة، ١٩١٣.
- الضبي، المفضل بن محمد. *أمثال العرب*. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨١.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. *المعجم الكبير*. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣.
- العاصمي، عبد الملك بن حسين. *سمط النجوم العوالي*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.



- العسكري، الحسن بن هلال. *جمهرة الأمثال*. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
- الغزي، محمد بن محمد. *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. بيروت: دار ومكتبة هلال.
- الفيومي، شهاب الدين أحمد. *الديوان*. مصر: نسخة دار الكتب القومية المصرية.
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله. *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*. بيروت: دار صادر.
- محمد أمين بن فضل الله. *قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل*. مكتبة التوبة، ١٩٩٤.
- المستعصمي، محمد بن أيذر. *الدر الفريد وبيت القصيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، *المسند الصحيح*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الميداني، أحمد بن محمد. *مجمع الأمثال*. مح. محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة.
- النويري، عبد الوهاب. *نهاية الأرب في فنون الأدب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- النيفر. محمد الشاذلي. *عنوان الأريب*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١ / ١٩٩٦.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Askerî, el-Hasen b. Hilâl. *Cemheretü'l-Emsâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- Âsimî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Samtü'n-Nücümü'l-'Avelî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mekke: Daru'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1987.
- Cerrâvî, Ahmed b. Abdüsselâm. *el-Hamâsetü'l-Mağribiyye*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muâsir, 1991.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhim. *Gunyetü Erbâbi's-Semâ'*. Beyrut: Naşirun, 2017.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed. *Emsâlü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Raidi'l-Arabî, 1981.
- Ebü Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. el-Hattâb. *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*. Kahire: Nehdetü Mısır li'l-Tibâa ve'n-Neşir.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *el-'Ayn*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Feyyûmî, Şihâbüddîn Ahmed. *Dîvân*. Mısır: Nüşatü Daru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti'l-Mısriyye.
- Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-Sâira*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Hacı Halife. *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hafâcî, Şehâbüddîn Ahmed. *Şifâ'ü'l-Galîl fîmâ fî Kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*. b.y, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Husrî, İbrâhîm b. Alî el-Kayrevanî. *Zehrü'l-Âdâb*. Beyrut: Daru'l-Cîl.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-'İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999.
- İbn Ebû Hacle el-Mağribî, Ahmed b. Yahya. *Divanu's-Sabâbe*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1999.
- İbn Fâriz, Ömer b. Alî. *Şerhu Divan İbn Fâriz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- İbn Hucce el-Hamevî, Ali b. Abdullah. *Hizânetü'l-Edeb*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Daru Sâdır, 1417.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sâdır.
- İbn Reşîk, el-Hasen el-Keyravânî. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r*. Beyrut: Daru'l-Cîl, 5.Basım, 1981.
- İbn Sehl el-Endelüsî, İbrâhîm İbn Sehl. *Divanu İbn Sehl el-Endelüsî*. thk. Ahmed Hasenîn el-Karnî. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-Emsâl*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh. *Hulâsati'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer*. Beyrut: Daru Sâdır.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh. *Kasdü's-Sebîl fîmâ fî'l-Lugati'l-'Arabiyye mine'd-Dâhil*. Mektebetü'l-Tevbe, 1994.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedu's-Sahîh*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Musta'simî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Dürrü'l-Ferîd ve Beytü'l-Kasîd*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Neyfer, Muhammed Şâzelî. *Ünvânü'l-Erîb*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1996.
- Nüveyrî, Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî fünûni'l-Edeb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ragıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1999.
- Seâlibî, Muhammed b. İsmâil. *et-Temsîl ve'l-Muhadâra*. Kahire: Daru'l-Arabiyyeti li'l-Kütüb, 1981.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hüküm, 1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasarü'l-Me'ânî fi'l-Belâga*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Zâyid, Alî 'İşri. *İstidâ'u eş-Şahsiyyeti et-Türâsiyyeti*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Müstaksâ fi'l-Emsâli'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*. Mısır: Matbaatü'l-fecâle, 1913.

## Berâat-i İstihlâl ve Hüsni-İbtidâ Açısından Sûre Girişleri –Nisâ Sûresi Örneği–

The Beginnings of the Sûrahs in Terms of the Arts of Best Beginning (*Barâ'at al-istihlâl* and *Husn al-ibtidâ*) With Special Reference to Sûrah al-Nisâ

Servet DEMİRBAŞ\*

### Öz

Bu çalışmada belâgat ilminin konuları arasında önemli bir yeri olan “Berâat-i istihlâl ve Hüsni-ibtidâ” sanatlarının Nisâ sûresi örneğinde Kur’an sûrelerindeki uygulaması incelendi. Bu çerçevede, çalışmaya konu olan kavramların tanımları ve önemi üzerinde durulduktan sonra ulûmü’l-Kur’an eserlerinde fevâtihu’s-süver başlığı içerisinde ele alınan âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisini inceleyen “münâsebât” ilmine ve Kur’an’ın tertip ve üslûbuna değinildi. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için farklı görüşler karşılıklı olarak incelendi. Nisâ sûresinin hüsni-ibtidâ matla’ı olan birinci âyeti ile sûrenin bütünü arasındaki anlam ilişkisi araştırıldı. Belâgatçılar, bir kelamın, etkili ve güzel bir hitap olabilmesi için yapısal bütünlüğünde üç hususa riâyet edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Bunlar, giriş kısmında asıl maksada işaret eden güzel sözlerle başlamak, metni oluşturan cümleler arasındaki geçişlerde irtibat kurmak ve sözü sonlandırırken muhatapın zihninde kalabilecek etkili ve kalıcı cümleler kullanmaktır. Kur’an’ın üslûbu, tertibi, nazmı ve manası arasındaki eşsiz uyum ve âyetler ile sûrelerin lafzî ve manevî âhenk, ve tenâsübü gibi özellikleri i’câz derecesinde emsalsiz bir konumdadır. Çok kere farklı sebeplere bağlı olarak uzun bir zaman diliminde pasajlar halinde nüzûlü tamamlanan Kur’an’ın sûrelerinin ve âyetlerinin tertibinde tematik olsun olmasın anlam bütünlüğü çok dikkat çeken özelliklerindedir. Sûrelerin ilk âyetlerinin ya da ilk âyet gruplarının anlam ve içerik olarak sûre içerisinde geçen ana konulara uygunluğu ve bu konulara işaret eden kelime ve terkiplerin ilk âyetlerde geçmesi, Kur’an’ın en önemli belâgat üsluplarından biridir. Bu sayede Kur’an’ın ihtiva ettiği konular arasında en güzel anlam münasebetleri kurularak muhatapların merakını ve iştiağını artıracak geçişler yapılmıştır. İyi bir araştırma yapıldığında Kur’an’da ilk bakışta birbiriyle irtibatı yokmuş gibi görünen birçok konu arasında insanı hayrete düşürecek derecede derin anlam münasebetlerinin bulunması mümkündür. Sûrenin isminden ve hüsni-ibtidâsı olan ilk âyetinden neyin kastedildiğini anlayan kimse, o sûrenin maksadını, hedefini ve vermek istediği mesajı da anlamış olacağından berâat-i istihlâlî bilmek önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’an Bütünlüğü, Nisâ Sûresi, Belâgat, Berâat-i İstihlâl, Hüsni-İbtidâ

---

\* Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, sdemirbas@ybu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6415-2140, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 01.09.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

## Abstract

In this study, the application of the arts of best beginning (*barā'at al-istihlāl* and *husn al-ibtidā*), which has an important place among the topics of the science of *balāghah*, in the Qur'ān surahs was analyzed with special reference to Sūrah al-Nisā. In this context, after focusing on the definitions and importance of the concepts that are the subject of the study, the subject of relations, which examines the meaning relationship between the verses and sūrah in the subjects of *fawātih as-suwar* (sūrah openings) in the works of *ulūm al-Qur'ān*, and the arrangement and style of the Qur'ān are mentioned. In order to facilitate the understanding of the subject, different views were examined mutually. The semantic relationship between the first verse of the Sūrah al-Nisā and the whole of the Sūrah was investigated. The rhetoricians emphasized the necessity of complying with three aspects in its structural integrity in order for a word to be an effective and beautiful address. These are to start with nice words that point to the main purpose in the introduction, to establish a connection between the sentences that make up the text, and to use effective and permanent sentences that can stay in the mind of the addressee while ending the sentence. The unique harmony between the style, arrangement, verse and meaning of the Qur'ān, and the literal and spiritual harmony of the verses and the literal and spiritual harmony and reconciliation of the sūrah are in a unique position at the level of *i'jāz*. The semantic integrity, whether thematic or not, is one of the most striking features in the arrangement of the sūrah and verses of the Qur'ān, which were completed in passages over a long period of time due to different reasons. The conformity of the first verses or first groups of verses of the sūrah to the main topics in the surah in terms of meaning and content, and the words and compositions that point to these issues in the first verses are among the most important rhetoric styles of the Qur'ān. By establishing the most beautiful semantic relations among the subjects contained in the Qur'ān, transitions were made to increase the curiosity and enthusiasm of the interlocutors. When many issues in the Qur'ān, which at first glance seem to have no connection with each other, are well thought out, it is possible to find astonishingly deep semantic relations. Since the person who understands what is meant by the name of the sūrah and its first verse, will be able to understand the purpose, target and message of that sūrah, it is important to know the art of best beginning (*barā'at al-istihlāl*).

**Keywords:** Tafsīr, Integrity of the Qur'ān, Balāghah, Sūrah al-Nisā, Barā'at al-istihlāl, Husn al-ibtidā

## Giriş

Edebî mucize olarak indirilen Kur'an, insanların bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları<sup>1</sup> ilahî bir kelimedir. O'nun üslûbu, tertibi, lafızlarıyla manaları arasındaki insicam, âyetler ile sûreler arasındaki âhenk ve tenâsüb gibi özellikleri i'câz derecesinde emsalsiz bir konumdadır. Muhataplarını hayretler içinde bırakan en önemli i'câz vecihlerinden biri de sûrelerinin ve âyetlerinin tertip ve telifindeki kusursuzluktur. Yirmi üç sene gibi uzun bir zaman diliminde çoğu kere farklı sebeplere bağlı olarak nüzûlü tamamlanan Kur'an'ın gerek sûrelerinin tertibinde gerekse sûre içerisinde âyetlerin tertibinde tematik olsun olmasın anlam bütünlüğü çok dikkat çeken özelliklerindedir. Sûrelerin ilk âyetlerinin ya da ilk âyet gruplarının anlam ve içerik olarak sûre içerisinde geçen ana konularla uygunluğu ve bu konulara işaret eden kelime ve terkiplerin ilk âyetlerde geçmesi, Kur'an'ın en önemli belâgat üsluplarındandır.

Bu makale, sûre girişlerindeki ilk âyetlerin sûrede ele alınan asıl maksada ve içeriğe uygunluğunu ifade eden *Berâat-i istihlâl* (*Berâ'atü'l-istihlâl*) ve *Hüsn-i ibtidâ* (*Hüsnü'l-ibtidâ*) açısından incelenmesini konu edinmektedir. Belâgat ilminin gelişmesine paralel olarak âyetler ve sûreler arası münasebet (tema ve insicam bütünlüğü) ve buna bağlı olarak berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ konuları belâgat eserlerinde, tefsirlerde, müstakil eserlerde ve çeşitli makalelerde incelenmiştir.

Berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ konusu klasik dönem ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarında "fevâtihu's-süver ve münâsebât" başlıkları altında yer almıştır. Zerkeşî (öl. 794/1392), bu faaliyetin aklî bir çıkarım olduğunu, akla sunulduğu zaman bunu kendi imkânlarıyla idrak edebileceğini vurgulamıştır.<sup>2</sup> Suyûtî (öl.911/105), bu konuyu berâat-i istihlâl, hüsn-i ibtidâ, hüsn-i intihâ, hüsn-i tehallus ve istitrâd gibi başlıklar altında incelemiştir.<sup>3</sup>

Klasik dönem müfessirlerinden Zemahşerî (öl.538/1143), *el-Keşşaf* ta Fahreddin er-Razî (öl.538/1143), *Mefâtihu'l-gayb*'da Bikâî (öl.885/1480), *Nazmu'd-dürer*'de Âlûsî (öl.1270/1854), *Ruhu'l-meânî*' de sûrelerin ve âyetlerin birbirleriyle olan anlam ve muhteva bütünlüğünü, sûre girişlerinin sûrenin muhtevasına uygunluğunu berâat-i istihlâl, hüsn-i matla' gibi kavramlarla incelemişlerdir. Çağdaş dönemde yazılan tefsirlerde özellikle Elmalılı Hamdi Yazır (öl.1942), *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde, Seyyid Kutub (öl.1966), *Fî Zılâli'l-Kur'an*'da İbn Âşûr (öl.1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'de Muhammed İzzet Derzeze (öl.1984) *et-Tefsiru'l-hadîs* isimli eserinde bu konulara yer vermişlerdir. Emîn Ahsen Islâhî (öl. 1997), *Mebâdi-i tedebbür-i Kur'ân* ve *Tedebbür-i Kur'ân* isimli eserlerinde hocası Hamîdüddin Ferâhî

<sup>1</sup> Bakara 2/23; Hûd 11/13; İsrâ 17/88.

<sup>2</sup> Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957), 1/35.

<sup>3</sup> Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 3/267-268.

(öl. 1930) gibi Kur'an'ın nazım prensibi üzerinde detaylıca durmuş, âyetler ve sûreler arasındaki anlam münasebeti ve berâat-i istihlâl gibi konuları tefsirinde uygulamıştır. Berâat-i istihlâl konusu sûreler özelinde farklı çalışmalara konu olduğu gibi makale düzeyinde de bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>4</sup> Bu çalışmalar konuyu genel anlamda ele alan çalışmalar olup bütün sûrelerin girişlerindeki özellikleri fevâtihu's-süver açısından incelemeye çalışmışlardır. Bizim çalışmamız, sûrelerin ilk âyetlerinin anlam ve içerik olarak sûre içerisinde geçen ana konulara işaret etmesini ve uygunluğunu ifade eden berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâyı Nisâ sûresi özelinde incelediği için diğer çalışmalardan farklı bir konumdadır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Belâgatçılar, bir kelamın etkili ve güzel bir hitap olabilmesi için yapısal bütünlüğünde üç hususa riâyet edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Birincisi, giriş kısmında hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl, ikincisi, metni oluşturan cümleler arasındaki geçişlerde tehallus, iktidâb ve istidrâd, üçüncüsü de sözü sonlandırırken hüsn-i intihâ gibi edebî özelliklerdir.<sup>5</sup> Berâat-i istihlâlin bütün bu kavramlarla ilişkisi söz konusudur.

### 1.1 Hüsn-i ibtidâ حسن الابتداء

Sözlükte güzellik manasına olan “hüsn/حسن” ve başlamak manasına olan “ibtidâ/ابتداء” mastarlarının izafetinden oluşan hüsn-i ibtidâ, terkibi, edebî bir ıstılâh olarak nazımda, nesirde ve hitabette sözün maksadına uygun olan, esas konuya işaret eden cümleler kurarak muhatapların dikkatini çeken bir üslûpla başlamaktır. Bir başka ifadeyle, söze başlarken kulağa hoş gelen, dile ağır gelmeyen, kullanımı yaygın, anlamı düzgün ve muhatapların haline, zaman ve zemine (muktezâ-yı hale) uygun tavır ve sözlerle güzel bir başlangıç yapmaktır.<sup>6</sup> Hüsn-i ibtidâda lafızların hassas, yumuşak, kolay anlaşılabilir ve manalarının açık olmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte giriş kısmını lüzumsuz sözlerden, manayı ihlal edecek takdim ve tehirlerden arındırmak gerekir.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> İbrahim es-Seyyid Abdürraûf, “Berâatü'l-istihlâl fi meftütiha min süveri'l-Kur'ân bi'l-emr” *el-Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti'l-ul'umi'l-islâmiyye bi'z-Zekâzîk*, 30/2, (1439/2018), 1287-1330; Ali b. Münâvir er-Rufâî, “Berâat-i istihlâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm” *Mecelletü Câmîati'l-Hadîde*, 6 (Haziran 2016), 321-342; Abdülkerîm el-Hazrecî “el-Cânibü'l-fenniyye fi fevâtihi's-süveri'l-Kur'âniyye” *Mecelletü Külliyyeti'l-İmam el-Azam*, 2/3, (2006); Ali Bulut, “Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (Haziran 2008): 77-88.

<sup>5</sup> Celâleddin el-Kazvînî, *Telhisu'l-miftâh* (İstanbul: Eser Neşriyat ts.), 167-168.

<sup>6</sup> Abdulfettâh Beysûnî, *İlmü'l-bed' dirâse târîhiyye ve fenniyye* (Kahire: Müessestü'l-Muhtâr, 2015), 250-251.

<sup>7</sup> İbn Abdülhak el-Omerî et-Tırâblûsî, *Düerü'l-ferâidi'l-müstahsene* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018),

## 1.2 Berâat-i İstihlâl براعة الاستهلال

Berâat/براعة kelimesi, برع fiilinden mastar olup “fazilet ve güzellikte tam olmak, temayüz etmek, öne çıkmak, üstün olmak, karşılık beklemezsizin vermek, atâ ve ihsanda bulunmak” gibi anlamlara gelir.<sup>8</sup> İstihlâl/الاستهلال kelimesi ise هل kök fiilinin istifâl kalıbından mastar olup “çocuğun doğduğu anda ilk çıkardığı ses, bir işe başlamak, yeni ayın (hilal) görünmesi, yağmurun ilk yağışı, her ne olursa olsun sesin yükselmesi” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup> Berâat-i istihlâl’in terim anlamı da sözlük anlamlarıyla ilişkilidir. Belâgat ıstihlâhında كون الابتداء مناسباً للمقصود “kelamın başlangıcının asıl maksada uygun lafızlarla olması” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>10</sup> Bir söze ya da yazılı bir metne başlarken konuyla ilgili kelimeler kullanarak maksada ve muhtevaya işaret etmek için ilgi çekici güzel bir üslûpla giriş yapmaktır.<sup>11</sup> Bu sanat, mütekellim ile muhataplar arasındaki iletişimi güçlendirerek onları konuya yönlendirir. Böylelikle muhataplarda konuyu anlamaya yönelik bir intibah meydana gelir. Bir kelamın başlangıcı ne kadar güzel ve etkileyici olursa sonu da o nispette güzel olur. Bu sanata berâat-i matla’ ve hüsn-i matla’ gibi isimler de verilmiştir.<sup>12</sup> Araçlar, nesir ve nazımda berâat-i istihlâl’e çok önem vermişlerdir. Konuşulacak ya da yazılacak her konunun başlangıcında muhtevaya uygun bir giriş yapılarak asıl konuya delalet eden, muhatapları asıl maksada teşvik eden, onlarda merak uyandıracak kelimeler ve cümleler kullanmak edebî bir meziyettir. Câhiz (öl. 255/869), bu hususta “anlatılmak istenen şeyin başlangıcında maksada delâlet etmeyen, konuşmacının niyet ve maksadını ortaya koymayan sözde hayır yoktur” demiştir.<sup>13</sup>

Berâat-i istihlâl’de maksada işaret eden güzel bir başlangıç yaptıktan sonra bir münasebet bularak esas konuya geçiş yapmaya tahallus/تخلص, girişten sonra herhangi bir münasebet düşürülmeden doğrudan konuya geçmeye iktidâb/اقتضاب adı verilir.<sup>14</sup> Konu değiştirerek asıl maksadın dışına çıkıp başka bir şey anlattıktan sonra tekrar asıl konuya

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), “br’a”, 1/131; Ebû’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “br’a”, 8/8.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed Avd Mür’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), “hl”, 5/238-239; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “hl” 11/, 702;

<sup>10</sup> Celâleddîn el-Kazvîni, *el-Îzâh fî şerh-i Telhîsi’l-mifâh*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2003), 324.

<sup>11</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 5/470; Abdurrahmân b. Hebenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye* (Dımişk: Dâru’l-Kalem, 1416/1996), 2/559.

<sup>12</sup> “Berâat-i İstihlâl” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 1/398.

<sup>13</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hânci, ts.) 1/116.

<sup>14</sup> Sa’düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 735-736.

dönmeye de *istitrâd*/استطراد denir.<sup>15</sup> Bütün bunlar *berâat-i istihlâl* ile ilişkili kavram ve ıstılahlardır.

### 1.3 Tehallus/تخلص

Sözlükte, hâlis ve katkısız olmak, tehlike vb. şeylerden kurtulmak, varmak, ulaşmak, ait olmak gibi anlamlar ifade eden *hulûs*/خلوص mastarından türetilen *tehallus*/تخلص “kurtulmak, bir şeyden ayrılıp diğerine geçmek” demektir.<sup>16</sup> Edebiyat ıstılahında, kelamda giriş bölümünden sonra asıl konuya intikalde veya bölümler arası geçişte aralarında anlam münasebeti kurarak düzgün ve sıcak bir geçiş yapma sanatıdır. Tehallus için bazı müellifler “hüsn-i tehallus, berâat-i tehallus, hurûc, hüsn-i hurûc” gibi terimler kullanmıştır.<sup>17</sup> Tehallusta maksat, dinleyici veya okuyucunun giriş kısmından asıl konuya geçiş hususunda merakını artırmak ve başlangıçla esas konu arasındaki geçişi uyumlu bir ifade ile yaparak dikkatleri konuya yönlendirmektir.<sup>18</sup>

Aslında şiirin edebî özelliklerinden olan tehallusun nesirde de bulunabileceği cumhur tarafından kabul edilmiştir. Kur’an’da tehallusun bulunmadığını iddia etmenin yanlış bir görüş olduğunu söyleyen İbnü’l-Esîr (öl. 637/1239), Kur’an’da belâgatla ilgili her tür güzelliğin ve edebî sanatın yer aldığını, onda *va’z*, *tezkîr*, *inzâr*, cennetle müjdeleme, cehennemden sakındırma, emir ve nehy, *va’d* ve *va’id*, muhkem ve müteşâbih, peygamberlerin ve meleklerin nitelikleri, şeytanın yerilmesi ve benzeri konular arasında en güzel anlam münasebetleri kurularak muhatapların merakını ve iştihakını artıracak geçişlerin yapıldığını belirtmiştir.<sup>19</sup> İbn Ebi’l-İsba’ (öl. 654/1256), tehallusun ince bir *i’câz* veçhi olup Kur’an’da bulunduğunu söylemiştir. Kur’an’daki tehallusu anlamamanın yolunun fasıl ve vasılı iyi bilmekten geçtiğini söyleyen Ebi’l-İsba’, Kur’an’da ilk bakışta birbiriyle irtibatı yokmuş gibi görünen bir çok ayet ve konu iyi düşünüldüğünde aralarında insanı hayrete düşürecek türden nüktelerin ve derin anlam münasebetlerinin bulunabileceğini ifade etmiştir. Örnek olarak İsrâ sûresinin ilk âyetlerini vermiştir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> İsmail Durmuş, “İstitrâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401-402.

<sup>16</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 1/334; Ebü’l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2010), 161.

<sup>17</sup> İsmail Durmuş, “Tehallus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 40/317-319.

<sup>18</sup> Sa’düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 456-457.

<sup>19</sup> Durmuş, “Tehallus” 40/317-319.

<sup>20</sup> İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Bed’ü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şeref (Mısır: Nahdatü Mısır, ts.), 167.



#### 1.4 İktidâb/ الاقتضاب

Sözlükte, kesmek, ağacı budamak ve koparmak anlamındaki قضب kök fiilinin “iftiâ’1/افتعال” kalıbından mastar olan iktidâb, sözü kesmek, irticalen konuşmak, sözü özetlemek ve söz söylemek gibi manalara gelir.<sup>21</sup> İktidâb, bedî’ ilminde giriş kısmından asıl maksadı ifade eden kısımlara anlam münasebeti kurmadan doğrudan geçiş yapmak anlamında kullanılır.<sup>22</sup> Kur’an’ın birçok sûresinde ve özellikle Mekkî sûrelerde, İndiği dönemin edebiyatının bu karakteristiğini yansıtır biçimde iktidâb tarzının hâkim olduğu görülür. Hadislerde ve sahâbe sözlerinde de aynı üslûp çokça kullanılmıştır.<sup>23</sup>

#### 1.5 İstitrâd/ الاستطراد

Kelam içerisinde insicamı ve cümleler arasında konu bütünlüğünü etkileyen edebî sanatlardan biri de istitrâddır. Lügat olarak kovmak, uzaklaştırmak, sürmek, peşine düşmek gibi anlamlar ifade eden trd/طرد kök fiilinden istifâ’1/استفعال kalıbında mastar olan istitrâd kelimesi belâgat ıstılâhında, konu değiştirmek, asıl konudan olmadığı halde bir münasebet sebebiyle söz arasında başka bir konuya geçtikten sonra yine asıl konuya dönüş yapmak, bir düşünceden başka bir düşünceye geçmek gibi manalar ifade eder.<sup>24</sup>

İstitrâdda yazar ya da hatip kelamın asıl konusu devam ederken muhatapların beklemediği bir zamanda bir münasebet düşmesiyle konu dışına çıkıp, başka şeylerden bahsettikten sonra tekrar eski konuya dönüş yapar. Belâgat âlimleri istitrâd ile tehallus arasında fark olduğunu açıklamışlardır. Her ikisinde de bir konu terk edilerek başka bir konuya geçiş yapılır. İstitrâdda eski konuya tekrar dönülürken tehallusda geri dönüş yapılmaz. Ayrıca tehallusda okuyucu veya muhatapın beklediği, aşamalı bir geçiş yapılırken, istitrâdda başka konuya geçiş beklenmedik bir şekilde anî sıçrayışlarla ve iltifat üslûbu tarzında gerçekleşir.<sup>25</sup> Zemahşerî, A’râf sûresi 7/26-27. âyetlerde Ademoğullarına avret mahallerini örtecekleri elbiselerin verildiği ifade edilirken konu arasında istitrâd üslûbu üzerine “*Takvâ elbisesi ondan daha hayırlıdır.*” denilerek takvâ boyutuna dikkat çekildikten sonra tekrar asıl konuya dönülerek Ademoğullarına hitaba devam edildiğini belirtmiştir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, “Qdb”.

<sup>22</sup> Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/598; Durmuş, “İktidâb” 22/55-56.

<sup>23</sup> Durmuş, “İktidâb”, 22/55-56.

<sup>24</sup> Durmuş, “İstitrâd”, 23/401-403.

<sup>25</sup> Durmuş, “İstitrâd”, 23/401-403.

<sup>26</sup> Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 2001), 2/ 92-93.

