



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**Hakemli Dergi**

**Review of the Faculty of Divinity**

**Atatürk University**

**Yıl: 2004**

**Sayı: 21**

**Atatürk Üniversitesi**

**İlahiyat Fakültesi - 25240/ERZURUM**

**Tel: 0442.2360951**

**Fax: 0442.2360953**

**e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

**Atatürk Üniversitesi**  
**İlâhiyat Fakültesi Dergisi**  
**21/2004**

**DERGİNİN SAHİBİ VE EDITÖRÜ**

Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

Prof. Dr. Niyazi USTA

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

**Dizgi ve Tasarım**

Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

**Kapak ve Baskı**

Yılmaz GÛZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi: Nisan 2004**

## **SAYI HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdusselam ULUÇAM

Prof. Dr. Ali EROĞLU

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Prof. Dr. Hamza AKTAN

Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU

Prof. Dr. Hulûsi KILIÇ

Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ

Prof. Dr. İshak YAZICI

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI

Prof. Dr. Muharrem ÇELEBİ

Prof. Dr. Mustafa BAKTIR

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Suat YILDIRIM

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Doç. Dr. H. İbrahim ACAR

Doç. Dr. Veysel GÜLLÜCE

## İÇİNDEKİLER

MÜSTEŞRİKLER VE HZ. PEYGAMBER'E BAKIŞLARI.....7

PROF. DR. İBRAHİM BAYRAKTAR

KUR'ÂN'I SALT OKUMANIN DEĞERİ .....63

YRD. DOÇ. DR. ALI YILMAZ

"FÎ SEBÎLİLLÂH" KAVRAMININ ZEKÂT AÇISINDAN  
TAHLİLİ .....107

YRD. DOÇ. DR. MURTAZA KÖSE

FURKAN SURESİ'NİN 44. AYETİ ÜZERİNE BAZI  
DÜŞÜNCELER.....135

OKT. DR. YUSUF ÇELİK

KUR'AN VE SÜNNETTE AİLE BİRLİĞİNİN KORUNMASI.....149

OKT. DR. AHMET GÜNEŞ

'ÖMER B. 'ALÎ EL-İSPİRÎ'NİN "FURÛK"LA İLGİLİ BİR  
RİSÂLESİNİN TENKİTLİ NEŞRİ .....185

ARŞ. GÖR. DR. ÖMER KARA

GELİBOLU SARUCA PAŞA TÜRBESİ.....241

ARŞ.GÖR. OSMAN ÜLKÜ

MECÂZU'L- KUR'ÂN: DOLAYLI ANLATIM .....261

JOHN WANSBROUGH - ÇEV.: DOÇ. DR. ORHAN ATALAY .....261

## MÜSTEŞRİKLER VE HZ. PEYGAMBER'E BAKIŞLARI

Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR\*

### ÖZET

*Büyük çoğunluğu Ehl-i Kitap'tan (Yahudi ve Hristiyan) olan ve Doğu milletlerinin her türlü yazılı edebî (tarihî, dinî, kültürel) eserlerini inceleyen Batı'lı bilginlere müsteşrik ismi verilmiştir.*

*Bu çalışmada önce, Hz. Peygamber'in, her yönüyle büyük bir insan, bir lider, doğruluk ve merhamet timsali olduğu anlatılmıştır. Daha sonra müsteşrikliğin ne olduğu, doğup gelişmesi ve bazı devlet adamlarının Hz. Peygamber'in büyüklüğü hakkında neler söyledikleri kaydedilmiştir.*

*Haçlı Savaşları'ndan sonra yine mağlûbiyeti tadan Batulular, artık kaba kuvvetle müslümanları yenemeyeceklerini anlamışlar ve işbu şarkiyat metodunu geliştirmişlerdir. Müsteşriklerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in aleyhinde söz söylemişlerdir. Ancak bunların içinde ılımlı ve insaflı olanları da mevcuttur. Bu yazıda müsteşrikleri, aşırı inkârcı, ılımlı ve insaflı olarak üç kısma ayırdık ve yer yer görüşlerini ortaya koyduk.*

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Lider, Doğruluk, Şarkiyat, Müsteşrik.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

## **ABSTRACT**

### ***The Orientalists and Their Views on the Prophet Muhammad***

*Western scholars that many of them belong to the People of the Book (Jewish and Christian) and examine all the written literary (historical, religious and cultural) works of the Eastern people have been called the orientalist.*

*In this study, first of all, that the Prophet was a great man and a leader with every aspect, and also a model of truth and mercy has been expounded. And then, we have dealt with what the orientalism is, its birth and development and some of the statemen's opinions about the greatness of Prophet Muhammad.*

*After Crusades, the Westerners, who also tasted the defeat, had understood that they were not able to beat the Muslims with bodily force and therefore, had improved orientalism. Most of the orientalist talked against the Prophet Muhammad but there have also been moderates and just orientalist among them. In this study, we have classified the orientalist into three groups: the extremist deniers, the moderatists and the justs. And we have sometimes pointed out their opinions.*

**Key Words:** *The Prophet Muhammad, Leader, Truth, Orientalism, Orientalist.*



## **GİRİŞ**

### **GENEL OLARAK MÜSTEŞRİKLER**

İslâm dünyası ile Avrupa arasında ilk beş asırda önemli bir saldırı olmamıştır. Daha sonraları Fransa'da ortaya çıkan Cluny Tarikatı'nın propagandalarının sonucu, Hristiyan dünyası toplanıp Müslümanların üzerine çeşitli özelliğe sahip ordularla (Haçlı Orduları), iki asra yakın bir zaman zarfında sekiz sefer yapmışlardır. Onlar bu savaşların çoğunda mağlûp olmuşlar ve dağılıp kaçmışlardır. Savaşların sonunda artık kaba kuvvetle Müslümanları yenemeyeceklerini anlamışlar, bu nedenle yeni çalışmalara girmişler ve yeni metotlar ortaya koymuşlardır.

Batılıların yeni metotları, Müslümanların dinlerine bağlılıklarını zayıflatmaktan ibarettir. Müslümanlar dinlerinden uzaklaştıkça, kuvvetleri azalacak ve zamanla mağlûp duruma düşeceklerdir. Bu sebeple Batılı bazı bilginler, Kur'ân'a saldırmış, onun ilâhî bir kitap olmadığını söylemişlerdir. Bütün hadislerin sonradan uydurulan, toplanan birtakım sözler olduklarını söyleyenler de çıkmıştır.

Müsteşrikler, önce Arapçayı öğreten fakülteler kurmuşlar, buralarda İslâmî ilimlerin her çeşidiyle ilgili çalışmalar yapmışlardır. Onlar yaptıkları bu çalışmalara ilmîlik kisvesi vermişler, böylece Müslümanlar da gelip onların açtıkları okullarda akademik çalışmalarda bulunmuşlardır.

Ancak burada bir hususu öncelikle açıklayalım ki, inkârcı ve tahrifçilerin hepsi aynı seviyede olmadığı gibi, müsteşrikler de aynı seviyede değillerdir. İnkârcı müsteşriklerin yanında, insafı olanları da vardır. Bu çalışmada önce Hz. Peygamber'in büyüklüğü kısaca anlatılacak, sonra da müsteşrikliğin mahiyetinden bahsedilecektir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in bir beşer olarak üstünlüğünden, bazı kâmil sıfatlarından ve daha sonra da, aşırı inkârcı ve inkârcıların görüşlerinden bahsedilecektir. Sonunda da insafli ve hakkı kabul edenlerden söz edilecek; görüşleri misallerle anlatılacaktır.

## **I. ÇEVRENİN İNSANIN GELİŞMESİ VE YÜCELMESİNDE TESİRİ**

İnsanlık âlemindeki büyüklerin hayatlarını düşünen herkes, her büyük olan kimsenin büyüklüğünde, içinde yaşadıkları toplumun tesirinin olduğunu görecektir. Eğer içinde buldukları insanlar, fikir hürriyetinden nasiplerini almışlarsa, onların arasında hakimler, mütefekkirler zuhur eder. Bunlar, toplumlarının yolunu geçerli fikirleri ve değerli görüşleriyle aydınlatırlar. Nitekim Çin'de Konfüçyüs, İran'da Zerdüş, Hind'de Gutama, toplumlarının sahip olduğu değerler istikametinde yol göstermişlerdir.

Eğer içinde buldukları toplumlar, fitratlarının sevki ile fetihlere, saltanatlarını genişletmeye yönelirlerse, aralarında büyük fatihler zuhur eder ve onları başka bölgelere sevk eder götürürler. Nitekim Kartaca'da Hanibal, Tatarlar arasında Cengiz Han, Fransa'da Napolyon bu şartlarda ortaya çıkmışlardır. Şu hâlde, ortaya çıkan bu şahsiyetler, zamanlarının ruhu ve büyükleridirler. Hz. Muhammed (s.a.s.)'den önce, toplumda her çeşit birleştirici unsurlar yok olmuş ve Câhiliye'ye ait hasletler yerleşmişti. Bunun neticesi olarak toplum, ahlâksızlık bataklığına sürüklenmiş, Câhiliye hayat tarzının çukuruna düşmüşlerdi. Aralarında zina, faiz, şarap, kumar, kız çocuklarını öldürmek, fakirleri, sahipsizleri ezmek, köleleri aşağı görmek gibi günahları işliyor, birbirleriyle çekişiyor ve öldürüyorlardı. İşte bu ortamda yani, fesat ve cehalet ortamında Hz. Muhammed gibi bir büyüğün yetişmesi mümkün müdür? Halbuki Muhammedî her çeşit



faziletle vasıflanan sahâbe, Hz. Peygamber'in himayesi altında tarihte bir benzeri görülmemiş yeni bir nesil olarak ortaya çıktı.

## II- HZ. PEYGAMBER'İN BÜYÜKLÜĞÜ

### A- Hz. Peygamber'in Büyüklüğünü İfade Eden Bazı Terimler

Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarından bazıları, O'nun hem isim ve sıfatı olurlar ve hem de mana itibariyle büyüklüğünü ortaya koyarlar. Bunların bazılarını ve manalarını kısaca zikretmekte fayda mülâhaza ediyorum.

Resûl, Nebî, Beşîr, Nezîr, Mübelliğ, Dâî, Sirâc vs. terimlerinin manaları kısaca şöyledir:

Resûl'ün sözlük anlamı, bir yerden kalkıp başka bir yere gönderilen haberci, elçi demektir. İstilah anlamı ise; Cenab-ı Allah'ın dinini insanlara telkin ve talim için, kendi tarafından tayin ettiği zattır.<sup>1</sup>

Nebî: Bir yerden başka bir yere intikal eden haberci demektir. İstilah anlamı ise; Resûl kelimesi gibi tarif edilmiştir.

Bu iki kavramın ıstilahî manaları birbirine çok yakındır. Ancak aralarında şu mana farkları da vardır: Nübüvvet, haber olma tarafının öne çıktığı bir terimdir. Mastardır. Resûlde ise, haberci olma yönü öne çıkmıştır. Usûlcüler, nübüvvet, sadece vahye muhatap olan; risâlet (resullük ise), bu vahyi insanlara bildirme yönüyle gönderilen kimse için kullanılmıştır<sup>2</sup> demişlerdir.

---

<sup>1</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini Bilgiler*, İstanbul 1971, s. 48.

<sup>2</sup> el-Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm*, Halep 1967, s. 92.

Beşîr: Müjdeleyen, Nezîr: Uyarıcı, Mübellîg: Tebliğ eden, haber veren, ulaştırıcı. Bu, daha çok peygamberler için kullanılmıştır. Dâî: Davetçi, Sirâc: Kandil, Abdühû: Allah'ın kulu manasındır. Bu terimler ise, umum manalı olarak diğer insanlar için de, peygamberler için de kullanılır.

### **B- Beşerî Yönü İtibariyle Büyüklüğünü Gösteren Tabirler**

Abkariyye: Büyüklük, üstünlük.

Dehâ: Aklın ve zekânın üstün derecesi.

Azîm: Ahlâk ve davranışlarının üstün, ihtişamlı olması demektir.<sup>3</sup> Hz. Peygamber bu sıfatlara sahipti. Ayrıca O, orduları yönettiği, devlet başkanlığı yaptığı hâlde, kendisine onlarla ilgili bir isim ve sıfat verdirmemiştir.

Onun bu tabirlerden en çok tercih ettiği “abd”dir. Bu tabir, Kelime-i Şehâdet'te de abdühû (O'nun kulu) terkihiyle yer almıştır. Abd kelimesi, kul, itaat eden kişi, ibadet etmek demektir. İbadet, insanın ruh ve bedeniyle yapılır. Abd kelimesinde, ayrıca tezellül manası da vardır.<sup>4</sup>

Hz. Aişe'nin beyan ettiği gibi Hz. Peygamber, Cebrâîl'in delâletiyle sultan peygamberliği değil, kul peygamberliği yani, mütevazı olmayı tercih etmiştir.<sup>5</sup>

Bir defasında, Hz. Peygamber'i görmek için gelen bir adam, O'nu görünce kendisini bir titreme almıştı. Bunun üzerine Hz.

---

<sup>3</sup> Yıldırım, Suat, “Azîm”, *DİA (=Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991, IV, 329.

<sup>4</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, I, 96-97.

<sup>5</sup> Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemâli*, İstanbul 1990, s. 83.

Peygamber, “Sakin ol! Ben bir hükümdar değilim. Kureyş’ten, kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum” demiş ve onun heyecanını gidermişti.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber’in büyüklüğü, hadiste de görüldüğü gibi tevâzu ve güzel ahlâktır.

### **C- Liderlik Vasfıyla Gerçekleşen Büyüklüğü**

Liderlik, insanları tanımak, herkesi uygun yere yerleştirmek, istişare ile inananların görüşlerini alıp doğru görüşü ortaya çıkarmaktır. Bu hususlarda Allah’ın Resûlü en güzel örnektir.

Siyaset alanında sağlam görüşe varabilmek için bütün akılların güçlerini bir araya toplayan bir çalışma yapmalı, gayeye doğru gitmeli, fert ve toplumun moralini yükseltmek ve güçlendirmek için nihâî bir sorumluluk taşınmalı ve neticeye inananlar mükellefiyetini bilmelidirler.

Hz. Peygamber bir lider olarak istişâreye yer vermiş, gereğini yapmıştır. Nitekim Bedir’de, ordunun konakladığı yerin değiştirilmesi ile ilgili konuda istişârede bulunmuş, sahâbenin teklifini kabul etmiş ve uygulamasını yaptırmıştır.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber’in tebliğ ve ikna yönünden yetenekli olması, Mekke müşrikleriyle savaşa girmeksizin 13 sene tebliği ve ikna metotlarını kullanarak mücadele etmesine imkân vermiştir.

O, ortaya çıkan ve bir anda zuhur eden problemleri çözüyordu. Münafıklar, Medîne’de zaman zaman, ellerine fırsat geçtiğinde, Ensâr

---

<sup>6</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi -Ta’rîfi Hukûki’l-Mustafâ*, nşr. Kara Ali v.dğr., Beyrut, tsz., I, 199.

<sup>7</sup> Havva, Said, *Allah Resûlü Hz. Muhammed*, trc. Halil Gönenç, Ankara 1981, s. 205 vd.

ve Muhacirlerin arasını açmaya çalışıyordu. Abdullah b. Übey, her fırsatı değerlendiriyordu. Nitekim Benî Mustalık savaşından sonra, bir su kaynağının başında Ensâr ile Muhacirler arasını açarak birtakım sözler uydurmuştu. Abdullah b. Übey, münafıkların reisi idi. Müslümanlar için “Besle köpeği seni parçalasın” dedi. Bunu duyan Zeyd b. Erkam, durumu Resûlullah’a bildirdi. Bu sırada Hz. Ömer, onun öldürülmesini teklif etti ise de Hz. Peygamber, teklifi kabul etmedi ve dehâsını gösterdi. Orada konaklamaya devam edip, işin büyümesine imkân vermedi. Yola çıktı. Bir de Abdullah b. Übey’in oğlu geldi, o iyi bir müslümandı. Babasını kendisinin öldürmesini teklif etti. Hz. Peygamber, onu öldürmeyip onunla (yani münafıkların reisi olan Abdullah b. Übey’le) iyi geçineceğini oğluna söyledi ve işi güzellikle bitirdi.<sup>8</sup>

#### **D- Tebliğ Ettiği Hakikatler Nedeniyle Büyüklüğü**

Son derecede bozuk bir ortamda dünyaya gelmiş olan Hz. Muhammed’i Allah Teâlâ, Câhiliye’nin bütün kötülüklerinden korumuş ve bilahare O’nu örnek olarak takdim etmişti.

Hz. Peygamber’in başlıca getirdiği şeyler:

a- Önce ümmetini, sonra insanlığı ahlâksızlık çamurundan çıkarmıştır.

b- Yok iken yeni bir devlet ve medeniyet tesis etmiştir.

c- Her tarafı fesat sarmış iken, zulüm, taşkınlık, putperestlik yayılmışken, bunları reddeden bir dini Allah’tan getirip kurumlaştırmıştır. İşte büyük Muhammed’in gerçekleştirdiği ve ondan önce kimsenin yapamadığı ve kendisinden sonra da kimseye nasip

---

<sup>8</sup> Havva, *a.g.e.*, s. 247-249.

olmamış bu üç şeyi O gerçekleştirmiştir. Gerçekte büyüklük budur. Bu, diktatörlerin başını eğdiren gerçek büyüklüktür. Buna sahip olan kimseler, beğenilen şeyleri yapar ve her asırda insanların kalbine hürmet ve saygı atan şeyleri getirirler.