## 1.6 Hüsn-i İntihâ حسن الانتهاء

Bilindiği gibi belâgatın bir şubesi olan bedî' ilminin konusu söz sanatlarıdır. Bu sanatların biri de hüsn-i intihâ olup, söylenen sözün, yazılan yazının veya inşad edilen şiirin güzel bir şekilde sonlandırılması manasına gelmektedir. Bu sanat, intihâ, hüsnü'l-hâtıme, hâtıme, hitâm, berâatü'l-makta' gibi adlarla da anılmıştır. İntihâ, sona ermek ve bitiş manalarına gelmektedir. Hüsn ise güzellik manasında olup, bu iki kelimenin oluşturduğu izafet terkibi sona ermenin güzel oluşu anlamını ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Belâgat terimi olarak daha çok tanım yerine bu sanatın nasıl uygulanacağı üzerinde durulmuş, efradını cem eden bir tanımlamaya gidilmemiştir. Bununla birlikte bazı tarifler de mevcuttur. Bu tanımlardan biri şöyledir: “Bir sözü ya da yazıyı, ortama uygun bir şekilde muhatabın gönlünü okşayan, dile ağır gelmeyen, anlamı düzgün ve hoş sözlerle bitirmektir.”<sup>28</sup>

Son sözler, dinleyicinin ya da okuyucunun aklında iz bıraktığı için kelamın güzel bir şekilde sonlandırılması önemlidir. Son sözler doğru seçilirse akılda kalır ve etkili olur. Teftâzânî (öl.792/1390), bu durumu yemeğin sonunda tatlı bir şeyin yenilmesine benzetmiştir. İntihâ sanatının en güzel uygulaması, sözün sona erdiğini îma ve işaret eden bir sözle bitirilmesidir. Bu sözü duyan kişi, konuşmacının veya şairin sözünü bitireceğini anlar.<sup>29</sup> Sözün güzelce bitirilmesinin bir faydası da dinleyicinin hatırında o sözün sahibi iyi bir intiba bıraktığı için onu yeniden dinleme ya da okuma isteği ve arzusu bırakmasıdır.<sup>30</sup>

Kur'an sûrelerinin sonları en güzel hüsn-i intihâ örnekleriyle doludur. Dirâyet yöntemini uygulayan müfessirlerin çoğu bu nüktelere tefsirlerinde yer vermişlerdir. Bir örnek olarak Peygamber efendimizin hanımlarından bazısına bir sır söylemesi sonucu ortaya çıkan hadiselerden bahsederek başlayan ve aile hayatına dair uyarı ve öğütler ihtiva eden et-Tahrîm sûresinin peygamber hanımı olmakla beraber hıyanet ve inkâr içindeki iki kadını tevbih edip ayıplamasıyla, fazilet ve sabır timsali olup kurtuluşa eren iki kadını da överek bitmesi hüsn-i intihânın en güzel, misallerindendir.<sup>31</sup> Kur'an sûrelerinin sonundaki hüsn-i hâtimenin diğer bir yönü de sûrenin baş tarafı ve genel olarak sûrenin muhtevasıyla ilgili olmasıdır. Bazı sûrelerde bu ilişki oldukça belirgindir. el-Mü'minûn sûresi قد افلح المؤمنون “Müminler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir.”<sup>32</sup> âyeti ile felaha eren müminlerin vasıflarını anlatarak başlamış, son

<sup>27</sup> Said Nuri Akgündüz, “Arap Edebiyatında Hüsnü'l-İntihâ Sanatı”, *Yalova Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/ 2, (Haziran, 2016.), 35-45.

<sup>28</sup> Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-müeyyera* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2014), 339.

<sup>29</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 739.

<sup>30</sup> Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 563.

<sup>31</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/406.

<sup>32</sup> el-Mü'minûn 23/1.

âyetlerinde ise انه لا يفلح الكافرون “Gerçek şu ki kafirler kurtulamazlar.”<sup>33</sup> âyetiyle inkârcıların felaha eremeyecekleri haber verilerek bitirilmiştir.<sup>34</sup>

Bir kelamın, etkili ve güzel bir hitap olabilmesi için yapısal bütünlüğünde bulunması gereken önemli noktaların neler olduğuna kısaca değindikten sonra şimdi de Kur’an-ı Kerim’in tertip ve üslup özelliklerinden bahsetmek istiyoruz.

## 2. Kur’an’ın Tertip ve Üslûbu

Kur’an’ın kendisine ait emsalsiz bir dili, edebî bir tertibi ve üslûbu vardır. Kur’an kendisine has olan bu özelliğini bir i’câz ve tehaddî olarak ifade etmiştir.<sup>35</sup> Kur’an’ın üslûbu ve tertibi o kadar yüksek seviyededir ki, inzal edildiği ilk dönemlerde Mekke müşrikleri onu, gizlice ve hayranlıkla dinlemekten kendilerini alamamışlar, onun eşsiz tesiri karşısında etkilenmemek için okunduğunda gürültü çıkarma kararı almışlardır.<sup>36</sup>

İnsanlığı hidayete ulaştırmak için inzal olunan Kur’an, bu hidayeti muhataplarına ulaştırmak için apaçık bir Arapçayı kendisine vasıta yapmıştır.<sup>37</sup> Bu itibarla onu anlamada ve anlam delaletlerini tespit edebilmekte dil bilimsel tahliller çok büyük önem taşımaktadır. Ancak dil bilimsel çalışmalar tek başına yeterli değildir.<sup>38</sup> Kur’an’ın doğru bir şekilde anlaşılmasında dil bilimsel faaliyetlerin yanında metin içi ilişkileri de bilmek önemlidir. Kur’an’ın iç bağlamlarından diyebileceğimiz âyetlerinin ve sûrelerinin tertibini ve bunların birbirleriyle olan lafız-mana münasebetlerini tespit etmek gerekir. Kur’an’ı anlamada ve sûre girişlerinin asıl maksada uygunluğu anlamındaki berâat-i istihlâli tespitinde âyetleri oluşturan cümleler arasındaki bütünlüğü ve âyetler arasındaki mana örgüsünü anlamak büyük önem taşır. Sûre içerisindeki âyetlerin birbiriyle ilişkisi vardır. Her bir âyetin diğer bir âyete bakan bir yönü vardır. Müminlere yasaklama getiren bir âyetin devamında Allah Teâlâ’nın affedici olduğunun zikredilmesi,<sup>39</sup> terbiye ve eğitimle ilgili âyetlerde “Rab” kelimesinin geçmesi, ulûhiyet ile ilgili âyetlerde “Allah” lafza-i celalinin zikredilmesi tesadüfi kullanımlar değildir.<sup>40</sup>

Berâat-i istihlâli tespitinde sûre isimlerinin de önemi büyüktür. Her sûrenin kendisini tamamlayan ismi vardır. Bu isimler bazı sûrelerde birden çoktur. Sûre isimleri, sûrelerin ihtiva ettiği konularla doğrudan ya da dolaylı ilgilidir. Bikâî, bu konuda şunları söylemiştir: “Bir

<sup>33</sup> el-Mü’minûn 23/117.

<sup>34</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/186.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>36</sup> Fussilet 41/26.

<sup>37</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 40.

<sup>38</sup> Celal Kırcı, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur’an-ı Anlama* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2010), 158.

<sup>39</sup> el-Bakara, 2/173.

<sup>40</sup> Seyyid Kutub, *Kur’an’da Edebî Tasvir*, çev. Kâmil M. Çetiner (İstanbul: Arslan Yayınları, 1997), 129.

kimse sūrenin isminden muradının ne olduğunu anlarsa, o sūrenin maksadını, hedefini ve vermek istediği mesajı da anlamış olur. Sūrenin maksudunu iyi anlayan da onun âyetleri ve bütün ifadeleri arasındaki mana örgüsünü ve bütünlüğünü de kolaylıkla kavrar.”<sup>41</sup> Bikâî, bu ifadeleriyle sūrenin ismiyle konuları arasındaki münasebeti bilmenin önemini vurgulayarak berâat-i istihlâle işaret etmiştir.

Kur’an, içerdiği hakikatleri muhataplarının zihin dünyasına ulaştırarak onların ilgi ve dikkatlerini kendisine yönlendirmek için gerekli olan bütün edebî sanatları ve yöntemleri en güzel üslupla kullanmıştır.<sup>42</sup> Allah’ın varlığı ve birliğini bildiren âyetler, inanç esasları, ahlâkî prensipler, ibadetler, şerî hükümler, kıssalar, helaller ve haramlar, emirler ve yasaklar, çeşitli müjde ve korkutmalar, fizik ve metafizik alemlere dair bütün bilgiler bir arada ve iç içe Kur’an’ın kendine ait metin yapısı ve tertibiyle yer almıştır.<sup>43</sup> Kur’an, muhataplarının zihinlerini uyanık tutmak için sūre içerisinde konular arasında anlam ilişkileri kurarak ihtiva ettiği konular arasında bazen açık bazen de gizli irtibatlar kurmuştur. Bu zihinsel irtibatlar kısa bir sūre de bile birçok Kur’anî hakikati haber verme imkânı sunmaktadır.<sup>44</sup>

Kur’an’ın tasnifi ve tertibi, insanların oluşturduğu ilmî, fikrî ve edebî eserlerin tasnifi gibi değildir. O her haliyle bir mucizedir. Onun konuları iç içedir. İlmî eserlerde genellikle tematik bir metot izlenir. Kur’an’da ise uzun olsun kısa olsun genellikle bir sūre içerisinde farklı konulara temas edilir. Bir sūrede bir kısmı anlatılan bir konunun diğer bir kısmı başka sūrede yer alabilmektedir.<sup>45</sup> Halis Albayrak, Kur’an’ın anlam bütünlüğü ve âyetleri arasındaki münasebeti şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

“Kur’an telif eserlerden tamamen farklı bir yapıdadır. Onda konular, bölümler, ana başlıklar ve alt başlıklar altında işlenmez. Muayyen konular, bazı siyak-sibak çerçevesinde adeta müstakil olarak ele alınmış görüntüsü verseler de Kur’an’ın diğer pasajlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Çünkü bir âyet grubu hatta âyetten bir terkip bile birkaç hedef gözetebilmektedir. Bundan dolayı Kur’an’ın bir biriminin (sūresinin) sadece bir konuya münhasır kılınması çoğunlukla mümkün olmamaktadır. Bütün parçalar buldukları mana çerçevesinde, üzerlerine düşenleri yaparken, Kur’an’ın manzumesi içindeki diğer birimlerle ve parçalarla olan ilişkilerini sürdürürler.”<sup>46</sup>

Kur’an, sahip olduğu sağlam insicam, edebî güzellikleri kendisinde toplayan m’uciz bir üslup ve tertibiyle bütün parçaları birbirine bağlı bir cümle, taşları birbirine kenetlenmiş

<sup>41</sup> Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sureler Arasındaki Münasebet* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 158-159.

<sup>42</sup> M. Halil Çiçek, *Kur’an Nasıl Bir Kitaptır* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 90-91.

<sup>43</sup> Ebû'l-Alâ, el-Mevdûdi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/19-26.

<sup>44</sup> Çiçek, *Kur’an Nasıl Bir Kitaptır*, 43.

<sup>45</sup> M. Said Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 11.

<sup>46</sup> Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 155.

sağlam bir yapı ve canlı bir organizma gibidir. <sup>47</sup> Kur'an, sûreler içerisinde farklı konuları birbirine ulayarak ele alırken berâat-i istihlâl ve hüsnü-i ibtidâyı benzersiz bir üslupla kullanmıştır. Sûre içerisinde yer alan konular, muhatapların hallerine en uygun kelime ve cümlelerle başlamış, bu kelime ve cümleler de sûre içeriğine yönelik birçok latif işaretler barındırmıştır.

Sûrelerin başında hüsn-i ibtidânın en güzel örnekleri verildikten sonra asıl konuya geçişte bazen âyetler arasında anlam münasebeti kurularak sıcak geçişlerle *tehallus* yapmıştır. Bazen de ani sıçrayışlar yaparak muhatapları uyarmak için giriş kısmından asıl maksadı ifade eden kısımlara geçişlerde doğrudan *İktidâb* uygulamıştır. Sûrenin asıl konusu devam ederken muhatapların beklemediği bir zamanda bir münasebet düşmesiyle konu dışına çıkılıp başka bilgiler verdikten sonra tekrar eski konuya dönüş yapıldığı *İstitrâd* da az değildir. Kur'an sûrelerini kendilerine has içerikleri itibarıyla müstakil bir Kur'an gibi tasavvur etmek mümkündür.<sup>48</sup> Bu konuyu Muhammed Dirâz (öl. 1958) şu ifadeleriyle tasvir etmiştir:

“Kur'an'ın her sûresinde bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuçtan müteşekkil belirli ve sınırlı bir plan vardır. Sûrenin girişinde yer alan ilk âyette ya da ilk âyet grubunda o sûrede incelenmek istenen konu ya da konuların ana hatları yer almaktadır. Arkasından gelişme bölümleri gelmekte; girişte işaret edilen maksatlar ve içerik çok farklı üsluplarla ele alınmaktadır. Tam bir insicam ve ahenkle hiçbir parça üst üste gelmediği gibi, her parça sûrenin bütünlüğü içindeki en uygun biçimde bulunmaktadır. Böylece girişte işaret edilen konular sonuç bölümünde eksiksiz bir şekilde cevabını bulmuştur.”<sup>49</sup>

Fâtiha sûresi Kur'an'ın tamamı için bir berâat-i istihlâl gibidir. En güzel hüsn-i ibtidâ örneğini sergilemektedir. Kur'an'ın bütün konularına icmâlî olarak işaret etmektedir. En belîğ lafızlarla, belâgatın en mükemmel nükteleriyle Kur'an'ın bütün konularına şamildir. Süyutî, Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimlerin dört ana başlıkta toplandığını ve bunlara Fatiha sûresinde icmâlî olarak işaret edildiğini bildirmiştir. Bunlardan birincisi tevhîddir. الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم “*Hamd (bütün övgüler) alemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm Allah'a mahsustur.*”<sup>50</sup> âyetleri, her şeyi yoktan var eden, varlığı zarûri, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze Allah Teâlâ ve sıfatlarının ifadesi olan tevhidi icmâlî olarak ifade etmektedir. İkincisi nübüvvettir. اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين “*Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet. Gadaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.*”<sup>51</sup> âyetleri, Allah ile kulları arasında bir elçilik olan nübüvveti ispat

<sup>47</sup> Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 125.

<sup>48</sup> Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 188.

<sup>49</sup> Muhammed Abdullah Dirâz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (İstanbul: Mim Yayınları, 1983), 23.

<sup>50</sup> el-Fâtiha 1/1-2.

<sup>51</sup> el-Fâtiha 1/6-7.

etmektedir. Buna bağlı olarak peygamberleri ve ümmetlerinden iyi ve kötü olanların hallerini yansıtmaktadır. Üçüncüsü, ahiret hayatıdır. مالك يوم الدين “Ahiret gününün(dünyada yapılan her şeyin) karşılığının verileceği günün sahibi”<sup>52</sup> âyeti, bu dünya hayatının sonunda herkesin yaptıklarının karşılığını alacağı ahiret hayatının varlığını ispat etmektedir. Dördüncüsü, İman ve ibadettir. اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “(Allah’ım) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”<sup>53</sup> âyeti de yaradılışın gayesine uygun olarak Allah’a iman ve imanın gereği olarak samimiyetle kulluğu ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Denebilir ki bismelenin başındaki “bi” edatından başlayarak besmeleye, sonra Fâtiha’ya ve devamında bütün Kur’an’a doğru ilâhî sırlar perde perde açılmakta; yoğunlaştırılmış dar bir hacimden, gittikçe hafifleyen, geniş hacimlere doğru yansiyarak açılımlar getiren ilâhî irşadın ışığı âlemlere yayılmaktadır. “Bi” edatındaki musâhabet/beraberlik ve istiâne/yardım isteme manaları, Allah ile kul ilişkisinin tamamını ihtiva etmektedir. Besmele ve Fâtiha sûresi, bu ilişkiyi daha da genişleterek sürdürmekte olup bütün sûreler de bu ilişkiyi aralarında anlam münasebeti oluşturarak her zihin seviyesine uygun üsluplarla açıklığa kavuşturulmaktadır.<sup>55</sup> Fatiha sûresi, Kur’an’ın hüsn-i matla’ olduğu gibi, besmele Fâtiha sûresinin, bismelenin ilk harfi olan “bi” de bismelenin berâat-i istihlâli mesabesinde olduğu söylenebilir.

Berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ’nın bir diğer şeklini Rahmân sûresinde görebiliriz. Bu sûre, Allah Teâlâ’nın kullarına sayılamayacak kadar çok rahmetini ve nimetlerini bildirmektedir. İnsanın kendi iç âleminde ve dış dünyada müşahede edebileceği, dinî ve dünyevî, âfâkî ve enfüsî nimetlerini haber vermektedir. Bu nimet ve ihsanlarının başında insanı vahye mazhar kılması, ona ilim vermesi ve düşündüklerini lafızlarla beyan etme melekesini vermesi gelmektedir. Kur’an ve ilim, Rahmân’ın ihsan ettiği en büyük nimetlerdendir. Ayrıca bu sûrede hem insanlara hem cinlere hitap edilmektedir. İnsanı ahsen-i takvim üzere yaratması, ona beyanı öğretmesi ve ardından güneşin, ayın, yıldızların, bitkilerin, ağaçların, direksiz yükseltilmiş gökyüzünün zikredilip bunlardaki kudreti ilahiye gösteren fevkalade hikmetlere işaret edilmesi, içinde insanlara rızık olarak verdiği çeşitli meyve ve ekinlerin bulunduğu yeryüzü ve buradaki her türlü nimetin insana musahhar kılması Rahmân olan Rabbimizin en büyük ihsanlarındandır.<sup>56</sup>

Rahmân sûresinde dünyada insan için hazırlanan nimetlerden bahsedildikten sonra, onları uyarmak maksadıyla kıyametin azap ve dehşetinin yer aldığı bölüme geçilmektedir.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> el-Fâtiha 1/5.

<sup>53</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>54</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/269.

<sup>55</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/54-55.

<sup>56</sup> el-Rahmân, 55/1-32.

<sup>57</sup> el-Rahmân, 55/33-45.

Allah Teâlâ'nın kullarını çok çetin olan cehennem azabıyla korkutması da onun kullarına olan rahmetindedir. Çünkü bu uyarı sebebiyle insanlar gafletten uyanıp ona kulluğa dönerler. Bunun ardından Allah'a itaat edenlerin karşılaştıkları nimet ve ikramların zikredildiği cennet nimetleri tasvir edilmektedir.<sup>58</sup> Bütün bu nimetler insana hatırlatıldıktan sonra sûre, kullarına verdiği çeşitli nimet ve ikramdan dolayı Allah Teâlâ'ya tazim ve övgü ile sona ermektedir.<sup>59</sup>

Sûre tek bir kelime ile; Allah Teâlâ'nın esmâ-i hüsnâsından “er-Rahmân” sıfatıyla başlamaktadır. Sûrenin “er-Rahmân” sıfatıyla başlamış olması, insanlara bu âfâkî ve enfüsî, maddî ve manevî nimetler vererek onları zulmetten kurtarıp hidayete erdirmesi, Allah Teâlâ'nın rahmetinin bir gereği olduğunu vurgulamak içindir. Çünkü er-Rahmân sıfatı Allah'a mahsustur. er-Rahmân, “yaratılmışlara sonsuz ve hudutsuz rahmetiyle lütufta ve ihsanda bulunan” demektir. Allah Teâlâ, er-Rahmân, sıfatının tecellisiyle rahmet ederken bu rahmete kavuşan varlığın lâıyk olup olmamasına bakmaz. Lütf ve ihsanı rahmet yağmurları gibi her şeye hayat verir.<sup>60</sup> Ayrıca bu sûrenin er-Rahmân sıfatıyla başlaması müşriklerin “Rahmân'da neymiş”<sup>61</sup> inkârlarına bir cevap mesabesindedir.

İşte rabbimiz inanan inanmayan bütün kullarına ihsan ettiği nimetlerini hatırlattığı bu sûreye, içeriğine en münasip sıfatı olan “er-Rahmân” ile başlamıştır. Berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidânın en güzel örneğini teşkil etmiştir. Fahreddîn er-Razî (öl.606/1210), bu sûrenin mukaddimesinde şu ifadelerle yer vermiştir:

“Allah Teâlâ Kamer sûresine izzet ve ceberûtuna delalet eden ayın ikiye bölünmesi mucizesiyle başlamıştır. Ayı ikiye bölen ilahî kudret, her şeyi yerle bir etmeye de kadirdir. Rahmân sûresine ise, sonsuz rahmetine ve Rahmân oluşuna delâlet eden Kur'an mucizesiyle başlamıştır. Bu sûre, rahmetini haber verdiği bir sûredir. Nimetlerine en münasip sıfat olan “er-Rahmân” ile başlamıştır.<sup>62</sup>

Bu konuyla ilgili el-Bikâî'de *Nazmu'd-dürer*'de şunları söylemiştir:

“Allah Teâlâ “el-Kamer” sûresini kudretinin sonsuzluğu, mülkünün heybet ve azametiyle sona erdirmiştir. Sonsuz mülk ve kudret ancak bütün kâinatı kapsayacak bir rahmet ile sabittir. Bu sûreyi “er-Rahmân” sıfatıyla başlatarak dünya ve ahirette bütün mahlûkatına

<sup>58</sup> el-Rahmân, 55/45-76.

<sup>59</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/284.

<sup>60</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/59.

<sup>61</sup> el-Furkân 25/60.

<sup>62</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1413/1997), 10/335.

ihsan ettiği nimetlerini saymıştır. Bu sûre, berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ için rahmetinin kapsayıcılığına delalet eden “er-Rahmân” sıfatıyla başlamıştır.”<sup>63</sup>

### 3. Nisâ Sûresinde Berâat-i istihlâl ve Hüsn-i İbtidâ

Nisâ sûresi medenî sûrelerdendir. Sûrenin hicret günlerinde veya Mekke’de nazil olduğunu bildiren zayıf rivâyetler de vardır.<sup>64</sup> Sûrenin bir ismi vardır; o da “kadınlar” manasına gelen en-Nisâ’dır. Kadınlara ait hükümlerin çoğu bu sûrede açıklandığı için bu isim verilmiştir.<sup>65</sup> Bu sûreye “en-Nisâ” adı verilmesi kadınlar için bir onurlandırmadır.<sup>66</sup> Bu sûre, kadınların hak ve sorumluluklarını bildiren hükümleri ihtiva ettiği için ismini sûrenin içeriğinden almıştır. Genel kabule göre sûre isimleri tevkîfî olup bizzat Allah Resul’ünün işaretleriyle verildiği için bu isimlerin gelişi güzel ve manasız olduğu düşünülemez.<sup>67</sup>

Bu isimlendirmede, sûrenin muhtevasıyla tam bir uyum söz konusudur. Kadına gereken değeri vererek onun hak ve sorumluluklarını bildiren bir sûreyi bünyesinde barındıran Kur’an’ın gerçekleştirmek istediği dönüşüme işaret vardır. Bunu da çok çarpıcı bir giriş olarak sûrenin girizgâhı olan birinci âyetinde vermiştir. Bu girizgâhta sadece kadına vurgu olmayıp, Hz. Adem’den itibaren erkek ve kadının beraberce inşa ettikleri insanlığa ve onların ortak oldukları maddî ve manevî hukuka vurgulu bir giriş söz konusudur. Bu sûre en genel manada makâsıd-ı Kur’an’ın ve makâsıd-i şerî’anın beş temel ilkesi olan can, mal, nesil, akıl ve din emniyetini ve bu bağlamda insanlar arası ilişkileri konu edinmektedir.

Nisâ sûresi, pek çok farklı mükellefiyeti ihtiva etmektedir. Allah Teâlâ, sûrenin başında başta korunmaya muhtaç yetimlere, kadınlara ve hukukî yeterliliği olmayan kısıtlılara, şefkatli davranılmasını, haklarının kendilerine verilmesini ve mallarının korunmasını emretmiştir.<sup>68</sup> Miras hukuku,<sup>69</sup> kendileriyle evlenilmesi helal ve haram olan kadınlar,<sup>70</sup> evlilik münasebetleri, eşlerin birbirleri üzerindeki hakları,<sup>71</sup> gibi birtakım hukuki kuralları, emir ve tavsiyeleri içermektedir.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-Kirâb, ts.) 19/141. 22 cilt.

<sup>64</sup> Muhammed, Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984), 4/212.

<sup>65</sup> Muhammed el-Emin el-Hererî, *Hadaiki’r-ravhi ve’r-rayhan fî ravâbi’ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), 6/368.

<sup>66</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/6.

<sup>67</sup> M. Halil Çiçek, *Delâletü esmâi’s-süveri’l-Kur’ani’l-Kerim* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 170.

<sup>68</sup> en-Nisâ, 4/1-2-3-4-5-6; Razî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/375.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/7-14-176.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/20-25.

<sup>71</sup> en-Nisâ 4/32-36.

<sup>72</sup> en-Nisâ, 4/34-35.



Ayrıca bu sürede, inanan ve inanmayan bütün insanlarla ilişkilerde Allah'a kul olma şuurunun korumasına, canın, malın ve mülkiyetin korunmasına, bunlara karşı yapılan tecavüzlerin cezalandırılmasına, adalet, iyilik, yardımlaşma ve emanete riâyet etme gibi Kur'an'ın ana maksat ve konularına yer verilmiştir.<sup>73</sup> Yine bu sürede inanç grupları arasındaki ilişkilere ait hükümler getirilmiştir.<sup>74</sup> Hicretin hükmü açıklanmış ve cahiliye izlerinin silinmesi teşvik edilerek haram içkilerin yasaklanması yolunda ilk adımlar atılmıştır.<sup>75</sup> Başkalarının hukukuna saygı göstermeye ilişkin sorumluluklar emredilmiştir. Çeşitli âyetlerde namaz ve namazın ön koşulu olan (taharet) gibi konular ele alınmıştır. Devlet idaresine dair konulardan ülü'l-emrin otoritesinin sınırları çizilirken, Kur'an ve sünnetin insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde temel kaynak alınması emredilmiştir.<sup>76</sup>

Nisâ sûresinde, ferî meselelere ilişkin -hakkında açık nass bulunmayan- anlaşılması güç meselelerde ulemaya, fakihlere ve ülü'l-emre içtihat yetkisinin verilmesi,<sup>77</sup> düşman karşısında cihad ve mücadelenin gerekliliği vurgulanmıştır.<sup>78</sup> Müslümanların her konuda birlik ve beraberlikle hareket etmeleri, bu anlatılanlar olmaksızın İslam davasının olamayacağı bildirilmiştir.<sup>79</sup> Toplumun gündelik yaşamlarında kendilerine lazım gelen düzenin temini için kasten ve kasıtsız adam öldürmenin hükmü,<sup>80</sup> cihadın asıl maksadının ganimet olmadığı açıklanmıştır.<sup>81</sup>

Toplumda adaleti ayakta tutan hakimlerin hüküm verirken ayrıcalık gözetmeden adaleti göz önünde bulundurmaları,<sup>82</sup> toplumu ifsat eden münafıkların tutumlarının yerilmesi,<sup>83</sup> bütün peygamberlere iman etmenin farziyyeti, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermekteki gayesi,<sup>84</sup> Hz. İsa'nın gerçek konumu ile Yahudi ve Hristiyanların onun hakkındaki batıl düşüncelerinin reddi,<sup>85</sup> tüm insanların hakka ve Allah'ın sağlam yolunda yürümeye çağırılması<sup>86</sup> gibi konular bu sürenin ihtiva ettiği mevzular arasındadır. Bu sûre, hayatın her

---

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/55-59.

<sup>74</sup> en-Nisâ 4/44-54.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>76</sup> en-Nisâ 4/65-77.

<sup>77</sup> en-Nisâ 4/83.

<sup>78</sup> en-Nisâ 4/84.

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/85-86.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/92-94.

<sup>81</sup> en-Nisâ 4/95-101.

<sup>82</sup> en-Nisâ 4/135-137.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/138-140-42-147.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/150-155.

<sup>85</sup> en-Nisâ 4/156-172.

<sup>86</sup> en-Nisâ 4/173-175.

alanına ilişkin hükümleri bildirirken aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatından ibretimiz birçok tabloyu da gözler önüne sererek ders çıkarılmasını istemektedir.<sup>87</sup>

Sûredeki bölümlerin âyet gruplarının içeriğine ve akışına baktığımız zaman, sûrenin bütününe işaret eden birinci âyette en güzel berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâyı müşahede etmekle birlikte tafsilat kısmındaki âyet gruplarının zaman ve içerik yönünden birbirleriyle bağlantılı olduğunu, bir önceki konudan başka bir konuya geçerken her iki konu arasında bir irtibat kurularak “tehallus” ile geçildiğine şahit oluyoruz. Bazı âyet gruplarında ise bir bölümden diğerine geçişte “iktidâb” yoluyla bağlantı kurulmadan bir konudan başka bir konuya geçildiğini görüyoruz. Sûrenin muhtevasına dair bu genel bilgilerden sonra şimdi asıl konuya geçebiliriz. Nisâ sûresi şu âyetle başlıyor:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا  
*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten (candan) yaratan, ondan da eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek yaratan Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde (takvâ) olun. Kendisi adına birbirinizden (haklarınızı) talep ettiğiniz Allah’a karşı gelmekten sakının ve akrabalık bağlarını gözeterek (rahimlere saygı göstererek) sorumluluğunuzu yerine getirin. Şüphesiz Allah, üzerinizde daimî bir gözetleyicidir.”<sup>88</sup>*

Nisâ sûrenin ana konusu insanlar arası ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen adalet ve hukuktur. Bu sûre, hukukun ve adaletin yerine getirilebilmesi için sorumluluk ahlakını (takvâ) vurgulayan bir âyetle başlamıştır. Hem bu ilişkilerin tesisinde hem de hak ve hukukun sahiplerine verilmesinde takvâyâ ve insanlar arası ilişkilerin sulh ve sükûnet içerisinde düzenlenmesinde ortak sembol olan rahim bağına ve akrabalık ilişkilerine dikkatleri çekerek en güzel hüsn-i ibtidâ örneğini bizlere göstermiştir.

Kim tarafından düzenlenirse düzenlensin her hukukî düzenlemenin meşruiyeti onu uygulayacak insanların vicdanî kabullerinden alır. Bu itibarla Kur’an, her hukukî düzenlemenin girişinde ya da sonunda insanların vicdanlarına seslenerek onları bu hukuka uymaya yönlendirmiştir. Nisâ sûresine baktığımız zaman daha ilk âyette iki defa tekrar eden “takvâ” vurgusuyla karşılaşırız. Bu vurgu ve hitap her hukukî prensibin akabinde tekrar edilmiştir. Sûrenin ilk âyetinde bu vicdanî yöneliş ve uyarı sûrenin içine aldığı konuların önemine işaret eden cümleler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu uyarılar, uygulayıcı muhatapları hem Allah’a hem de topluma karşı sorumluluklarını bilmeye ve takvalı olmaya yönlendirmektedir. Allah’ın insanı daima gözetlediğini ihtar eden “*Şüphesiz Allah, üzerinizde daimî bir gözetleyicidir.*” cümlesi daimî murakabeyi hatırlatmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî, Nisâ sûresinin yetimlere ve kadınlara karşı şefkatli olmak ve sevgi beslemek, onlara ait hakları kendilerine vermek, mallarını muhafaza etmek gibi

<sup>87</sup> Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 2000), 8/6-7.

<sup>88</sup> en-Nisâ, 4/1.

mükellefiyetleri kapsadığını, diğer taraftan temizlik, namaz, aile fertleri arasında sulh ve selameti, müşriklerle mücadeleyi ve insan ilişkilerini düzenleyen birçok hususu içerdiğini söylemiştir. O, bütün bu hukukî, taabbudî, içtimâî ve ahlâkî sorumlulukların başarılı bir şekilde yerine getirilmesi için sûrenin takvâ vurgusuyla başladığını ifade etmiştir.<sup>89</sup>

Nizâmeddin en-Nisâbûrî (öl. 730/1329), bu sûrenin genel konuları olan kadınlar, çocuklar, yetimler ve bunların hukuku, toplum olmanın temelini oluşturan nikah ve aile hukuku, diğer din mensuplarıyla münasebetler ve onlarla yürütülecek siyaset ve insanın hem dünyasını hem de ahiretini ilgilendiren güzel ahlak gibi hususları kapsadığını söyledikten sonra bunların ancak takvâ bilinciyle olacağına işaret için ilk âyette insanlar arası ilişkilere ve takvâyâ vurgu yapıldığını söylemiştir.<sup>90</sup> Bu ifadeler, Nisâ sûresinin ilk âyetinin sûrenin bir özeti mesabesinde olduğuna işaret etmektedir.

Kur'an sûrelerinin ve âyetlerin mana münasebetini önceleyen tefsiriyle meşhur el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer*'de Nisâ sûresinin insanları bir arada yaşamaya, sosyal toplumda insanların birbirleriyle olan sağlıklı iletişim kurmalarına, aralarındaki ilişkilerde karşılıklı merhamet ve şefkate davet ettiği için en kapsayıcı hitap olan "*Ey İnsanlar*" ifadesiyle başladığını söylemiştir. Temel erdemlerin ilim, şecâat, adalet ve iffet olduğunu, bunlardan ilk ikisinin Âli İmrân sûresinde anlatıldığını bildiren Bikâî, adalet ve iffet erdemlerinin de Nisâ sûresinde anlatılacağını, bu itibarla sûre bütün insanlara hitaptan sonra takvâ vurgusuyla adalet ve iffetin korunmasına işaret ettiğini bildirmiştir. Nisâ sûresinin genel konularının toplumu bir arada tutan insanlar arası ilişkileri olduğu için ilk âyette "sılayı rahim" diye kavramlaşan akrabalık ilişkilerinin önemini vurgulandığını dile getirmiştir.<sup>91</sup> Sûrenin ilk âyeti sûrenin ana konularını icmâlî olarak ifade ettiği için berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ'nın güzel örneğidir.

Âlûsî (öl. 1270/1854), Nisâ sûresinin ilk âyetinin sûrede ele alınan konulara şamil olduğunu söylemiştir. Nisâ sûresi, küfür, isyan ve diğer günahlardan kaçınmak, Allah Teâlâ'nın ve insanların hukukuna riâyet etmek, insanlar arasındaki hukuku korumak, yetimlerin haklarına riayet, miras dağılımına dikkat ederek herkese hakkını vermek, akrabalık ilişkileri, nikah ve aile hukuku, diğer din erbabıyla ilişkiler gibi hususlardan bahsetmektedir. Âlûsî'ye göre bütün bunlar insanların uygulayacağı hususlar arasında olduğundan birinci âyet, sûre için berâat-i matla' kabilindedir.<sup>92</sup>

Reşîd Rızâ (öl. 1935), sûrenin "*Ey İnsanlar!*" hitabıyla başlamasının sûre içerisinde ele alınacak konulara bir berâat-i istihlâl ve hüsn-i matla' olduğunu vurgulamıştır. Nisâ sûresi ilk

<sup>89</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/475.

<sup>90</sup> Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 2/339.

<sup>91</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 4/171-175.

<sup>92</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/180-181.

âyetinde Allah Teâlâ'nın "*insanların tek bir nefisten yaratıldıklarını*" kendilerine hatırlatmasının berâat-i matla' ve hüsn-i ibtidâ olarak insanları sûrede bildirilecek konulara zihnen hazırlamak için olduğunu ifade eden Reşîd Rıza, ilk âyette öncelikle icmâlî olarak aynı nefisten yaratılan bütün insanların yakınlığına daha sonra da rahimlerin zikredilmesiyle hususî yakınlığa değinilerek sûrede insanlarla alakalı hukukun anlatılacağına vurgu yapıldığını söylemiştir.<sup>93</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır'da Nisâ sûresinin tefsirine başlarken sûre girişinin içerik ile uyumunu yani berâat-i istihlâli şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

"(Bu sûre) baş tarafında Allah'ın hakları, bütün insanlığın kardeşliği, çocuklara, kadınlara, yetimlere şefkat gösterme ve haklarının verilmesi, mallarının korunması, evlenme ve miras gibi hususlarla ilgili emirler ve hükümler ile başlamıştır. Orta kısmında da aileden başlaması lazım gelen temizlik, namaz, cihad, âmirler itaat gibi emirleri ve yükümlülükleri kapsamıştır. Bütün bunlar, insanın yaratılışı ile ilgili ve terbiye esasına dayalı bulunduğundan dolayı sûre: "*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının...*" hitabı ile başlamış, bu konularda kadının ve kadınlığın pek önemli bir yeri bulunmasından dolayı da ilk âyetinden itibaren kadının yaratılışına ve şerefine dikkat çekilmiştir. Bu şekilde sûrede edebî bir anlatım ve belîğ bir giriş (berât-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ) vardır. Sûrenin ilk âyeti, derin bir Belâgatla sûrenin esas muhtevasına işaret etmiştir."<sup>94</sup>

İbn Âşûr'da sûrenin girişinde sûrenin genel panoramasını ve ana konularını özetledikten sonra şu ifadelerle yer vermiştir:

"Sûrenin "*Ey İnsanlar!*" hitabıyla başlaması, Allah'ın hitabının inanan inanmayan Kur'an'a muhatap olan herkese şamil olduğunu göstermek içindir. Bu hitap aynı zamanda bütün insanların aslının bir olduğuna önemli bir hatırlatmadır. Âyet içerisinde iki defa tekrar eden "*Rabbinizden sakının*" cümlesi başta tevhid olmak üzere Allah'ın ve insanların hukukuna riâyet konusuna bir uyarıdır. Bu âyet Nisâ sûresinin içerisine aldığı konular için bir *berâat-i istihlâl* ve *dîbace* mesabesindedir."<sup>95</sup>

Derveze'nin (öl. 1984) bu âyetin tefsirinde berâat-i istihlâli açıklarken yaptığı izahlar da şu şekildedir. "Nisâ sûresi, kadınların çok yönlü hakları ve buna bağlı olarak tek bir nefisten çoğalan insanların hakları hususunda birçok hükmü içerdiğinden bu âyet muhatapları etkileyen bir başlangıçtır. Bu âyet sûrenin ihtiva ettiği hükümlere işaret eden berâat-i istihlâldir."<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367), 4/332.

<sup>94</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2/1270-1271.

<sup>95</sup> İbn, Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/213-214.

<sup>96</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 8/ 8-9.

Sûrenin hüsn-i matla'ında içeriğini kapsayan özellikle erkek ve kadın ilişkilerinin düzenlenmesinde hukuk ve ahlak kurallarına riâyeti işaret ederek sevgi ve merhameti anlatan rahimlere ve akrabalık bağlarına vurgu yapılmıştır. Ardından başlangıç ile içerik arasında çok ince bir bağlantı kurularak *tehallus* ile toplumda en çok korunması gereken yetimlerin haklarından başlanmıştır.<sup>97</sup> İkinci ve altıncı âyetler arasında yetimlerle velileri arasındaki şahsî ve malî ilişkiler kurallara bağlanmıştır.<sup>98</sup> Bu sûre kadınların ve yetimlerin şahsî ve toplumsal haklarından; özellikle velilerinin himayesinde yaşayan yetimlerin evlilik, miras ve kazançlarıyla ilgili hukuku düzenleyerek onları acımasız cahiliye adetlerinin esaretinden kurtararak, onlara toplumda layık oldukları hakları açıklamıştır.<sup>99</sup>

Sûre girişinin berâat-i istihlâl açısından devamındaki âyetlerle ilişkisine değinen Ebussûud (öl. 982/1574), sûrenin hüsn-i matla'ı olan ilk âyetinde insanların dünya ve ahirette Allah'ın gazabından kurtulmak için uymaları gereken sorumluluklara icmâlî olarak işaret edildikten sonra, hemen devamında bu sorumlulukların açıklamalarına geçilerek öncelikle himayeye muhtaç yetimlerin ve kadınların haklarından başlandığını söylemiştir.<sup>100</sup> Bunların rahimlere olan münasebeti gayet açıktır. İnsanların aslı tek bir özde birleşince bu birliktelik kendi aralarında merhametli ve adaletli olmalarını gerekli kılmıştır. Karşılıklı merhametin en çok tezahür ettiği kimseler yetimler ve bakıma muhtaç olanlardır. Bu itibarla sûre bütün insanlara takvâ emrinden sonra hemen ardından beş âyette yetimlerin haklarına riâyeti emretmiştir.<sup>101</sup> Bu bağlamda kölelerin, kısıtlıların (hukukî yeterliliğe sahip olmayanların) ve evlenecek kadınların nikah akdiyle sahip olacakları mehir konularına istitrâd yoluyla temas edilmiştir.<sup>102</sup> İyi düşünüldüğünde bütün bunların sûrenin birinci âyetiyle mana ilişkisini tespit etmek mümkündür.

İkinci aşamada aile fertleri arasındaki ilişkilerde en belirleyici konumda olan miras konuları arasında irtibat kurularak iktidâb yoluyla tatlı bir geçiş yapılmıştır. 7 ila 14.âyetlerde aile içi malî konuları içeren, özellikle kadınların bu konudaki haklarını tespit eden kurallar konulmuştur. Bu âyet grubunda aslında genel olarak mirastan ziyade çığnemen kadın haklarına vurgu söz konusudur. Miras âyetlerinin sonunda 13 ve 14. âyetlerde, miras konusunda belirtilen hükümlerin Allah Teâlâ'nın koyduğu sınırlar olduğu, bunlara itaat edenlerin ahirette mükâfata kavuşacakları, haddi aşarak Allah'ın koyduğu hükümleri hiçe sayanların cezalandırılacakları bildirilmiştir. Bu âyetlerde asıl bildirilmek istenen şey, mirasın rakamsal ölçekteki taksiminden ziyade haksızlığın ve hukuksuzluğun giderilerek adaletin

<sup>97</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1267.

<sup>98</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/14-19.

<sup>99</sup> Hererî, *Hadaiki'r-ravhi ve'r-rayhân*, 6/368-369.

<sup>100</sup> Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.), 2/138-139.

<sup>101</sup> Muhammed Seyyid et-Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîd li'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Dâru'n-Nahda, 1996), 3/10.

<sup>102</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/139.

ikame edilmesidir. Böylelikle sûrenin girişinde ilk âyette geçen “*Rabbinizden sakının*” cümlesiyle mana açısından irtibatlıdır.

15 ila 28. âyetler arasında “*fevâhiş*” diye isimlendirilen, toplumu ve insanlığı her yönden ifsat eden cinsel suçlarla ilgili cezaların hükmü açıklanmıştır. Gözü, gönlü, aklı ve fikri dışarda olan evli kadınlarla ilgili âyetler mirasla irtibatlandırılarak gelmiştir. Bununla, rahimlerin korunması yani insan neslinin meşru bir yol ile devamına önem atfedilmiştir. Gayrı meşru ilişkiler yasaklandıktan sonra rahimlerin korunması ve nesebin devamının tek yolunun nikah olduğu vurgulanmıştır. Erkek ve kadın arasında yaradılıştaki var olan ilişkinin sadece maddî ve nefsanî zevkler için harcanması değil, iffet ve ahlakı koruyarak neslin devamını nikâhla sağlanmasının gerekliliği vurgulanmıştır.<sup>103</sup> İste sûrenin girişinde birinci âyette bütün bunlara işaret edilmiştir. Bu başlangıç en güzel berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ örneklerindedir.

Buraya kadar geçen âyetlerde özellikle aile bireyleri arasında mal ve menfaatin intikalinde rol alan miras, vasiyet, mehir ve hibe gibi dinin meşru gördüğü yollardan söz edilmiştir. 29 ila 33. âyetlerde ise toplumun bütün kesimlerini kapsayan, karşılıklı rıza ve irade beyanına dayanan ticaretin öneminden, bu yolların dışındaki batıl kazançların fenalığından ve topluma vereceği zararlardan bahsedilmiştir. Bütün bu konulara sûrenin birinci âyetinde icmâlî olarak işaret edilmiştir.<sup>104</sup> 33 ila 35. âyetler arasında önce ailede sonra da toplumda yetki paylaşımı konularına değinilmiştir. Ailede erkeklerin koruyucu ve yönetici olmaları vurgulanmış, anlaşmazlık olması durumunda neler yapılması gerektiği bildirilmiştir.<sup>105</sup> Bu hükümlere de sûrenin evvelinde işaretler bulmak mümkündür. 36 ila 42.âyetlerde, toplumun düzeni ve bunu sağlayan yapıcı sosyal ilişkiler, aralarına kan ve sıhrıyyet ilişkisi olan akrabadan başlanarak bütün insanlara Allah rızası için iyi davranarak cemiyet halinde yaşarken takvâ bilinci teşvik edilmektedir.<sup>106</sup> Sûrenin baş tarafının bu içeriklerle de ilgisi çok açıktır.

Bu âyetlerden sonra istitrâd kabilinden insanlar arası ilişkilerden ayrıldıktan sonra 43. namaz ibadeti ve taharet konularına temas edilmiştir. İçki yasağıyla birlikte aklın korunmasına ve takvalı bir hayat yaşamaya işaret edilerek sûrenin ilk âyetinde icmâlî olarak ifade edilen konulara bir açıklama gibi olmuştur. Bu yolla sûre girişi ile içerik ve maksat arasındaki irtibat tesis edilmiştir. Bu âyetten sonra yine insanlar arası ilişkilere dönüş yapılarak bu defa daha büyük dinî inanç grupları arasındaki sosyal ve idarî sorumluluklara temas edilmiştir. 44 ila 54.âyetler arasında hak dine inanmayan, kendilerinden olmayan inanç sahiplerine karşı haksızlık ve zulüm yapanların ahirette görecekları cezalar tasvir edilmiştir. Toplumun ahengini bozan bu davranışlar kınanarak onların tek bir nefisten yaratıldıklarına

<sup>103</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsîr* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 3/1563.

<sup>104</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, 6/258.

<sup>105</sup> İbn, Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 6/37.

<sup>106</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/64-69.

işaret edilmiştir. Aynı rahimden ve aynı kökten gelen insanların bu davranışlarının kendilerine yakışmadığı vurgulanarak, bu âyet grubunun da sûrenin hüsn-i matla'ı olan birinci âyetine irtibatı sağlanmıştır.

Tarih boyunca toplumları huzur ve refah içinde ayakta tutan emanet ve adalettir. Toplumda huzur ve emniyetin devamı emanetlerin ehline verilmesiyle mümkündür. 58. âyette insanlar arası ilişkileri düzenleyen bu iki kavrama işaret edilerek, bu âyetinde sûrenin birinci âyetiyle ilişkisi sağlanmıştır. Zira adaletin temininde en önemli kriter uygulayıcıların hislerine mağlup olmadan Allah'tan sakınarak bu görevi yerine getirmeleridir. Bu da sûrenin girişindeki *“Kendisi adına birbirinizden (haklarınızı) talep ettiğiniz Allah'a karşı gelmekten sakının sorumluluğunuzu yerine getirin.”* cümlelerinin bir açıklaması mesabesindedir.

Bilindiği gibi insanlar arası ilişkileri düzenlemede en önemli unsurlardan biri otoriteyi tanımaktır. Aynı nefisten ve aynı rahimden gelen insanların Allah'tan sakınarak yaşadıkları toplumun düzenini korumaları elzem bir durumdur. 59 ila 70. âyetlerin asıl konusu otoriteye itaattir. İtaat, bütün boyutlarıyla İslâmî hayatı düzenleyen asıl unsurlardandır. Emanet ve adalet kavramlarından sonra itaate yer verilip konular arasında manevî irtibatlar kurularak tehallus sanatı en güzel şekilde gösterilmiştir. Bu arada münafıklar ve fasıklar gibi emre itaat etmeyenlerin dünyada ve ahirette karşılaşacakları durumu bildiren âyetler gelmiştir.<sup>107</sup>

İtaat, adalet ve emanet kavramlarının iman ve toplumsal düzen ile ilişkileri çok etkili bir şekilde vurgulandıktan sonra ilerleyen âyetlerde insanlar arası ilişkilerin en önemlilerinden olan savaş hukukuna geçilmiştir. İnsanlar ve devletler arası ilişkilerde adaleti ve barışı sağlamak için yapılan savaşlar bazen felaket gibi görünse de hukukuna riayet edilmesi durumunda aslında barışa ve huzura hizmet eden ilişkilerdendir. Hukûkî ve ahlâkî şartlarına uyularak yapılan savaşlar dünyada zulümleri engelleyip adaleti ve huzuru sağlar. Sıhhatli bir nazar ve araştırma yapıldığı zaman bütün bu konuların sûrenin ilk âyetiyle mana açısından irtibatlı olduğu anlaşılır.

İnsanlar arası ilişkileri düzenlemeye devam eden Nisâ sûresi, 85 ile 87. âyetlerde iki kişi arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlığın giderilmesinde, üçüncü şahısların aracılık yapması, hatırını ve gücünü kullanarak problemi çözmesi, aynı nefisten, aynı kökten ve rahimden türeyen insanların ilişkilerde önemli bir yer tutmaktadır. Toplumda insanlar arası ilişkileri düzenlemede selamlaşmanın büyük önemi olduğu için selamı ve esenliği korumaları istenmiştir. Bu âyetlerinde sûrenin hüsn-i matla'ı ile irtibatı çok açıktır. 88. âyetten 91. âyete kadar inanç grupları arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. İslâm, başka inançlara ve bunların bağlılarına da yaşama hakkı tanımıştır. Müslümanlarla diğer inançlara sahip insanlar

<sup>107</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/86.

arasındaki ilişkilerin taraflara zarar vermemesi için bazı kurallar konmuştur.<sup>108</sup> Toplular arası bu ilişkiler yine sûrenin ilk âyetinin icmâlî olarak işaret ettiği manalardandır.

Toplumun katmanları arasındaki inanç ilişkileri anlatıldıktan sonra, Müslümanların kendi arasındaki ilişkilere geçilmiş ve bu ilişkinin kardeşlik temeli üzerine olacağı birçok âyette sûrenin ilk âyetiyle bağlantılı olarak beyan edilmiştir. Bu itibarla bir Müslümanın diğer bir Müslümanın kasten canına kıyamayacağı, böyle bir cinayetin olmaması gerektiğine değinilmiştir. Eğer hatayla meydana gelen öldürme hadisesi olmuşsa cezası bildirilmiştir. 93. âyette ise yasaklanmış olmasına rağmen kasten adam öldürme hadisesi olmuşsa bunun nasıl bir suç olduğu ve ağır cezası bildirilmiştir.<sup>109</sup> Bütün bu hükümler insanın sulh ve selameti içindir.

Nisâ sûresinde ilk âyetin özetlediği, insanlar arasında gerçekleşen farklı ilişkiler ele alınmıştır. 105. âyetten itibaren de yine bu ilişkileri düzenleyen hükümlere yer verilmiştir. Toplumda meydana gelen anlaşmazlıklar karşısında Hz. Peygamber'in ve ümmetinin takınmaları gereken tavır, üstlenmeleri gereken rol ve uygulamaları gereken muamele şekli açıklanmaktadır. Özellikle 127. âyetten itibaren sûrenin ilk âyetlerinde de yer alan evlilik, mehir, kimsesiz yetim çocuklar ve bunların hukukuna riâyet etme konularına tekrar dönülerek beraat-i istihlalin en güzel örnekleri sunulmuştur.

Bu sûrenin başlarında, 34. âyette kadınlardan kaynaklanan, geçimsizlik, 35. âyette ise kadın ve erkekten kaynaklanan anlaşmazlık sebebiyle ayrılma tehlikesi söz konusu edilmiştir. 128. âyette ise erkeğin istenmeyen tutumunun sebep olduğu aile geçimsizliği üzerinde durularak devamındaki âyetlerde ailede ortaya çıkacak olumsuz ilişkilerin çözümüne dair hükümler konularak aynı rahimden ve aynı nefisten yaratılan insanların ilişkileri düzenlemeye tabi tutulmuştur. Düşünüldüğü takdirde bütün bu konuların sûrenin birinci âyetiyle mana ve bağlam ilişkisini bulmak mümkündür.

Genel olarak buraya kadar geçen âyetlerde aile ve daha geniş insan toplulukları arasında sulh, iyi geçinme, ahlak ve takvâ emredilmiş, ilişkilerin sağlam zeminde yürütülebilmesi için bu güzel hasletlerin yerleştirilmesine çalışılmıştır. 131 ile 134. âyetlerde de yine sûrenin birinci âyetiyle mana ve muhteva açısından tam bir uyum arz eden Allah Teâlâ'nın sıfatlarına yer verilmiştir. Böylelikle insanlardan, toplumun ve sosyal hayatın huzurunu sağlayan kuralların kimden geldiğinin düşünülmesi istenmiştir. Allah'ın "göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi ve maliki olduğu" üç kere tekrarlanmasıyla insanlar başta olmak üzere bütün kâinatı yaratıp onlara her türlü nimetlerle donatacağı bildirilmiş, Allah'ın her şeyin maliki ve sahibi olduğu gerçeği hatırlatılmıştır. Bu âyet grubunun ifade ettiği mana ve içerik sûrenin ilk âyetinde ifadesini bulan "Rabbinizden sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."

<sup>108</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/110.

<sup>109</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/115.



cümleleriyle ilişkilidir. Sûrenin ilk âyeti mana açısından ilerde zikredilecek hükümlere işarette bulunmuştur.

Adaleti yerine getirmekle yükümlü olanların üzerinde büyük sorumluluklar vardır. Verdikleri her kararda hissi davranmadan, doğrudan sapmadan karar vermeleri istenmektedir. Ancak bazen bu görevi yapanlar maddî menfaat, manevî eğilim ve değerler sebebiyle doğruluktan ayrılabilir. 135. âyette bu konulara yer verilirken hâkim ve şahitlerin şahsî menfaatleri veya yakınlarının menfaatleri için adaletten sapmamaları konusunda uyarılmışlardır. Bu âyetler de yine sûrenin birinci âyetindeki “*Rabbinizden sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*” kısmıyla mana açısından irtibatlıdır.

Sûrenin ilerleyen âyetlerinde dünya menfaatini ön planda tutarak durumlarını gizleyip, müminlerin arasında yaşayarak, sinsice onlara maddî ve manevî zarar vermeye çalışan münafıkların toplumda ve sosyal hayatta çıkardıkları fitne ve fesatlara yer verilmiştir. Bu gibi iki yüzlü davranışların terk edilmesini öğütleyen bu âyet grubunun da sûrenin ilk âyetinde yer alan “*Rabbinizden sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*” bölümüyle mana ve içerik açısından irtibatı vardır.