Hz. Muhammed, hiç kimsenin yapamadığı bir ıslahatı yapmış ve dünyadan, rezalet adına ne varsa hepsini kaldırmıştır.<sup>9</sup> Bunların yerine adalet, hürriyet, köle azat etmek, fakir ve miskinlere yardım gibi faziletleri getirip vermiştir. O, putlara ibadet etmeye son vermiş, bir olan Allah'a ibadet etmeği temin etmiş, kabileler arasındaki savaşları kaldırıp, müslümanlığa ait birliği oluşturmuş, birbirine yardım eden ümmeti teşekkül ettirmeyi başarmıştır. Öyle ki, bu toplumda fakir ile zengin farkı olmadığı gibi, yüksek kimseler, alçak kimseler diye bir ayırım da yoktur. Onda Arab'ın aceme üstünlüğü yoktur; üstünlük ancak takva iledir<sup>10</sup> prensibi, yaşanır bir prensip olmuştur.

## **E- Ehl-i Kitab'ın Nazarında Büyüklüğü**

### **1- Kısaca Ehl-i Kitab**

Ehl-i Kitab olarak bilenen Hristiyan ve Yahudilerin, İslâm dini ve peygamberine karşı tutumları müspet ve menfi olmak üzere iki faaliyet hâlinde süregelmiştir. Ehl-i Kitab'ın bu iki farklı tutumu, Kur'ân'da yer aldığı gibi, halen Hristiyan ilim ehli ve devlet adamları arasında da açık olarak görülmektedir.

Kur'ân ve iman ehline düşman olarak bakan Ehl-i Kitab için bir âyette; “Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin.

---

<sup>9</sup> el-İbrâşî, Muhammed Atiyye, *Azametü'r-Resûl*, Dârü'l-Kalem, 1966, s. 191.

<sup>10</sup> el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 191.

Onlar ancak birbirinin dostudur”<sup>11</sup> denilmekte, başka bir âyette ise; “Ey iman edenler! Kitap ehlinde ve kâfirlerden, dininizi eğlence ve oyuncak etmek isteyenleri dostlar edinmeyin...”<sup>12</sup> buyurulmaktadır.

Diğer bir kısım Ehl-i Kitap’tan olan kimseler vardır ki, birinci grupta yer alan kimseler gibi İslâmiyete düşman değillerdir. Bunlar hakkında Cenab-ı Hak Kur’ân’da şöyle buyurmaktadır:

“...Resûl’e indirileni duydukları zaman, bildikleri gerçeklerden dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: “Rabbimiz! İman ettik, bizi (hakka) şahit olanlarla beraber yaz.”<sup>13</sup>

Burada özelliklerinden bazı açıklamalarda bulunduğumuz kimseler, müspet faaliyetlerde bulunan kimselerdir. İşte bu yazıda, bu ikinci grup diyebileceğimiz müspet faaliyette bulunanların sözlerine yer verilecektir.

## **2- Ehl-i Kitap ve Eserlerinde Verdikleri Bilgilere İtimat Meselesi**

İslâm’ın bir inancını, ahkâmını nakleden bir insanın, mutlaka sâlih bir müslüman olması gerekir. Dinin değerini ancak o bilir. Bundan dolayı Cenab-ı Hak, âyetinde; “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirdiğinde onu araştırın...”<sup>14</sup> buyurmuştur. Aynı dinden olduğu halde fasık olan kimseye güvenilmiyor. Öyle ise başka dinden olanlara nasıl güvenilir?

Ehl-i Kitap’tan olan bir şahsın ticaret ve muamelât işlerinde

---

<sup>11</sup> Mâide, 51.

<sup>12</sup> Mâide, 57.

<sup>13</sup> Mâide, 83.

<sup>14</sup> Hucurât, 6.

taassubu dinî bir durum olmadığından böyle işlerde güvenilebilir.<sup>15</sup>  
Nitekim, insafı Ehl-i Kitap, doğru şeyleri ortaya koymaya çalışır.<sup>16</sup>

Yukarıdaki âyetlerde beyan edildiği gibi, hak ve hakikat taraftarı Ehl-i Kitap'ın olacağına bildirilmesi, bu zihniyete sahip olanlardan ilim alınacağını gösterir.

## **F- Sahip Olduğu Kemal Sıfatlarla Büyüklüğü**

### **1- Kemal Sıfatları ve Fezâili**

#### **a- Kemal Sıfatları**

Sıdk, Emanet, Tebliğ, Fetanet gibi sıfatlar, peygamberlerde ve Peygamberimizde kemal derecesindedir. Bu vasıflar, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının en belirgin özelliğidir. Onun bu niteliklerinin bazılarını Câhiliye halkı dahi bilmiş ve kendisine "Muhammed el-Emîn" ismini vermişlerdir. İslâm'ın getirdiği nizam, terbiye, tebliğ ettiği gerçeklerin beşerî yönleri, Câhiliye halkı tarafından anlaşılmış ve zaman zaman itiraf edilmiştir.

Aslında Câhiliye halkı, O'nun dürüstlüğünü biliyor ve O'nun bir yalancı olmadığını itiraf ediyorlardı. Bir defasında Ebû Cehil, Mekke müşriklerinin bir lideri olarak Peygamberimize, "Biz senin bir yalancı olduğunu söylemiyoruz; Ancak biz, getirdiklerini kabul etmiyoruz"<sup>17</sup> demiştir. Kudüs'te Herakliyus'un sorularına cevap veren Ebû Süfyân da, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca yalan söylemediğini itiraf etmiştir.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Mâide, 107; Elmalılı, III, 1831.

<sup>16</sup> Elmalılı, III, 1932.

<sup>17</sup> el-Kâdî İyâz, *a.g.e.*, I, 267-269.

<sup>18</sup> el-Buhârî, Bed'ü'l-Vahy, 1.



### **b- Beşerî Fezâili**

Hz. Peygamber'in sadık ve emin bir kimse olduğunu bilen Mekke müşrikleri, İslâm'ın getirdiği faziletleri bir an için takdir etseler dahi, bütün bir hayatları boyunca küfrün karanlığı içinde kaldıklarından, İslâm'ın aydınlığından gözleri kamaşmış, ışıktan korkan yarasalar gibi karanlığı, haksızlığı tercih etmekte devam etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in büyüklüğünde kibir yok, tevâzu vardır. Kendini insanlardan üstün görme, kendisine özel hizmet etme ayrıcalığı yok, kendi işini kendisinin yapması var. O, bir defasında, kırdaki bir koyun kesip yanındakilere ikrâm etmeyi istemişti. Bu sırada arkadaşlarından biri koyunu kesmeyi, diğeri pişirmeyi üstlenirken O da odun toplamayı üstlenmişti. Arkadaşları, odun toplamayı da yapmak istediklerinde O, "Ben imtiyazlı olarak yaşamayı istemem, zira Allah, bir kulunun arkadaşları arasında ayrıcalıklı olarak görülmesini hoş karşılamaz"<sup>19</sup> demiştir.

Hz. Peygamber, arkadaşlarının yanında onlara yük olmayı istemediği gibi evinde de, kendi işlerini kendisi görmüştür. Bu nedenle kovasını tamir etmiş, keçilerini sağmış ve şahsî işlerini kendisi yapmıştır.<sup>20</sup> İşte O'nun büyüklüğü böyle niteliklere sahip olmakla gerçekleşmiştir.

### **G- Âlemlere Rahmet Olması ve Merhametiyle Büyüklüğü**

Hz. Peygamber dost-düşman, büyük-küçük, insan ve hayvanlara rahmet olarak gönderilmiş ve büyüklüğünden herkes istifade etmiştir.

---

<sup>19</sup> Tirmizî, *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye*, Hıms 1968, s. 181; el-Kâdi İyâz, *a.g.e.*, I, 255.

<sup>20</sup> Tirmizî, *a.g.e.*, s. 181.

Hatta Cebrâil isimli vahiy meleği dahi O'nun rahmet olarak gönderilmesinden istifade etmiştir. Zira Cebrâil demiştir ki; "Akıbetimin ne olacağını bilmiyordum. Kâfirlere dahi merhamet eden Hz. Peygamber'in rahmet olmasını bildiren âyet<sup>21</sup> ve Necm sûresindeki bazı âyetlerde, Peygamberle birlikte övülmem<sup>22</sup> akıbetimden emin olmamı temin etmiştir."

Hayvanlara merhamet etmesi:

Abdurrahman b. Abdillah'ın bildirdiğine göre, bir sefer sırasında, serçe kuşu kadar bir kuşun, yuvasında iki yavrusu vardı. Yavrularını aldık. Sonra kuş geldi. Yuvasının aşağısına, yukarısına inip çıkıyordu. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, kuşun yavrularını buldurup yuvasına iade etti. O, kuşun yavruları alındığı zaman uçuşundan ve hareketlerinden dolayı üzülmüyordu. Bir hadisinde, merhameti olmayanın hayırdan mahrum olduğunu söylemişti.<sup>23</sup>

Ölen çocuklar için ağlaması:

Kızlarından birinin çocuğu ölmüştü. O, ölen çocuğun yanına gelmiş ve üzülmüştü. Bu sırada gözlerinden yaşlar akmıştı. Bunu gören Sa'd b. Ubâde, yadırgamış ve ağlıyorsun demişti, Hz. Peygamber; "Bu merhamettir, Allah onu, kullarının kalbine koymuştur. Allah, ancak kullarından merhamet edene merhamet eder"<sup>24</sup> diyerek ona cevap vermişti.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> el-Enbiyâ, 107,

<sup>22</sup> en-Necm, 5-11; el-Kâdî İyâz, *a.g.e.*, I, 57-58.

<sup>23</sup> Farklı lafızlarla gelen bu hadîs için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 58; el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 266.

<sup>24</sup> Tirmizî, Birr, 16.

<sup>25</sup> el-Buhârî, Edeb, 18.

Sa'd'ın hastalığı sırasında ziyaretine giden Hz. Peygamber, ailesinin üzüntüsünü görünce de ağlar. Orada bulunup ağlamasını görenlerin yadırgaması üzerine; O, kalbin mahzun olmasının yasak olmadığını ve yaka-paça yırtmanın yasak olduğunu belirtir.

### **H- Yeni Bir Nizam ve Faziletli Bir Nesil Vücuda Getirmesi**

Filozofların dahi, Hz. Peygamber'in yetiştirdiği nesil gibi bir nesil yetiştirmeye muvaffak olamamalarına, bunu yapmaktan âciz kalmalarına şaşmamak lâzımdır. Zira Hz. Peygamber, nefsinin yüce şeylerle iştiğal ettiren, tabiatını saflaştıran, duygusal bir yapıya sahip olan ve aynı zamanda aklı tercih eden, tertemiz ahlâklı, adaleti ayakta tutan, hakka boyun eğen bir nesil oluşturmuştur.

Bütün bu işlerini Resûlullah, Rabbanî destekle yapmıştır. Zira O, yetim olarak büyümüş, kavminin fakirleri arasında bir fakir olarak yaşamış, mürebbisi olmayan biri olarak hayat sürmüştür. Ancak O, mürebbisini şöyle açıklamıştır: “Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi de güzel yaptı.”<sup>26</sup>

İnsan olarak hiçbir kimsenin bu büyük mertebeye ulaşma gücü yoktur. Oraya ancak Allah'ın teyidi ile ulaşılabilir. Hz. Muhammed (s.a.s.), Allah'ın yanında mahlûkatın en temizidir. Allah bütün faziletleri vermiş ve Onu garazlardan kurtarmış, O'na itaati kendisine itaat saymıştır. Nitekim bir âyet-i kerîmede; “Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiştir...” buyurulmaktadır.<sup>27</sup> Yine Kur'ân'da, O'na Nûr ismi verilmiştir. Zira O, getirdiği prensiplerle, âlemi cehalet karanlıklarından aydınlığa çıkarmıştır. Nitekim bir âyette; “O,

---

<sup>26</sup> el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1351, I, 70 (h.no: 164).

<sup>27</sup> Nisâ, 80.

Allah'tan size bir nûr ve beyan edici bir kitap getirmiştir"<sup>28</sup> buyurulmuştur. Yine Cenab-ı Hak O'nun hatırasını yükseltmiş ve Şehâdet kelimesinde kendi ismi ile zikrederek şanını yüceltmıştır.<sup>29</sup> O'nu, Kur'ân gibi ebedî bir mucize ile takviye etmiş, ümmetinin, aralarında bulunduğu müddetçe topluca helâk olmamalarını dua ile istemiştir.<sup>30</sup> Sonuçta bu duası da kabul edilmiştir.

### III- HZ. PEYGAMBER'İN VE GETİRDİKLERİNİN LEH VE ALEYHİNDE SÖZ SÖYLEYEN BAZI MÜSTEŞRİKLER

#### A- Müsteşrik Teriminin Mahiyeti

Müsteşrik kelimesi, şark kelimesinden türetilmiş Arapça bir kelimedir. Bu kelime ile, Doğu milletlerinin ilmi, dini ve medeniyetleriyle ilgilenen ilim adamları kastedilmiştir.<sup>31</sup> Aynı kök kelimesinden türetilen “şarkiyât” kelimesi de, şarka ait her şey demektir. Bunun Batı'daki karşılığı, “Oryantalizm” kelimesidir. Bu kelimelerle aşağıdaki tanımda yer alan manalar kastedilmiştir.

Müsteşrik; “Bir bütün olarak yakın, Orta ve Uzak Doğu, dili, edebiyatı, uygarlığı ve dinleriyle incelemeye çalışan Batılı bilim adamları için kullanılan bir isimdir.”<sup>32</sup>

Şarkiyatçılık, Haçlı Seferleri<sup>33</sup> (M. 1096-1250)'nden sonra,

---

<sup>28</sup> el-Mâide, 15.

<sup>29</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Bayraktar, İbrahim, *Değişik Yönleriyle Hz. Peygamber*, İzmir 1993.

<sup>30</sup> Bkz. el-Enfâl, 33.

<sup>31</sup> Zakzûk, M. Hamdi, *Oryantalizm*, trc. Abdulaziz Hatip, İzmir 1993, s. 10; Hatiboğlu, M. Said, “Batıdaki Hadis Çalışmaları”, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 2 (1992), s. 106.

<sup>32</sup> Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire, tsz., I, 12.

<sup>33</sup> Haçlı Seferleri hususunda geniş bilgi için bkz. Işın Demirkent, “Haçlılar”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 515-546; *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu*, TTK Yay., Ankara 1999 (Bu kitabın bir tanıtımı için bkz. Süleyman Tülücü, “Uluslararası Haçlı Seferleri

Batılı bilginler tarafından Doğu ülkelerinin her tür ilmî, dinî ve kültürel varlıklarının araştırıldığı bir çalışma sahası oluşturmuştur.

Şarkiyatçılığın gayesi, İslâmî ilimler hakkında şüpheler verip, onları her yönden geliştiren yüce kaynaklardan uzaklaştırmaktır.<sup>34</sup>

Şarkiyatçılar önce, Kur'ân-ı Kerîm'i ele almışlar ve bu hususta Mekkeli müşriklerin metotlarını kullanmışlardır. Yaptıkları çalışmaların sonunda, Kur'ân'ın Allah kelâmı olmayıp, Hz. Muhammed'in kaleminden çıktığını ilân etmiş<sup>35</sup> ve böylece dünyevî menfaatler elde etmişlerdir.<sup>36</sup> Nitekim, G. Sale, 1736'da yayınlanan İngilizce Kur'ân-ı Kerîm tercümesinin mukaddimesinde, "Hz. Muhammed, Kur'ân-ı Kerîm'in müellifi ve mucididir", demiştir. Bundan dolayı da, ödüllendirilmiştir. Daha sonra gelen müsteşrikler, Sale'in yolundan gitmişlerdir.<sup>37</sup> Ancak onlara hak ettikleri cevaplar, Müslüman bilginler tarafından verilmiştir.<sup>38</sup>

### **B- Müsteşriklerin Faaliyetleri**

İslâm dünyasına, ilk beş asırda Avrupa'dan kayda değer bir taarruz olmamıştır. Bu zaman zarfında Hristiyan dünyası kendi iç çekişmeleriyle uğraşmaktaydı. Ancak, Türklerin İslâm âleminin idarî ve askerî gücü olarak ortaya çıkışları dünya tarihinin akışını değiştirmiştir. Türk sultanı Melikşâh (ö. 1072)'ın Bağdat halifesinden Emirü'l-Mü'minîn unvanını alışı, Hristiyan dünyasını Orta Doğu'dan

---

Sempozyumu", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sy. 1 (Bahar 2001), s. 337-340).

<sup>34</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>35</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 18; Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul 1982, s. 91; Hatiboğlu, *a.g.m.*, s. 106.

<sup>36</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>37</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 75-76.