150 ile 169. âyetler arasında bildirilen hakikatlerde öncelikle İlâhî dinlerin tamamının Allah’ın vahiy yoluyla peygamberlerine bildirdiği hak din olduğu vurgulanmıştır. Vahiy ilahî tek kaynaktan geldiği için bunlar arasında çelişki bulunmadığı, farklılıkların ise dinin, dünya hayatını düzenleyen kurallarından kaynaklandığı bildirilmiştir. Ancak Yahudilerin, kendilerine gönderilen peygamberlere ve insanlara yaptıkları çeşitli zulüm ve kötülükler anlatılarak yaşadıkları toplumda insanlar arasında nasıl fesat çıkardıkları bildirilmiştir. Bu meyanda dünyaya gelişi bir mucize olan ve ilk yaratılışla irtibatlı bulunan Hz. İsa hakkında yapılan ithamlar sonucunda meydana gelen tarihî, siyasî ve itikâdî hadiseler yer verilmiştir. Ehli kitabın hakikatle ilgisi olmayan batıl inançları ve birtakım davranışları anlatılarak uyarılmışlardır. Bütün bu anlatılanlar sûrenin ilk âyetiyle mana ve içerik açısından irtibatlı konulardır.

Sûrenin sonuna yaklaşırken başta aile ilişkileri, miras, toplumda kadının durumu ve ona yönelik pozitif haklar ehli kitap, müşrik ve münafıkların hallerinden bahsedildikten sonra yeniden sûrenin başındaki hitap 170. âyette “*Ey insanlar!*” diye tekrarlanarak özelden genele doğru önce müşrikler ve Medine civarında yaşayan ehli kitap ve genişleyerek bütün insanların yeniden hak dine ve tevhide çağrılmalarına uygun bir zemin hazırlanmıştır. Ehli kitabın Hz. İsa, müşriklerin de melekler hakkındaki yanlış telakki ve inançları kınanarak onların bu tutumlarının tutarsız ve asılsız olduğu vurgulanmış, tevhid inancı pekiştirilmiştir. Üçüncü kere sûrenin başındaki “*Ey insanlar!*” hitabının tekrarı ile bütün insanlar Allah katından indirilen

nur ve burhan olarak nitelendirilen Kur'an'a uymaları ve Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a iman etmeleri istenmektedir.<sup>110</sup>

Nisâ sûrenin son âyetinin yine kadınların miras haklarıyla ilgili bulunması sûrenin sonunu başına bağlamak açısından anlamlıdır. Fahreddîn er-Râzî, sûrenin başıyla sonu arasındaki anlam örgüsünü şu şekilde ifade etmiştir: "Sûrenin sonu başına uygun düşsün diye, bu sûrenin evvelinde mallarla ilgili hükümlerden bahsedilmiş ve sonu da aynı mevzu ile bitirilmiştir. Sûrenin ortası ise, insanlar arasındaki çeşitli ikili ilişkilerden başlayarak hak dine ters düşmüş olan fırkalarla ilişkileri ihtiva etmektedir."<sup>111</sup> Hamdi Yazır'da "sûrenin ilk âyetindeki *"Ey insanlar Rabbinizden sakınınuz"* hitabı gelişe gelişe aileden başlayarak toplumun çeşitli katmanları arasındaki ilişkiler ile hukuka yönelik hükümler yaradılışla başlamış, açık bir nura ulaşmış ve insanların yolunu aydınlatarak bu noktada ölüm ile ilgili olan ve sûrenin başındaki miras hükümlerini tamamlayan bir âyet ile sûrenin sonu başa döndürülmüştür."<sup>112</sup> diyerek sûrenin başlangıcı ile sonu arasında bir irtibat kurarak, hüsn-i ibtidânin hüsn-i intihaya uygunluğunu vurgulamıştır.

Kur'an'ın en önemli anlam zenginliklerinden biri de âyet sonlarındaki ifadelerdir. Fezleke mahiyetindeki bu bitiş cümlelerinin aslında âyette ifade edilen anlamı özetleme, pekiştirme ve vurgulama gibi işlevleri vardır. Nisâ sûresinin hüsn-i matla'ı olan birinci âyetinin sonunun *"Şüphesiz Allah, üzerinizde daimî bir gözetleyicidir."* cümlesiyle bitmesi bir yönüyle âyette ifade edilen konuları özetlemekte, diğer bir yönüyle de sûrenin tamamında işlenen insanlar arası ilişkilerde başta adalet olmak üzere malî konularda aile ilişkilerinde Allah Teâlâ'nın her dâim murakabesi altında oldukları bilincini vurgulamaktadır. Bu durum konumuz olan berâat-i istihlânin en önemli unsurlarındandır. Buna bağlı olarak sûrenin son âyetinin *"Allah (bütün bunları) sapıklığa düşmeyeziniz diye açıklıyor. Allah her şeyi bilir."* cümlesiyle nihâyet bulması, ayrıca sûrenin tamamında anlatılan hükümlere tam bir vurgu söz konusudur. Bu ilişkiyi Râzî şöyle ifade etmiştir:

"Bilmiş ol ki bu sûrede çok dikkat çeken nükteler vardı. O da şudur: Sûrenin başı, Allah Teâlâ'nın kudretinin mükemmelliğini anlatmaktadır. Çünkü Allah bu sûreye, *"Ey insanlar, sizi bir tek candan yaratan Rabbinize karşı gelmekten sakının"* diye başlamıştır. İşte bu ifade, Onun kudretinin sonsuzluğuna ve genişliğine delalet eder. Sûrenin sonu ise, *"Allah her şeyi hakkıyla bilendir"* cümleleriyle Allah'ın ilminin mükemmelliğini anlatmaktadır. Allah'ın rubûbiyeti, ulûhiyeti, celâli ve izzeti kudret ve ilim sıfatlarıyla kâimdir. İnsanların Allah'ın bu iki sıfatının ifade ettiği manalar sebebiyle, onun emir ve yasaklarını tutup, bütün mükellefiyetleri kabul ederek insanlar arası ilişkileri düzenlemede hukuka ve adalete uymaları gerekir."<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/196.

<sup>111</sup> Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/275.

<sup>112</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1539.

<sup>113</sup> Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/275.

## Sonuç

Sûre girişlerinin hüsn-i matla'ı olan ilk âyetin ya da ilk âyet grubunun sûrenin içeriği ile alakasını konu edinen berâat-i istihlâl sanatı hakkında verilen bilgiler, tefsir usulünde âyetler ve sûreler arasındaki münasebete ait konular arasındadır. Müfessirler, Kur'an'ın i'câzından bahsederken, onun fesahat ve belâgatin zirvesinde olduğunu söylemişlerdir. Ezelden ebede kâinattaki her şeyi nizam ve intizam üzere yaratıp her birine bir ölçü takdir eden Allah Teâlâ, Kur'an'ı da en mükemmel bir tertip ve nizam ile inzal etmiştir. Âyetlerinin ve sûrelerinin tertibinde vahye müstenid bir ahenk ve uyum vardır. Kur'an'ın çok yönlü i'câz vecihlerinden biri de âyetler ve sûrelerindeki bu tertip ve anlam bütünlüğüdür. Kur'an'ın belâgatine ve özellikle âyetler ve sûreler arasındaki münasebet konularına değinen tefsirlerde berâat-i istihlâl konularına da zaman zaman yer verilmiştir. Bu konu, doğrudan doğruya müfessirin dirayetine bağlı bir durum olduğundan berâat-i istihlâl açısından sûre girişlerinin incelenmesi diğer usûl konularına nazaran daha göreceli bir konumdadır.

Sûrelerin ilk âyetlerinin ya da âyet gruplarının sûrenin içeriğiyle mana açısından uyumlu olması manasına olan berâat-i istihlâl, Kur'an-ı Kerim'deki bütün sûrelerde derinlemesine yapılacak araştırmalar ve âyetlerin iç ve dış bağlamlarını tespit etmekle ulaşılabilecek konular arasındadır. Bütün bu anlatılanların ışığında Kur'an'a ve sûrelere bir bütün olarak bakabildiğimizde sûrelerin ve âyetlerin özellikle de sûre girişlerinin içerik ile mana örgüsü içerisinde irtibatlı olduğu görülür.

Nisâ sûresinin ana konuları başta yetimler, güçsüzler, kadınlar olmak üzere toplumda himayeye muhtaç olanların maddî ve manevî haklarını korumak, miras konuları, aile birliği ve nikah, adalet, emanet ve takva bilinci, toplumda inanç kesimleri arasındaki ilişkiler, savaş hukuku ve toplumu ilgilendiren birçok sosyal ve dinî konulardır. Nisâ sûresinin ilk âyeti önce “*Ey İnsanlar!*” hitabıyla başlayarak inanan inanmayan bütün insanların dikkatini üzerine çektikten sonra insanların tek bir asıldan ve candan yaratıldıkları kendilerine hatırlatılmıştır. Sorumluluk bilincine dikkat çeken “takvâ” talebi iki kere tekrar ederek yapılacak her işte sorumluluk bilincine vurguda bulunulmuştur. İnsanlar arasındaki ülfet ve muhabbeti artırmak için “rahimlere” dikkat çekilmiştir. Âyetin sonu Allah Teâlâ'nın her daim murakaba ile insanların bütün işlerine muttali olduğu haber verilerek onlardan hak, hukuk ve adalet üzere olmaları istenmiştir. Nisâ sûresinin ilk âyeti hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl'in en güzel şeklini ifade ederek hem güzel sözlerle başlanmış hem de sûrenin içeriği icmâlî olarak ilk âyette özetlenmiştir.

Sûrelerin ilk âyeti ile devamındaki diğer âyetler arasındaki anlam münasebetlerini tespit etmek âyetlerin iç ve dış bağlamları üzerinde derinlemesine yapılacak araştırmalarla mümkündür. Bu çalışmanın elverdiği ölçüde Nisâ sûresi örneğinde incelemeye çalıştığımız berâat-i istihlâl ve hüsn-i ibtidâ sanatlarını Kur'an'ın bütün sûrelerinde bulmak mümkündür.

## Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. “Arap Edebiyatında Hüsnü’l-İntihâ Sanatı”. *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2, (Haziran, 2016), 35-45.
- Albayrak, Halis. *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu’l-me’ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- “Berâat-i İstihlâl” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 1/398. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Besyûnî, Abdulfettâh. *İlmü’l-bedî’ dirâse târîhiye ve fenniye*. Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 4. Basım, 2015.
- Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kirâb, ts.
- Bulut, Ali. “Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (Haziran 2008): 77-88.
- Bulut, Ali. *el-Belâgatü’l-müeyyessa*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn Kahire: Mektebetü’l-Hânci, ts.
- Çiçek, M. Halil. *Delâletü esmâi’s-süveri’l-Kur’an’i’l-kerîm*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001.
- Çiçek, M. Halil. *Kur’an Nasıl Bir Kitaptır*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru’l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslamî, 2. Basım, 1421/2000.
- Dirâz, Muhammed Abdullah. *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir İstanbul: Mim Yayınları, 1983.
- Durmuş, İsmail. “İstitrâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Tehallus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehratü’t-tefâsîr*. 16 Cilt. Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru’l-Mushaf, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luga*. thk. Muhammed Avd Mür’ib 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Berâat-i İstihlâl” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hererî, Muhammed el-Emin. *Hadaiki’r-ravhi ve’r-rayhân fî ravâbî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed, Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984.

- İbn Ebi'l-İsba', el-Mısırî. *Bed'ü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şeref. Mısır: Nahdatü'l-Mısır, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kazvîni, Celâleddîn. *el-Îzâh fî Şerh-i Telhîsi'l-mifâh*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kazvîni, Celâleddîn. *Telhisu'l-miftâh*. İstanbul: Eser Neşriyat ts.
- Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an-ı Anlama*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebî Tasvir*. çev. Kâmil M. Çetiner. İstanbul: Arslan Yayınları, 1997.
- Mevdûdi, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdurrahmân b. Hebenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1413/1997.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 3. Basım, 1367.
- Sâbü'nî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şimşek, M. Said. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasîd li'l-Kur'ani'l-kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. İstanbul: Salah Bilici, ts.
- Tırâblûsî, İbn Abdülhak el-Omerî. *Dürrerü'l-ferâidi'l-müstahsene*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşaf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957.

## Sosyal Yapı, Din ve Değişim Ekseninde “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” Üzerine Bir İnceleme

A Study On The “Time Regulation Institute” on The Axis Of Social Structure, Religion and Change

Mustafa ÖZDEMİR\*

### Öz

Bir toplumun yaşamış olduğu değişim tecrübelerini yansıtmaları açısından elde edilen her türden sanatsal, edebi, bilimsel ürün ve etkinlikler, konunun ilgilileri açısından farklı yönlerden üzerine yoğunlaşarak yorumlayabilecekleri çok önemli kaynaklara dönüşebilmektedirler. Bu açıdan Türk toplumunun yaşamış olduğu değişim süreçlerinin izlenmesi ve incelenmesi hususunda, roman türü edebiyat eserleri de çok önemli bir literatür ve arşiv bilgisi sunmaktadır. Bu makalede medeniyet değiştirme girişimleri olarak da tanımlanan Türk toplumunun modernleşme çabalarına yakından şahitlik etmiş olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın perspektifinden mevcut değişim dinamiklerinin, sosyal yapı unsurlarına olan etki ve sonuçları yazarın “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” romanı merkeze alınarak çeşitli başlıklar altında ele alınmaya çalışılmıştır. Ele alınan romanın edebi üslubunun yanında konusal derinliği, bu toplumun yaşamış olduğu sosyal değişime karşılaştırmalı olarak bakabilecek tarihi ve sosyolojik zemini sağlamaktadır. Roman, yazıldığı dönem ve öncesinin zihniyet kodlarına dair birçok veriyi de barındırması açısından önem arz etmektedir. Toplumun geneli tarafından ilgi görmüş böylesi eserlerin, din sosyolojisi perspektifinden de ele alınmasının ilgili alana katkı sunacağı düşünülmektedir. Çeşitli karşılaştırma ve değerlendirmeler doğrultusunda makalede cevabı aranan sorular şu şekilde oluşturulmuştur: Sosyolojik anlamda toplumu oluşturan aile, eğitim, din, siyaset, gibi kurumlar bu romanın retoriği içinde nasıl ele alınmakta ve değerlendirilmektedir? Sosyal yapı içinde bu kurumların işleyiş döngüsü nasıl verilmektedir? Bu değişim skalası içinde dinselliğin ele alındığı bağlamlar nasıl verilmiştir? Mevcut değişimin bu kurumsal yapılar üzerindeki etki ve sonuçları üzerine neler düşünülmektedir? Araştırmada nitel yöntemle ait doküman incelemesi, literatür taraması ve karşılaştırma tekniklerinden azami derecede yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Sosyal Yapı, Din, Değişim

### Abstract

All kinds of artistic, literary, scientific products and activities, which are obtained in terms of reflecting the change experiences of a society, can turn into very important resources for those interested in the

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mustafaozdemir@kmu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8402-1877, Review Article/İnceleme Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 06.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 04.08.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

subject, which they can interpret by concentrating on different aspects. In this respect, literary works of novel type also provide very important literature and archive information in terms of monitoring and examining the change processes that Turkish society has experienced. In this article, from the perspective of Ahmet Hamdi Tanpınar, who has closely witnessed the modernization efforts of Turkish society, which is also defined as attempts to change civilization, the effects and results of the current dynamics of change on social structure elements are tried to be discussed under various headings by centered on the novel "Time Regulation Institute". In addition to the literary style of the novel, its thematic depth provides the historical and sociological ground to look at the social change experienced by this society in a comparative way. The novel is important in that it contains many data on the mentality codes of the period it was written and before. It is thought that handling such works, which have attracted the attention of the general public, from the perspective of the sociology of religion will contribute to the relevant field. In line with various comparisons and evaluations, the questions to be answered in the article were formed as follows: How are institutions such as family, education, religion, politics, that make up society in sociological terms, handled and evaluated in the rhetoric of this novel? How is the functioning cycle of these institutions in the social structure given? How are the contexts in which religiosity is addressed within this scale of change? What are the effects and consequences of the current change on these institutional structures? In the research, it will be tried to make maximum use of the qualitative method's document analysis, literature review and comparison techniques.

**Keywords:** Sociology of Religion, Tanpınar, Time Regulation Institute, Social Structure, Religion, Change

## Giriş

Türk toplumunun Osmanlı'dan tevarüs eden yenileşme (tecdit, ıslahat) batılılaşma ya da modernleşme, muasırlaşma gibi çeşitli başlıklarla ele alınan değişim dinamikleri, akabinde birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle Tanzimat ve Islahat Fermanları sonrasında daha belirgin bir hale gelen sosyal değişim ve din meselesi birçok düşünür, edebiyatçı ve bilim insanının dikkatini çekmiştir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen süre içinde belirli dönemlerde yoğunlaşmış, yaşanan değişimleri kendi bakış açılarından anlamaya ve değerlendirmeye çalışan birçok isim öne çıkmıştır.<sup>1</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, edebi kişiliği ve siyasetçi kimliği sayesinde yaşadığı dönemin farklı toplumsallıklarına dair zengin bir gözlem ve tecrübe kazanma imkânını elde edebilmiştir. Birçok farklı disiplinin de ele almaya çalıştığı kurumsallaşma, bürokrasi gibi kavramları bu siyasetçi kimliğiyle de yakından tecrübe etme imkânı bulmuştur.<sup>2</sup> Buna dair örnekleri *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*<sup>3</sup> içindeki tiplere ve diyaloglarda çok iyi bir şekilde betimlediği görülmektedir.<sup>4</sup> SAE'de Tanpınar, kurumların işlevselliğindeki aksaklıkları derin bir eleştirel bakış açısıyla ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> Sosyal değişim, modernleşme, sekülerleşme gibi konular sosyolojinin ilgi çekici konuları arasında yer almaktadır. Özellikle alana ilgi duyanlar açısından bu türlü konuları ele alan romanlar, böylesi konuların daha somut örneklikler üzerinden anlaşılmasına ve ileri okumalar için iyi bir temel oluşturmasına vesile olmaktadır. Yeni başlayan araştırmacılar için sosyolojinin konularıyla romanın konularının nasıl örtüştüğünü fark edebilmelerine kısmen de olsa yardımcı olabilmesi, makalenin gözettiği önemli amaç ve faydalardan biri olarak zikredilebilir.

Makalede Türk toplumunun yaşamış olduğu modernleşme tecrübeleri, bir de Tanpınar'ın perspektifinden bakılarak anlaşılmaya çalışılacaktır. Ahmet Hamdi Tanpınar ve sosyal değişimi konu alan birçok makale ve çalışmanın yanında, bu makaleyi farklı kılan husus olarak, makalede Tanpınar'ın sadece SAE romanındaki toplum kurgusunda öne çıkan,

---

<sup>1</sup> Bu isimlere örnek olarak Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi, Recâizâde Mahmut Ekrem, Şinasi, Peyami Safa, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Refik Halid Karay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halid Ziya Uşaklıgil vb. daha birçok isim sayılabilir. Bütün bu isimler yaşadıkları toplumdaki değişimlerin farklı kurumsal yapılar ve insan ilişkileri üzerindeki etkilerine yoğunlaşarak aktarmaya çalışmışlardır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 312-528; Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

<sup>2</sup> Rıfat Günday, "Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Toplumsal - Kurumsal Eleştiri ve İroni", *İlmi Araştırmalar* 24 (20 Şubat 2014), 80.

<sup>3</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005). Buradan itibaren *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün kısaltması olarak SAE kullanılacaktır.

<sup>4</sup> Özellikle Hayri İrdal'in Halit Ayaracı ve Doktor Ramiz'le yediği ilk yemekte karşılaştıkları ve Halit Ayaracı'nın ayrı bir ihtimam gösterdiği "kalantor zat"a dair söz ve beden dili çözümlemeleri ayrı bir tipolojik derinlik olarak ele alınabilir.

<sup>5</sup> Günday, "Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Toplumsal - Kurumsal Eleştiri ve İroni", 80.



belli başlı sosyal kurumların her biri üzerinde yoğunlaşan bir değerlendirmenin yapılmaya çalışılması zikredilebilir. Bu sayede toplumumuzun süreklilik ve değişim seyrinin tarihi ve güncel durumu hakkında da daha somut bilgiler edinilmeye çalışılacaktır. Zira toplumların değişim süreçlerinde karşılaştıkları çeşitli dinamikler, durağan, öncesiz ve etkisiz değildirlir. Her bir değişimin etkisi, adeta bir “kelebek etkisi” denebilecek nahiflikte, o toplumun bütün üye ve katmanlarına yayılabilecek bir kuşatıcılığa ulaşabilir. Bu aynı zamanda, günümüz toplumunun mevcut yapısını daha gerçekçi bir şekilde değerlendirebilmenin imkân ve şartlarını da bize sunacaktır. Şüphesiz bizler de bu toplumun birer üyesi olarak, bu toplumun bakiyesinden tevarüs edip gelen bütün toplumsallıklara dair unsurlarla yüzleşmek durumundayız. O dönemin şartları altında ele alınan sosyal kurumların, şöyle ya da böyle hayatımızda varlığını devam ettiren ve sahip oldukları her türlü olumlu ve olumsuz özellikleriyle şu anın toplumsallığına mütemadiyen etkide bulunan potansiyelleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan böylesi yapı ve kurumların incelenmesi ve gerekli çıkarımların yapılması elzem olmaktadır. Çalışmanın problem cümleleri şu şekilde sıralanabilir: Sosyolojik anlamda toplumu oluşturan aile, eğitim, din, siyaset, gibi kurumlar bu romanın retoriği içinde nasıl ele alınmakta ve değerlendirilmektedir? Sosyal yapı içinde bu kurumların işleyiş döngüsü nasıl verilmektedir? Bu değişim skalası içinde dinseliliğin ele alındığı bağlamlar nasıl verilmiştir? Mevcut değişimin bu kurumsal yapılar üzerindeki etki ve sonuçları üzerine neler düşünülmektedir? Makalede, yöntem olarak nitel araştırma yönteminin doküman incelemesi ve tarihsel karşılaştırmalı araştırma tekniklerinden istifade edilmiş, ayrıca literatür taraması yapılarak ilgili değerlendirme ve karşılaştırmalardan bir sentez elde edilmeye çalışılmıştır. Doküman incelenmesinde sık kullanılan tekniklerden biri olarak içerik analizi, “bilgi değeri taşıyan her türlü verinin, araştırma amacı doğrultusunda taranması, sınıflandırılması, özetlenmesi, çözümlenmesi ve yorumlanması gibi işlemleri kapsarken”<sup>6</sup>; eleştirel söylem analizi, “metinde açıkça belirtilen anlamın içinde gizli olan veya ilk anda ima edilen anlamların ötesindeki anlamların ortaya çıkarılmaya çalışmasıdır.”<sup>7</sup> Bu bağlamda makalede romanda geçen sosyal yapı, kurumlar ve değişimle ilgili hususlar keşfedilerek bazı çıkarsamalarda bulunulmuş ve çeşitli anlamlar üzerinde yoğunlaşmıştır.

## **1. Sosyal Yapı ve Değişimi Roman Üzerinden Okumanın İmkânına Dair Bazı Tespit ve Yaklaşımlar**

Makalede ele alınmak istenilen konunun hiç şüphesiz başka alanlarla da yakından ilişkili olduğu söylenmelidir. Bu bağlamda ilk akla gelen, edebiyat sosyolojisi disiplininin çalışma ve yaklaşımlarıyla ilgili olanıdır. Üzerinde durmaya çalıştığımız eser bir roman olunca, edebiyat

<sup>6</sup> H. Rıdvan Yurtseven vd., *Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2013), 73.

<sup>7</sup> Temmuz Gönç Şavran, “Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”, *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Temmuz Gönç Şavran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 94-96.

sosyolojisi alanında yapılan değerlendirmelerden istifade edilmesi kaçınılmaz olmaktadır.<sup>8</sup> Swingwood, edebiyatın insanoğlunun endişe, ümit ve iştiaklarını tasvir ettiği için belki de toplumsal kuvvetlere verdiği cevabın en etkili barometresi olduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup> Bu barometre sayesinde araştırmacı, toplumun içindeki insanı ve insanın içindeki toplumu görebileceği sosyolojik perspektife daha da yaklaşmaktadır.<sup>10</sup> Tanzimat'tan günümüze kadar ortaya konulmuş olan roman türü eserlerin, edebiyat sosyolojisi müktesebatıyla da harmanlanarak değerlendirilmesi, hiç şüphesiz din sosyolojisinin önemli araştırma alanlarından biri olan “Türk modernleşmesi ve din” konusunun daha iyi tetkik edilmesine de bir imkân sunacaktır. “Edebiyat ve sosyolojinin malzemelerinin bir kısmını aynı çatı altına getirmeye çalışan edebiyat sosyolojisi, toplumsal yoğrulma ve edebi kurallar sisteminden geçen edebiyat metnine yeni bir anlam katar.”<sup>11</sup> Şüphesiz bu anlam katmada sosyolojinin mikro anlamda toplumsal ilişkilere ve sosyal gerçekliğin inşa edilmesine dair yapılan değerlendirmelerin de bir katkısı olmuştur. “Edebi ürünler, özellikle de roman, toplumların tarihsel süreç içinde geçirdikleri siyasî, iktisadî, sosyo-kültürel değişimler, dönüşümler hakkında ipuçları sunan değerli malzemelerdir.”<sup>12</sup> Tabi burada şu soru da akıllara gelebilir: Bir roman üzerinden bir döneme dair sosyal yapı ve değişim tahlilleri yapmak ne derece mümkün ve doğrudur? Hiç şüphesiz karmaşık bir yapı arz eden toplumun ve toplumsal ilişkilerin tahlilini sadece roman üzerinden yapmak yeterli olmayacağı gibi romanın tahlil edilmek istenen yapı ve değişimin izdüşümlerine dair doyurucu bir bilgi vermesi de beklenemez. Özellikle konusu insan ve toplum olan çalışmalarda alana inip yerinde yapılan araştırmaların bile objektiflik/sübjektiflik durumlarının tartışıldığı bir düzlemde, çok daha dolaylı denebilecek bir tarihi metin/roman üzerinden yapılacak tespit ve değerlendirmelerin de bu türlü soruları akıllara getirmemesi mümkün değildir. Yine burada sosyolojik düşünüşün uzamsal bakışından istifade edilerek tikel olaylardan ziyade toplumsal muhayyileye katkı sunacak temel argüman ve tartışmaların da edebiyat sosyolojisi bağlamında gündeme getirilmesi önemlidir. Yazarın, örnekliğini toplumsal ortamdan almak durumunda olduğunu belirten Alver'e göre yazar, “gerçekliği dönüştürse dahi eserini oluştururken kullandığı malzemeyi, sosyo-kültürel ortamı gözleminden ve orada bir hayat sürmesinden almaktadır.

---

<sup>8</sup> Köksal Alver'in “Edebiyat Sosyolojisi” adıyla yapmış olduğu derleme kitap bu alanda inceleme yapacak birçok araştırmacı için temel okuma zeminini oluşturacak yerli ve yabancı makaleleri bir araya getirmiştir. Geniş bilgi için bk. Köksal Alver, *Edebiyat Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2006).

<sup>9</sup> Alan Swingwood, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 107.

<sup>10</sup> Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, çev. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

<sup>11</sup> Ertuğrul Aydın, “Edebiyat Sosyolojisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimlerinin Görev ve Öncelikleri”, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 188.

<sup>12</sup> Mehmet Cem Şahin - Zafer Demir, “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarında Toplumsal Değişme”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (05 Ağustos 2018), 478.