<sup>38</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 79; M. Abdullah Draz, *Kurân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000, s. 91 v.dd.

tamamen atılacağı endişesine sürükledi. Neticede Kilise, İslâm'a ait ne varsa mahvetmeyi hedef alan bir gayret ve savaş içine girdi. Bu savaşlar, Haçlı Seferleri adı altında 1096 tarihinden itibaren iki asra yakın bir süre devam etti. 1250'de son buldu.<sup>39</sup>

### C- Müsteşrikliğin Doğuşu

Müsteşrikliğin başlangıç tarihi hakkında fikir birliği yoktur. Bazıları onu Miladî 10. asra dayandırmışlardır. Mısırlı Necîb el-Akîkî, oryantalistler hakkında yazdığı üç ciltlik kitabında (*el-Müsteşrikûn*) Fransız rahip Gerard de Oraliac (M. 940-1003)'dan başlayarak bin sene boyunca Oryantalizmin bir sicilini tutmuştur.<sup>40</sup>

Eserde, haklarında malûmat verilen müsteşriklerin adları, alfabetik sırayla değil, memleketlerine göre verilmiştir. Meselâ, Mısır hakkında şöyle bilgi verilmiştir:

“Zaman, Şark medeniyetlerinin büyük bir kısmını enkaz hâline getirmiştir. Bununla beraber bazı parlak eserler müstesna; Bunlar da Ehrâm (Piramitler) ve el-Ezher medresesidir.<sup>41</sup>

Müsteşrik kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı, Oryantalist kelimesidir. Bu kelime, zamanla bir ıstılah olarak kullanılmıştır. Oryantalizm kavramı, 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. İlk defa 1779'da İngiltere'de, daha sonraları 1799 tarihinde de Fransa'da kullanılmıştır.<sup>42</sup>

Batı'da Arapçayı öğrenme kararı, Milâdî 1312 tarihinde toplanan Viyana Konsili'nin, Arap Dili kürsülerini kurmalarıyla

---

<sup>39</sup> Hatiboğlu, a.g.m., s. 105.

<sup>40</sup> Zakzûk, a.g.e., s. 10; Hatiboğlu, a.g.m., s. 106.

<sup>41</sup> Necîb al-Akîkî, a.g.e., I, 12.

<sup>42</sup> Zakzûk, a.g.e., s. 10.

başlatılmıştır.<sup>43</sup>

Oryantalizm, Doğu medeniyet ve inançlarını öğrenmeyi sağlayan Doğu dillerini bilmek gayesiyle kurulduğuna göre, Misyonerlikle bu noktada birleşmiş oluyorlar. Çünkü Misyonerlik, Hristiyanlaştırılması istenen kimselerin dillerini bilmeyi zaruri kılmaktadır. Nitekim, 13. yüzyıl Hristiyan Misyonerlerinde, Müslümanların dillerini öğrenmenin gerekli olduğuna dair tam bir kanaat vardır.<sup>44</sup>

#### **D- Misyonerlik**

Hristiyanlığı yaymayı vazife edinmiş kimselere, misyoner denmektedir.<sup>45</sup> Misyonerlik, faaliyetlerini yürütebilmek için, Müslümanların dillerini bilmenin gerekli olduğu hususunda 13. yüzyıldan sonra Ehl-i Kitap ittifak etmiştir. Meselâ, Raymond Lulle (1235-1316), bu kanaate sahip olarak, Arapçayı öğretmek maksadıyla birçok yerde akademik kürsülerin kurulmasına gayret sarf etmiştir.<sup>46</sup>

Bu gayretlerin sonunda Fransa ve diğer Avrupa'nın bazı başkentlerinde dil akademileri kurulmuştur.<sup>47</sup>

Misyoner ve müsteşriklerin aralarında, İslâmî geleneklere hayran kalanlar da vardır (Richard Simon gibi). O, bu durumu 1684 tarihinde yayınladığı bir eserinde dile getirmiştir. Misyoner ve müsteşriklerin aralarında İslâm düşmanlığını öne çıkaran Goldziher

---

<sup>43</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 18; Hatiboğlu, *a.g.m.*, s. 106; Edward Said, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>44</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>45</sup> Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1981, s. 700.

<sup>46</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>47</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 17.



ve Caetani gibi<sup>48</sup> müfritler de iftira etmekten kaçınmamışlardır.

### **E- Şarkiyatçılığın Doğuş Sebepleri**

Şarkiyatçılığın doğuş sebeplerinin en önemlisi, Batıların iki asra yakın bir zaman devam eden Haçlı Seferlerinde (1096-1250), Müslümanlara mağlûp olmalarıdır. Bu mağlûbiyet, metot değiştirmelerini gerekli kılmıştır. Bu zaman zarfında sekiz sefer yapılmıştır.

Birinci seferde Kudüs'ü işgal eden Haçlılar, orada bulunan 70 bin kadın ve çocuğu kılıçtan geçirmişlerdir. Bunlar, I. Kılıçaslan tarafından tesirsiz hâle getirilmiştir. Bu konuda biraz daha ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz.

Müsteşrikliğin doğuş sebeplerinin başında dinî sebepleri gösterebiliriz. Bunun başında da Hristiyanlığı geliştirmek, Müslümanlığı zayıflatmak düşünceleri vardır. Bu durum, Ortaçağ Avrupa'sında görülmüş bir faaliyettir. Bilindiği gibi, Fransa'da doğup gelişen Cluny Tarikatının faaliyetlerinin arasında, Kudüs'ü zaptetmek gibi düşünceler vardı. Zira bu faaliyetlerle, Kudüs ve havalisini Müslümanlardan, harp etmekle de olsa geri alacaklardı. Ayrıca İslâmiyeti zayıflatmak istiyorlardı. Kötü tanıtmak için propaganda yapıyorlardı.

Müsteşriklerin, İslâmı kötü tanıtmak için aşağıdaki prensiplerin uygulanmasına karar verdiklerini görmekteyiz.

- 1- İslâmı ilgili her şeye çirkin tahminlerle yaklaşmak,
- 2- Müslüman bilgin ve devlet adamlarına su-i zan beslemek,

---

<sup>48</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 20-21.

3- Müslüman toplumları dağılmaya hazır bir topluluk olarak kabul etmek,

4- İslâm medeniyetini küçümsemek,

5- İslâm toplumlarının ahlâkını bilmemekle beraber, kendi ahlâklarıyla mukayese etmek,

6- Kaynakları kendilerine uygun bir tarzda değiştirmek,

7- Kaynakları tahrif etmek,

8- Kaynaklardan bilgi alırken karıştırmak.<sup>49</sup>

Müsteşrikler bu düşünce ve prensipler dahilinde, İslâmî ilimlerin her nevi hakkında bilgi sahibi olmaktadır.<sup>50</sup>

#### **F- Sömürgecilik**

İlk kuruluşları sırasında Kilise ve krallar tarafından Hristiyanlığı yaymak için kullanılan müsteşriklik faaliyeti, zamanla siyasî ve ticarî işlerde de istimal edilmiştir. Bu iş için 18 Kasım 1669'da Krallık Konseyi kararı ile altı genç, Şark dillerini öğrenmek için İstanbul ve İzmir'e gönderilmişti. Daha sonra bunların sayısı on ikiye çıkarılmıştı. Öğrencilerin masrafları Marsilya Ticaret Odası'nca karşılanmıştı.<sup>51</sup> O devirde İstanbul ile İzmir'in birer ilim merkezi olduğu anlaşılmaktadır.

Müsteşrikler, siyasî faaliyetlerde de bulunmuşlardır. Bu faaliyetleri, ekonomik kazançlar için yaptıkları bilinmektedir. Müsteşriklik çalışmalarında bulunanlar, iktisadî faaliyetlerde de

---

<sup>49</sup> Sibaî, Mustafa, *İslâm Hukukunda Sünnet*, çev. Edib Gönenç, İstanbul 1981, s. 188-189.

<sup>50</sup> Sibaî, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>51</sup> Aydınlı, Abdullah, "Müsteşrikliğin Tarihçesi", yayınlanmamış makale, Erzurum 1994, s. 2.

bulunmuşlar, kendi milletleri için avantajlar sağlamışlardır.

Sömürgecilik faaliyetleri, müsteşriklikten istifade etmiştir. Özellikle 19. asrın ortasından itibaren, İslâm dünyasının maruz kaldığı hallerini, Avrupa'nın Şark'a olan bakış açısını belirlemede sömürgeciliğin büyük rolü olmuştur. 19. asırda Batılılar, İslâm dünyasının geniş bir bölümünün istilâ edilmesine şahit oldu. Böylece, Hindistan, resmen İngiliz Kraliyeti'nin tabiiyetine girdi. 1857 yılında Fransızlar, 1830'dan beri istilâ etmeye başladıkları Cezayir'i bütünüyle ele geçirmişlerdir.<sup>52</sup>

#### **IV- BAZI DEVLET ADAMLARININ HZ. PEYGAMBER'İN PEYGAMBERLİĞİNİ İTİRAF ETMELERİ**

İslâmiyetin zuhur ettiği sırada, dünyada iki büyük devlet bulunmakta idi. Bunlardan biri Bizans İmparatorluğu (başkenti İstanbul); diğeri İran Sasanî Devleti idi. Hz. Peygamber, Hicretin 6. yılında çeşitli milletlere, imparatorlara, valilere ve kabile reislerine davet mektupları göndermiştir. Bunlardan birini de Bizans İmparatoru Herakliyus'a göndermişti. O, mektubu alınca, o sırada bulunduğu Kudüs'te bir araştırma yapmış ve ticaret yapmak için Ebû Süfyân'ın Kudüs'te bulunduğunu tespit etmiştir. Ebû Süfyân'ı ve orada bulunan diğer Arapları huzuruna almış ve bunlara birçok soru yöneltmişti. Onlar birbirlerinden çekinerek, yalan söylememişlerdi. Hz. Peygamber hakkında doğru söylemişler; İmparator, eğer dedikleriniz doğru ise yakında buralar O'nun ümmetinin eline geçer, demişti. Bu bilgileri alan İmparator, kendi adamlarını topladı ve onlara Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olacağını söyledi. Bunun üzerine, oradaki büyük rütbeli devlet erkânı, kaçıp gitmek istediler.

---

<sup>52</sup> Taşgetiren, Ahmet, *Laiklik Çıkmazı*, İstanbul 1994, s. 25-28.

Ancak kapılar kilitli olduğu için çıkamadılar. İmparator, bu vaziyet karşısında geri adım attı ve ben de sizin gibiyim, sizin imanınızı denedim, dedi ve krallığını, Müslüman olmaya tercih etti.<sup>53</sup>

Hz. Peygamber, aynı zamanda Habeş kralı Necaşi'ye de davet mektubu gönderdi. O, İslâmiyeti kabul edip müslüman oldu.

Bu arada geçen yüzyılda Almanya'nın birliğini tesis eden Prens Bismark'ın, Peygamberimizle ilgili çok kıymetli sözleri bize kadar gelmiştir. O, "Ben şimdi iddia ederim ki, Muhammed mümtaz bir kuvvettir. Yüce kudretin böyle ikinci bir vücudu imkân sahasına getirmesi ihtimalden uzaktır. Sana muasır bir vücut olmadığımdan dolayı müteessirim ey Muhammed! Muallimi ve naşiri olduğun bu Kitap, senin değildir. O, beşer üstüdür... Beşeriyet senin gibi mümtaz bir kudreti bir defa görmüş, bundan sonra da görmeyecektir. Ben yüce huzurunda kemâli hürmetle eğilirim."<sup>54</sup>

## **V- BAŞTA SÜNNET OLMAK ÜZERE İSLÂMÎ İLİMLERİ İNKÂR EDEN MÜSTEŞRİKLER**

### **A- İnkârda Aşırı Giden Müsteşrikler**

#### **1- I. Goldziher (1850-1921)**

Sünneti inkâr edenlerin başında, Ignaz Goldziher gelir. O, araştırmalarını 1889-1890 tarihinde Halle'de, Almanca olarak neşretmiştir. *Muhammedanische Studien* adlı iki ciltlik bu eserinde aşırı fikirler ileri sürmüştür. Bu sebeple eserine, İkinci İncil demişlerdir. Zira ondan sonra gelenler, bu eseri bir nevi İncil gibi kaynak edinmişlerdir. Eserin ikinci cildi hadîsle ilgilidir.

---

<sup>53</sup> el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut, tsz., I, 77-100; el-Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 5-7.

<sup>54</sup> Eşref Edib, *Garb Mütfekkirlerine Göre Kur'an*, İstanbul, tsz., s. 4-5.

Goldziher, İmâm İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)'nin hadis uydurduğunu iddia etmiş ve birçok yanlış bilgilere yer vermiştir. Halbuki, Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/719), İbn Şihâb ez-Zührî'nin topladığı iki bin hadisi defterlere yazdırmakla çoğaltmış ve merkezî büyük şehirlere göndermiş, böylece sahîh hadisler muhafaza altına alınmıştır. Biz bu hadislerin yazmalarına sahip değilssek de, onlardan istinsah edilmiş nüshalara sahibiz. İbn Şihâb'ın bulunduğu senedler bu işin doğruluğunun şahididir. Kütüb-i Tis'a'da İbn Şihâb'ın senedinde yer aldığı, Buhârî'de 84, Müslim'de 20, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 14, Tirmizî'de 7, Nesâî'de 12, Dârimî'de 31, *Muvatta*'da 43 hadis bulunmaktadır.

#### a- Goldziher'in Görüşleri

Biz burada önce Goldziher'in görüşlerini özet olarak, sonra biraz daha tafsilâtlı verecek, daha sonra da, tahriflerine işaret edecek ve kısaca yanlışlıklarını belirteceğiz.

Dr. Ali Hasan Abdülkadir der ki; Burada çok önemli bir mesele vardır. Onun hakkında tafsilat vermeyi uygun görüyoruz. Müsteşriklığın tarihinin orta kesitinde aşağıya kaydedeceğimiz söz meşhur olmuştur. O da şudur:

Hadislerin ekseriyeti birinci ve ikinci asırda, İslâm'ın içtimâî, siyasî ve dinî gelişmesinin sonucudur.

Goldziher'in bu görüşü Doğu ve Batı'da müsteşriklerin yanında kabul gören bir netice olmuştur.

Derli toplu ve yaygın bu görüşü ve diğer görüşlerini kısaca izah edelim:

1- Hadislerin ekseriyeti, İslâm'ın ilk asrında gelişen içtimâî,

siyasî faaliyetinin bir neticesidir. Yani uydurulmuş haberlerdir.

2- İslâm'da öncülük yapan sahâbe ve tabiîn'in hadis uydurma işinde elleri vardır. Yani hadisleri onlar uydurmuşlardır.

Biraz insafî olan bunu söylemez. Ashâbın İslâmiyete bağlılığı böyle bir şeye imkân vermez.

3- Risâlet devrinden sonra mezhep sahipleri, hadislerin, mezheplerini destekleyen dayanak olmalarına müsamaha etmişlerdir. Hatta gerek nazârî ve gerekse amelî bir mezhep olsun, onun sahibi, görüşünü akaid, fıkıh, siyasî hatta ibadetlerde dahi karışıklık yapmadan hadislerle takviyesine karşı çıkmamışlardır.

4- Müslüman tenkitçilerin bakış yöntemi ile hadislerin çoğunun sahîhliğini kabul etmeyen yabancı tenkitçilerin bakışları farklıdır.

5- el-Kütübü's-Sitte, sahiplerinin, şartlarına uyan sahîh hadisleri bir araya topladıkları kitaplar olarak, tasvir edilir.<sup>55</sup>

Bu beş maddede sayılanlar, Goldziher'in görüşlerinin özetidir. Onun kısaca ravilerle ilgili görüşlerinin müzakeresini yapmak istiyoruz.

b- Goldziher ve İbn Şihâb ez-Zührî

Müsteşriklerin reisi Goldziher, Tabiînin büyüklerinden ez-Zührî'nin hadis uydurduğunu Şîf tarihçi Ya'kûbî'den nakletmiştir. Bu olay şöyle nakledilmiştir:

Emevî Halifesi Abdümelik (ö. 65/685) ile Abdullah b. ez-Zübeyr savaş yapıyorlardı. Savaş sebebiyle dünyanın her tarafından

---

<sup>55</sup> M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-Tedvîn*, Beyrut 1980, s. 249-251.

gelen hacı adayları hac vazifelerini yerine getiremiyorlardı. Konuyu tam anlayabilmek istediğimiz takdirde, onu biraz daha açmak gerekir.<sup>56</sup>

Emevî Halifesi Abdülmelik, insanların harpler sebebiyle can ve malları emniyette olmadığı için, Kudüs'te, "Kubbetü's-Sahra" adlı bir cami yaptırmış ve güya insanların bu camiye tavaf etmelerini istemişti. Bu işin dinî tarafını da ez-Zührî'nin hadis uydurarak tamamlamasını emretmişti. Bu emrin gereğini, ez-Zührî, "Bineklerinizi ancak üç mescidi ziyaret için..."<sup>57</sup> hadisini uydurmak suretiyle tamamlamıştır;

Goldziher, bu bilgileri, Ya'kubî'den almıştır. O, mezhep taassubuna takılmış, Goldziher de Yahudi taassubuna kapılmıştır.

Goldziher'in, Ya'kubî'den naklettiği bu olayın aslı şöyledir: Kudüs'te yaptırılan Kubbetü's-Sahra'yı, Abdülmelik değil, oğlu Velîd yaptırmıştır. Nitekim az sonra olayın doğrusunu yazan tarihçileri vereceğiz. Onlara bakılmalıdır.

İbn Asâkir (ö. 571/1176), et-Taberî (ö. 309/932), İbnü'l-Esir (ö. 630/1233), İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve daha başkaları, Kubbe'yi Abdülmelik'in yaptırdığını söylememiştir.

Goldziher'in söylediği haberin, naslara muhalif olduğu görülmektedir. Bu delil, Goldziher'in kendi aleyhine de olabilir. Zira, hac yapınlar diye bina yapmak insanı küfre sokabilir. Bir de, ez-Zührî, Hicrî 51 veya 58 yıllarında doğmuştu. Abdullah b. ez-Zübeyr, Hicrî 73'de ölmüştür. O sırada ez-Zührî 22 yaşında idi, yahut ihtilâf konusu olan yaşının göz önünde tutulması hâlinde,

---

<sup>56</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 191-192.

<sup>57</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 191; Koçyiğit, Talât, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahvil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967), s. 43-44.



yaşının 15 olduğu ortaya çıkar. Bu yaştaki bir adamın şöhrete kavuşması uzak bir ihtimaldir. Onun bu şöhreti, Kâbe'nin yerine Kubbe'yi haccettirmeye yeterli bir delil nasıl olabilir?

Bineklerin hazırlanmasını emreden hadis, birçok kitapta ve farklı senedlerle bulunmaktadır. Meselâ, İmâm Müslim o hadisi üç yoldan rivayet etmiştir.<sup>58</sup> Goldziher ise, hadisin sadece el-Buhârî'de bulunduğunu söylemiştir. Halbuki hadis, el-Buhârî dışındaki kaynaklarda yer aldığı gibi, ez-Zührî'den başkaları da onu rivayet etmiştir.<sup>59</sup>

Yine bu hadisi, ez-Zührî, Saîd b. el-Müseyyeb'den rivayet etmiştir. Emevîlerin lehine olan bu hadisi Saîd nasıl rivayet eder? Zira Saîd, Emevîler tarafından dövülmüş, eza ve cefaya maruz kalmıştır.

## **2- Prof. Joseph Schacht (1902-1969)**

Müsteşriklerin arasında Goldziher'den sonra, kitaplarına en çok itimat edilen bir kişidir. Onun, yaşayış ve düşünüş itibariyle sanki geçmiş devirlerden hâlâ ayrılmamış gibi irtibatı vardır. Yeni araştırmaların mahsulü yazma nüshaların ortaya koyduğu yeni keşiflere iltifat etmemiştir.

O, Goldziher'in ve Margoliouth'un terk ettikleri istidlâl metotlarını kabul edip uygulamaya gitmiştir. Bu uygulama, ileride izah edilecektir. Goldziher'den yaklaşık 60 yıl gibi bir zaman geçtikten sonra fikhî hadislerin kaynağında araştırma yapmış ve meşhur *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950)

---

<sup>58</sup> Bkz. el-Müslim, el-Hac 1338 (II, 415, 976). Bu hadisi Ebû Saîd el-Hudrî rivayet etmiştir. Ebû Saîd'in yerine Ebû Hüreyre'nin geldiği de başka bir senedde yar almıştır. Bkz. es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 219; Müslim, el-Hac 1397 (II, 1014).

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, el-Menâsik, 98 (II, 52, h.no: 2033).

adlı eserini yazmıştır.<sup>60</sup>

M. M. el-A'zamî, *Menhecü'n-Nakd* adlı eserinde, Prof. Schacht'ın Sîret'le ilgili bir metin üzerinde yaptığı tenkidin yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Biz burada bir-iki misal vererek onun, bazı yanlışlarını belirtmeye çalışacağız.

Hadislerin sayısının yüz bin veya yedi yüz bin gibi sayılara ulaşması, senedi az farklı olanlarının yine ayrı bir hadis sayılması gibi durumlardan meydana gelmiş, bir rakam kalabalığının sonucudur. Hatta tefsirler ve İslâm tarihi, sîret kitaplarındaki mevkûf, maktu' hadisleri hadis sayarak, hepsini bir araya toplarsak, yukarıda adı geçen rakamlara ulaşılabilir.

Schacht, kitabında hadisler üzerinde dururken ileri gitmiş ve o kitabında sahîh hadîs yoktur, hatta fıkıhla ilgili hadislerin bir tanesi bile sahîh değildir, demiştir.<sup>61</sup>

### **3- Alfred Guillaume (1888-1965)**

Bu Şarkiyatçı, İngilizce yazdığı ve *The Traditions of Islam* (Oxford 1924) adını verdiği eserini tamamen Goldziher'in kitabına dayandırmaktadır. Yeni bir şey getirmediğinden burada üzerinde durulmayacaktır.<sup>62</sup>

### **4- A. Sprenger (1813-1893)**

Sprenger, müsteşriklerin arasında ılımlı, hakkı kabul eden bir şahıs olarak görülüyorsa da, "Über das Traditionswesen bei den Arabern" (*ZDMG*, X (1856), s. 1-17) adlı makalesinde, hadislerin

---

<sup>60</sup> el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînih*, Beyrut 1992, Mukaddime.

<sup>61</sup> el-A'zamî, *a.g.e.*, Mukaddime.

<sup>62</sup> el-A'zamî, *a.g.e.*, Mukaddime.

şifahî nakil yoluyla geldiği hususundaki kanaati çürütmeye çalışmıştır. O, hadislerin Resûlullah'ın hayatında değil de, Hicrî 2. asrın başları gibi erken bir zamanda tedvîn edilmeye başlandığına dair birçok söz, delil toplamıştır. Onun gayesi, Goldziher'inkinden farklı değildir.

Sprenger'in *Das Leben und die Lehre des Muhammad* adlı eseri, Berlin'de 1869 yılında yayımlanmıştır. Eserin giriş kısmında, hadis çalışmaları ile ilgili bir hulasa yapmıştır.<sup>63</sup>

##### **5- Prof. H. A. R. Gibb (1895-1971)**

Müsteşriklerin ileri gelenlerinden biri de Prof. Gibb'dir. Yazdığı *Mohammedanism* (London 1961) adlı eserinin girişinde şöyle demiştir:

“İslâm Dini, bir kısım prensipler ortaya koymuştur ki, bunların modern dünya ile uyuşması hiçbir zaman mümkün değildir”.<sup>64</sup>

Gibb'in çalışmalarında İslâm tarihi içinde vazgeçilmez unsur şeriattir. İlâhiyat ve fıkıh yönleriyle Kur'ân ve hadislerin yorumlarından oluşan bu alan, Gibb için önemlidir.<sup>65</sup>

Gibb'in İslâm anlayışı Edward Said tarafından tenkit edilmiştir. Said bu hususta şöyle demiştir: Gibb, çağdaş Arap ve Müslüman hareketlerini kutsallaştırmış, gelişmeyen bir İslâm telakki etmiştir. Edward Said'e göre Gibb, hiçbir şekilde inanmadığı için yanlış standartlar oluşturmuştur. Gibb ve benzeri oryantalistler, bunu, Filistin Kurtuluş Örgütü gibi grupları gözden düşürmek gayesiyle

---

<sup>63</sup> Aydınlı, a.g.m., s.3.

<sup>64</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 63-64.

<sup>65</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 64.

yapmışlardır.<sup>66</sup>

a- Prof Gibb ve diğer müsteşriklerin görüşlerinin İslâm inancına yönelik tehlikeleri:

1- Batı'dan kaynaklanan, Allah'ın yerine putların konması yani, Materyalizm'in öne çıkarılması.

2- Panislâmist ve milliyetçi hareketlerin Mehdî inancı yani, tebliği terk edip silâhlı mücadeleye girişilmesi.

3- İslâmî esasların dünyaya yönelik faydacı bir ahlâkla uzlaşp tamamen dünyevî bir kisveye büründürülmesi.

Bu üç tehdidin cevabı, çeşitli kaynaklarda verilmiş olup, okuyucunun tafsilatı öğrenmesi için ilgili kaynaklara bakması tavsiye edilir.<sup>67</sup>

b- İslâmı sadece tarihî ve kültürel bir ürün olarak gören anlayışın üç belirtisi:

1-İslâm'ın özü ve talimi,

Müsteşrik Gibb'e göre İslâm, modern dünya ile hiçbir zaman uyuşmaz.

2-Müslümanların inançlarını başka kültürlerden ödünç almaları.

Gibb ve diğer oryantalistler, Müslümanların tarihi ile Allah arasındaki bağı inkâr etmek ya da göz ardı etmekle kalmamışlar, İslâm'ın temel esasları ve vechelerini öteki kültürel geleneklerden

---

<sup>66</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>67</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 65-70.

ödünç aldığı savunmuşlardır.<sup>68</sup>

3- Ayrıca Gibb'in görüşüne göre İslâm'da orijinalite bulmak mümkün değildir.<sup>69</sup>

Bazı İslâm âlimleri müsteşriklere övgüler, methiyeler yağdırmışlardır. Bu durum, müsteşriklerin metotlarını iyice bilmemekten ileri gelmiştir.

#### **6- L. Caetani (1869-1926)**

Aşırı giden müsteşriklerden biri de Caetani'dir. Caetani'nin *Annali dell' Islam* adlı eseri iftiralarla doludur. Eser, 1905-1926 yılları arasında Milano ve Roma'da büyük boy 10 cilt hâlinde yayınlanmıştır. Bu tarih ve sîretle ilgili kitabı, Hüseyin Cahid [Yalçın] 10 cilt hâlinde Türkçeye çevirmiştir (İstanbul 1924-1927). Eserin hatalarını tashih için M. Asım Köksal, dört yüz sahifeyi aşkın bir reddiye yazmıştır (1986'da Ankara'da basılmıştır). Daha sonraları yazdığı *İslâm Tarihi* adlı geniş eserinde de yeri geldikçe Caetani'nin hatalarını göstermiştir.<sup>70</sup>

#### **B- Bazı İlmî Müsteşrikler**

12. yüzyılda İslâmiyeti bir bakıma objektif olarak anlamaya yönelik bazı girişimler olmuştur. Ancak bu girişimler de, kendilerince dinsizlik telakki edilmiştir. Zira bu durum, İslâm ve ilkelerine karşı açıkça mücadele etme amacına yöneliktir.<sup>71</sup>

İlmî olarak nitelendirilen bazı müsteşriklerin kısaca

---

<sup>68</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 72, 75, 81.

<sup>69</sup> Edward Said, *a.g.e.*, s. 63, 64, 72, 73.

<sup>70</sup> Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi*, Ankara 1966, VI, 66.

<sup>71</sup> Zakûk, *a.g.e.*, s. 14.

biyografileri ve çalışmaları aşağıya çıkarılmıştır.

### **1- Pierre le Vénérable (1094-1156)**

Bu müsteşrik, İslâm dinine ilişkin bilimsel ve objektif bilgiler edinmek için İspanya’da tercüme kurulu tesis etmiştir.

### **2- Robert of Ketton (ö. 1148’den sonra)**

1143 tarihinde, İngiliz bilgin Robert of Ketton, Kur’ân-ı Kerîm’i ilk olarak Lâtinceye tercüme etmiştir. Müsteşrik Pierre le Vénérable da, bu tercüme heyetinde bulunmuştur.

### **3- Rudi Paret (1901-1983)**

Bu zatın da hadis sahasında çalıştığı bilinmektedir. O, Ortaçağ bilginleri ve Hristiyan din adamları, İslâmiyeti kötülemişlerdir<sup>72</sup> demiştir.

### **4- Maxime Rodinson (1915-?)**

Hz. Peygamber hakkında bir kitap yazmış olan (ki, bu kitap Türkçeye çevrilmiştir) M. Rodinson, konumuz bağlamında şöyle demiştir: “19. asırda da Müslüman Doğu, hâlâ düşman kalmaya devam ediyordu. Fakat hezimet ve mağlûbiyete mahkûm bir düşman... Şark memleketleri, daha çok, güçlü bir mazinin yıkılmış ve dağılmış kalıntılarına benziyordu”.<sup>73</sup> Ancak buna rağmen 19. ve 20. asırlar, müsteşriklerin gerçek bir inkişaf ve parlak asırları sayılmıştır.<sup>74</sup> Ayrıca, Cemil Meriç tarafından *Batı’yı Büyüleyen İslâm* adı ile Türkçeye tercüme edilen eseri de basılmıştır (İstanbul 1983).

---

<sup>72</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>73</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>74</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 28.

### 5- Josef Horovitz (1874-1931)

İsnad hakkında bilgi vermiş bir müsteşriktir.<sup>75</sup> Ona göre isnad, Hicrî 1. asrın son üçte birinde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>76</sup>

### 6- O. Houdas (1840-1916)

el-Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini, William Marçais ile birlikte Fransızcaya çevirmiştir. Eser, 1903-1914 yıllarında 4 cilt olarak tabedilmiştir.

### 7- W. Marçais (1874-1956)

en-Nevevî'nin *et-Takrîb* adlı eserini Fransızcaya çevirmiştir. Eser, 1900-1901 yıllarında Paris'te yayınlanmıştır.

### 8- A. J. Wensinck (1881-1939)

Konumuz bağlamında<sup>77</sup> iki eser yazmıştır. *A Handbook of Early*

---

<sup>75</sup> Okiç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 8-9.

<sup>76</sup> Okiç, a.g.e., s. 9.

<sup>77</sup> Oryantalizm ve oryantalistler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabîyye*, Beyrut 1983, IV, 507-527; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955; Mustafa es-Sibâî, *Müsteşrikler ve Hedefleri*, çev. Kemal Çobanköylü, İstanbul 1971; a.mlf., *Oryantalizm ve Oryantalistler-Yararları, Zararları*, çev. Mücteba Uğur, İstanbul 1993; Abdurrahman Bedevî, *Mu'cemü'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1984; Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, çev. Faruk Yılmaz-Ahmed Deniz, İstanbul 1989; Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1991; *Oryantalizmin Soruları*, yayına haz. Ahmet Parlakışık, 2. baskı, İstanbul 1995; Muhammed el-Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1996; Asaf Hüseyin-Robert Olson-Cemil Kureşî, *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar-Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, 2. baskı, İstanbul, tsz.; Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Ankara 1998; Mehmet Emin Özafşar v. dğr., *Oryantalist Yaklaşım İtirazları*, derl. ve çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 1999; Edward Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, çev. İslâm Özkan v.dğr., İstanbul 2000; G. H. A. Juynboll, *Hadis Araştırmaları, Makaleler*, derl. ve çev. Mustafa Ertürk, Ankara 2001; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, İstanbul 2002; Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, İstanbul 2003; *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm, Yaklaşımlar-Örnek Metinler*, editör: Ahmet Yücel, İstanbul 2003; İrfan Abdülhamid, "Müsteşrikler ve İslâm", trc. Avni İlhan, *İslâm Medeniyeti*, sy. 9 (Nisan-1968), s. 2-9; Mehmed S.

*Muhammedan Tradition* (Leiden 1927) isimli eseriyle, 14 hadis mecmuasına, konularla ilgili bir fihrist yapmıştır. Bu eser Arapçaya çevrilmiştir. Onun hadislerin alfabetik indeksini yapma düşüncesi, çeşitli ülkelerden üyelerin katıldığı bir grupla yıllar sonra şu hacimli eserle gerçekleştirilebildi: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (Mu‘cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî)*, I-VIII, Leiden 1936-1988.

## VI- MÜSTEŞRİKLERİN İTİRAZ ETTİKLERİ BAZI KONULAR

### A- Sünnete Yanlış Mana Vermeleri, Senedin Değerini İnkâr Etmeleri

Müsteşrikler, önce sünnet kelimesi üzerinde durmuşlar, sonra da istilahî manalarını araştırmışlardır. Bu itirazları ve cevaplarını maddeler hâlinde izah etmek istiyoruz:

1- Müsteşriklere göre sünnet kelimesi, “üzerinde ittifak edilen bir şey” demektir. Kelime bu manadan alınarak Hz. Peygamber’in sünnet diye isimlendirdiğimiz söz ve fiillerine isim yapılmıştır.<sup>78</sup>

---

Hatiboğlu, “Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, (Tebliğ ve Müzakereler)*, İzmir 1985, s. 81-96; İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), s. 95-136; Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (s.a.v.)’e Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), s. 179-210; Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât*, c. 3, sy. 1 (Ocak-Mart 2000), s. 11-31; *Marife*, “Oryantalizm” Özel Sayısı, yıl: 2, sy. 3 (Kış 2002); *Doğu Batı*, Oryantalizm I-II, sy. 20 (Ağustos, Eylül, Ekim-1-2, 2002); *DİA*, I-XXVII-, İstanbul-Ankara 1988-2003-, “ilgili maddeler” (Buhl, Caetani, Dozy, Gibb, Goldziher, Guillaume, Juynboll [Th. W.], Kremer [A. von], vb.); Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2003), s. 97-115.

<sup>78</sup> el-A‘zamî, *a.g.e.*, Mukaddime.



2- Bazıları ise, sünnetin değeri ve hüccet oluşu üzerinde tereddüt uyandırmak istemişler ve öyle kalmasını tercih etmişlerdir. Bu durum tabii ki, onların arzularıdır. Ulaştıkları ilmî bir netice değildir.