Dolayısıyla toplumsal ortamın yönleri ve özellikleri yazarı etkilemektedir.”<sup>13</sup> Bu açıdan sadece tarihsel örgüsü ve gerçekliği değil, yazarın toplumsal muhayyilesinin teşekkül ettiği ortamı ele vermesi açısından da romanlar elverişli birer kaynağa dönüşebilmektedir.

Bundan başka romanlar, sosyal tarih açısından da ayrıca değerlendirmelerin yapılabileceği bir potansiyele sahip görünmektedir. Tarihe yön veren olaylara dikey bir perspektifle ve sadece kronolojik açıdan bakmak, tarihin yönünün değiştiği anları, kendi yatay seyrinde yakalayamamak gibi sonuçları da beraberinde getirebilir. Edebi eserleri biçimsel olarak irdeleme geleneği, bir edebiyat teorisi şekline kavuşmadan çok önceleri başlamış ve edebi eserlerin “*sosyal bir gerçeklik*” olarak incelenmesi yoluna gidilmiştir.<sup>14</sup> Bu açıdan sosyal tarih perspektifi her bir kronolojik olay örgüsünün sahip olduğu eylem ve faillik akslarına daha gerçekçi ve ilişkişel temellerden bakabilmeyi de sağlayacaktır. Bu durumu, ele alacağımız roman açısından açıklayacak olursak; Türk toplumunun yer aldığı tarih sahnesinde kronolojik seyir içinde yapmış olduğu savaşların, zaferlerin, yenilgilerin, ilan edilen fermanların ve yapılan anayasaların geniş bir etkileşim ağı içinde topyekûn toplumsal alanla müşterek bir işteşlik halinde nasıl inşa edildiğinin en somut örnekliklerini Tanpınar’ın bu romanı üzerinden yakalamak mümkün. Yani, olan her bir olayın, yatay düzlemde tetiklediği ya da domino etkisinde bulunduğu mecraları ve insani ilişkileri betimlemesi açısından roman önemli bir sosyal tarih bakışı da sunmaktadır.

## 2. Ahmet Hamdi Tanpınar ve Saatleri Ayarlama Enstitüsü Üzerine Genel Bir Bakış

İstanbul’da doğan (d.1901/ö.1962) Ahmet Hamdi Tanpınar, verilen bilgilere göre, babasının mesleği dolayısıyla tahsil hayatı değişik ve birbirinden farklı muhit ve mekânlarda geçer.<sup>15</sup> Küçük yaştan itibaren birbirinden çok farklı muhitlerle karşılaşması ve bu muhitler arasında geçen uzun yolculuklar, onun muhayyilesinde ve şahsiyetinde mühim ve derin izler bırakmıştır.<sup>16</sup> Cevdet Paşa’nın Kısas-ı Enbiya, Namık Kemal’in Cezmi ve Celaleddin Harzemşah gibi kitaplarıyla erken yaşlarda kitap okuma zevkini tadan Tanpınar, daha sonraları üzerinde tesirler bırakacak olan Ahmet Haşim’i ve Yahya Kemal Beyatlı’yı tanır. Edebiyat fakültesinde

<sup>13</sup> Köksal Alver, “Edebiyatın Sosyolojik İmkânı”, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 13.

<sup>14</sup> Mustafa Kemal Şan, “Edebiyat Sosyolojisinin Tarihinden Basamaklar”, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 130.

<sup>15</sup> Tanpınar’ın hayatı ve çalışmalarıyla ilgili başka kaynaklar için bk. Ömer Faruk Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 12/0 (1962); Abdullah Uçman - Handan İnci, “*Bir Gül Bu Karanlıkta*” *Tanpınar Üzerine Yazılar* (İstanbul: 3F Yayınları, 2008); Orhan Okay, *Bir Hülya Adamının Romanı Ahmet Hamdi Tanpınar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010); *Hece Dergisi : Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı* (Ankara: Hece Yayınları, 2006).

<sup>16</sup> Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, 3.

hocası bir müddet sonra da dostu olan Yahya Kemal Beyatlı, Tanpınar'ın edebi ve fikri gelişmesinde bir çığır açar.<sup>17</sup> 1923 yılında Edebiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra Erzurum, Konya ve Ankara liselerinde edebiyat hocalığı yapar. 1932'de İstanbul'a naklinden sonra 1933, 1934 yıllarında Güzel Sanatlar Akademisinde sanat tarihi, estetik ve mitoloji derslerinin hocalığını yapar.<sup>18</sup> Tanpınar, okumuş olduğu kitaplar ve yurt dışı gezilerindeki gözlemleri doğrultusunda, Doğu ve Batı toplumlarının değişim dinamiklerine dair pek çok hususiyetin farkındadır. Bu durum onda zaman zaman roman kahramanlarına da yansıttığı bir ikilem durumuna dönüşecektir. Uçan'ın tespitiyle, “Kalbi Doğu'dan, Osmanlı'dan, bu topraklardan yanadır; beyni Avrupa'dan, Batı'dan yanadır. ‘Bütün’ hâle gelebilmek için bir o yana bir bu yana savrulur.”<sup>19</sup> Bir bakıma Tanpınar, hocası da olan Yahya Kemal Beyatlı'nın “Ne harâbî, ne harabâtîyim; kökü mazide olan âtîyim”<sup>20</sup> sözlerini mevzi edinerek bir terkip ve senteze ulaşmaya çalışmaktadır. Tanpınar, benzer düşüncelerini *Mahur Beste*'de İsmail Molla'nın düşünceleri üzerinden konuşturur.<sup>21</sup> Bu şekilde batılılaşma adı altındaki uygulamaların çeşitli yönemsizliğinden kaynaklı sorun ve savrulmaları ortaya koymaya çalışır. Tanpınar'ın bu terkip fikrinin çoklu modernite fikirlerini ima ettiğini belirten Kaya'ya göre, “Tanpınar, değişimin/modernin halkın kültürel/geleneksel/yerel gerçekliklerinden kopmaması gerektiğini bildirir.”<sup>22</sup> Türk modernleşmesi konusunda özellikle Batı'nın yaşamış olduğu modernite süreçlerinin doğru bir şekilde okunup anlaşılmasının önemine dikkat çeken Şahin ve Demir'in konuyla ilgili aşağıda vurguladıkları husus da önem arz etmektedir:

“Hem muhafazakârların hem de Batıcıların, farkına varamadıkları gerçekse, Batı'da meydana gelen toplumsal değişmelerin tarihinin, Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilâli gibi Batıya

<sup>17</sup> Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, 4-5.

<sup>18</sup> Akün'ün verdiği bilgilere göre Tanpınar, 1932 yılına kadar ciddi bir garbçi olduğunu ve şarkı tamamen reddettiğini belirtmektedir. Akün'e göre Tanpınar, bu yıllarda Yahya Kemal'in muhitinden uzakta idi. 1932'den sonra divan edebiyatıyla ilgili düşüncelerinin değişmeye başlamasıyla birlikte “kendim için tefsir ettiğim bir şarkta yaşadım. Asıl yaşama iklimimizin böylesi bir iklim olacağına inanıyorum” diyerek önemli bir değişim yaşadığını aktarıyor. İlgili yerler için bk. Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, 9-11.

<sup>19</sup> Hilmi Uçan, “Entelektüelin Kimliği ve Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 8/2 (01 Haziran 2008), 125.

<sup>20</sup> Kendisine hep geçmiştesin anlamında “harâbîsin harâbâtî değilsin, göziün mâzidedir âtî değilsin.” şeklinde takılan Ziya Gökalp'e cevaben söylediği sözdür. Geniş bilgi için bk. Sait Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2011), 52.

<sup>21</sup> “...Ben şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu memleketin hayatına bağlıyım. Bu Müslümanlık mıdır, şarklık mıdır, Türklük müdür? Bilmiyorum... Sen garptan geri olduğumuzu söylüyorsun. Zaten herkes bunu söylüyor; elbette doğru bir söz olsa gerektir. Fakat ben daha mühim bir şey söyleyeceğim. Ben hemen etrafımızdaki hayattan geri olduğumuzu söyleyeceğim. Bence ne şark, ne şu, ne bu vardır; etrafımızda gördüğümüz hayat vardır. Bizi yapan bu hayattır. Bütün hususiyetlerimiz oradan gelir. Bu ise kitapta okuduklarımız gibi bir kere için olup bitivermiş şeylerden değildir; *daima değişen değiştikçe bizi de değiştiren bir şeydir.*” Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 95.

<sup>22</sup> Hilal Kaya, “The Multiple Modernities in Turkish Literature: A. H. Tanpınar's Liminality or Terkip”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36/2 (30 Aralık 2019), 291.

yön veren derin değişimlerin daha gerisinde aramak gerektiğidir. Bir başka deyişle, Batıdaki toplumsal değişimler, uzun bir tarihsel süreç içinde tam da Tanpınar'ın değişerek devam etmek, devam ederek değişmek düşüncesine uygun bir biçimde, adım adım, birike birike gerçekleşerek toplumsal yapının bütün hücrelerine sinmiş, Batıyı her haliyle kendine özgü bir düzeye taşımıştır... Ancak birçok bilimin yanı sıra, felsefe ve sosyoloji geleneğinin de kurumsallaşmadığı bir toplumsal yapıda, söz konusu tarafların Batının sözü edilen toplumsal değişiminin nedenlerini kavrayacak bir bilinçte olamayacakları açıktır.”<sup>23</sup>

Türk toplumunun tarihi süreç içerisinde yaşamış olduğu değişim tecrübelerini teorik bir anlatımdan ziyade somut ve pratik tahlillerle aktarabilmenin temel zeminini oluşturması açısından da SAE romanı öne çıkmaktadır.<sup>24</sup> Tanpınar'ın kendine özgülüğü ve ayırt ediciliği, “bütün bir felsefi ve edebî düşüncesini, gelenek ve modernlik arasındaki gerilimin bireyde ve toplumda doğurduğu huzursuzluğa hasretmiş olmasından ileri gelmektedir.”<sup>25</sup> Tanpınar, yönü sadece mazide kalmışlarla, mazisini unutarak yönünü tamamen geleceğe dönmüş olanların yaşamış olduğu çıkmaz ve savrulmaları çeşitli tipolojiler ve olaylar üzerinden değerlendirir. Gündüz'ün ifadeleriyle SAE, “insanların geçmişten getirdikleri kültürleriyle bilinçlendikleri bir ortamda modern kurumlarla tanıştıkları zamanki çaresizlikleri, bocalamaları üzerine kuruludur.”<sup>26</sup> Tanpınar, SAE'de metafor ve ironi unsurlarını kullanmaya çalışır. Özellikle saatle ilgili betimlemelerinde, saatin geçtiği yerlere insan yazılabilecek kadar temsili ve metaforik anlatımların olduğu görülmektedir.<sup>27</sup> Zaten romanın genelinde insanların sevk ve idaresinin bir kurum üzerinden nasıl ayarlanmaya çalışıldığının, komik ve ironik durumlarını tasvir eden bir tema öne çıkmaktadır. Yazar, romanında sosyolojinin problematik konularını, normal sıradan vatandaşların özetleyebileceği gündelik gerçeklikler haline getirmektedir. Bu da romanın daha geniş kesimler tarafından anlaşılabilir olarak yaşanan değişimlerin bir de kendi açılarından değerlendirebilmelerine imkân vermektedir. Anlatılan olay ve kişiler, anlatılmak istenen olguları sembolize edebilecek çeşitli tipolojilere dönüştürülmektedir. Bu sayede roman kahramanları, okuyucuların her zaman elini atıp uzanabilecekleri bir yakınlığa ve gündelik

<sup>23</sup> Şahin - Demir, “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarında Toplumsal Değişme”, 465.

<sup>24</sup> SAE romanı, dört bölümden oluşmaktadır: Büyük Ümitler, Küçük Hakikatler, Sabaha Doğru, Her Mevsimin Bir Sonu Vardır. Romanın tefrika şeklinde yayını 1954 yılında; kitap şeklinde ilk baskısı ise 1961 yılında yapılmış. Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, 15-17.

<sup>25</sup> Şahin - Demir, “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarında Toplumsal Değişme”, 460.

<sup>26</sup> Olgun Gündüz, “Türkiye'nin Batılılaşma Serüveninde Özgün Bir Portre : Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (01 Aralık 2002), 25.

<sup>27</sup> Örneğin: Nuri Efendi'nin “ayarsız saat” korkusu ile “eğitimsiz insan” arasında bir ilişki ve geçişkenlik söz konusu edilebilir. İlgili vurgunun yapıldığı bağlam romanda şu şekilde geçmektedir: “Nuri Efendi, belki saat tamirinden ziyade saatlerin ayarında titizdi. Ayarsız saat bu halim selim adamı âdeta çileden çıkarırdı... Ona göre işlemeyen, kırılmış, bozulmuş bir saat hastalanmış bir insana benzerdi. Tabiatında mazurdu. Fakat ayarsız bir saatin hiçbir mazereti yoktu. O bir içtimai cürüm; korkunç bir günahı...” Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 34.

hayatlarında karşılaşılabilecekleri bir sıradanlığa da ulaşmış olmaktadır. Sosyoloji ve psikolojiye özel ilgisi olmayan bir okuyucu bile bu alanların temel konu ve problemleriyle yüzleştiğini bilmeden kendini bu tür sorulara cevap/çözüm arayan bir konumda bulabilir. Örneğin, Weber'in modernleşme ve değişim merkezli olarak incelediği rasyonalite ve bürokratik kurumsallaşma konularındaki tespitlerini, Tanpınar, romanın genel kurgusu içinde eritmiştir.<sup>28</sup> Romanın bu iki sürükleyici ana konu üzerinden genişlediği söylenebilir. Bu iki konunun romanda, Tanpınar'ın Weber'den mülhem olarak edindiği fikirlerinin Türk toplum yapısındaki karşılıklarını sorgulamak ve ortaya çıkarmak üzere kurgulandığı görülüyor. Yazar bu anlamda modernlikle birlikte “büyüsü bozulan dünyanın” aldığı yeni durumların fazlasıyla farkında olduğunu da SAE'de hissettirebilmiştir. Tanpınar, “kuralsızlığın kural olarak kabul edilmesinin” bütün toplumsal kurumlara verdiği zararı ya da patolojik sonuçları, romandaki olay ve ilişkiler üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Yapısal işlevselci modelin yaklaşımlarında, Durkheim'in *anomi*<sup>29</sup>, Merton'un da *basit ve şiddetli anomi*<sup>30</sup> dediği durumların, kişi ve kurumlar açısından ortaya çıkan görünümelerini de SAE'de bulmak mümkündür.

SAE hakkında yapılan yorumlarda romandaki olay örgüsünün Tanzimat öncesi dönem, Tanzimat dönemi ve Cumhuriyet dönemi başları ve devamı şeklinde üç farklı döneme ait olduğu vurgulanmaktadır.<sup>31</sup> Bu dönemler, genellikle romanın başkahramanı ve anlatıcısı olan Hayri İrdal'ın yaşadığı belirli olay ve kişilerle daha belirginleştirilmiştir. İlk önce Hayri İrdal'ın Ustası Nuri Efendi'nin yanında meslek öğrenmeye çalıştığı ve ilk toplumsallaşma süreçlerinde üzerinde etkilerini hissettiği Seyit Lûtfullah, Aristidi Efendi, Abdüsselam Beylerle ilişkilerinin yoğun olduğu bir dönem anlatılmaktadır. Daha sonra askerlik dönüşü Doktor Ramiz'le tanıştıkları ve yaşadıklarının anlatıldığı dönem, son olarak da Halit Ayarcı ile tanıştıkları ve enstitüde yaşananların anlatıldığı dönemler olmak üzere kısaca özetlenebilir. Aydın'a göre de “Hayri İrdal'ın, çocukluğu Abdülhamit, geri kalan yaşamı, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde geçmiştir.”<sup>32</sup> Tanpınar, romanında esas işlemek istediği konuyu sebep ve

<sup>28</sup> Tanpınar'ın eserlerinde, özellikle SAE'deki tespitlerinde yoğun bir Weberyen bakışın etkilerinin olduğu görülmektedir. Özellikle konuyla ilgili okuyucular bu etkiyi daha net görebilmekte ve ortaya çıkarabilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak bk. Derya Güler Aydın, “Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Weber'in İzsürümü: Rasyonel ve İrrasyonel Değerler”, *Bilig*, sy 94 (20 Temmuz 2020): 29-50. Ayrıca Dr. Ramiz tiplmesi üzerinden Psikanaliz değerlendirmeleri için bk. Belgin Tarhan, “Tanpınar Anlatılarının Sosyolojik Çözümlemesi Üzerine: Pozitivist Dünya İnşasında Aydınlar”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 17/60 (15 Mart 2021), 201-207.

<sup>29</sup> Toplamların hızlı değişim süreçlerinde yaşamış olduğu, bireylerin dini değer ve geleneklere kendilerini kayıtsız hissettikleri bir tür kuralsızlık hali. Bk. Emile Durkheim, *İntihar* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 275-297; Antony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013), 48-50; Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2011), 35-39.

<sup>30</sup> Robert Merton'a göre “basit anomi, bir grup ya da toplumdaki değer çatışmalarından doğan huzursuzluk durumudur... Şiddetli anomi ise bir grup ya da toplumdaki değer sisteminin çürümesi ve çözülmesi demektir.” Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 163.

<sup>31</sup> Günday, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Toplumsal - Kurumsal Eleştiri ve İroni”, 82.

<sup>32</sup> Aydın, “Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Weber'in İzsürümü”, 38.

sonuçlarıyla işleyecek sürükleyici bir tema ya da kurguyu öne çıkarır. Bu romanda ise ana kurgu, Halit Ayarcı'nın başkanı olduğu SAE üzerinden devam eder. Bu kurgusal tema üzerinden Tanpınar'ın mevcut sosyal yapı unsurlarına dair değişim ve dönüşümü nasıl ele alıp incelediği değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmelere geçmeden önce sosyal yapı ve değişimle ilgili sosyolojik değerlendirmelere kısaca değinilerek makaleye devam edilecektir.

### 3. Sosyal Yapı, Din ve Değişim İlişkisinin Romandaki Sosyolojik Karşılıkları

Sosyal yapının nasıl inşa edildiği ve devam ettirildiği konusu sosyolojinin en önemli konuları arasında yer alır. Öyle ki konu üzerinde duran sosyologların bakış açıları sonrasında makro ve mikro başlıklar adı altında, yapısal işlevselcilik, çatışmacılık, sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, etnometodoloji gibi metot ve kuramlarla açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.<sup>33</sup> Sosyolojinin önemli kavramlarından olan sosyal yapı kavramı, “toplumsal bağlamların yalnızca olay ya da eylemlerin rasgele bir araya gelmesiyle değil belirli yollardan yapılaşmış ya da kalıplaşmış oldukları olgusuna göndermede bulunur.”<sup>34</sup> Kalaycıoğlu'na göre, “toplumsal yapı, toplumlarda var olan toplumsal kesimler ve kurumlar arasında bir ilişkiler bütününe işaret eder.”<sup>35</sup> Bu makalede ele alınacak olan, sosyal yapı yaklaşımı için yapısal işlevselcilik kuramının temel öncüllerinden istifade edilmiştir. Dönmezer'in sosyal sistem açıklamasındaki vurgu, bu anlamda bir işlevselliğe de gönderme yapmaktadır. O'na göre toplumbilim yönünden tüm bir sosyal sistem olan toplumda meydana gelen bir değişikliğin, diğer unsur ve parçaları da etkilediği bir bütünlük söz konusudur.<sup>36</sup> Bu nedenle din alanındaki değişimler, toplumsal yapıda köklü değişimlere yol açabileceği gibi, toplumsal yapıdaki farklılaşmalar da din kurumuna etki ederek zamanla yapısal ve kurumsal değişiklikler ortaya çıkabilir.<sup>37</sup> Romanın ana temasında tepeden inmece bir batılılaşmanın ya da modernleşmenin muhtemel etki ve yansımalarının bütün sosyal kurumlara nasıl sirayet ettiğinin işlenmeye çalışılması da yukarıda bahsi geçen işlevselliği akıllara getirmektedir. Yani aile, din, iktisat, eğitim, siyaset, sanat vb. sosyal kurumların toplumsal yapı içindeki birlikteliklerinin ve birbirilerini olumlu/olumsuz anlamda etkileme potansiyellerinin

<sup>33</sup> Konu ile ilgili değişik kaynaklar için bk. Giddens, *Sosyoloji*, 42-63. Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993). Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Elburuz Leyla - M. Rami Ayas (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2012).

<sup>34</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 42.

<sup>35</sup> Sibel Kalaycıoğlu, “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran (Bursa: Dora, 2017), 6.

<sup>36</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayınları, 1999), 5.

<sup>37</sup> Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 386.

bulunması yapısal işlevselci paradigmada önemle üzerinde durulan bir husustur. “Toplumsal yapı, kültürel ve siyasal yapıların belirleyicisi ya da aralarında sıkı bir etkileşim bulunduğuna göre toplumsal değişme terimine, toplumsal, kültürel ve siyasal alanları kapsayan değişmeyi belirtmesi bakımından bakmak yanlış olmayacaktır.”<sup>38</sup> Sadece işlevselci açıdan değil, romanın geneline sinmiş olan Weberyen bakışın vurguladığı iktisadi ve toplumsal yapının karşılıklı etkileşiminin birey açısından ortaya çıkardığı sonuçlar bakımından da bir etkileşimsellikten bahsedilebilir.<sup>39</sup> Bir bakıma yapılmak istenen şey, roman üzerinden yapılacak olan tahlil ve değerlendirmeleri, sadece yapısal işlevselciliğin makro kalıpları açısından açıklamaktan ziyade toplumun akışkanlığını icra eden belli başlı sosyal kurumlara dikkat çekerek, bu kurumların yaşanan değişim süreçlerindeki hal ve gidişatına Tanpınar’ın gözüyle bakmaya çalışmaktır.

Sosyal değişim, farklı şekil ve hızlarda da olsa toplumlar için kaçınılmaz bir olgu olarak değerlendirilir.<sup>40</sup> “Toplumun iç dinamiklerinin önemini vurgulayan Saint-Simon’a göre bir toplumdaki yapı, kurum ve inançlar tarihsel süreç içerisinde sürekli dönüşüm hâindedir.”<sup>41</sup> Yaşanan değişim tecrübeleri ile ilgili olarak yapılan tasniflerde toplumların yaşamış olduğu değişim olgusunu organizmacı, evrimci ve çatışmacı şeklinde farklı açılardan ele alan yaklaşım ve değerlendirmeler yapılmaktadır.<sup>42</sup> Her bir kuramın temellendirmesi içerisinde eleştirilen hususlar da bulunmaktadır. Örneğin toplumların değişim dinamiğini doğma, büyüme ve ölüm açısından canlı organizmalara benzeterek yükseliş ve çöküş teorileri üzerinde duran organizmacı yaklaşım, toplumların doğuş süreçleri üzerinde durmadıkları için eleştirilmişlerdir.<sup>43</sup> Konumuz açısından ilerlemeci bakış içinde sayılabilecek olan Max Weber’in sosyal değişme için yapmış olduğu çeşitli tahlil ve tanımlar, Tanpınar’a Türk toplumunun değişim dinamiklerini karşılaştırıp kendince eleştirebileceği bir zemini de sağlamıştır. Özellikle Weber’in bürokrasi, rasyonalite ve kapitalistleşme şeklindeki tipleştirmelerle gelenekselden moderne doğru gidişin temel duraklarını somutlaştırmasından ve bireylerin eylemlerine atfettikleri anlamların normatif değer yargılarından bireysel fayda merkezli bir anlayışa doğru değişmesi şeklindeki tespitlerinden Tanpınar, önemli ölçüde istifade etmiştir. Makalenin ilerleyen bölümlerinde bu hususlar, roman içinden çeşitli örneklerle açıklanacaktır.

<sup>38</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 57.

<sup>39</sup> Aydın, “Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde Weber’in İzsürümü”, 32.

<sup>40</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018), 203.

<sup>41</sup> Ümit Tathıcan, “Toplum”, *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, ed. Emre Gökalp (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2012), 200.

<sup>42</sup> İlgili tasnif ve değerlendirmeler için bk. Kurt, *Din Sosyolojisi*, 204-213; Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 63-151.

<sup>43</sup> Kongar, organizmacı modellerle ilgili olarak, İbn Haldun, Danilevsky, Spengler, Kroeber ve Toynbee isimlerini saymaktadır. İlgili kuram ve eleştiriler için bk. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 63-87.



Modern toplumları, geleneksel toplumlardan ayıran bilgi, teknolojik üretim ve enerji kaynaklarının sürekli olarak arttırılması gibi bazı ortak özelliklerin olduğunu belirten Alperen'e göre bu özelliklerin temelinde "insan etkinliğinin geleneksel-dinsel değerlere bağlılıktan kurtulması yatar."<sup>44</sup> Bununla ilgili olarak bazı araştırmacılar, Tanzimat ve Cumhuriyetle birlikte yaşananlara aynı zamanda bir sekülerleşme ve çağdaşlaşma süreci olarak bakar. Yani yapılan açıklamaların merkezinde dinin olduğu bir evrenden daha rasyonel ve dünyevi müesses unsurlara geçişin temsil edildiği vurgular öne çıkar. Özellikle Niyazi Berkes'in Türkiye'de sekülerizmin gelişimini, bir tür çağdaşlaşma perspektifi olarak ele alması, değişim meselesinde "din" kurumunun özgül ağırlığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Örneğin Berkes'e göre çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, *kutsal* sayılan alanın, ekonomiden eğitime, teknolojiden siyasa kadar yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur.<sup>45</sup> Kutluer'in, Berkes'le ilgili vurguladığı tema önemli: "Berkes'in iddiasına göre 'secularism'le ifade edilmesi gereken laiklik, yalnızca üst yapıyı ilgilendiren bir mesele değil bütün yapıyı tanımlayan bir kavramdır. Secularism terimi, kaba bir din-devlet ayırımından daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğinden "çağdaşlaşma" şeklinde anlaşılmalıdır."<sup>46</sup> Berkes'le ilgili vurgulanan bağlama benzer şekilde Tanpınar'da, SAE'de laik kelimesini, modern kavramıyla birlikte kullanmaktadır. Hayri İrdal'ın, dayısının kendisine verdiği hediye ile çocuklarına aldığı hediyeleri karşılaştırdığı pasaj şu şekildedir:

"... Yine dayımın hediyesi mukavvadan iki şerefeli minarem – kendi çocuklarına başka türlü, isterseniz bugünkü tabirleriyle modern ve lâik hediyeler seçen dayım, belki de babamın kayyum olması ve evimizin Mihrimah Camii'nin yanı başında olmasından bana bu cins hediyeler verirdi-..."<sup>47</sup>

Modernleşme süreçlerinin tartışıldığı toplumlarda din ve gelenekle ilgili tartışmalar da sürekli güncelliğini korumuştur. Bu açıdan özellikle Türk toplumu açısından her türlü değişim tartışmalarında dinin muhtemel etki ve tepkileri, tartışmaların merkezinde olmuştur. Osmanlı modernleşme sürecinin ana mihverini batılılaşma ve din dilemması oluşturmaktadır.<sup>48</sup> Her ne kadar toplumu oluşturan sosyal kurumlardan biri de olsa "din" olgusu, zihniyet belirlemedeki etkin yoğunluğu ve meşruiyet sağlamadaki öncülüğü ile etrafında birçok ilgili yazı ve çalışmanın yapılmasına sebep olmuştur.