3- Müsteşriklerin bazıları da, sünnetin yazılması konusunu çalışmışlar ve bu yazma işinin Hz. Peygamber'den bir veya iki asır sonra gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Halbuki Ebû Hüreyre (ö. 59/678)'nin Hemmâm b. Münebbih (ö. 102/720)'e yazdırdığı *es-Sahîfetü's-Sahîha*, Hicrî 1. asrın ortalarında yazılmış olup zamanımıza kadar müstakil olarak gelmiştir.<sup>79</sup>

4- Senedlerle ilgilenen bazı müsteşrikler, sünnetin değeri hususunda şüpheler uyandırmak istemişlerdir. Halbuki muhaddisler, bir ravinin doğru söyleyip söylemediğini, onu hesaba çekerek, bu hadisi kimden, ne zaman, nasıl aldığını, alınan kimsenin adil, zabit olup olmadığını, şahidinin bulunup bulunmadığını gösteren tahkikatları yapmışlardır. Ancak bütün bunları senedle yapmak mümkün olmaktadır. Bunun için senedi dinden saymışlardır,

5- Hadislerin Hicrî 1. asrın sonunda tedvîninin başladığını savunan müsteşrikler de vardır. Yaptıkları şey, delilsiz de olsa şüphe vermekle İslâm'a bağlılığı sarsmaktır.<sup>80</sup>

## **B- Müsteşriklerin Değişik Mezhep ve Meşrebe Sahip Olmaları**

Müsteşrikler daha çok Hristiyan olmakla beraber, daha başka mezheplere, inançlara sahip olanları da vardır.

1- Kur'ân-ı Kerîm'in İlâhî Kitap Olduğunu Kabul Etmeyenler

---

<sup>79</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 277-278.

<sup>80</sup> İbn Mâce, *el-Mukaddime*, 27-28.

İslâm uleması, İsâ (a.s.)'nın doğumundan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in nübüvvetini ilân ettiği Milâdî 7. asrın başına kadar geçen zaman dilimine “Fetret Devri” demişlerdir. Bu devirde, kendilerine yol gösterecek bir mürşit, tahrif edilmemiş bir kitap olmadığı ve halkı her işte Câhiliye hayatı ihata ettiği için bu devre, “Câhiliye Devri” ismi de verilmiştir.

Hız. Peygamber'in getirdiği mucizelerin en önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, inkârcılara meydan okumuştur. 14 asır geçmesine rağmen kimse ona karşı çıkmamıştır. Müsteşrikler, Kur'ân'ın eski Tevrat ve İncil kitaplarından toplandığını savunmuşlardır.<sup>81</sup> Bilhassa, Kur'ân'da bulunan anahtar kelimelerin İbranî ve Süryanî asıllı olduklarını beyân etmişlerse de, bu düşüncelerini ispat edecek deliller getirememişlerdir.

Müsteşrikler, öncelikle Arapçayı öğrenerek; tevil ve tahrif ile, âyetleri icat ettikleri sahte düşüncelerine delil yapmışlardır. Daha çok sünnete sataşan müsteşrikler, birçok hadisi veya o hadisleri rivayet eden muhaddisleri karalama yoluna gitmişlerdir. Zira onlar, sünnetin ifade edeceği hükmü, Kur'ân'dan içtihad yoluyla ortaya koymaya çalışmışlardır.

İslâm'ın temel esaslarından olan âyetleri tevil, hadisleri inkâr edenler, fukahânın içtihadına da değer vermemişlerdir. eş-Şâfî (ö. 204/819), imamların bütün açıklamaları, sünnetin şerhi, sünnet ise, Kur'ân'ın şerhidir<sup>82</sup> demiştir. Bu itibarla birinin inkârı öbürüne sirayet ederek, İslâm'a yöneltilen en tehlikeli bir inkâr işi ortaya konmuş olur.

---

<sup>81</sup> Ateş, Süleyman, “Bazı Âyetleri Müteşabih Olan Kitap, Kur'an mıdır?”, *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 6, 10.

<sup>82</sup> Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-Hadis*, Beyrut 1960, s.302.

## 2- Peygamber'e ve Sünnetine Bakışları

Hız. Peygamber'e inanmayan bilumum gayr-i müslimler, O'nun beşerî yönü üzerinde durmuş, peygamberlik yönünü âdeta unutmışlardır. Bundan dolayı sünnetini de, alelâde bir insanın sözleri tarzında mütalâa etmişlerdir. Bu açıdan O'nun zatı ve gerekse sünneti hakkında kısaca bilgi vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

### a- Hız. Peygamber ve beşerî yönünü konu eden hadisler

Hız. Peygamber, insanlara beşerî yönü ile örnek olmuştur. O'nun zatı itibarıyla birtakım hususiyetleri müstesna, beşerî bir bedene sahipti. Diğer insanların bedenine arız olan şeyler, O'nun bedenine de arız olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık Hız. Peygamber'in beşer oluşundan bahsedilir.<sup>83</sup> Ancak bedeninin, bazı hususiyetlere sahip olduğunu da unutmamak lâzımdır. Biz, Hız. *Peygamber'in Şemâili* adlı eserimizde O'nun bedenî güzelliğinden söz ettik. Bu hususî güzelliği sebebiyle ahvâlini yazanlar, bedenî kemalâtını, peygamberliğini ispat eden bir delil telakki etmişler ve delâil ve şemâilini aynı eserde bir araya getirmişlerdir.<sup>84</sup>

Hız. Peygamber'in gaybdan haber veren, kendisine vahiy gelen, Allah tarafından görevlendirilen bir peygamber olduğunu unutmamak gereklidir.

Bu arada O'nun şemâilinden söz eden hadislerin sahîhlerinin yanında az da olsa zayıflarının var olduğunu da hatırlatalım.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Kehf, 110; İsrâ, 93.

<sup>84</sup> Bkz. en-Nebhânî, *Huccetüllâh ale'l-Âlemîn fi Mu'cizâti Seyyidi'l-Mürselîn*, nşr. Kara Ali v.dğr., Beyrut, tsz.

<sup>85</sup> Bkz. Bayraktar, *Hız. Peygamber'in Şemâili*, s. 27. Bu eserimizde, et-Tirmizî'nin *eş-Şemâil*'indeki raviler ele alınmış, mezkûr kitapta bulunan 540 ravinin sadece 15'inin

b- Hadisleri herhangi bir kimsenin sözü gibi kabul edenler

Bunların Hz. Peygamber'in beşerî yönünü konu eden hadisler hakkındaki yorumlardan kısaca söz etmek istiyorum.

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber'in başlıca beşerî, ruhanî olmak üzere iki yönü vardır. Müsteşrikler O'nun beşerî yönü üzerinde durmuş, peygamberlik yönünü âdeta unutmuşlardır. Sünnetini de bu açıdan ele almış, onları alelâde bir insanın davranışları gibi mütalâa etmişlerdir. Burada kısaca izah etme hususu faydalı olur kanaatini taşımaktayım.

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takriri demek olan sünneti, O'nun aynı zamanda peygamberliğinin birer delili olmuştur. Bunun için ilk zamanlarda mümin olan ashâbı, mucize istememiş, O'nun alelâde davranışlarına bakarak iman etmişlerdir.

Oryantalistlere gelince onlar, Resûlullah'ın hadislerine sıradan insanların sözlerini eleştirirken izlenen yönler ve yaklaşımlar tarzında incelemeye koyulmuşlardır.

Diğer taraftan ilmî bir mucizeyi veya hukukî bir görüntüyü ortaya koyan bir hadis nakledildiğinde, bu hadisin, o çağdaki insanların bilgi ve anlayışlarıyla bağdaşmadığı için uydurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Hukukî görüntüsü olan hadisler için de, olgunluk dönemi sonrasında İslâm fikhını sembolize etmesinden dolayı uydurulmuştur, demişlerdir.

Bir önemli nokta da şudur; Müslümanların geleceği ile ilgili müjdeli bir haber rivayet edilirse, bunlar için de şöyle dediler: Resûlullah'ın içinde bulunduğu şartlar O'na bu sözü söyletmeye

---

çok zayıf olduğu tespit edilmiştir.

imkân vermez.<sup>86</sup>

Müsteşriklerin yanılmalarının sebebi şu hususlardır. Onlar, Hz. Peygamber'in beşerî yönünü ele almışlar, peygamberlik yönünü kabul etmedikleri için O'nun gaybla ilgili haberlerini kabul etmemişlerdir. Halbuki, İslâm gayba inanmaktan ibarettir.

c- Müsteşriklerin sahâbeye bakışları ve hadislere karşı sürdürdükleri fikirlerin reddi

Müsteşrikler, sahâbenin beşer olduğunu, bu sebeple de yanılacaklarını, aralarında münafıkların bulunduğunu<sup>87</sup> göz önünde tutarak, sahih hadislerle zayıf, hatta mevzu (uydurma) hadisleri ayırt etmenin zor olacağını söylemişlerdir.<sup>88</sup>

Müsteşriklerin mevzu ettiği zorluklar var ise de, gerek sahâbe ve gerekse sonradan gelen birçok münekkid muhaddislerin yaptığı olağanüstü gayretleriyle ayırt etme işine muvaffak olmuşlardır. el-Buhârî'nin hadislerinin başlıca iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Bu arada "Sened Tenkidi" ve "Metin Tenkidi" de bu kısımlar muvacehesinde işlenmiş olacaktır.

#### 1- *Sahîh*'i Vücuda Getiren Esas Hadisler

Kitabının temel hadislerini teşkil eden bu hadislerin ravileri sika olup rivayet ettikleri hadisleri makbul telakki edilmiştir.

#### 2- Bazı Muallak Hadisler

Bunlar, senedlerinin baş tarafından bir veya daha çok ravileri

---

<sup>86</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 177-278.

<sup>87</sup> el-A'zamî, *Menhecü'n-Nakd f'l-Hadisi'n-Nebevî*, Riyad 1992, s. 110.

<sup>88</sup> el-A'zamî, *a.g.e.*, s. 103-104.

hazfedilen hadislerdir. Muallak olan bu rivayetler de, iki kısma ayrılır. Temrîz sigalarıyla belirtilen hadislerin çeşitli noksanlıklarının olduğu, böylece belirtilmiştir. Temrîz sigalarıyla nakledilmediği halde muallak olarak zikredilenlerde bir noksanlık varsa da, önceki kısımlardaki hadislerden daha üstün sıfatlara sahiptirler. el-Buhârî bu iki nevi muallak hadisleri, diğer temel hadisleri, âdeta harcı gibi birbirine bağlamak için zikretmiştir.

el-Buhârî'nin ravileri (muallak hadislerinki hariç) sikadır. Metni hususunda bazı tenkidvarî sözler söylenmişse de, genellikle sahihtir denmiştir. Metnini tenkit hususunda mana yönünden araştırma yapıp tevilini bulanlar, inkâr etmeyip tevilini yapmışlardır.<sup>89</sup>

Onlar, sünnetin ikinci derecede bir delil olduğunu, Kur'ân'ın en önemli bir tefsirini teşkil ettiğini, umum manalı naslarını tahsis, mutlak manalı olanlarını takyîd, Kur'ân'ın sükût ettiği yerlerde müstakil hükümler koyduğunu görmezlikten geliyorlar.

Sünnetin bu vazifeyi yerine getirmesi bizzat Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyetlerle istenmiştir. "Biz sana Zikr'i (Kur'ân'ı) indirdik ki, sen insanlara ne indirildiğini beyân edesin..."<sup>90</sup> âyeti de bunu göstermektedir. Sünnet, aynı zamanda dinî, hukukî ve ahlâkî sahalarda müstakil hükümler getirmiştir.<sup>91</sup>

Garp'ta hadisin ehemmiyetinden ilk bahseden müsteşrik Avusturyalı Alois Sprenger olmuştur. İngiliz William Muir ve Edward Salisbury ile, Hollandalı Christian Snouck-Hurgronje'nin

---

<sup>89</sup> Krş. Karaman, Hayrettin, *Hadis Usûlü*, İstanbul 1976, s. 117-118.

<sup>90</sup> en-Nahl, 44.

<sup>91</sup> Okiç, *a.g.e.*, s. 3-4.

eserlerinde, hadise ait bahisler oldukça yer almıştır.<sup>92</sup>

Hadisin mahiyet ve önemi hususunda en etraflı malûmatı veren Budapeşte Üniversitesi Profesörü, Musevî ilâhiyatçı Ignaz Goldziher olmuştur.<sup>93</sup>

Goldziher'i Josef Horovitz, Theodor Nöldeke, Alfred von Kremer, Ludolf Krehl, Otto Loth ile William Marçais takip etmişlerdir. Ayrıca müslümanlığa karşı düşmanlık hisleri ve tarafgirlik ile tanınan Leone Caetani ile papaz Henri Lammens, sonra Reinhart Dozy, Wensinck, Th. W. Juynboll da İslâm'a karşı menfi tutumlar sergilemişlerdir.<sup>94</sup>

3- Müsteşriklerin, Ehl-i Bid'at'ın Yolundan Gitmeleri ve Bazı Hadisleri Mevzu Saymalarının Tutarsızlığı

İslâm tarihinde ilk fitne hareketi, Hz. Osman'a yapılan iftiralarla ve şehit edilmesiyle başlamıştır. Bu olaylardan sonra İslâm ümmeti parçalanmıştır (35/656). Hz. Peygamber'in vefatından bir asır geçmeden ortaya çıkan bid'atlar, sünnetin yerini almış ve Ehl-i Bid'at dediğimiz mezhepler vücuda gelmiştir.

Sıffin Savaşı'nın sonuna doğru (35/657) ortaya atılan Hakem meselesine razı olmayan ve Hz. Ali'nin ordusundan -hakem kabul ettiği için- ayrılanlara Havâric denmiştir. Hz. Ali'nin taraftarı olduklarını söyleyen ve bu tarafgirlikte aşırı gidenlere de Şia ismi verilmiştir. Yunancadan Arapçaya çevrilen felsefe kitaplarının

---

<sup>92</sup> Okiç, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>93</sup> Okuç, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>94</sup> Sıddîqî, M. Z, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul 1966, s. 18-24.

tesirinde kalan ve akılcı bir yol tutanlara da Mu'tezile denmiştir.<sup>95</sup>

Bu arada, bilhassa itikad esaslarıyla ilgili birinci asrın yarısında ve birinci asrın sonunda Mu'tezile mezhebi ortaya çıktı. Bu mezheplere, bid'at mezhepler, bunlara muhalif olanlara da Sünnî veya Ehl-i Sünnet denir.<sup>96</sup>

Diğer taraftan İslâmiyet ortaya çıktığı zaman, çevresinde bulunanlarla, bilhassa Hristiyanlarla dostluk içine girmiş ve hatta bazı Hristiyanlar övülmüştür. Ancak daha sonraki dönemlerde, bunlar müslümanlara iftiralarda bulunmuşlar, daha da ileri giderek bütün Hristiyan âlemini zaman zaman müslümanların aleyhine kışkırtmışlardır.

İslâmiyetin birinci asrında doğup yetişen ve İslâm ümmetini bölen mezheplere sapık fırkalar denmiştir. Zamanımıza kadar kısmen veya tamamen gelen bu fırkaların en önde gelenleri, Hz. Ali'ye bağlılıklarını ileri süren Şia, hakem olayı sebebiyle yine Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Havâric ve daha ziyade Yunancadan çevrilen felsefî eserlerin tesirinde kalarak gelişen Mu'tezile'dir.

#### 4- Müsteşriklerin Bid'at Ehli'ne Uyması

Bid'at Ehli'nin ilk asırda inkâr ettiği bazı hadisler vardır ki, zamanımızdaki bazı müsteşrikler, aynı hadisleri inkâr ederken yine öncekilerin iddialarını tekrar etmişlerdir. Burada onlardan bazı misaller sunmakla durumu aydınlığa kavuşturmak istiyoruz.

#### Birinci Hadis:

---

<sup>95</sup> Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 31, 39, 63-67.

<sup>96</sup> Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 73-77.



“Yeryüzünde, yüz yılın başında (yani 1. yüzyılın tamam olması sırasında) tek bir canlı kalmayacaktır.”<sup>97</sup> Hz. Peygamber bu hadisi, vefatına bir ay gibi bir zaman kala buyurmuştur. O, yatsı namazını kıldırdıktan sonra, “Size bu gecenizi bildireyim mi? Diyerek, yukarıdaki hadislerini buyurmuşlardır. O gün dahi anlamayan kimseler çıkmıştır. Ancak İbn Ömer gibi bazı sahâbîler, hadisin doğru manasını anlatmışlardır. Aslında hadiste bazı noksanlıklar olduğundan bu şekilde anlaşılmıştır.

Bu hadisin varid olduğu ve sünnete karşı çıkanların yanlış anladığı zamanlarda, lehte ve aleyhte görüşler ileri sürülmüştür.<sup>98</sup>

Halbuki hadisin bazı lafızlarında “el-yevm” kelimesi vardır.<sup>99</sup> Bugün manasına gelen kelimeyi hadiste dikkate aldığımız zaman manası şöyle olur:

“Bugün yeryüzünde yaşayanlardan, yüz sene sonra kimse kalmayacaktır...” Yani bu neslin ömrü bir asırdır, demektir. Öyle de olmuştur. Zira Hz. Peygamber’in ashâbından en son ölen Ebü’t-Tufeyl, kendisinin en son yaşayan sahâbî olduğunu söylediği zaman Hicrî takvim 110 yılını gösteriyordu. Hicrî takvim Hz. Peygamber’in vefatı sırasında 10 yıl idi. Böylece Hz. Peygamber’in istikbale matuf bir mucizesi ortaya konurken, fırak-ı dâlle ve daha sonra gelen müsteşrikler, bunu İslâmiyetin aleyhine delil yapmak istemişlerdir.<sup>100</sup>

İkinci Hadis:

---

<sup>97</sup> el-Buhârî, *Mevâkîtü's-Salât*; 20; es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 279.