<sup>44</sup> Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2003), 38.

<sup>45</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 23.

<sup>46</sup> İlhan Kutluer, "Berkes, Niyazi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, 5/507.

<sup>47</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 23.

<sup>48</sup> Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din* (Konya: Çizgi Yayınları, 1999), 359.

### 3.1 Dine Dair Tespit ve Değerlendirmeler

Sosyal yapının en önemli meşruiyet ve makuliyet unsurlarından biri olan din kurumuna dair bulgular açısından değerlendirildiğinde SAE' nin geneline yayılan bir dinsellik-geleneksellik iç içeliğinden bahsedilebilir. Bir takım adab-ı muaşeret kurallarının söz konusu olduğu yerlerde bu geleneksellik devreye girmekte ve dikkat çekilmektedir. Örneğin mübarek gün ve gecelerde, bayramlarda yapılan ziyaretler, el öpmeler, ikram ve hediyeler bu geleneksel evrenin içine serpilmiş bazı unsurlar olarak işlenmektedir. SAE'de din konusunda verilmek istenen mesaj ve tartışmaların genelde iki ana form üzerinden işlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunların sosyolojik literatürde halk inanış ve öğelerinin yoğun olarak yer aldığı popüler ya da halk dindarlığı formu ile Anadolu'da İslam'ın yayılıp kök salmasında önemli bir damar olan sufi / irfani dindarlık formu olduğu görülmektedir. Bunlardan başka İslam'ın tezahür ve tevarüs ettiği diğer biçimlere dair örneklikler pek görülmemektedir. Yani müesses kurumlar aracılığıyla aktarılan kitabî İslam ile devlet İslam'ına dair örneklikler görülmemektedir.<sup>49</sup> Dinsellikle ilgili öne çıkarılan bir husus olarak Nuri Efendi örneği üzerinde durulabilir. Nuri Efendi'nin hal ve sözleriyle işlenen irfani örneklikler, Hayri İrdal'ın hayatına olumlu etki eden bir formatta aktarılmaktadır. Bunu Hayri İrdal'ın Nuri Efendi'yi tanıttığı şu satırlarından anlamak mümkündür:

“Uzun dört köşe yüzü, beyaz, seyrek sakalı, büyük, kestane rengi çok yumuşak bakışlı gözleriyle insanın üzerinde garip bir tesir yapardı. Bu bakışlarla karşılaşanlar onu sadece iyilik yapmak için yaratılmış tasavvur ederlerdi. Hani o masalarda başınız sıkıldığı zaman yakıp imdadınıza çağırmak için size sakalından üç tel verip kaybolan ihtiyarlar gibi bir şey. Muvakkithaneye yerleştiğinden beri otuz beş sene geçtiği halde bir kere hiddet ettiğinin, bir kere bağırdığını gören olmamıştı... Nuri Efendi'nin konuşması çok tatlı idi. Tane tane, kelimelerine dikkat ederek, onları adeta seçerek konuşurdu... Tanıdıklarının bir kısmı onu büyük bir âlim, bir kısmı ise yarı evliya addederlerdi... Galiba semtin en iyi saatçisi idi... kendisine saatlerini tamir için getirenlerle pazarlık etmez, ne verirlerse kabul ederdi...”<sup>50</sup>

İfadeleri okuyanın aklına İslam dininin örnekliklerini, Anadolu'da bizzat yaşayarak ve anlatarak insanlara aktarmış olan; Hoca Ahmet Yeseviler, Somuncu Babalar, Hacı Bayram-ı Veliler, Tabduk Emreler, Yunuslar, Mevlanalar gelmektedir. Hayri İrdal'ın sosyal benliğinin inşa edildiği (roman örgüsü içinde de sonrasında kendisine birçok kapıyı açacak olan) cevheri ve iç görüyü edindiği en önemli sosyal ve dinî motifler, Nuri Efendi'nin yanında saat tamirciliğini öğrenmeye çalıştığı çıraklık zamanlarına denk gelmektedir. Bu tespitleri Hayri

<sup>49</sup> Sayılan ilgili kategoriler için bk. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004); Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 98-99; Celalettin Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/1 (2004), 213-239; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 221; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

<sup>50</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 31.

İrdal'ın kendi şahsiyetinin nasıl şekillendiğiyle ilgili özeleştirici mahiyetindeki şu ifadelerinden anlıyoruz:

“... Ben yıllarca bu adamların arasında onların rüyaları için yaşadım. Zaman zaman onların kılıklarına girdim, mizaçlarını benimsedim. Hiç farkında olmadan bazen Nuri Efendi, bazen Lûtfullah veya Abdüsselam Bey oldum. Onlar benim örneklerim, farkında olmadan yüzümde bulduğum maskelerimdi...”<sup>51</sup>

Aslında Tanpınar, SAE’de dört farklı tipoloji üzerinden mevcut din algılarına bir gönderme yapma eğilimindedir. Bu karakterler: Nuri Efendi, Aristidi Efendi, Seyit Lûtfullah ve Abdüsselam Bey’dir. Bu sayılan isimlerin kişilikleri, söz ve davranışları üzerinden yazar, dinin insanlar için ifade ettiği potansiyel anlam ve pratikleri gündeme getirmektedir. Tanpınar’da Weber’in izsürümünü yapmaya çalışan Aydın’a göre “Aristidi Efendi, Seyit Lûtfullah, Abdüsselam Bey’in ortak özelliği tılsım, simya, büyü gibi irrasyonel unsurlara bağlı yaşamaları ve inanç sistemlerini bu metafizik değerler üzerinden oluşturmuş olmalarıdır. İçinde yaşadıkları gerçekliklerin dışında, her birinin ayrı bir masal âlemi içinde yaşadığını söylemek mümkündür.”<sup>52</sup> Hayri İrdal’a göre: “Onlar için “imkân” denen şeyin hududu yoktu. Her şeyin mümkün olduğu bir âlemleri vardı. Eşya, madde, insan, her şey bu hudutsuz imkânın eşiğinde, her an kendisini değiştirecek mucizeli kelimeyi, formülü, duayı yahut ameliyeyi bekliyordu.”<sup>53</sup> Nuri Efendi üzerinden sufi/irfanî damarın olumlu rol modellikleri verilmeye çalışılırken, Seyit Lûtfullah üzerinden öze inmemiş sadece görüntü ve söylem düzeyinde kalmış bir dindarlık anlatılmaya çalışılmıştır. Bunu Hayri İrdal’ın Seyit Lûtfullah’ın ilk devresini tanıttığı kısımdaki şu satırlardan anlamak mümkündür:

“... Bu ilk gelişinde kendisini tanıyanlar, mazbut, mutaassıp bir şeriatçı olduğunu, vaazlarında, münakaşalarında etrafı adeta yıldırıldığını anlatırlardı. Babamın söylediğine göre bu vaazlarda Seyit Lûtfullah hemen hemen insan hayatında ibadetten başka bir şeye müsaade etmez, yemekten, içmekten, konuşmağa kadar her şeyi yasak edermiş.”<sup>54</sup>

Seyit Lûtfullah için çizilen bu profil, bir tür ham sofı tipolojisini andırmaktadır. ‘Metin dindarlığı’ ekseninde kendi edindiği dinî bilgileri, yegâne ölçüt kabul ederek onun dışındaki her şeyi ve herkesi sigaya çeken bir anlayış. Seyit Lûtfullah tipolojisi, farklı makalelere konu olabilecek çeşitli içerimlere sahip olması açısından da ilginçtir. Özellikle karısının ölümünden sonraki hal ve davranışları, yukarıda bahsedilen irrasyonel unsurlarla çokça meşgul olan bir Seyit Lûtfullah’ı ortaya koymaktadır.<sup>55</sup> Hayri İrdal’a göre, karısının ölümünden sonra seyahate

<sup>51</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 51-52.

<sup>52</sup> Aydın, “Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde Weber’in İzsürümü”, 40.

<sup>53</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 42.

<sup>54</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 41.

<sup>55</sup> Seyit Lûtfullah’ın bu yönüyle ilgili başka bir makalede meczuplukla sinikliğin bir sentezi olarak değerlendirilmiştir. Tanpınar’ın, anlatı ve şiir dünyasında sinizme yönelik bir dikkatin varlığı söz konusu olduğunu

çıkıp on yıl sonra dönen Seyit Lûtfullah, artık eski adam değildi: "...Meşin gibi esmer, çarpık yüzü ile uzun boyu yüzünden daha fazla göze batan kamburu ile Seyit Lûtfullah benim gördüğüm zamanlarda, insandan ziyade peşinden koştuğu defineleri bekleyen bir ecinniye benziyordu."<sup>56</sup> Aslında Tanpınar, bu iki farklı tipoloji (Nuri Efendi ve Seyit Lûtfullah) üzerinden din kurumunun insanlar üzerinde etkide bulunabileceği ya da yaygın olarak tezahür edebileceği iki farklı yöne de dikkat çekmek istemektedir. Nuri Efendi tipolojisi, kadim Anadolu irfanı içerisinde yoğrulmuş bilgelik tecrübesiyle insanlar üzerinde olumlu etkilerde bulunan, eğitim açısından ise insanın karakterine etki edebilecek bir rol modelliğe sahip biri olarak öne çıkmaktadır. Seyit Lûtfullah ise ilk devresinde katı normatif kuralcılığıyla vaazlarında halkı yıldırın, ikinci devresinde ise büyü ve gaipten işlerle uğraşarak hurafelere dalmış bir kişi olarak öne çıkarılmaktadır. Her iki haliyle de Seyit Lûtfullah müesses inanç unsurları açısından çember dışında kalan, ayarsız bir tipoloji olarak işlenmiştir. Seyit Lûtfullah'ın bu türlü uğraştığı işler, normatif dindarlığın sınırları dışında kaldığı için hurafe olarak da isimlendirilmektedir. Bunu Abdüsselam Bey'in Seyit Lûtfullah'la ilgili değerlendirmelerinde de görmek mümkün: "Çoktan İstanbullulaşmış, hatta Arapçasını unutmuş bu Tunuslu'da eski Mağrib sadece hurafeleriyle devam ediyordu."<sup>57</sup> Bu yönüyle de konu, halk inanışları ve popüler dindarlık başlıklarının altına girebilecek bir özellik taşımaktadır. Bundan başka Tanpınar'ın, SAE'de halk inanışlarına gönderme yaptığı önemli yerlerden birini de "kalantor zat" olarak betimlenen şöhretli kişinin, elini Hayri İrdal'ın omuzuna değdirdiği andan itibaren İrdal'ın ifade ettiği hislerinde görüyoruz:

"... Bu anlaşılacak bir şeydi. Çocukluğumda beni birçok türbelere götürmüşler, bir yığın nefesi keskin zatlara okutmuşlardı. Eyüpsultan'dan tâ Yuşa Tepesine, Kısıklı'daki Selami Efendi'ye kadar, ... hülasa bütün İstanbul'da, surların içinde ve dışında, hemen her semtte mevcut evliya ve keramet sahibi zatların yattıkları yeri tanır, zaman zaman ziyaret eder, dua eder, yalvarır, mezarlarından taş alır, parmaklıklarına hiçbir şey bulmazsam ceketimin astarını yırtarak bağlardım. Hiçbirisi bana bu tesiri yapmamıştı..."<sup>58</sup>

Tanpınar, bu kıyasla irrasyonaliteden rasyonaliteye geçişin, yani öngörülemezlikten sonuçları az çok bilinebilir/kestirilebilir eylem türüne doğru geçişin, modern insanın anlam evrenlerindeki motivasyon unsurlarını olumlu olarak nasıl etkilediğine de bir örnek vermek istemiş olabilir.

---

belirten Çıkla'ya göre; "Tanpınar'ın eserlerindeki sinik özellikler taşıyan karakterler, genellikle yerleşik düzene karşı bir yaşam biçimini tercih etmiş, yarı meczup, yarı derviş tabiatlı, pejmürde kılık-kıyafetli insanlardır." Murat Çıkla, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Sinizm", *Türkoloji Dergisi* 24/1 (03 Temmuz 2020), 56.

<sup>56</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 41.

<sup>57</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 42.

<sup>58</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 210.

### 3.2 Bir “Yaralı Bilinç” Tipolojisi Olarak “Hayri İrdal”

Batılılaşma süreçlerinin bir ikilik doğurduğunu belirten Tanpınar’a göre bir yanda geçmiş/mazi bir yanda da şimdiye hükmeden Batı/Batılılaşma çabası şeklinde beliren bu ikilik/ikiye bölünmüşlük birey ve toplum sathında marazi bir durum yaratmıştır.<sup>59</sup> Tanpınar, SAE’de işlemek istediği fikir örgüsünü Roman’ın anlatıcısı ve başkahramanı olan Hayri İrdal üzerinden aktarmaktadır. Shayegan’ın vurguladığı şekliyle; değişimler şenliğine katılamamış bir toplumun içinde bir “yaralı bilinç” olarak Hayri İrdal tiplmesi, “birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren, bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlağa düşmüş”<sup>60</sup> bir kimseyi temsil etmektedir. Aslında bu tipleme üzerinden Tanpınar, bu tür birbirine benzemez iki dünyanın arasındaki çatlağa düşmüş olma durumunun bir zenginliğe dönüşebilme imkân ve ihtimalini de düşünür. Yani geçmiş onun için atılası ve kopulası bir kül yığını olmaktan ziyade bugünün her türlü çağdaş dünyasındaki yenilik ve gelişmelerle yüzleşebilecek bir közü barındırması açısından önemlidir. Bu açıdan “Tanpınar, ‘Şark’tan vazgeçemeyen, ‘Garb’ı benimseyemeyen, uygarlık değiştirme sancılarını fikrî bir boyutta içinde yaşayan insanı yapıtlarına taşıyan bir romancıdır.”<sup>61</sup> Bu tanımlanan insanı Tanpınar, SAE’de Hayri İrdal karakteri üzerinden vermektedir. Tanpınar, Hayri İrdal üzerinden vermek istediği bu “arada kalmışlık” haleti ruhiyesini, *Beş Şehir* kitabının önsözünde daha veciz ifadelerle betimlemeye çalışır: “Yol uzadıkça ayrıldığımız âlem, bizi her günden biraz daha meşgul ediyor. Şimdi onu, hüviyetimizde gittikçe büyüyen bir boşluk gibi duyuyoruz, biraz sonra, bir köşede bırakıvermek için sabırsızlandığımız ağır bir yük oluyor. İrademizin en sağlam olduğu anlarda bile, içimizde hiç olmazsa bir sızı ve bazen de bir vicdan azabı gibi konuşuyor.”<sup>62</sup> Günday’a göre, İrdal’ın yaptıklarının doğru olmadığını belirtmesi, fakat çaresizlik ya da kararsızlık içerisinde tasvip etmediği davranışları sergilemesi, “Tanzimat’tan itibaren batı kültürü ile doğu ya da Türk kültür ve değerleri arasında bocalayan bireyleri sembolize etmektedir.”<sup>63</sup> Bu yönüyle İrdal’ın, Merton’un tanımladığı şekliyle bir tür basit anominin içine düştüğü de söylenebilir.<sup>64</sup> Yani İrdal, yaşadığı toplumsal çevre sebebiyle inandığı kültürel normlara uygun eylemde bulunamamaktadır.

<sup>59</sup> Köksal Alver, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Romanlarında Bakış Açısı”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/11 (14 Şubat 2012), 109.

<sup>60</sup> Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni* (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 7.

<sup>61</sup> Uçan, “Entelektüelin Kimliği Ve Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”, 123.

<sup>62</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 10.

<sup>63</sup> Günday, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde Toplumsal - Kurumsal Eleştiri ve İroni”, 82.

<sup>64</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 163.

### 3.3 Aileye Dair Tespit ve Değerlendirmeler

Sosyal yapının temel taşı olan aile kurumu, toplumun değişim ve çözülmesine karşı dirençli kurumlardan olması açısından her zaman önceliğini ve önemini korumuştur. Başka bir açıdan aile kurumunun toplumsal yapıyla olan bu diyalektik etkileşimi, toplumdaki değişimin aile üzerinden, ailedeki değişimin de toplum üzerinden okunmasını mümkün kılacak bütüncül bir bakışı da beraberinde getirmektedir. Aile, hem Tanzimat hem de Cumhuriyet dönemi romancıları için sosyal değişimin etki ve sonuçlarını en somut ve akıcı şekilde aktarabildikleri bir kurum olarak da öne çıkmaktadır.<sup>65</sup> Bu açıdan sadece Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın bile yaşanan değişimleri, farklı temalarla anlattığı birçok romanından bahsedilebilir. Konuyla ilgili çalışmasında Mediha Berkes, Gürpınar'ın eserlerinde patriarkal aile tipine benzeyen eski geniş İstanbul konaklarının çözülüşünü ve küçülüşünü gördüğünü, bunlara sebep olan buhranları tasvir etmeye çalıştığının tespitini yapar.<sup>66</sup> Berkes'in Hüseyin Rahmi Gürpınar romanlarıyla ilgili yapmış olduğu tespitlerin bir benzerini de Tanpınar'ın SAE'de ailenin değişim ve dönüşümünü tasvir ettiği hususlarla çok benzerlik gösterdiği söylenebilir.<sup>67</sup> Özellikle Abdüselam Bey'in konağı üzerinden betimlemeye çalıştığı husus, geniş aileden, çekirdek aileye geçişin tezahürleri olarak okunmaya müsait olduğu gibi Weberyen bir çözümleme ile gelenekselden moderne geçişle birlikte bireylerin eylemlerine yükledikleri anlam değişimlerini içine alabilecek geniş bir okumadan bahsedilebilir.<sup>68</sup> Burası romandaki karşılıklarıyla birlikte biraz açıklanacak olursa: Hayri İrdal'ın sorgulamaları üzerinden anlaşılabilir, Abdüselam Bey'e ait koskoca konağın içindeki ahalinin teker teker azalıp gitmesi, Abdüselam Bey'in kendilerine fazlaca sahip çıkıp, himaye etmesine sebep olmuştur. Hatta bu fazlaca sahiplenme işi, Hayri İrdal'ın doğan çocuğuna, Abdüselam Bey'in kendi annesinin adı olan Zehra ismini koymasına varana dek içselleştirdiği bir duruma kadar

<sup>65</sup> Tanzimat sonrası ilk akla gelen örnekler olarak: Nabizade Nazım: Karabibik, Namık Kemal: İntibah, Ahmet Mithat Efendi: Felatun Bey ve Rakım Efendi, Rezaizade Mahmut Ekrem: Araba Sevdası, Şemsettin Sami: Taaşşuku Talat ve Fıtnat, romanları verilebilir.

<sup>66</sup> Mediha Berkes, "Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Aile ve Kadın", içinde *Aile Yazıları 2 Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, ed. Beylü Dikeçliçil ve Ahmet Çiğdem, 2. (Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 12.

<sup>67</sup> Berkes'in tespitiyle ilgili olarak gönderme yaptığı Gürpınar'ın eserlerinden bazıları şunlardır: İffet, Mutallaka, Şipsevdi, Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç, Evlere Şenlik Kaynanam Nasıl Kudurdu, Utanmaz Adam vb. Geniş bilgi için bk. Berkes, "Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Aile ve Kadın", 12-23. Benzer şekilde yaşanan değişimlerin aile üzerinden anlatıldığı başka romanlara örnek olarak: Reşat Nuri Güntekin: Yaprak Dökümü, Çalikuşu, Halit Ziya Uşaklıgil: Mai ve Siyah, Aşk-ı Memnu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu: Yaban romanları verilebilir.

<sup>68</sup> Weber'in ilgili tespitindeki vurgu, bireylerin geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte eylemlere verdikleri anlam dinsel temelden rasyonel faydacı temele doğru kayması şeklinde özetlenebilir. Geniş bilgi için bk. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 132-135. Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bz. Giddens, *Sosyoloji*, 53. Kalaycıoğlu, "Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme", 8; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 207.

gitmiştir. Hayri İrdal ve eşi bu durumdan fazlasıyla rahatsız olmasına rağmen Abdüselam Bey'e bir türlü evden ayrılma isteklerini ifade edememişlerdir. Vefa değerini ayakta tutmaya çalışan Hayri İrdal'ın beslendiği geleneksel evrende, eylemlerine atfettiği anlamlar değer yüklü iken; Abdüselam Bey'i bayramda dahi ziyaret etmeyen kendi öz evlatlarının menfaat merkezli eylem okumaları bir başka olmaktadır. Evlatları tarafından zaten yalnızlığa terkedilmiş ve kendilerini de evlatları gibi sahiplenmiş bir adama bunu diyememenin vicdani hesaplaşmasını Hayri İrdal şu şekilde yapmaktadır:

“... Çarnaçar biz kaldık. İhtiyar adamı yalnız bırakamazdık. Kaldı ki, bu son zamanlarında candan birinin bakmasına hakikaten muhtaçtı. Vücudu gibi hafızası da zayıflamıştı. Hemen her şeyi unutuyor, her şeyi birbirine karıştırıyordu. Abdüselam Bey'in evinde biz karı koca ihtiyar adamla tek başımıza kalmıştık. Burmalı Mescid'in arkasındaki konakta bir aşiret kadar kalabalık oğul, torun, hısım ve akraba içinde yaşayan adam, kendisine her suretle yabancı iki insanın elinde ölecekti. Bu onun sakınılmaz kaderiydi.”<sup>69</sup>

SAE romanının 1961 ve öncesini kapsadığı üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa; Tanpınar'ın daha o zamanlarda aile kurumunun hal ve gidişatına dair birtakım olumsuz değişim emarelerini görüp romanda işlediği söylenebilir. İngiltere'de 2018 yılında Yalnızlık Bakanlığı'nın kurulması<sup>70</sup> da hesaba katılırsa, daha o zamanlardan Tanpınar'ın bu yalnızlık konusunu gündemine almasının, çok önemli bir yazar öngörüsü ya da sezgiselliği olduğu söylenebilir. Aslında aile kurumu, kültür ve medeniyet değişimine dair yapılan her tartışma ve çalışmada (dönem itibarıyla özellikle roman, hikâye, dergi ve gazete üzerinden) önemli bir gündem maddesi olarak yerini korumuştur. Ama özellikle Türkiye'de 1950 sonrası yaşanan sanayileşme ve kentleşme olgusuyla birlikte yaşanan sosyal ve siyasal gelişmeler doğrultusunda birçok farklı açıdan aile kurumunu ele alan araştırma ve çalışmalar yapılmıştır. Kurumun önemine binaen Aile Bakanlığı'nın kurulması ve Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu adında bir kurumun da çeşitli çalışmalarla bu alana dair birçok öncelikli konuyu gündeme getirmesi önemli bir çalışma olarak kayıtlara geçmiştir.

Bundan başka SAE'de aile kurumuyla ilgili olarak batılılaşma eleştirilerinde her zaman dile getirilen “batı uygarlığının sonuçlarının taklit edildiği” şeklindeki çeşitli şekilci hususlar öne çıkmaktadır. Ayrıca çeşitli yaşam formlarının getirmiş olduğu toplumun gelenek ve değerleriyle uyumsuz davranışlar, enstitü için düzenlenen kokteylde yoğunluklu olarak göz önüne serilmeye çalışılmıştır. Zaten buraya kadar olan bölümlerde de ara ara gençliğin havailiğinden, çeşitli özentilerinden ayrıca evlilik dışı birlikteliklerin ve sadakatsizliklerin nasıl sıradanlaştığını gösteren birtakım ilişkilerden de bahsedilmektedir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 82-83.

<sup>70</sup> İlgili haber için bk. TRT Haber, “İngiltere'de ‘Yalnızlıktan Sorumlu Bakanlık’ kuruldu” (17 Ocak 2018).

<sup>71</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 301, 324, 332, 333, 356.

### 3.4 Eğitimle İlgili Tespit ve Değerlendirmeler

Eğitim kurumu süreklilik ve istikrar sağlayıcı bir yapıda olması açısından ailede başlayan eğitimin okulda devam etmesi, okulda öğretilenlerin ailede desteklenmesi gibi birbirini besleyen süreçler sağlıklı bir toplumsallaşma için önemli bir işlev görmektedir. Eğitim ve toplum iç içeliği başta Durkheim ve Ziya Gökalp olmak üzere önde gelen sosyologların sürekli gündeminde olmuştur. Metotlu ve metotsuz, örgün ve yaygın eğitim şeklinde yapılan kategorilere bütün bir toplumun sahip olduğu toplumsallaşma mefkûreleri açısından bakılmaktadır.<sup>72</sup> SAE’de Hayri İrdal’ın ustası Nuri Efendi örneğindeki eğitimi bir nevi Gökalp’in “yetişkinler, haberleri olmadan, konuşmalarıyla, hareketleriyle canlı örnekler oluşturarak genç kuşakları etkilerler”<sup>73</sup> şeklindeki modellemesine uymaktadır.

Tanpınar, eğitim konusunda idealinden geçen örnekliklerle ilgili mesajları, Hayri İrdal’ın oğlu Ahmet üzerinden vermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda SAE’nin kahramanı Hayri İrdal, çocuğunun fayda ve menfaatten ziyade hak ve hukuku gözeten, iş ciddiyetine sahip biri olarak yetiştiğine vurgu yapmakta, bir taraftan da oğlunun bu yönünü takdir etmektedir. İfade ettiğine göre Ahmet kendine benzemiyor ve benzememek için de elinden geleni yapıyordu. İrdal için, geleneksel dönemin iş ciddiyeti ve çalışma ahlakının örneği, ustası Nuri Efendi tarafından temsil edilirken; bu yeni modern dönemde ise oğlu Ahmet’in bunu temsil edebileceğine olan inancını yüksek tutmaktadır. Ahmet’in iş yapış tarzlarıyla ilgili olarak benzemesini istediği kişinin Nuri Efendi olmasını istemektedir. Oğlunu bir gün muayenehanesinde hastasına bakarken görmüş ve bunun tıpkı kendisinin yahut Nuri Efendi’nin saate bakışı gibi bir şey olduğu izlenimini edinmiştir. “...Çok temenni ederim ki, Nuri Efendi’ninkine benzesin, çünkü iş, ona benden fazla hâkimdi.”<sup>74</sup> diye de belirtmektedir. Romanın ilerleyen bölümlerde oğlu üzerinden eğitimle ilgili düşüncelerini bildiren İrdal’dan hareketle Tanpınar’ın eğitim hakkındaki düşüncelerinin özünü de yine gelenekle modernin sentezinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunu özellikle oğlu Ahmet’in enstitü binasının proje çiziminde, yeni edindiği bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğiindeki duygu ve düşüncelerinden de anlamak mümkün. İrdal’ın kendisi, geleneği temsil edecek unsurları gezmiş olduğu Bursa, Konya ve İstanbul camilerinden elde etmeye çalışırken, Ahmet de eğitim

---

<sup>72</sup> Özellikle Emile Durkheim’in yetişmiş olan neslin yetişmekte olan genç kuşaklara bilgi ve görgüsünü aktarması şeklindeki vurgusu öne çıkarken; Ziya Gökalp’de de “Eğitim, bir toplumda, yetişkin kuşağın henüz yeni yetişmeye başlayan kuşağa, düşüncelerini ve duygularını vermesi demektir. Bu veriş iki türdür: Birincisinde, yetişkinler, haberleri olmadan, konuşmalarıyla, hareketleriyle canlı örnekler oluşturarak genç kuşakları etkilerler. İkincisinde ise yetişkinler, resmî görevler olarak etkide bulunurlar.” şeklindeki tespitler öne çıkmaktadır. Daha geniş karşılaştırmalar için bk. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973), 321-323; Emile Durkheim - Paul Fauconnet, *Terbiye ve Sosyoloji*, çev. İ. Memduh Seydol (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 66-67; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayınları, 2020).