<sup>98</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 279-280.

<sup>99</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 280-281; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 217.

<sup>100</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire 1972, s. 99-100.

“Kim her gün sabah kahvaltısını yedi Medîne hurması ile yaparsa, o gün akşama kadar ona hiçbir zehir ve sihir zarar vermez.”<sup>101</sup>

Hurmanın bazı faydalarının olduğu bazı tabipler tarafından beyan edilmiştir. Meselâ zehirlenmenin, aşırı soğumaya yol açtığı, hurmanın da o soğumayı giderdiği bildirilmiştir. Ayrıca o hurmayı bizzat Peygamberimiz kendi eliyle dikmiştir. Hatta es-Sibâî, Hicrî 1384’de, hac yapmasının öncesinde tutulduğu bir hastalıktan, mezkûr hurmalardan yemek suretiyle sıhhat bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca bu durumun inançla da ilgisi vardır.<sup>102</sup>

Üçüncü Hadis:

“Mantar, kudret helvasındandır. Suyu göze şifadır.”<sup>103</sup> Bazı tabipler, bu mantarın suyunu denemişler ve faydalı olduklarını ortaya koymuşlardır, denilmiştir.<sup>104</sup>

Dördüncü Hadis:

“Av ve çoban köpeğinin dışında köpek besleyenlerin her gün sevaplarından iki kırat (bir ölçü birimi) eksilir.”<sup>105</sup>

Bu hadisin sonundaki “...ziraat köpeği...” cümleciğini Ebû Hüreyre’nin uydurup ilâve ettiği söylenmektedir. Bu hususta İbn Ömer’in, Ebû Hüreyre’yi yalanladığı doğru olmadığı gibi yalanlamasını gerekli kılan bir şey de yoktur. Ebû Hüreyre’nin “...ziraat köpeği”nin de istisna edildiğini söylediği ve bunun üzerine;

---

<sup>101</sup> el-Buhârî, et-Tıb, 84 (VII, 33).

<sup>102</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 282-285.

<sup>103</sup> el-Buhârî, et-Tıb, 20 (VII, 286).

<sup>104</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 285-286.

<sup>105</sup> Ahmed b. Hanbel, IV, 85; Muhammed T. Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, trc. Hüseyin Arslan, İstanbul 1985, s. 178.

İbn Ömer'in, "Onun tarlası vardı" dolayısıyla o bu hadisi bizden daha iyi muhafaza etmiştir, dediği nakledilmektedir.<sup>106</sup>

#### 5- Ehl-i Kitap'tan Hristiyanlarla Diyalog

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, O'na çok çeşitli iftiralarda bulunun Hristiyan din adamları, 12. yüzyıldan sonra İslâmiyete objektif olarak yaklaşmaya başlamışlardır.<sup>107</sup> Buna rağmen 17. yüzyılda dahi hurafelerden tamamen uzak kalınmamıştır.<sup>108</sup> Bazı müsteşriklerin İslâmiyet hakkında müspet görüşe sahip olduklarını görürüz. Onlardan biri de, Richard Simon'dır. O, 1684 yılında yayınladığı, *Doğu Milletlerinin Gelenek ve İnançlarının Tenkitli Tarihi* isimli eserinde İslâmiyet hakkında ölçülü ve dengeli bilgi vermiştir.<sup>109</sup>

Zamanımızda görülen yumuşamanın ne derece samimi ve ciddi olduğu bilinmemektedir. Şurası muhakkak ki, bizzat Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i Kitap'la diyalog kurmayı istemiştir. Nitekim bir âyet-i kerîmede, "Ey Resûlüm de ki, 'Ey Ehl-i Kitap, gelin, bizimle sizin aranızda müşterek olacak bir sözde birleşelim. Yani Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'tan başka kiminiz kiminizi rab edinmesin.' Şayet bundan yüz çevirirlerse deyin ki; 'Şahit olun ki, biz Allah'a itaat eden Müslümanlarız.'"<sup>110</sup> Bu ve daha birçok âyet-i kerîme Müslümanların asgari ve doğru hususlar muvacehesinde diyaloga girmelerini emretmektedir. Asrımızda Vatikan ile Müslümanlar arasında birkaç defa diyalog tesis edilmiştir.

---

<sup>106</sup> es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 288.

<sup>107</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>108</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>109</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>110</sup> Âl-i İmrân, 64.

Zamanımızda yapılan diyaloglardan bazı pasajlar sunmak istiyoruz.

“Hristiyanlık on dört asırlık tutumunu değiştirerek II. Vatikan Konsili’ndeki beyanı ile Müslümanlara diyaloglar çağrısında bulununca bu durum tabiatıyla şaşkınlığa yol açtı.<sup>111</sup>

“Netice itibariyle Konsil’de kabul edilen ve gayr-i Hristiyan dinlerle kilisenin münasebetleri hakkında beyanname adını alan bir belge yayınlanmıştır.<sup>112</sup>

#### 1- Müspet Muhavere (Diyalog)

Kitaplarının asıllarının vahye dayanması itibariyle Hz. Peygamber ile Ehl-i Kitap arasında müspet yönde bir yakınlık bulunmaktaydı. Vahyin geldiği ilk zamanlarda, Hz. Peygamber, Hz. Hatice’nin isteğine muvafık olarak, amcası Varaka b. Nevfel ile görüştürmüştü. Varaka, Hz. Peygamber’in ahir zaman peygamberi olacağını müjdelemişti.<sup>113</sup>

Daha sonraları Cenab-ı Hak, “...Ehl-i Kitab’ın hepsi eşit değildir. Onlardan dosdoğru İşlâm dini üzere olanlar vardır ki, gece vakitleri Allah’ın âyetlerini okurlar ve secdeye kapanırlar...”<sup>114</sup> tarzındaki birçok âyet ile onların bazılarını, yukarıdaki âyet-i kerîmede olduğu gibi övmüştür.

Bazı Hristiyanların İşlâm’a sıcak bakmaları, Hz. Peygamber’in peygamberliğinin bütün insanlığa tebliğinin gerekli olması, O’nun elçiler göndermesini ve birer mektupla İşlâm’a davet etmesini

---

<sup>111</sup> Yıldırım, Suat, “Kiliseyi İşlâm ile Diyalog İstemeye Sevkeden Sebepler”, *Yeni Ümit*, yıl 4, sy. 16 (Haziran1992), s. 7.

<sup>112</sup> Yıldırım, Suat, a.g.m., s. 7-11.

<sup>113</sup> es-Süheyli, *er-Ravdu’l-Ünüf ve maahu Siretü İbn Hişâm*, Mısır 1972, I, 205.

<sup>114</sup> Âl-i İmrân, 113.

kolaylaştırmıştır. Bunlardan Herakliyus, İslâm'ı kabul etmiş gibi yumuşak sözlerle cevap vermişti. Habeş hükümdarı ise müslümanlığı alenen ilân etti.<sup>115</sup>

Hz. Peygamber, kendisine vahyin gelmediği bazı konularda Ehl-i Kitap'a muvafakat etmeyi severdi.<sup>116</sup> Ehl-i Kitap'tan Yahudiler, Medîne Mukavelesi'ni (Anayasasını) kabul etmekle beraber, hep muhalefet ve ihanet etmişlerdi. Bunun sonucu olarak da, hak ettikleri cezayı görmüşlerdi.<sup>117</sup>

## 2- Menfi Muhavere

Hz. Peygamber zamanındaki müspet muhavere, bilâhare bozulmuş, Hz. Peygamber'in aleyhine iftiralara girişilmiştir.<sup>118</sup> Hele Ortaçağ boyunca, ileri gelen din adamları, Hristiyan halkı, birtakım hurafelerle kandırmışlar, İslâmiyeti şerli bir güç, Hz. Peygamber'i de, (haşa) bir put, bir kabile ilâhı ve şeytan olarak takdim etmişlerdi.<sup>119</sup>

Haçlı Savaşları'nın sonunda her iki tarafın birbirine tesiri olmuştur. Müslümanlar birçok felsefî ve tıbbî eserleri Batı dillerinden Arapçaya çevirmişlerdir. Aynı çeviri işini onlar da yapmışlardır.

## VII- HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNİ İTİRAF EDEN BAZI İNSAFLI MÜSTEŞRİKLER

### 1- Lord Hasley

Lord Hasley der ki; "Muhammed'in peygamberliği haktır,

---

<sup>115</sup> es-Süheylî, *a.g.e.*, II, 90.

<sup>116</sup> Muslim, Fezâil, 90 (IV, 1818; h. no: 2336).

<sup>117</sup> es-Süheylî, *a.g.e.*, II, 241-249.

<sup>118</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 21, 22.

<sup>119</sup> Zakzûk, *a.g.e.*, s. 13.

ilâhîdir, doğrudur. Onda şüphe yoktur: Muttakileri hidayete erdirir. Allah, hidayeti, vahyi O'na vermiştir. O, Tevrat'ın ağır ahkâmını hafifletmiş, İncil'in noksanlıklarını tamamlamıştır.”

“Muhammed, kendisine gelen vahiy ile, insanları rahmete, adâlete, cömertliğe, şecaate, sıkıntılara sabretmeye, doğruluğa ve emanete çağırmıştır. O'nun nazarında din, akla en yakın olan şeydir. Ve o, tabî olan her şeye de yakındır. İnsan, Allah'ın esmâsının tezahürünü en iyi şekilde gösterir. İnsan kıskanç, cesaret ve kuvvet sahibidir. Ancak o bunları eşsiz bir gaye ve yüce bir maksat için kullanılmalıdır.”

Muhammed, doğumu ile yeni bir medeniyet getirmiştir. O, insanlar için saadetli bir hayatın esaslarını atmıştır. İnsanlığın şerefini yükseltmek, insanı yüceltmek için Allah'tan başkasına kulluk yapmayı söküp atmış, haktan başkasına boyun eğmeyi haram kılmıştır.

O'nun nuru, kâinatı aydınlatan nurun bir meşalesi olup, karanlık âlemin her tarafını aydınlatmıştır. Ve O, zulüm ordularını mağlûp etmiş, zalimlerin köşklerini yıkmıştır. Zira Allah, O'nu Resûl ve hadî (doğru yolu gösteren) olarak göndermiştir. O da, kardeşliğe, gerçek hürriyete, adâlet ve müsavata, insanların kendi idarecilerini seçmeye, işlerinde müşavere etmeye, birbirlerini sevmeye, sevginin gereğini yapmaya, çalışmaya, rızk kazanmak için gayret göstermeye, fakire, miskine yardım etmeye, söz ve işlerinde emanete hiyanet etmemeye çağırmıştır.

Lord Hasley'nin bu anlattıkları, nazari birtakım fikirler olmayıp, Peygamber'imizin çağrılarının sonunda tesis ettiği İslâm medeniyetinin esasları olmuştur.

## **2- Auguste Comte (1798-1857)**

Türk tarihçisi, müellif Murad eserinde der ki, Auguste Comte (Ogüst Kont), Fransız filozoflarından biridir. O, dinî taassubu sebebiyle, İslâmiyete ve Müslümanlara saldırmıştır. Bir defasında İspanya'ya gitmiş ve Endülüs'te Müslümanlarca tesis edilen sanat eserlerini incelemiş ve daha sonra da Roma'ya gitmiştir. Müslümanlıkla ilgili bazı kitapları incelemiş, Peygamber'in ümmî olması fikrine takılmış ve okuma yazma bilmeyen bir adam nasıl olur da bu İslâmî kanunları ortaya koyar, demiştir. 9. Papa Pius'la bir araya gelmiş ve ona Muhammed'in ümmîliğini sormuş, o da, evet ümmî idi, demiştir. İşte bu sırada Auguste Comte, kendi yüzüne bir tokat atmış ve şöyle söylemiştir: “Ey Muhammed! Sana karşı yaptığım haksızlıklardan ötürü yazıklar olsun bana! Ancak bu vesileyle itiraf ederim ki, sen bir ilâh değilsin. Ümmî olmakla beraber, senden önceki peygamberlerin getirmediği büyük şeyleri getirdin.”

### **3- Sir William Muir (1819-1905)**

Sir William Muir, Hz. Peygamber'in kanun koyması ile ilgili olarak *The Life of Mahomet* (London 1858) adlı eserini yazdı. Ona göre, Muhammed'in öğretileri azdır. Ancak büyük mahsul vermiştir. Muhammed, teşriî (kanunları) tanzim edilmiş, mükemmel, dakik ve mantıklıdır. O büyük, küçük demeden onları saymış, bütün inceliklerine kadar açıklamıştır. Öğretilerin basit olması, İslâmiyetin kolaylıkla yapılmasını gerektirmektedir. Zira Allah, insana gücünün üzerinde olan bir şeyi teklif etmez. Şu müslümanlığın büyüklüğünü göstermektedir. Nitekim âyet-i kerîmede Allah, bir insana ancak gücünün yettiği kadarını teklif eder<sup>120</sup> buyurulmuştur.

### **4- Johnson**

---

<sup>120</sup> Bakara, 285.

Johnson, *Edyânu'l-Şark* adlı eserinde şöyle demiştir: Muhammed'in talimatları ve ilkeleri, insanî prensipler olup, dinî yönden yüce örnektir. O'nun tevazuu, hayatının sadeliği, O'nu kahraman ve üstün kılmıştır. O'nun bu durumu eski zamanlarda değil zamanımızda da geçerlidir. Biz şuna inanıyoruz ki, Muhammed'in ortaya koyduğu birçok şeyi ondan önce kimse yapmamıştır. Şimdi de yapamaz. O, daha önce kimsenin ortaya koyamadığı örnek ilkeleri, yüce örnekliliği, insanî manzumeyi miras bırakmıştır. ...O'nun bıraktıkları bütün zaman ve mekâna uygun düşmektedir.<sup>121</sup>

#### **5- Sir Philip Gibbs**

Philip Gibbs'in Peygamber'in büyüklüğü hakkında söyledikleri bizi sadece sevindirir.

O, İslâmiyet, insanlığın ve medeniyetin kalkınması için mahlûkatın yaratılışından bugüne kadar hiçbir peygamberin veya önderin yapamadığı şeyleri yapmıştır, demiştir.

#### **6- Leonard**

Bu zatın görüşleri şöyledir: Yeryüzünde Muhammed gibi, Rabbini bilen yoktur. Ceziretü'l-Arab'daki insanlar gibi kendilerini ibadete veren insan topluluğu gelip geçmemiştir. Ancak Muhammed, beşerin en yükseği ve en doğru sözlü olanıdır.

Muhammed Rabbü'l-Âlemîn'i öyle bilmiş, tanımış ki, O'nu bütün uzuvlarıyla bilmiş ve o uzuvlarıyla da O'na ibadet etmiştir.

#### **7- George Bernard Shaw (1856-1950)**

Muhammed, Bernard Shaw'un nazarında bir kurtarıcıdır. O'nun

---

<sup>121</sup> el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 204-205.



getirdiklerini kabul etmiş ve Muhammed'in dindarlığı, büyüklüğünün ürünüdür, demiştir. Yine O, şöyle demiştir: Ben inanıyorum ki Muhammed'in dini Avrupa'da hüsnü kabul görecektir. Daha önceleri kâhinler O'nu kötü olarak tasvir etmişlerdi. Bu onların cehaletlerinin, taassuplarının sonucudur. Avrupalılar, Muhammed'in İsâ'nın zıddı olduğuna inanmışlardı. Halbuki Muhammed'in hakkında çok eser okudum ve getirdiklerini araştırdım. O'nun İsâ'ya zıt bir şeyinin olmadığını tespit ettim. Muhammed'in yegane kurtarıcı olduğuna inandım. Bir kişi Muhammed'i taklit etse âlemde çözümü zor olan müşkülâtı çözümler. 19. asırda bazı ihlâslı kişiler, meselâ, Thomas Carlyle gibileri, Muhammed'in örnek ve taklit edilecek bir kişi olduğunu idrak ettiler. Buna göre şöyle diyebiliriz: Avrupa şimdi İslâmiyet hakkında tefekkür etmektedir. İlerde bizzat onun içine girecektir.<sup>122</sup>

Bunlar, George Bernard Shaw'un 20. asırda Muhammed ve İslâmiyet hakkında söylediği sözlerdir.

Eğer gücümüz yetse de, İslâmiyet ve Peygamber hakkında Fransızca, Almanca ve İngilizce dilleriyle bilgiler neşretsek ve bu kitapları Avrupa, Amerika ve bütün Asya, Afrika, Lâtin Amerika'da yayınlarsak, bütün bu beldelerin halkı müslüman olur. Zira İslâm, aklın kabul ettiği, kolay, taassubu olmayan, müsamahalı, mükemmel, ahlâkî ve örnek bir dindir. Ancak bunları anlayacak kimseleri bulmak lâzımdır. Avrupa ve Amerika'da İslâm adına yalanla karışık şeyler, İslâm'ı anlamayan mutaassıp kişilerin karışık iddiaları vardır.

Bunlardan dolayı, Müslümanlara İslâm'ın esaslarını yazmak, ruhunu, ilkelerini, büyüklüğünü anlatan kitapları yabancı dillere

---

<sup>122</sup> el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 206-208.

tercüme etmek vaciptir.

### **8- A. Lamartine (1790-1869)**

Fransız kâtip ve tarihçisidir. Lamartine der ki; Muhammed, hekim, belîğ, filozof, hatip, şeriat vazeden, peygamber, cesaret sahibi, büyük düşünür, fikirlerinde ve teşriyatında isabetli bir kimse idi.

Lamartine, Muhammed'in büyüklüğünü itiraf ederken, "örnek şahsiyet, mükemmel aklı olan nadir bir insan, doğru görüşlü, belîğ sözlü, fasih kelâma sahip, teşrii mükemmel, inancı, akidesi mükemmel, iradesi kuvvetli idi." der. Bunlarda şaşılacak bir durum yoktur. Zira Allah O'nu örnek alınsın için göndermiştir.<sup>123</sup>

### **9- Alfred Martin**

Alfred Martin, diğer dindaşları gibi taassup göstermedi. Muhammed'in geriye bıraktığı ebedî İslâm medeniyetini, içtimaî nizamla kalkındırdığını kitabında şöyle açıklamıştır: Muhakkak diyanetle ilgili tarihler, bozuk kanunların ıslahı ve Arap Yarımadası'nda içtimaî nizamı değiştirme yolunda O'nun üzerinde yürüdüğü yoldan daha büyüğünü kaydetmezler.<sup>124</sup>

### **10- Edward Montet (1856-1927)**

*Hristiyanlığın İntişarı ve Hasını Olan Müslümanlar* adlı eserinin 17. ve 18. sayfelerinde, şöyle diyor: Rasyonalizm yani Akliye kelimesinin ifade ettiği manayı ve tarihî ehemmiyetini tavsif edebilirsek müslümanlığın aklî bir din olduğunu söyleyebiliriz.

Resûl-i Ekrem'in, şuur ve idrak timsali olduğu, dimağının iman

---

<sup>123</sup> el-Ahzâb, 21.

<sup>124</sup> el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 207-210.

ışıkları ve kâmil yakîn ile pürnûr olduğu muhakkaktır... Muhammed'in dini, akıl kaidelerinin ilhamlarına tamamıyla muvafıktır.<sup>125</sup>

### **11- Kont Henri**

Kont Henri der ki, alimler, Kur'ân'ın vahiy meselesini halledemiyor. Bizim aklımız ise bir ümmînin böyle sözler söylemesi karşısında hayrette kalıyor. Hz. Muhammed, Kur'ân'ı, risâletinin burhanı olarak takdim etti. O zamandan beri Kur'ân, bütün beşerî kuvvetlerin, tılsımını çözmekten aciz kaldığı bir sır olarak devam etmektedir.<sup>126</sup>

### **12- Thomas Carlyle (1795-1881)**

Yazar ve sosyolog olan Carlyle, Hz. Peygamber'in davasında samimî, insanlık için örnek olan bir peygamber olduğunu, ilk olarak itiraf eden bir İngiliz'dir. Yazmış olduğu eserler arasında *French Revolution* (Fransız İhtilâli) ve *Heroes and Hero-Worship* (Kahramanlar ve Kahramanlara Tapınma) adlı eserleri önemlidir.<sup>127</sup> O, bu son eserinde, Hz. Peygamber'den sitayişle bahsetmiştir.

Carlyle şöyle der: Benim fikir ve kanaatime göre Kur'ân, serapa samimiyet ve hakkaniyetle doludur. Hz. Muhammed'in cihana tebliğ ettiği davet hak ve hakikattir.<sup>128</sup>

### **13- F. Steingass (1830-1903)**

Birçok lisan bilen müellif, özellikle pek kıymetli Arapça ve

---

<sup>125</sup> Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 18-19.

<sup>126</sup> Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>127</sup> el-İbrâşî, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>128</sup> Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 9.

Farsça sözlükler kaleme almıştır. Arapça sözlüğü 1884'te Londra'da basılmıştır. Steingass şöyle demiştir: Muhammed'in doğruluğu, faaliyeti, hakikati aramada samimiyeti, sarsılmayan azmi, imanı, kendisini dinlemek istemeyenlere ezeli hakikati dinletmek yolundaki sebatı, bana kalırsa, o cesur ve azimkâr Peygamber'in risâletinin hak olduğunun en kati ve en emin delilidir.<sup>129</sup>

### SONUÇ

Büyüklerin sözleri büyük olduğu gibi davranışları da büyük olur. İslâm anlayışında büyüklük mevki, rütbe ve makam gibi şeylere bağlı değildir. Kur'ân'da "Allah'ın yanında sizin en şerefli muttaki olanınızdır."<sup>130</sup> buyrulmaktadır. Takva, tevazuu gerektirir. Peygamberler hep mütevazı, sultanlar ve filozofların çoğu da mütekebbir olarak yaşamışlardır. Yukarıdaki âyet bu gerçeği ifade eder.

Bu şeref, Hz. Peygamber'in daha çok ahlâkî davranışlarında görüldüğünden Cenab-ı Hak, bir âyetinde, "Kuşkusuz sen büyük bir ahlâk üzerindesin." buyurmuştur. Hz. Peygamber, hayatı boyunca, Allah'tan en çok korkmuş, güzel ahlâkî tamamlamış ve sade, beşerî ölçüler içinde yaşamıştır. O, insanları hakka, hakikate çağırılmış ve söylediklerini kendisi yapmış, sözü özüne uygun bir insan olmuştur. Allah'ın gönderdiği elçilerin sonuncusu olmuştur. İnsanları başlıca bir olan Allah'a inanmaya ve insan haklarına riayet etmeye çağırılmış ve bunda da Allah'ın yardımıyla başarı elde etmiştir. Vefatı sırasında yüz binlerden çok insan Allah'ın rızasına muvafık bir hayatı yaşıyor hâle gelmiştir.

---

<sup>129</sup> Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>130</sup> Hucurât, 13.

O, büyüklüğü, doğruluğu, merhameti ve tevazuu ile insanın ulaşacağı en son yüksekliğe ulaşmıştır.

Yeryüzünün beşte biri O'na tabi olmuş, dostları olduğu gibi, gerçekleri kabul etmeyen düşmanları da var olagelmıştır.

Dünyanın doğusunda, batısında ümmeti vardır. Batılılardan O'nu kabul etmeyenler olduğu gibi kabul eden insafli insanlar da her devirde var olagelmıştır.

Doğu ve Orta Doğu'da yaşayan müslüman milletlere ait, her çeşit dinî haber, tarih, edebiyat, hadis vs. konularda çalışan Batılı bilim adamlarına müsteşrik veya oryantalist, denmektedir.

İslâmiyetin zuhurunu kıskanan Yahudi ve Hristayanlar, İslâmiyete düşman kesilmişlerdir. Hatta ilk zamanlardaki İslâmiyetin lehine olan tavırlarını bırakmış, kaba kuvvete baş vurmuş, bu sayede İslâmiyeti yıkmak istemişlerdir.

En büyük saldırıları, papaların teşvikiyle yaptıkları Haçlı Savaşları olmuştur. Papaların teşvikiyle 200 yıla yakın bir zaman zarfında, başta Kudüs olmak üzere birçok müslüman beldelerini yıkmışlardır. Hatta Kudüs'e ilk saldırdıkları sırada 70 bin kadın ve çocuğu öldürmüşlerdir. Bunlar Kudüs'e giderken Anadolu'dan geçtiklerinde yollarda müslüman Türklerle karşılaşmışlardır. Kılıçaslan ve Salâhaddin Eyyubî gibi komutanların müdafaaları sonunda Haçlı Orduları, yine mağlûp olmuşlardır. Bunun üzerine Hristiyan alemi artık kaba kuvvetle müslümanları mağlûp edemeyeceklerini anlamışlar ve bunun yerine Şarkiyat metodunu icat etmişlerdir. Onlar bu metotla müslümanların dinlerine bağlılıklarını zayıflatacak ve sonunda onlara hayat veren dinlerinden uzaklaştırmış olacaklardır.

İşte Şarkiyatçılık böylece ortaya çıkmış ve ilk işe de Arapçayı öğrenmekle başlamışlardır.

Şarkiyatçılardan İslâmı inkârda aşırı gidenler olduğu gibi, insaflı olup kabul edenler, hatta Hz. Peygamber'e hayran olanlar da vardır.

Biz bunları, aşırı giden müsteşrikler, ılımlılar ve insaflılar olmak üzere üçe ayırıp, işlemeye çalıştık. Derli toplu bilgilerle 14 asırlık inkârcıların tarihini özetlemeye gayret ettik. Sonuçta, hidayete erdiren ancak Allah'tır.

## KUR'ÂN'I SALT OKUMANIN DEĞERİ

Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ\*

### ÖZET

*Kur'an, yaşanmak için gönderilmiştir. Bu sebeple o, önce okunarak anlaşılmalı, daha sonra da yaşanarak hayata geçirilmelidir. Bu aşamalara göre; onun hayata geçirilmesi, anlaşılmasına, anlaşılması da bolca okunmasına bağlıdır. Bu her bir aşama, birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir ve hiçbiri diğerinden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla, Kur'ân tilâveti, onu düşünmede, anlamada ve ona uymada son derece önemli bir yere sahiptir ve ayrı bir değer ifade eder.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Okumak, Tertîl, Değer.

### ABSTRACT

#### ***The Significance of Verbal Chanting of the Koran as a Religious Exercise***

*The Glorious Koran was descended for human beings to be practised in daily life. Therefore, it should be read first, then be duly comprehended and finally its commandments be put into practice. This could be achieved by frequent reading of the text followed by a thorough comprehension of its contents so as to be conformed to. There is a close interrelationship among these successive phases*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*which, at the same time, constitute a unity for the study of the Koran. There is no doubt that the first step, i.e. the verbal reading of verses, to be the most important step of all.*

**Key Words:** *The Koran, Reading, Chanting, Value.*

Vahyin inmesiyle beraber onun oluşum süreci, onu dinlemek, okumak, yazmak ve içeriğini anlayıp kavramak seyriyle devam edegelmiştir. O, kendinden önce inen diğer ilâhî kitapların bozulması, buna bağlı olarak da toplumların sosyal yapılarının ve değerlerinin çöküntüye uğraması sonucunda toplumsal uyanışı ve kalkınmayı yeniden ihya etmek, barış ve huzuru temin etmek amacıyla indirilen son ilâhî mesaj olma özelliğine sahiptir. Bu ilâhî mesaj, vahyi indiren melek tarafından Peygambere önce okunmuş,<sup>1</sup> sonra, ondan ezber dinlenmek suretiyle kontrol edilmiş,<sup>2</sup> akabinden, yeter miktarda onun izahı ve açıklaması ilâhî irade gereğince Peygambere bildirilmiş,<sup>3</sup> böylece ona, aldığı vahyi aynen tebliğ etme görevi yüklenmiştir.<sup>4</sup> Bu görevlendirmede öne çıkan dört önemli nokta vardır:

Vahyin (Kur'ân'ın) okunması

Vahyin ezberlenmesi

Vahyin içeriğinin (mesajının Peygambere) açıklanması

Vahyin başkalarına aktarılma (tebliğ) görevi.

Burada, üzerinde durulması gereken ve çalışmamıza konu olan

---

<sup>1</sup> A'lâ, 87/6.

<sup>2</sup> Tâhâ, 20/ 114, Kiyâme, 75/ 17.

<sup>3</sup> Kiyâme, 75/ 19.

<sup>4</sup> Mâide, 5/ 67.



husus; vahiy olayındaki “okuma” olgusunun, hem asr-ı saâdetde, hem de, daha sonraki dönemlerde müslümanların sosyal yaşantılarına yansımaları. Ayrıca, bunun bireysel ve toplumsal açıdan bir ibadet, dînî bir vecibe ve dini bir tören olarak yürütülmesi, icra edilmesi. Kur’ân’ın, ilahî bir kelâm olması sebebiyle okunup dînî hayata bu yönüyle yerleşmesi gerçeği ele alınırken şu sorulara cevap aranacaktır:

Kur’ân’ı salt okuma ne demektir? Kur’ân hangi amaçla indirilmiştir? Vahiy meleğinin Peygambere okuduğu usul bu anlama gelir mi? Vahiy meleğinin Peygambere, Peygamberin ona okuması ne mana ifade eder? Peygamberin onu ezberlemesi neyi gösterir? Peygamber onu niçin yazdırmıştır? İndiği dönemin hemen sonrasındaki sosyal yaşantıda vahyin izleri hangi alanda görülmüştür? Peygamber, Kur’ân’ı salt okuma konusunda ashabı teşvik etmiş midir? Peygamberin, ashabını, onu okumaya teşvik etmesindeki amacı nedir? Kur’ân’ı salt okuma, asr-ı saâdetde fiili olarak nasıl gerçekleşmiştir? Kur’ân’ı okumada onu anlama şartı var mıdır? Kur’ân’ı anlama kapasitesine sahip olmamak, onu salt okumaktan men etmeyi gerektirir mi? Kur’ân’ı salt okuma hangi amaçla gerçekleştirilir? Kur’ân okurken sarf edilen performans boşuna bir gayret midir? Kur’ân’ı salt okumanın, onu tefekkür etmeye ve anlamaya katkısı yok mudur? Meâl ve tefsir okumak, Kur’ân okumak anlamına gelir mi? Kur’ân’ı salt okumakla ilgili ayetten ve hadisten referanslar var mıdır?

İşte biz, makalemizde, bu ve benzeri sorulardan hareketle geniş bir düşünce yelpazesi açarak Kur’ân’ı salt (lafzen) okumanın bir değer ifade edip etmediğine bakacak, bu konu ile ilgili ayetlere ve bazı hadislerle yer vererek bunların bu konuya nasıl referans olduklarına cevap aramaya çalışacağız.

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de, Kur'ân'ın salt okunmasına tepki gösteren, böyle bir gayretin hiçbir fayda ve sevap temin etmeyeceğini söyleyen, hatta daha da ileri giderek bu uygulamanın, boşuna harcanan bir zaman olduğunu savunanlar vardır.<sup>5</sup> Başlangıçta bunlar, bu fikirlerini, Kur'ân'ın anlaşılması gölgelenir veya Kur'ân'ın asıl indiriliş maksadının hidayet ve rehber olduğu bir tarafa bırakılıp onun anlaşılması ve yorumlanması ikinci plana atılmak suretiyle sekteye uğrar endişesiyle ortaya atmışlarsa da, zamanla bu fikrin müntesipleri, Kur'ân okuma hadisesini sıradan bir iş gibi basite indirme gayretine, bilerek veya bilmeyerek girmişlerdir. Her şeyden evvel unutulmamalıdır ki, Kur'ân Allâh kelâmıdır. Onun lafızları sıradan bir söz, taşıdıkları mana sıradan bir mesaj, telaffuzu sıradan bir nağme, yazılı olarak kayıt altına alınması sıradan bir metin değildir. Bu özellikleriyle Kur'ân bir bütündür. Öyleyse o, yazılıp mushaf halinde bir araya toplanmasıyla metin açısından; okunup ezberlenmesiyle telaffuz (kırâat, tilâvet) açısından; açıklanıp yorumlanmasıyla tefsir açısından bir değerdir ve her biri ayrı bir öneme haizdir.

Biz, burada, Kur'ân'ın salt okunmasıyla, onun, -manası bilinsin veya bilinmesin- harflerinin ve kelimelerinin lisan ile seslendirilmesini ve süslenmesini kastediyoruz. Başkalarının, “kuru kuruya telaffuz” diye nitelendirdiği bu olgu, tarihî seyri içerisinde sistemli bir şekilde gelişerek zamanla müstakil bir ilim halinde günümüze kadar geldiği de ayrı bir gerçektir.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Son dönemlerde çıkıp da bu tür görüşlere zaman zaman yer verilen eserlerden biri için bkz. Muhammed Ahmed Abdüsselam, *Hukmü'l- Kırâa li'l- Emvât*, çev. H. Rahman Açar, Ankara, 1995. s. 15 vd.

<sup>6</sup> Kırâat ilminin tarihçesi hakkında geniş bilgi için bkz. Karaçam, İsmâil, *Kur'ân-ı Kerim'in*

Hiç kimse Kur'ân'ın, öncelikle bu amaç için (sırf okunması amacıyla) indirildiğini iddia edemez. Aksine o, yaşanmak ve böylece hayatın bir parçası olmak için indirilmiştir.<sup>7</sup> Bu sebeple elbette ki onu anlamak ve kavramak birinci görevdir. Çünkü o uyulması gereken bir tebliğdir,<sup>8</sup> bir öğüttür.<sup>9</sup> Ancak bu, onun, fertlerin ve toplumların hayatında başka bir amaç taşımadığı anlamına gelmez.

Vahiy meleğinin Peygamberle buluşması esnasında gerçekleşen tedrisatın çift yönlü olduğu, bunun birinci aşamasında, indirilen vahyin Peygambere okunması, ikinci aşamasında ise Peygamberden ezber dinlenmesi göz önünde bulundurulursa; tedrisatta *semâ* ve *arz*<sup>10</sup> usulünün birinci derecede bir öneme haiz olduğu hemen anlaşılır. Bunda, vahyin doğru algılanması ve doğru aktarılması hedeflenirken, eğitimde uygulanması gereken bu aşamaların vazgeçilmezliğine işaretler vardır. Eğer salt okuma hiçbir mana ve değer taşııyorsa, o zaman, Cibrîl'in Peygambere Peygamberin de Cibrîl'e okuması neyle izah edilebilir? Bunu, sadece vahyin bildirilmesi, algılanması

---

*Nüzûlü ve Kırâati*, İstanbul, 1974, s. 243 vd.; Keskiöglü, Osman, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Ankara, 1989, s. 157 vd.; Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Ta'limi*, İstanbul, 1990, s. 70 vd.; Yıldırım, Zeki, *İlkiyâ el- Harrâsî'nin Ahkâmı'l Kur'ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklarının Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü* (Basılmamış Y.L. Tezi), Erzurum, 1990, s. 30- 40; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukûkuna ve Metodolojisine Etkisi* (Basılmamış Y.L. Tezi), Erzurum, 1998, s.5 vd.; Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahrüddin er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri* (Doktora Tezi), Erzurum, 1998, s. 21. vd.; Okçu, Abdülmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri* (Doktora Tezi), Erzurum, 2000, s: 91- 133.