<sup>73</sup> Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, 63.

<sup>74</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 53.



gördüğü çevreden ve fikirlerinden hareketle bu projeye yardım etmektedir. Bu şekilde terkibe ulaşarak çok beğenilen bir mimari projeyi de ortaya koymuşlardır.<sup>75</sup>

Eğitimle ilgi dönemin önemli gündem maddelerinden biri de yurt dışına tahsil için öğrenci gönderme meselesidir. Öğrenci göndermenin gereksizliğini ileri sürenler olduğu gibi eksik uygulamadan kaynaklı sorunlar yüzünden başarılı olunamadığını düşünler de vardır. Örneğin Turhan'a göre, öğrencilerin yurt dışına gönderilme işi gayesiz, plansız ve oradaki tahsilleri de nizamsız ve kontrolsüz olduğu için "Avrupa'dan dönen talebeler, hiçbir zaman memlekette bir fikir hareketi, devamlı ilmî bir faaliyet meydana getirecek muayyen kesafeti bulamamışlardır."<sup>76</sup> SAE'de ise İrdal, sahip olduğu mevki ve servetinin icabı olarak oğlu Ahmet tıbbiyeyi bitirdiğinde, Amerika'da tahsilini tamamlamasını teklif etmiş; ama oğlu bu teklifi derhal reddedip Anadolu'ya gitmiştir.<sup>77</sup> İrdal, oğlunun bu tür işe cezp olmuş vefakâr ve cefakâr davranışlarını uzaktan uzağa izliyor ve takdir ediyordu. Ayrıca Tanpınar, SAE'de bu konuyu ve muhtemel sonuçlarını, yer yer Pozitivizm göndermeleriyle de birlikte Doktor Ramiz örnekliliği üzerinden ele almıştır. Eğitim alanında özellikle üniversitelerde uygulanmaya konulan pozitivist paradigmanın, aynen bürokratik ve idari yapılanma alanlarında olduğu gibi birtakım uyumsuzlukları meydana getirmesi çokça tartışılmıştır. Yani Taş'ın da özetlediği gibi "Bir toplumun kendine özgü tarihsel durumunu açıklamak için geliştirilmiş kavram ve kuramlar, bir başka toplum için aynen uygulanamaz."<sup>78</sup>

Pozitivist paradigmanın alındığı ve uygulanmaya çalışıldığı yerlerin kültürel kodlarının uyumsuzluğu göz önünde bulundurulmadan girişilen eğitim uygulamaları, kendi toplumuna başkasının gözüyle bakan, anlayamayan, kendi insanına yabancı bir aydın güruhunu oluşturması açısından da ciddi eleştiriler almıştır.<sup>79</sup> Pozitivizmin özellikle sosyal bilimler alanındaki uyumsuzluğu, ortaya çıktığı Avrupa'da bile ciddi eleştiriler alırken başka bir medeniyet havzasında eğitimde uygulanmaya çalışılması da zihinleri çatallanmış bilim insanları ya da Doktor Ramiz gibi bütün sosyal ve insani gerçeklikleri kendi inandığı formlara uyduran, sığdırmaya çalışan bilim insanları türetmiştir. Bu açıdan Tanpınar, "Dr. Ramiz temsiliyle Batı'ya giden modernleşmeci aydınların yakalandıkları rahatsızlıkları gözler önüne serer."<sup>80</sup> SAE'de Hayri İrdal, Doktor Ramiz'in bu genellemeci ve indirgemeci tavrını şu şekilde ifade etmektedir: "Hemen her şeyle alakardı. Ve bir ucu içtimai tenkide bağlanmak şartıyla

<sup>75</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 350-357.

<sup>76</sup> Mümtaz Turhan, *Garpllaşmanın Neresindeyiz?* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2018), 102.

<sup>77</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 52.

<sup>78</sup> Kemalettin Taş, "Türk Din Sosyolojisinde Batı Eksenli Sosyoloji Geleneğinin Yönlendirici Etkisi", *Dini Araştırmalar* 13/36 (2010), 23.

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bk. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2014); Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007).

<sup>80</sup> Tarhan, "Tanpınar Anlatılarının Sosyolojik Çözümlemesi Üzerine: Pozitivist Dünya İnşasında Aydınlar", 202.

her fikir onun için sevimli, kabule değerdi; öbür ucu zaten elinde idi ve kolaylıkla Freud'a, Jung'a bağlayabilirdi.”<sup>81</sup> Doktor Ramiz, Hayri İrdal'ın hayatını ve saatleri Mübarek'i anlattığı konuşmalarından “baba kompleksi” teorisini ispatlayabileceği bir kurgu yakalamaya o kadar şartlanır ki sürekli olarak beğenmediği rüyalarından sonra beğeneceği ve teorisine uygun bir rüyayı Hayri İrdal'a gördürür.<sup>82</sup> Yani gerçekliği teoriye uydurur. Bu haliyle Doktor Ramiz, “Avrupa'dan getirdiği ilimle herkesi tedavi edeceğine inandığı için sosyolojik anlamda tipik bir cemaat aydınıdır. Kendisi gibi olanlardan teşekkür eden bir cemaatin içinden konuşup, sözünü dinletmek ister. Kurduğu Psikanaliz Cemiyeti de bu işe yarar”<sup>83</sup> Dönemi itibarıyla Tanpınar'ın eğitim kurumu ile ilgili olarak SAE'de geçen düşüncelerinde, eğitim ve zihniyet meselelerinin birbirini olumlu ve olumsuz anlamda besleyen, etkileyen döngüsellikler öne çıkmaktadır. Yani Tanpınar için eğitim, diğer kurumsal yapılarla birlikte değişecek ve onları da değiştirecek bir potansiyeli içinde barındırmaktadır. Tanpınar, eğitimin bu döngüsellığe olumlu olarak katkıda bulunacağı konusunda da ümitvardır. Bu ümitvarlığın en büyük şartı ya da etkeni ise değişimi ve zamanın ruhunu doğru okumaktır.

### 3.5 Siyaset ve Bürokrasiye Dair Tespit ve Değerlendirmeler

Sosyal yapının devamlılığı ve korunması için yasal süreçlerle birlikte meşruiyet ve işlevsellik sağlayacak olan en önemli kurumlardan birisi de siyaset kurumudur. Her toplum yapısının kendi tarihi tecrübesi ve sosyal gerçeklikleri doğrultusunda şekillenen siyaset kurumu diğer kurumların işlevselliğine de ivme katacak ya da engel olacak bir potansiyeli bünyesinde barındırmaktadır. 1950-2000 yılları arası siyasal reklam ve ilanlar üzerinden yaptığı analizde, Türk siyasetinin kendine özgü sağlam bir siyasal retorik üretmede pek fazla başarılı sayılamayacağı tespitini yapan Macit'e göre “Siyasetin dönüştürme yerine var olan üzerinde ısrarla devam etme isteği, yaygın popülizmde de kendini göstermektedir... Zor da olsa balık tutmayı öğreten bir siyaset anlayışı değil, her gün bir balık vermeyi göze alan bir anlayış söz konusudur.”<sup>84</sup> Türkiye'de rasyonel devletin Batı'dakinden farklı bir şekilde ortaya çıktığını ve tamamıyla uygulanamadığını belirten İnalçık'a göre “Modernleşme, Batı'da uzun bir gelişim sonucu aşağıdan, kitlenin geleneksel toplumu değiştirmesi şeklinde olmuş; Türkiye'de ise devletin ve aydın bir zümrenin devrim hareketi olarak yukarıdan gelmiştir. Bu durum, toplumsal ve siyasi gelişmemizde mücadele ve buhranlarımızda büyük bir rol oynamış görünmektedir.”<sup>85</sup> Toplumsallaşma süreçleri sağlıklı işleyen toplumlar için bürokrasi, normal

<sup>81</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 130.

<sup>82</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 99-124.

<sup>83</sup> Tarhan, “Tanpınar Anlatılarının Sosyolojik Çözümlemesi Üzerine: Pozitivist Dünya İnşasında Aydınlar”, 203.

<sup>84</sup> Mustafa Macit, *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Siyaset-Siyasal Reklam ve İlanların Dilinden/1950-2000* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2010), 168.

<sup>85</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 374-375.

seyrinde giden ve kendisiyle ilgilenenlerin görev tanımları doğrultusunda rollerini icra ettikleri bir rutine sahip olurken, toplumsallaşma süreçlerini bütün sosyal kurumlarıyla birlikte koordineli bir şekilde götüremeyen toplumlar için inişli-çıkışlı, değişkenli bir hal alabilmektedir. Bu durumlarda bürokrasi ve siyaset, daha çok kurumsallaşmış yönleriyle ve kurallarıyla değil de her bir yetkili ve uygulayıcısının şahsi tasarruf ve uygulamalarıyla gündeme gelen ya da getirilen kurumlar haline dönüşebilmektedir. Tanpınar, SAE’de tam da bu ikinci duruma benzeyen örneklikleri anlatmak üzere çeşitli göndermelerde bulunmaktadır. Fırsatçı taktikleriyle her tür gelişmeyi, kendisinin ve kurumunun lehine çevirmekte ustalaşmış olan Halit Ayarcı tiplmesi burada öne çıkmaktadır. Halit Ayarcı’nın Hayri İrdal’ı keşfettikten sonraki ilk yemeklerinde, Hayri İrdal’ın “kalantor zat” diye betimlediği kişiyle lokantada yaşanan o manzaraya dair tasvirleri, Tanpınar’ın siyasi ve bürokratik tecrübesini konuşturduğu bir bölüm olarak öne çıkmaktadır. Bu kısım, aslında siyasetçi ve bürokratin muhatabı olduğu kişilerle olan iletişimde dikkat etmesi gereken temel iletişim kodlarını vermesi açısından da değerlendirilebilir. SAE’de masalarına gelen şöhretli kişiyle ilgili Hayri İrdal’ın betimlemeleri, ironiyle karışık çeşitli gerçeklere de gönderme yapmaktadır. Özellikle beden diliyle ilgili olarak kalantor zatın, ellerini İrdal’ın ve Ayarcı’nın omuzlarına koyarak sürekli ilgileniyormuş izlenimi vermesi; diğer taraftan sürekli olarak masadaki barbunyalardan ve buzlu badem tabağı ile meşgul olmasını, iletişim kodları açısından çok güzel betimlemiştir. Şahit olduğu bu diyalog ve tavırlar karşısında İrdal, şaşkınlığını gizleyemez: “Tuhaf bir konuşmadı bu. Söyleneni dinlemiyor, badem denen nesne ile meşgul olduğu için kendisi de konuşmuyor; fakat büsbütün boş durmak da hoşuna gitmediği için karşısındakinin bir şeyler söylemesini istiyordu...”<sup>86</sup> Bu şekilde Tanpınar, olmaması gereken dikey, ilgisiz ve tepeden bakıcı bir siyasal iletişim dilinin bütün kodlarını ironik bir şekilde aktarmaktadır.

Bundan başka, SAE’de verilen örneklerde, siyaset kurumunu temsil eden belediye reisi gibi bazı zatların, enstitünün ayarsız işleriyle olan ilgileri de değişim döngüsünün, olumsuz etkilerinin başka kurumlara nasıl sirayet edebildiğini göstermesi açısından da önemlidir. Lokantada tanıştıkları kalantor zat ile belediye reisi ve belediye reisinden daha yüksek mevkide olduğunu söylediği salâhiyettar zatın, enstitü ile olan münasebetleri, karşılıklı bir meşrûlaştırım olarak işlev görmektedir. Halit Ayarcı, kurumun bütün gereksiz ve tutarsız işlerine bu zatlar üzerinden resmi bir hüviyet verirken; bu kimselerin, SAE’nin mevcut ve gittikçe büyüyen popüleritesinden kendi hisselerine düşecek olan politik getirilerden habersiz olmadıkları da romanın genel bütünlüğünden anlaşılmaktadır.

Bürokrasiyle ilgili olarak Tanpınar, enstitünün yapılanması üzerinden olmaması gereken bir bürokratikleşmeyi anlatmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Yani Weber’in, modern dönemlerin alamet-i farikası olarak öne çıkardığı, adına bürokrasi denilen olgunun, Batı’da öyle biz de böyle denebilecek bir kıyaslamayla mevcut düzensizliklere, dağınıklıklara gönderme yapıyor.

<sup>86</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 207-208.

Bizzat enstitünün başkanı olan Halit Ayarcı tarafından alınan anlık kararlar, Hayri İrdal'ı çoğu zaman zor durumda bırakmakta ve sonu belirsiz maceralara sürüklemektedir. Enstitünün işleyişindeki kuralsızlıklar, işe göre adam değil de adama göre iş şeklinde özetlenebilecek bir iş yapış şeklini de akıllara getirmektedir. İrdal'ın SAE'deki şu cümlelerinden hareketle bu değerlendirmeyi yapmak mümkün: “Tekrar bir iş sahibi olduğumu, muayyen bir kazancım bulunduğunu düşündükçe her saniye başında, sanki ağır bir uykuda imişim gibi sevinçten benirleyerek yaşıyordum... Bir işim vardı, fakat yapacağım iş yoktu.” Ayrıca salahiyyətli zat ve belediye reisinin ziyaretlerinden sonra geçen şu diyaloglarda İrdal'ın “bir de işimizi bilsek!” şeklindeki çıkışına Ayarcı'nın verdiği cevap da bu durumu özetler mahiyettedir:

— Hâlâ bilmiyor musunuz? Saatleri ayarlayacağız...

— Evet ama nasıl? Bu kadar kalabalık bir teşkilatla...

— Çaresini bulacağız... Herkes kendisine tayin olduğu vazifenin ardından bir iş çıkaracak. Zaten kurulur kurulmaz bir tamimle bütün arkadaşlardan rica edeceğim bunu... ve tabii onlar da yapacaklar. Boş durmayacaklar ya...”<sup>87</sup>

Ritzer'e göre Weber, verimliliğini takdir etse de bürokrasinin yarattığı hayatın mekanikleşmesine tepki duymuştur.<sup>88</sup> Tanpınar da benzer şekilde, bürokrasinin “demir kafes” eleştirilerine, SAE'nin satır aralarında ve çeşitli diyaloglarda göndermelerde bulunmuştur. Enstitü çalışanlarının üniformalarından rozetlerine kadar ayarlandığı, konuşma ve hitaplarına kadar her şeyin düşünüldüğü bir nevi otomatizmi andıran yeknesaklığı, ironik bir şekilde dillendirmiştir.<sup>89</sup> Ayrıca işin insanı güzelleştirmesi, kendisi yapmasının yanında, insanların mesuliyetini aldıkları işin dairesinden çıkamayarak adeta işe hapsediğini da söylemektedir.<sup>90</sup> Bu tür otomatizm, yeknesaklık ya da hayatın mekanikleşmesi şeklindeki tespitler, modern zamanların yaşam ve çalışma ritmi içerisindeki bireylere, bir nevi zihinsel yorgunluk olarak da yansıyabilmektedir.

## Sonuç

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, SAE adlı eseri, edebiyat çevreleri dışında da birçok ismin üzerinde konuştuğu ve derinlemesine analizlerin yapıldığı bir eser olarak öne çıkmaktadır. Toplumun sahip olduğu süreklilik ve değişimi 1961'de yayınlanan bir roman üzerinden okumak, hiç şüphesiz salt sosyolojinin sınırlarıyla değil; özellikle edebiyat sosyolojisi ve sosyal tarih yaklaşımlarının öncülleriyle ilgili analizleri de gerekli kılmaktadır. Roman üzerinden yapılan yorumların, edebiyat sosyolojisi disiplini içinde roman yazarının muhatap olduğu

<sup>87</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 266.

<sup>88</sup> George Ritzer, “Profesyonelleşme, Bürokratikleşme ve Rasyonelleşme: Max Weber'in Görüşleri”, çev. Selin Atalay, *Sosyoloji Dergisi Armağan Sayısı*, (2016), 199.

<sup>89</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 248-249.

<sup>90</sup> Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, 351.

sosyal gerçeklik kurgusunun öne çekilerek yapılmaya çalışıldığının da belirtilmesi gerekir. Romanın içinde barındırdığı pek çok insanî ve sosyal öge sadece dönemini özetleyen değil aynı zamanda uzamsal olarak daha genele teşmil edebilecek bir kuşatıcılığa da sahiptir. Bunu, romanın herkes tarafından bugün bile sevilerek okunmasından anlamak da mümkün. Tanpınar, psikoloji ve sosyolojiye olan ilgisinin yanında dönemin tartışmalarına da hâkim bir vaziyette ele almak istediği birçok konuyu SAE’ de işlemiştir. Bu işlenen konular birçok araştırmacı tarafından farklı açılardan ele alınmışlardır. Kendi toplumunun maddi ve manevi dinamikleri konusunda yeterli özgüvene sahip olduğu görülen Tanpınar’ın, modernleşme ve batılılaşma deneyimlerinde yaşanan savrulmalara dair çözümlenmeleri gayet anlaşılır bir şekilde romanın içinde verilmiştir. Sosyolojinin değişim konusundaki çeşitli öncüllerinden istifade ederek; özellikle yapısal işlevselci paradigmanın bütüncül bakışı içinde yaşanan değişimin, bütün kurumlar üzerindeki potansiyel etki ve sonuçları, Tanpınar’ın resmettiği açılardan da net bir şekilde görülebilmektedir.

Özellikle din kurumunun mevcut değişim söylemleri üzerindeki özgül ağırlığı düşünülerek daha o dönemlerde konuya nasıl bakıldığına dair hususlar, Tanpınar’ın kahramanları üzerinden de rahatlıkla analiz edilebilecek bir zeminin varlığı görülmektedir. Bu durum, aynı zamanda modernleşme tecrübelerinde dinin bütün yönleriyle merkezi bir konumda olduğunu göstermesi açısından da önemli idi. Yani her açıdan değişimi etkileyen ve değişimden etkilenen potansiyeliyle din önemini korumuştur. Tanpınar’ın bakışında Anadolu’da İslam’ın tezahür etme biçimleri içerisinde çok önemli bir etkiye sahip olan sufi/irfani damarın, Nuri Efendi üzerinden olumlu ve yapıcı örneklendirmelerle öne çekilmeye çalışıldığı bir anlatı görülmektedir. Tanpınar, aynı minvalde bir zıtlık oluşturması açısından da Seyit Lûtfullah ve diğer Aristidi Efendi, Abdüsselam Bey gibi tipolojiler üzerinden yaşanan değişimin yönü ve içeriğini betimlemeye çalışmıştır. Yani Nuri Efendi’nin ussal iş yapış ve davranış modellerinin karşısına örneklikleri ile çok konuşulamayacak, dışlayıcı, güvenilmez ve irrasyonellikleri ile nerde ne yapacağı bilinmez Seyit Lûtfullah tipolojisi öne çıkarılmıştır. Hayri İrdal, medeniyet değiştirme süreçlerinin arada kalmış “bir yaralı bilincini” temsil etmesi açısından önemlidir. Tanpınar, Hayri İrdal’ın gerilimleri üzerinden sahip olduğu geleneksel dünyanın kodları ile içinde yeni ve rahat bir hayat formuna kavuştuğu modern hayatın kodlarının uyumsuzluklarını ve gelgitlerini anlatmaya çalışmıştır. Bunu, Hayri İrdal’ın sürekli bir iç muhasebesi halinde kaldığı değişime ayak uydurma çaba ve sorgulamalarından da anlamak mümkün. Halit Ayarcı ise değişimle birlikte toplumun aldığı yeni hallere kendi lehine olacak şekilde hızla intibak sağlayan birisi olarak öne çıkartılmıştır. Halit Ayarcı, amaçlarına ulaşma yolunda bir makyavelist olarak da görülebilir. Merton’un tasnif ettiği şekilde romanda yaşananlar, Hayri İrdal özelinde bir tür basit anomi ama toplum nezdinde ise bir tür şiddetli anomi olarak tarif edilebilir. Durkheim’in kuralsızlık hali dediği “anomi” durumunun da bütün sosyal kurumlardaki yansımalarını görmek mümkün.

Bundan başka, SAE'de ele alınmaya çalışılan sosyal kurumlarla ilgili olarak aile kurumunun dönemsel bir panoramasını ve değişimler karşısında yaşadığı insanî ve vicdanî savrulmaları verebilmesi açısından, Tanpınar'ın tespitleri dikkat çekicidir. Özellikle Abdüsselam Bey ile romanın kahramanı olan Hayri İrdal'ın kendi aile ve akraba çevrelerinin yaşamış olduğu değişim ve dönüşümler, aile sosyolojisinin işlediği önemli alt başlıklar olarak hala önemini korumaktadır. Eğitimle ilgili olarak Tanpınar'ın, dönemin tartışmaları içinde kendince önemli gördüğü bir takım mesele ve yaklaşımları, roman kurgusu içinde öne çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Doktor Ramiz tipolojisi, yurt dışı eğitim sonrası bilim koordinatlarını pozitivistik yöneme göre ayarlamış, psikanalizin öncül ve sonuçlarını genelleyerek, herkesi bu usulle anlamaya çalışan bir karakter olarak öne çıkarılmıştır. Bu sayede Doktor Ramiz'in yöntem ve bakış açılarının absürt denebilecek bir takım durumları, nasıl ortaya çıkardığı da gösterilmeye çalışılmıştır. Son olarak siyaset ve bürokrasi kurumlarının, sebepleriyle birlikte değil de sonuçlarıyla anlaşılmış bir 'Batılılaşma' tecrübesinin, görev algısından iş yapış şekline kadar ortaya çıkarttığı sorun ve savrulmalar da, SAE'de somut örneklikler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Romanda şüphesiz, ekonomi ve sanat gibi derinlikleri olan daha başka sosyal kurumlara değinebilecek göndermeler mevcut. Ama temel mesele olarak zihniyet dünyasının merkezde olduğu bütün değişim tasarımlarının birbirini etkilediği, bir tür domino etkisinden bahsetmek mümkün. Yani merkezde insanın eğitimi, eğitimin getirmiş olduğu ahlak ve karakter, bu bilinçle çalışan bireylerin iş ve görev bilincine sahip olduğu bir kurumsallaşma ve sonunda gelen ekonomik sonuçlar ya da sonuçsuzluklar... SAE, bu döngünün farkındalığını yerine getirebilmiş bir roman olarak öne çıkmıştır.

## Kaynakça

- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Yayınları, 1.Baskı., 1999.
- Akün, Ömer Faruk. "Ahmet Hamdi Tanpınar". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 12/0 (1962).  
https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17051/178071
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. "Toplumsal Değişme ve Din". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı., 2012.
- Alperen, Abdullah. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
- Alver, Köksal. "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarında Bakış Açısı". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/11 (14 Şubat 2012), 107-119.
- Alver, Köksal. *Edebiyat Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı., 2006.
- Alver, Köksal. "Edebiyatın Sosyolojik İmkânı". *Edebiyat Sosyolojisi*. ed. Köksal Alver. Ankara: Hece Yayınları, 2.Baskı., 2006.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat : Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı., 2007.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Aydın, Derya Güler. "Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Weber'in İzsürümü: Rasyonel ve İrrasyonel Değerler". *Bilig* 94 (20 Temmuz 2020), 29-50. https://doi.org/10.12995/bilig.9402
- Aydın, Ertuğrul. "Edebiyat Sosyolojisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimlerinin Görev ve Öncelikleri". *Edebiyat Sosyolojisi*. ed. Köksal Alver. Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı., 2006.
- Başer, Sait. *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2011.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı*. çev. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Berkes, Mediha. "Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Aile ve Kadın". *Aile Yazıları 2 Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*. ed. Dikeçligil Beylü - Ahmet Çiğdem. Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 2., 1991.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 26. Basım, 2018.
- Bilgin, Vejdî. *Din ve Toplum*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Çelik, Celalettin. "Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/1 (2004), 213-239.
- Çıkla, Murat. "Ahmet Hamdi Tanpınar Ve Sinizm". *Türkoloji Dergisi* 24/1 (03 Temmuz 2020), 56-77.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayınları, 1999.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Durkheim, Emile - Fauconnet, Paul. *Terbiye ve Sosyoloji*. çev. İ. Memduh Seydol. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Giddens, Antony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013.
- Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973.

- Gönç Şavran, Temmuz. “Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönç Şavran. 64-105. Eskşehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2012.
- Günday, Rıfat. “Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde Toplumsal - Kurumsal Eleştiri ve İroni”. *İlmi Araştırmalar* 24 (20 Şubat 2014), 79-102.
- Gündüz, Olgun. “Türkiye’nin Batılılaşma Serüveninde Özgün Bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (01 Aralık 2002), 13-28.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 9. Baskı., 2020.
- Kalaycıoğlu, Sibel. “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. ed. Memet Zencirkıran. 5-15. Bursa: Dora, 6. Baskı., 2017.
- Kaya, Hilal. “The Multiple Modernities in Turkish Literature: A. H. Tanpınar’s Liminality or Terkip”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36/2 (30 Aralık 2019), 282-292. <https://doi.org/10.32600/huefd.467737>
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sürt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (17 Haziran 2020), 170-189.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Basım., 2002.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları, 3. Baskı., 2014.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 18., 2018.
- Kutluer, İlhan. “Berkes, Niyazi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/507-509, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berkes-niyazi> (03.05.2022).
- Macit, Mustafa. *Türkiye’de Toplumsal Değişim ve Siyaset-Siyasal Reklam ve İlanların Dilinden/1950-2000*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1. Baskı., 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Okay, Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım., 2005.
- Okay, Orhan. *Bir Hülya Adamının Romanı Ahmet Hamdi Tanpınar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı., 2010.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Ritzer, George. “Profesyonelleşme, Bürokratikleşme Ve Rasyonelleşme: Max Weber’in Görüşleri”. çev. Selin Atalay. *Sosyoloji Dergisi Armağan Sayısı*, 189-202.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2011.
- Swingwood, Alan. *Edebiyat Sosyolojisi*. ed. Köksal Alver. 101-115. Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı., 2006.
- Şahin, Mehmet Cem - Demir, Zafer. “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Romanlarında Toplumsal Değişme”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (05 Ağustos 2018), 459-486.



- Şan, Mustafa Kemal. “Edebiyat Sosyolojisinin Tarihinden Basamaklar”. *Edebiyat Sosyolojisi*. ed. Köksal Alver. Ankara: Hece Yayınları, 2.Baskı., 2006.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergah Yayınları, 52.baskı., 2021.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Mahur Beste*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 28. Baskı., 2021.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10.Baskı., 2005.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6.Baskı., 2009.
- Tarhan, Belgin. “Tanpınar Anlatılarının Sosyolojik Çözümlemesi Üzerine: Pozitivist Dünya İnşasında Aydınlar”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 17/60 (15 Mart 2021), 188-210.
- Taş, Kemalettin. “Türk Din Sosyolojisinde Batı Eksenli Sosyoloji Geleneğinin Yönlendirici Etkisi”. *Dini Araştırmalar* 13/36 (2010), 21-30.
- Tatlıcan, Ümit. “Toplum”. *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*. ed. Emre Gökalp. 196-221. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 1. Baskı., 2012.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayınları, 20.Baskı., 2020.
- TRT Haber. “İngiltere’de ‘Yalnızlıktan Sorumlu Bakanlık’ kuruldu” (17 Ocak 2018). <https://www.trthaber.com/haber/dunya/ingilterede-yalnizliktan-sorumlu-bakanlik-kuruldu-346815.html>
- Turhan, Mümtaz. *Garplışmanın Neresindeyiz?* Ankara: Altınordu Yayınları, 3. Baskı., 2018.
- Uçan, Hilmi. “Entelektüelin Kimliği Ve Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 8/2 (01 Haziran 2008), 117-126.
- Uçman, Abdullah - İnci, Handan. “Bir Gül Bu Karanlıklarda” *Tanpınar Üzerine Yazılar*. İstanbul: 3F Yayınları, 2. Baskı., 2008.
- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Elburuz Leyla - M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı yayınları, 4. Baskı., 2012.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Yurtseven, H. Rıdvan vd. *Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2013.
- Hece Dergisi: Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı*. Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı., 2006.

## **Kitap Değerlendirmeleri**

## Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler

Hayati Hökeleklî | İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, 337 sayfa | ISBN 9786054036431

*Hatice Sibel ÖZTEKİN AĞIR\**

Yazara göre; değerlere uygun, erdemli bir hayat her zaman bir ödev mantığının ötesine geçer; yaşama sevincinin çoğalması, huzur ve mutluluğun artmasında değerler etkili bir rol oynar. Modern dönemde yaşamak için daha fazla araçlara sahip olduğumuz doğrudur. Bunun sonucu daha çok sahip olma, güç elde etme haz ve zevk hırsına bürünerek yaşamın gerçek anlam ve amacını yitirdiğini görmekteyiz. Tüm bunları elde etmenin kişiyi gerçek anlamda tatmin etmediği, örneğin maddî varlık ve başarı arttıkça beklenti de yükseleceği için uğruna çaba harcanan şeylerin bir müddet sonra kişiyi mutlu etmeye yetmediği de gerçektir. Yazar bu noktada kaleme aldığı eserde insanları gerçekten mutlu edecek değerlerin eğitime vurgu yapmıştır. İyi kazanılmış değerler ruh sağlığı açısından sağlıklı bireylerin gelişmesine katkı sağlayacağı görüşündedir.

Öncelikle yazarı tanıyacak olursak; Prof. Dr. Hayati Hökeleklî 1951 yılında Yozgat'ta doğmuştur. İlahiyat öğrenimini 1975'de Kayseri'de tamamlamıştır. 1977'de Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Psikoloji Araştırma Görevlisi olarak akademik hayat başlamıştır. Halen bu fakültede Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdürmektedir. Çocuk ve gençlerin din ve ahlak gelişimi, ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, geleneksel İslam psikolojisi, dini iletişim, değerler psikolojisi ve eğitimi konularında araştırma ve yayınları bulunmaktadır.

Prof. Dr. Hayati Hökeleklî'nin bu eserinde 20 adet temel değeri psikoloji, din ve eğitim açısından tanımlamaya ve tanıtmaya çalışmıştır. İlk ele aldığı değer "sevgi", sonuncusu da "hoşgörü" olmuştur. Burada yer verilen değerlerin gerek sayısı ve gerekse sıralaması tamamen kendi tercih ve öngörüsüdür.

Bu kitap başta anne-baba, öğretmen, eğitici ve yönetici olmak üzere herkese hitap etmektedir. Değerler konusunda değerlerin tanımlarına, psikolojik temellerine, dindeki önem ve yerine, eğitim noktasında anne-baba ve öğretmene düşen görevlerine yer vermiştir. Kitap değerlerin öğretimi ve eğitimi adına önem arz etmektedir.

---

\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı, imamhatripli\_hso@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-7849-2012, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 20.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.08.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2022.

Yazar ilk olarak ele aldığı değer “sevgi” olmuştur. Bu değerın öncelikle tanımı yapılmıştır. Sevginin cömertlik ile bağlantısı ortaya koyulmuş, unsurlarından ve kaynaklarından bahsedilmiştir. Sevginin psikolojik etkisine değinilmiştir. İnsan sevgisi ve Allah sevgisi konusunda açıklık getirilmiştir. Son olarak sevgi eğitiminin aile ve okul düzeyinde nasıl kazandırılacağına dair bazı çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

İkinci incelenen değer ise “saygı” değeridir. Bu değerın tanımı yapılmış, insan ilişkilerinde saygının önemine vurgu yapılmıştır. Daha sonra saygının kaynağına değinilmiştir. Saygı değerini; kutsala saygı, topluma saygı, kendine saygı ve doğaya saygı olarak sınıflandırılmıştır. Son olarak dinde saygının önemine vurgu yapıp ve saygı eğitimi hakkında bazı ilkelere yer verilmiştir.

Üçüncü değerimiz “sorumluluk” değeridir. Bu değerın tanımından bahsedilmiş hak ve sorumluluk, sosyal sorumluluk ve sorumluluk duygusunun gelişimi açıklanmıştır. Ardından dinde sorumluluğun yeri hakkında bilgi verilip okul ve ailede sorumluluk eğitimiyle alakalı yapılması gerekenlerden bahsedilmiştir.

Dördüncü değer ise “adalet” değeridir. Bu değerle ilgili olarak tanımı yapılmış eşitlik, hakkaniyet, bağışlama, sevgi ile bağlantılarına değinilmiştir. Adalet psikolojisi açıklanmıştır. Ardından adaletin dindeki yerine değinilmiş ve adalet eğitimiyle alakalı ilkeler sıralanmıştır.

Beşinci değerimiz “ıffet ve namus” değerleridir. Değerın tanımı yapıp hayâ, özgürlük ve ruh sağlığı ile ilişkisine değinilmiştir. İffet ve namus kavramlarının dindeki yeri ve öneminden bahsedilip, cinsel eğitimle ilgili dikkat edilecek hususlardan bahsedilmiştir.

Altıncı değer ise “cesaret” değeridir. Değeri tanımı yapılmıştır. Medeni cesaret, korku ve cesaret, cesaretli kişilik ve cesaretin psikolojik etkilerinden bahsedilmiştir. Ardından cesaret ile ilgili ayet ve hadislerden örnekler verilip cesaret eğitimi hakkında anne-baba ve öğretmenlerin dikkat etmesi gereken hususlardan bahsedilmiştir.

Yedinci değer ise “sabır” değeridir. Sabrın tanımı, konusu ve türleri hakkında bilgi verilmiştir. Sebat, azim ve metanet kavramlarıyla bağlantılarına değinilmiştir. Sabrın insanın ruh sağlığına nasıl katkı sağladığını açıklamıştır. Sabrın dindeki önemine ve sabır eğitimindeki önemli hususlara değinilmiştir.

Sekizinci değer ise “şükür” değeridir. Şükür değerinin tanımı yapılmış minnettarlık ile ilişkini ele alınmıştır. Şükür ve ruh sağlığı konusunda değinilmiş ve dindeki yeri ve öneminden bahsedilmiştir. Dindeki şükür kavramından bahsedilmiş hamd kavramıyla bağlantı kurulmuştur. Son olarak şükür değerinin eğitimiyle ilgili ilkeler gözler önüne serilmiştir.

Dokuzuncu değer “doğruluk” değeridir. Bu değerın tanımı yapılmıştır. Doğruluğun ve yalanın psikolojisi hakkında açıklamalar yapmış ve psikolojik temellerinden bahsedilmiştir. Dinde doğruluk değeriyle ilgili ayet ve hadislerden yararlanılmış son olarak doğruluk

eğitiminin nasıl verilmesi konusunda öğretmenlere ve ebeveynlere bazı tavsiyelerde bulunulmuştur.

Onuncu değer “itidal” değeridir. İtidal kavramından bahsedilmiştir. Bu değerın adalet, kanaatkârlık, alçak gönüllük ve özgürlük ile ilişkisi orta koyulmuştur. İtidal değerinin insan ruh sağlığı açısından etkilerine değinilmiştir. Son olarak itidal eğitimiyle ilgili yapılması gerekenler sıralanmıştır.

On birinci değer “merhamet” değeridir. Merhamet değerinin tanımı yapılmıştır. Bu değerın sempati, şefkat, adalet ve acıma ile ilişkisi açıklanmıştır. Tarihimizde şefkat ve merhamet değeriyle ilgili örnekler verilmiştir. Son olarak merhamet kavramının dindeki yeri ve önemine vurgu yapılmış ve eğitimiyle ilgili yapılması gereken ilkeler sıralanmıştır.

On ikinci değer “şefkat” olmuştur. Şefkat değerinin tanımı yapılmış psikolojik temellerinden bahsedilmiştir. Şefkat, başkalarını anlama, keyif ilişkisine vurgu yapılmıştır. Şefkat değerini, kendini sevme ve başkalarını sevme olarak iki kısma ayırılmıştır. Son olarak şefkat dindeki yeri ve önemine değinilmiştir.

On üçüncü değer ise “güven” değeridir. Güven değerinin tanımı yapılmış güven itibar konusuna değinilmiştir. İnsan ilişkilerinde güvenin öneminden bahsedilmiştir. Güven duygusunun nasıl geliştiğine değinmiştir. Ayrıca özgüven kavramına oldukça fazla yer veren yazar; kendine güven, özgüven, özsaygı, güvenilir olma ve başkalarına güven duyma konusunda açıklamalar yapmıştır. ,Din ve güven ilişkisini vurgulamıştır. Son olarak okulda ve ailede güven değerinin nasıl kazandırılması gerektiğini dile getirmiştir.

On dördüncü değer “vefa” değeridir. Vefanın tanımı yapıp birey ve toplum üzerindeki etkilerine değinmiştir. Dinde vefanın yerini açıklamıştır. Anne-abaya vefanın, eşe vefanın öneminden bahsetmiştir. Son olarak vefa eğitimine değinmiş gerekli hususları açıklamıştır.

On beşinci değer “diğerkâmlık” değeridir. Diğerkâmlık değerinin toplumdaki önemine vurgu yapmış ve bencilliğin toplum üzerindeki olumsuz etkilerini belirtmiştir. Dinde diğerkâmlığın yeri ve önemine değinmiş, diğerkâmlık eğitiminde dikkat edilmesi gereken hususlardan bahsetmiştir.

On altıncı değer “cömertlik” değeridir. Cimrilik ve israfın olumsuz etkilerini dile getirmiştir. Cömertliğin toplum üzerindeki olumlu etkilerine ve psikolojik temellerine değinmiştir. Dinde cömertliğin önemini hadis ve ayetlerle açıklamıştır. Son olarak cömertlik eğitime yer vermiştir.

On yedinci değer “kanaatkârlık” değeridir. Tanımına yer vermiş tamahkârlığın olumsuz etkilerinden bahsetmiştir. Ruh sağlığı açısından kanaatkârlığın olumlu etkilerine değinmiştir. Kanaatkârlığın dindeki yeri ve öneminden bahsetmiştir. Kanaatkârlık eğitiminde üzerinde durulması gereken unsurları belirtmiştir.

On sekizinci değer “tevazu” değeridir. Tanımını yapıp guru ve tevazu kavramlarını açıklamış, tevazünün kişinin kendisini bilme ile yakın ilişkide olduğunu belirtmiştir. Mütevazı kişilerin özelliklerinden bahsetmiş ve ruh sağlığı açısından alçak gönüllü olmanın önemine değinmiştir. Dinde alçak gönüllü olmanın yerine önemini ayet ve hadislerle açıklamıştır. Son olarak alçak gönüllülük eğitimiyle ilgili önemli hususları sıralamıştır.

On dokuzuncu değer “affedicilik” değeridir. Değerinin tanımını yapmıştır. Bağışlayıcı bir kişilik nasıl geliştiği konusunda açıklamalar yapmış ve affetme sürecinden bahsetmiştir. Ruhsal tedavi için affetme değerinin ne kadar kritik bir öneme sahip olduğunu dile getirmiştir. Dinde affedicilik üzerinde durum Hz. Peygamberden örnekler vermiştir. Son olarak affetme eğitimi değinmiş, dikkat edilecek hususlardan bahsetmiştir.

Son olarak yirminci değerimiz “hoşgörü” değeridir. Değerin tanımı yapılmış, hoşgörü kavramının unsurlarından bahsedilmiştir. Hoşgörünün sınırının nasıl olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu değerin toplum içindeki önemine değinmiştir. Ayrıca hoşgörü değerine sahip olan kişilerin ruh sağlığı açısından kendilerini daha iyi hissettiğini söyleyen yazar din açısından da hoşgörünün önemine değinmiştir. Son olarak hoşgörü eğitiminin okulda, evde nasıl olması gerektiğini belirtmiş ve öğretmenlere bazı tavsiyelerde bulunmuştur.

Yazar kitapta anlaşılır ve açık bir dil kullanmıştır. Her değerin daha iyi anlaşılması için bağlantılı olduğu değerlere de yer vermiş değerlerin benzeyen ve farklılaşan kısımlarına açıklık getirmiştir. Ayrıca bahsettiği değeri psikolojik temellerine vurgu yaparak değer eğitimi noktasında psikolojik boyutuna da dikkat çekmiştir. Değeri açıklarken ayet, hadis ve örnek olaylardan faydalanarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Değerlerin günümüzde yeteri kadar önemsenmediği ve toplumda kaybolmaya yüz tutmuş olduğu bilinmektedir. Bu kitap hem öğretmenlerin hem de ebeveynlerin üzerine düşen görevi yerine getirmek amacıyla bir farkındalık kazandırmak için önemli olduğunu söylemek mümkündür.

## **Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat –Ruh Sağlığı Çalışanları, Manevi Destek Uzmanları ve Herkes İçin Örnek Vakalar–**

Okan İmre | İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2022, 126 sayfa | ISBN 9786257788243

*Zehra DURSUN\**

Din ve ruh sağlığı arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı veya dinin ruh sağlığını olumlu yönde etkileyip etkilemediği konusu geçmişten günümüze kadar tartışılmalıdır. Nitekim başlangıçta bilim adamlarının din ve ruh sağlığı arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını söylemeleri, üzerinde uzlaşılan bir görüş olmuştur.<sup>1</sup> Ancak günümüzde din ve ruh sağlığı arasındaki ilişki inkârdan uzaklaşarak kabule doğru bir seyir izlemektedir.<sup>2</sup> Bu bağlamda bireylere sunmuş oldukları, sağlığa dayalı bir hayat ve sağladıkları sosyal destek motivasyonu ile din ve maneviyat, ruh sağlığına olumlu katkıda bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu noktada “din ve maneviyat psikoterapiye nasıl uygulanabilir?” sorusu önem kazanmaktadır. Dolayısıyla bu ve buna benzer sorulara cevap bulabileceğimiz bir kaynak olarak Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat adlı kitabı örnek gösterebiliriz.

Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat adlı kitap Psikiyatri Uzmanı Okan İmre tarafından kaleme alınmış ve 2022 yılında Kitaparası Yayınları aracılığıyla okurlara ulaştırılmıştır. 39 kaynaktan referans alan ve 126 sayfadan oluşan Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat adlı kitap; Din Nedir?, Psikoterapi Nedir?, Ülkemizde Durum Nasıl?, Maneviyatın Entegrasyonu ve Bazı Olgu Örnekleri olmak üzere toplam 5 bölümden oluşmaktadır. Ayrıca kitapta önsöz ve kaynakçaya da yer verilmiştir.

Önsöz kısmında yazar, psikoterapi sürecinde bireylerin dini inançlarının dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca din ve maneviyatın psikoterapiye uygulanması aşamasının gelişigüzelikten uzak, planlı ve programlı bir şekilde yapılması gerektiğine

---

\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, zehra.dursun13@ogr.atauni.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9423-3467, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 21.06.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.08.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2022.

<sup>1</sup> Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, “Din ve Ruh Sağlığı”, (Çev. Mustafa Koç), *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 2016, s. 154.

<sup>2</sup> Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (23), 2007, s. 87.

<sup>3</sup> Cohen vd., 154.

değmektedir. Ek olarak bu bölümde yazar, “...psikiyatri kliniklerinde dini (manevi) faktörler göz ardı edilmekte ve bu konuda ruh sağlığı çalışanlarına rehberlik edebilecek psikiyatristler tarafından hazırlanmış bir kaynak bulunmamaktadır.” (s. 7-8) ifadeleriyle kitabın yazılış amacını ifade etmektedir.

Kitabın Din Nedir? adlı birinci bölümünde; İslam Nedir?, İslam’a Karşı Önyargıların Sebepleri, Dinlerin Psikiyatriye Bakışı ile Din ve Maneviyat, Ruh Sağlığını Hangi Mekanizmalarla Etkiler? başlıkları yer almaktadır. İmre “din” ifadesinin Allah’ın “Deyyan” isminden türediğini, teorik ve pratik yönleriyle dinin insanın var olma nedenine ışık tuttuğu gibi “din dışında kalabilen bir hayat yoktur” (s. 12) diyerek de bu olgunun insanların hayatında hep var olduğunu altını çizmektedir.

Bu bölümde yazar; İslam’ı Allah’ın koymuş olduğu kurallar olarak açıklarken bu kuralları doğru anlamının yolu olarak “Kur’an, sünnet, icma ve kıyasa” atıfta bulunmaktadır. İfade edilen bu doğru anlama rehberlerinden uzaklaşıldığı takdirde İslam dinine karşı önyargıların oluşabileceğine dikkat çekmektedir. Bu ön yargılar ise dört maddede ele alınmaktadır. Bunlar; *kalplerde iman zaafiyeti* (dindar olarak adlandırılabilir kişilerden hatalarından dolayı, suçlu olarak dini ve dindarları göstermek), *akıllarda tenkit hastalığı* (tüm gerçekliklerin eleştirisi süzgecinden geçirilmeye çalışılması), *kötü temsil rolümüz* (Müslümanların İslamiyet’i doğru bir şekilde temsil edememesi) ve son olarak *dinci kişiler* (çıkar sağlamak için dini kullananlar). İmre, Batıdan verdiği örneklerle Ortaçağ Avrupasında/Avrupalılarında popüler olan görüşe göre akıl hastalığının, doğaüstü güçler (şeytan, cin) ile ilişkilendirildiğini söylerken, Müslümanların o dönemlerde bile bu görüşlerden uzak durduklarına değmektedir. Yine bu bölümde yazar, “...stresin, depresyon, anksiyete, intihar ve madde kötüye kullanımı gibi duygusal bozukluklarla sonuçlanma ihtimalini azaltıp kişiye stresle başa çıkmak için destek sağlar.” (s. 31) ifadesi ile aslında din ve maneviyyatın olumsuz duyguları azaltarak olumlu duyguları artırdığını belirtmektedir.

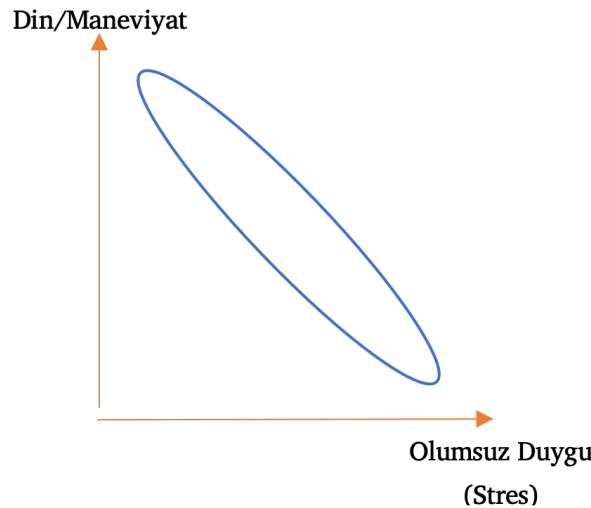
Psikoterapi Nedir? başlıklı ikinci bölümde Psikiyatrinin Dinlere Bakışı, Psikoterapide Din ve Maneviyat Niçin Gereklidir? ile Bazı Psikiyatrik Rahatsızlıklar ve Din İlişkisi başlıkları okuyucuya sunulmaktadır. Bu bölümde yazar ilk olarak Psikoterapinin “neliği” üzerinde açıklamalarda bulduktan sonra “bütüncül, dinamik, bilişsel, davranışçı ve destekleyici” Psikoterapi çeşitleri üzerinde bilgi vermektedir. Ayrıca Psikoterapinin ne olmadığına da değinerek, sürecin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için okuyuculara ipuçları sunmaktadır. Günümüzde de hala devam etmekte olan din ile Psikiyatri ayrılığının 1800’lü yıllarda başladığının altını çizen İmre, bu bakış açısının değişmesi gerektiği noktasında çeşitli temellendirmelerde bulunmaktadır. Bu temellendirmelerini hastalıkların sebep olduğu stres gibi olumsuz durumlar üzerinde dinin olumlu etkilerini gösteren araştırmalar ile yapmaktadır. Örneğin ele aldığı bir çalışmadan hareketle “...görme bozuklukları, nörolojik bozukluklar, HIV/AIDS...” (s. 41) gibi olumsuz durumların üstesinden gelebilmede din ve maneviyyat



ikilisinin payının yadsınamayacak derecede olduğunu belirtmektedir. Vermiş olduğu örneklerden sonra Müslüman toplumlara dikkat çeken İmre, bu toplumlarda da batıdan örnek alınarak hayata geçirilen Psikoterapi yöntemlerine İslami modellerin eklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim bu konuda kendisinin “dini inançları göz ardı etmek, psikiyatrin şifa için güçlü bir kaynak veya patolojinin ana nedeni olabilecek önemli bir psikolojik ve sosyal faktörü gözden kaçırmaya neden olacaktır.” (s. 46) ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda din ve maneviyatın Psikoterapideki gereklilik nedenleri üzerinde durarak, ele aldığı çeşitli psikiyatrik rahatsızlıklar (Şekil 1.) çerçevesinde din ve maneviyatın etkisi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler ise; din ve maneviyatın psikiyatrik rahatsızlıklar üzerinde olumlu (negatif yönlü ilişkiye) (Grafik 1.) etkiye sahip olduğunu göstermektedir.



Şekil 1 Ele Alınan Psikiyatrik Rahatsızlıklar



Şekil 2 Din ve Stres İlişkisi

Üçüncü bölüme gelindiğinde Ülkemizde Durum Nasıl? başlığı içerisinde manevi Psikoterapinin Türkiye’de ihmal edilen bir alan olduğuna dikkat çekilmektedir. İmre, bu ihmal

nedeniyle uzman kişiler tarafından yürütülmesi gereken sürecin maalesef ehil olmayan kişiler (yaşam koçu, aile danışmanı, biyoenerji uzmanı, muskacı, cinci hoca) tarafından sürdürülebildiğini ve bireylerin manevi duygularının çıkar için kullanılabildiğini ifade etmektedir. Kitapta ele alınan bu bölüm 65 ve 67. sayfalar arasında yer almaktadır. Oldukça kısa olan bu başlık yeni bir bölüm olarak okuyucuya sunulmak yerine diğer bölümler içerisinde alt başlık olarak ele alınabilirdi.

Maneviyatın Entegrasyonu adlı dördüncü bölümde, Maneviyatın Psikoterapiye Entegrasyonu ve Maneviyatın Hasta Bakımına Entegrasyonu şeklinde iki başlık yer almaktadır. Maneviyatın Psikoterapiye ve Hasta Bakımına nasıl uygulanacağı konusunda dikkat edilmesi gerekenler yazar tarafından bu bölümde ele alınmıştır. Örneğin; Maneviyatın Psikoterapiye Entegrasyonunda *maneviyatın öyküsünü almak* (din, sorunları çözmeye birey için ne ifade ediyor), *inançlara saygı ve destek* (Psikiyatrist hastanın inancına saygılı olmalı), *mutaassıb ve zorlayıcı inançlar* (Psikiyatrist hastanın inanç şekline göre hareket edebilmeli, gerektiği zaman tarafsız-saygılı-meydan okuyucu olabilmeli) ve *din adamlarıyla istişare* (gerekli görüldüğü takdirde manevi danışmanlar ile işbirliği yapılmalı) dikkat edilmesi gerekenler olarak sıralanmaktadır.

Bazı Olgu Örnekleri adlı son bölümde ise İmre, Bir Hastanın İntihardan Kurtuluşu, Asistanın Hocasıyla Münazarası, Çocuğu Vefat Eden Bir Annenin Öyküsü, Kalp Cerrahisinden Hasta Danışıyorlar, Bir Kanserlinin Öyküsü, Bir Sosyal Fobi Vakası, Kaygılı ve Öfkeli Kadın, Bir Direksiyonda İki Şoför ile son olarak Uçak Fobisi adlı başlıklar aracılığıyla din veya maneviyatın Psikoterapiye uygulanış şekillerine yaşanmış olaylardan örnekler sunmaktadır.

Ruhsal Sorunlarda Din ve Maneviyat adlı eseri, benzer konularda yazılmış olan kitaplardan farklı kılan en önemli özelliği içerisinde ele alınan konulara yönelik hayatın içinden birçok örnek sunmasıdır. Ayrıca İmre'nin ele aldığı konuyu teoriye boğmadan, ancak ondan da vazgeçmeden, pratik ve tecrübeleriyle bütünleştirmesi kitabın akıcılığını oldukça etkilemektedir. Nitekim akıcı, anlaşılır ve sade dili ile kitap "psikoterapi, din ve maneviyat" üçlüsünün niçin ve nasıl birlikte yürütülmesi gerektiğine yönelik okuyucuya önemli bilgiler sunmaktadır. Bu anlamda anlaşılır ve sade bir dile sahip olması nedeniyle sadece Psikiyatri ve din alanında uzman olanların anlayabileceği bir eser olmaktan sıyrılarak konuya ilgi duyan herkese hitap edebilecek bir üsluba sahip olduğu da belirtilebilir. Ayrıca yazarın ele aldığı konu hakkındaki iddiasını veya konuya bakış açısını kitap boyunca sürdürmesi, kendisiyle çelişkiye düşmemesi oldukça önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabın başlığı ve içeriği ile içerik ve diğer başlıklar arasında da bir uyumun olduğu söylenebilir. Eser "sağlık, din ve maneviyat" üzerine araştırma yapmak isteyen araştırmacıların gözden kaçırmaması gereken bir kitaptır.

### Kaynakça

Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, “Din ve Ruh Sağlığı”, (Çev. Mustafa Koç), *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, 2 (1), 2016, 153-160.

Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, 23 (23), 2007, 65-92.

## Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

### İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

## Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

### A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlülüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atfı çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

### B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'na hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suiistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

### C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

#### 1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

#### 2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

#### 3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

#### 4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

#### 5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

#### 6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

#### 7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

#### 8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

#### 9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

#### 10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

#### 11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

### D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

### E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurulmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

#### F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

**Not:** Kilitbahir dergisi Etik Beyannameyi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanmıştıdır.

#### İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale 18 Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html> .

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

#### Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar. Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilceğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.