<sup>7</sup> Zümer, 39/2.

<sup>8</sup> Ahkâf, 46/35.

<sup>9</sup> Sâd, 38/87.

<sup>10</sup> *Semâ* ve *arz*, kıraat ilminin öğretilmesi usullerindedir. *Semâ*: Talebenin, hocasının ağzından dersi dinlemesi; *Arz*: Talebenin hocasına dersi takdim etmesidir. Her iki usul de Peygamberin tatbikatına dayanmaktadır. Resulullah Kur'ân'ı, Cibril'den *semâ* yoluyla almış, *arz* usulüyle takdim etmiş, aynı metodu, sahabe için de uygulamıştır. Geniş bilgi için bkz. Tetik, *a.g.e.* s. 91 vd. Adıgüzel, Mehmet, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tecvîdi ve Tilâveti*, Erzurum, 2001, s. 14.

anlamına hamletsek bile, her okuyuşta böyle bir bildirinin yenilediği ve yeniden o vahiy ortamının yaşandığı rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki Cenâb-ı Hak, Hz. Peygambere, onu bir an önce zapt etme konusunda neredeyse Cibrîl'le yarışıyor gibi çabuk davranmaması gerektiğini bildiriyor, hemen ardından da ona, onu okumak, cem etmek ve manasını beyan etmek konusunda<sup>11</sup> garanti veriyor. Böyle olmasaydı, yani, müdârese/ okuma, sonra dinleme yoluyla vahyin inmesi gerçekleşmeyip önceki ilâhî kitaplar gibi levhalar halinde toptan indirilseydi, o zaman, “vahyin ezberlenmesi, dolayısıyla sıkça okunması gerekli olmayıp, sadece metinler halinde çoğaltılması yeterlidir” denilebilirdi. Ama ilâhî irade bunu böyle dilememiş ve başlangıçta bunun ilk uygulamasını da Cibrîl'le beraber Peygamber de bizzat gerçekleştirmiştir. Buradan hareketle denilebilir ki; önceki ilâhî kitapların tahrif edilmesinde, onların sadece metinler halinde kalıp, ezberlenmemesi okunmaması etkin bir rol oynamıştır.<sup>12</sup> Halbuki, Kur'ân'ın indirilmesiyle birlikte onun korunmasında öngörülen öncelikli tedbir, onun metne dökülüp Peygambere teslim edilmesi değil, bizzat Peygambere ezberlettirilmesi olayıdır. Vahyin bu metotla Peygambere indirilmesi, Peygamberden sonra bu vahyin, beşerden beşere aynı metotla intikal ettirilmesine de ayrıca bir numunedir. Bu yüzden, vahiy, Peygamber tarafından ashaba hemen aktarılınca, yine onun nezaretinde önce metinler halinde yazılmış,<sup>13</sup> akabinden hemen, yüzüne ve ezber talimi yapılmaya başlanmıştır. İşte bu usul, vahyin

---

<sup>11</sup> Kıyâme, 75/16- 19.

<sup>12</sup> Kur'ân'ın kolaylıkla ezberlenmesi- hafızaya kaydedilmesi, onun ayrı bir i'câz yönünü gösterir. Zira, semavî kitaplar içerisinde ezber yapılması kolaylaştırılmış tek kitap Kur'ân'dır. Allah'ın diğer kitaplarından hiçbiri, Kur'ân gibi ezberden okunmamıştır (Râzî, Fahreddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, Beyrut, tsz. VII, 791).

<sup>13</sup> Keskioglu, s. 85. Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsîr Usûlü*, Ankara, 1979, s. 53-54.

korunmasında ve Cibrîl'den alınan şekliyle olduğu gibi intikal ettirilmesinde birinci etkindir. Bunun yanında, ramazan aylarında Hz. Peygamberin, o ana kadar inen vahyin tamamını Cibrîl'e okumak suretiyle kontrol ettirmesi de<sup>14</sup>, ilâhî irade tarafından vahyin lafzına ve okunmasına verilen ayrı bir önemi arz etmektedir. Vahye gösterilen bu hassasiyet, Kur'ân'ın içeriğine, manasının anlaşılmasına, mesajının doğru kavranmasına yönelik bir çaba olduğu gibi, aynı zamanda onun harflerinin doğru telaffuz edilmesine ve okunmasına karşı da duyarlı davranılması gerektiği anlamını taşır. Kur'ân'da bu noktaya dikkat çeken sarîh ayetler vardır. Furkân suresinde, Cibril'in, Kur'ân'ı Peygambere indirirken ağır ağır, tane tane, tek tek telaffuz ederek güzel bir şekilde okuduğu bildirilirken,<sup>15</sup> Müzzemmil suresinde Hz. Peygamberin, Cebrâil'den almış olduğu usul (terfîl) ile, dinlediği gibi aynı şekilde okuması emredilmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla ashab da, Hz. Peygamberin okumuş olduğu usul ile okumaya son derece gayret göstermişler, bunun için özel mekânlar oluşturarak (Suffa'da) ders almışlar,<sup>17</sup> öylece zamanlarının bir kısmını, Peygamberin denetiminde bu iş için hasretmişlerdir. Bu uygulama Asr-ı Saâdet'te bu şekilde devam ederken, sahabe arasında Kur'ân okumakta mahir olanlara özel bir statü uygulanmış, bunlar seçilerek diğer beldelere Kur'ân öğretimi

---

<sup>14</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, İstanbul, 1315. Fedâilü'l Kur'ân, 7, VI, 101.

<sup>15</sup> Furkân, 25/32.

<sup>16</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>17</sup> İslâm tarihinde, Resulullah'ın, ashabına Kur'ân dersleri verdiği ilk eğitim- öğretim müessesesi "Suffe"dir. Burası, Peygamberin mescidinin geri tarafında kurulmuş seki gibi yüksekçe bir eyvandır. Burada devamlı kalanların haricinde diğer sahabe de zaman zaman buraya gelerek Kur'ân ve hadis öğreniminden istifade ederlerdi. Bunlardan yetişenler, müslüman olan kabilelere Kur'ân muallimi olarak yollanırdı. Hz. Peygamber, kendisinin haricinde diğer bazı sahabileri de burada hoca olarak görevlendirmiş, yapılacak diğer eğitim esasları da bizzat kendisi tarafından tespit edilmiştir (Baktır, Mustafa, *Suffe Ashâbı*, İst. 1984, s. 40- 43).

için gönderilmiş,<sup>18</sup> böylece “güzel Kur’ân okuma” ayırıcı bir özellik olarak farklı bir konuma oturtulmuştur. Bu alanda, ileri derecede mesafe kat eden öyle sahabîler çıkmıştır ki, bunlar bizzat Hz. Peygamberin övgüsüne mazhar olmuşlardır.<sup>19</sup> Hatta Hz. Peygamberin, Kur’ân dinlemek istediği zaman, güzel okumasından etkilendiği sahabîden okuması için bizzat talepte bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>20</sup> Aynı şekilde; bir gece evinde Kur’ân okurken meleklerin buna iştirak etmelerini gözleriyle bizzat gören sahabînin, ertesi gün bunu Hz. Peygambere bildirmesi üzerine onu, o gece okuduğu gibi yeniden okumaya ısrarla teşvik etmesi,<sup>21</sup> bir açıdan Hz. Peygamberin tebliğinin amacına ulaştığına dair bir müjde olarak algılanıp, diğer yandan, tilâvet olunan Kur’ân’ın, sema ehli nezdinde de ayrı bir değer taşıdığı anlamına gelir. Yine Resulullah, ashâbı arasında güzel Kur’ân okuyanların bulunmasından dolayı Allah’a hamletmiş, bundan son derece mesrur olmuştur.<sup>22</sup> Bu ve benzeri olaylarda Hz. Peygamberin ikrarıyla onay alan bu uygulama, böylece, nadide müesseseler (dârü’l-kurrâ; dârü’l-huffâz)<sup>23</sup> ve numune

---

<sup>18</sup> Meselâ, Mus’ab b. Umeyr’i Medine halkına, Kur’ân öğretimi için gönderen Hz. Peygamber, Yemen’e vali olarak da, sahabe arasında en iyi Kur’ân okuyanlardan biri olduğundan dolayı Muâz b. Cebel’i tayin etmiş, özellikle ona, zekat toplama ve Kur’ân okutma konusunda hassas davranmasını tembihlemiştir (İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, III, 118, 585; Kayaoğlu, İsmet, *İslâm Kurunları Tarihi*, Ankara, 1985, s. 122).

<sup>19</sup> Buhârî’de şu rivayet yer alır: “Kur’ân’ı şu dört kişiden alınız (öğreniniz): Abdullâh İbn Mes’ûd, Sâlim, Muâz b. Cebel, Ubey b. Kâ’b” (Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 8, VI, 102)

<sup>20</sup> Bkz. İbn Kesîr, İsmâil b. Kesîr, *Fedâilü’l-Kur’ân*, Beyrut, 1987, s. 154- 155.

<sup>21</sup> Bkz. Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 15, VI, 106.

<sup>22</sup> Mescid-i Nebevî’de güzel sesiyle Kur’ân okuyan Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim’i bir müddet dinleyen Resulullah, “Ümmetimin içerisinde senin gibi bir ehl-i Kur’ân bulunduran Allah’a hamd olsun” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1969, VI, 165) diyerek sevincini açıkça belirtmiştir.

<sup>23</sup> Suffe’de Kur’ân eğitimi üzerine yetişen sahabeye “Kurrâ” ismi verilirdi. Suffe’ye de “Dârü’l Kurrâ” demek en uygun isimdir (Zebîdî, Zeynüddîn, *Tecrid-i Sarîh*, gev. Ahmed

şahsiyetler (kurrâ; reîsü'l- kurrâ)<sup>24</sup> eşliğinde, asr-ı saâdetten günümüze sistemli bir şekilde taşınmıştır.

Peygamberin, ashabını ve onların şahsında bütün ümmetini bu şekilde Kur'ân okumaya teşvik etmesinde çeşitli amaçlar aranabilir: Kur'ân öğretimini yaygınlaştırmak, onları Kur'ân ile devamlı irtibatlı tutmak, ibadetler(de bir rüknün yerine gelmesi) için eğitmek, Kur'ân'ın anlaşılmasına zemin hazırlamak, Kur'ân'ı yaşanır hale getirmek, Kur'ân'ı koruma altına almak, indiği gibi nesilden nesle aktarmak, bu amaçlardan ilk etapta akla gelen sadece bir kaçıdır.

Bilindiği gibi toplumlar, sosyal bir vakıa olarak farklı sınıfları kendi bünyesinde barındırır. İman etmiş olsun veya olmasın, her toplum yapısında zengin- fakir, güçlü- zayıf, yaşlı- genç, sağlıklı- özürlü, zeki, gabî, bilgili- cahil, kabiliyetli- kabiliyetsiz, okur- yazar- ümmî, ... sınıflaşması doğal olarak mevcuttur. Bu gerçek inkar edilemez. Böyle bir gerçek karşısında Kur'ân'ın, toplumdaki bu farklı yapılaşmasını göz önünde bulundurmaması düşünülemez. Zira, Kur'ân'ın indiği ortamda da aynı sosyal yapının bulunmasından daha tabii ne olabilir? Oğün ki nüfus yoğunluğuna göre az sayılabilecek bir oranda da olsa, edebi alanda varlığını hissettiren şahsiyetler, ön plana

---

Naim, Kâmil Miras, İst. 1936, XI, 227). İlk resmi kurum olarak ashab-ı suffe ile tedrisata başlayan bu müesseseler, sonraki dönemlerde, Kur'ân'ın muhtelif vecihlerle okunmasını öğretmek amacıyla "Dâru'l- Kurrâ, Dâru'l- Huffâz" ismi altında, gelişerek ve yaygınlaşarak varlıklarını sürdürere gelmiş, bu sahada çok önemli hizmetlere imza atmışlardır (Bkz. Keskiöğlü, s. 157).

<sup>24</sup> Kırâat ve Tecvid ilmi literatüründe "Kurrâ" kavramı, "hafızlardan ilmini hususi bir şekilde okuyup tamamlamış olanlar" hakkında kullanıldığı gibi, kendilerine kıraatlerin nispet edildiği kıraat imamlarına da "Kurrâ" tabir edilmiştir. "Reîsü'l -Kurrâ" ise, yaşadığı dönem ve muhitte kurrâ'lık vasıflarını taşıyan, ehl-i Kur'ân arasında kıraat ilmi sahasında en üst düzeyde bilgi ve tecrübe sahibi, icazeti itibariyle en kıdemli olan ve "Reîsü'l- Kurrâ'lık Makamı"nı hak eden, kurrâ'nın başı, önderi olan zat anlamında kullanılmıştır (Çollak, Fatih, "Reîsü'l Kurrâ'lık Müessesesi", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları, IV (Kırâat İlmî Problemleri)*, İst. (2002), s. 183).

ıkan simalar, edipler, Őairler, toplumdaki ağırlıklarını daima hissettirmişlerdir. Zaten Kur'ân'ın gelişine ilk itirazlar da bunlardan olmuştur. Çünkü, Kur'ân'ın meydan okumasında birinci derecedeki muhatapları bunlardır. Onlar, buna benzer sözler söyleyememişler, bundan aciz kalınca da<sup>25</sup> kendileri için en pratik ve kolay yol olan yalanlamayı tercih etmişlerdir. Gösterdikleri tepkiler, manasındaki belâgatla birlikte, Kur'ân'ın nağmeli ve güzel okunmasıyla, lafzen muhataplarını cezbetmesinden / halavetinden, böylece kendi şiirlerinin ve eserlerinin gölgede kalmış olmasından kaynaklanmıştır. Bu yüzden, ilk tedbir olarak, kendi yandaşlarına, Kur'ân'ı dinlememelerini, onun o cezbedici tesir alanına girmemek için Kur'ân okunurken gürültü çıkarmalarını<sup>26</sup> tavsiye etmişlerdir. Burada, Kur'ân'ın onlara vereceği mesajdan ziyade, öncelikle, onun, salt okunmasındaki etkin güce işaret vardır ve Hz. Peygamberin sesinin bastırılmak istenmesinin sebebi de budur. Zira Kur'ân'ın tebliği ve mesajının tesirinden kurtulmanın yolu, gürültü çıkarmak değildir. Bu tür bir engelleme, Kur'ân'ın tilâvetini, kısa bir süre de olsa sekteye uğratmaya yöneliktir. Bu yüzden, başlangıçta onun telaffuzunun engellenmesi, bunun cazibe merkezi haline gelmesinin önlenmesi, onlar için meselenin kökten ve pratik olarak halledilmesi demektir. Bu mantıktan hareketle, toplum üzerinde baskı kurmak suretiyle bunu engelleme girişiminde bulunmuşlar ve başarı kazanacaklarına az da olsa kendilerini inandırmışlardı. Diğer taraftan, Kur'ân'a (ilk) iman edenler ise, onu hangi açılardan hayata geçirmeleri gerektiğini çok iyi tespit etmişler ve hiç tereddüt etmeden bunları gerçekleştirmeye çalışmışlardır. İşte böyle bir psiko- sosyal ortam içerisinde bulunan

---

<sup>25</sup> Bkz. Bakara, 2/23- 24, Yûnus, 10/38- 40, Hûd, 11/13- 14.

<sup>26</sup> Fussilet, 41/26.



karma bir toplum üzerine vahiy inince, birden bire Kur'ân gündeme oturmuş, muhataplarının her biri, kendine göre, onunla irtibat kuracağı bir bağ bulmuş, kendini bir yönüyle, mutlak olarak Kur'ân ile bütünleştirmiştir. Ona iman edenler arasında da mevcut olan bu farklı sınıfların her birinin, aynı ölçüde Kur'ân ile irtibatlarını gerçekleştirdiklerini, yani hepsinin Kur'ân'ı anlayarak okuduğunu veya okumuş olmaları gerektiğini herkesin aynı kapasitede onu anlayıp yorumladığını iddia etmek, mantıklı bir yaklaşım değildir. Kültürel açıdan o gün, zaten geri olduğu kabul edilen bir toplumun çoğunluğunun- ki İslâm öncesi döneme “cahiliye dönemi” denmesinin sebebi de budur- alt tabakada kalmış, ezilmiş, gerçek kimliğine kavuşmamış, yoksul, avam, ümmî bir zümreden,<sup>27</sup> geri kalan (az bir) kısmının ise zengin, okur- yazar, söz sahibi, ileri gelenler (eşraf) gibi seçkin bir zümreden teşekkül etmiş olması, bunu haliyle imkansız kılmaktadır. Aksini iddia etmek İslâm'ın ruhuna da uymaz. Zira, böyle bir durumda Kur'ân, insanlar arasında sınıf ayırımına fırsat tanımış, (seçkin) bir zümreyi gözetip (düşük) bir zümreyi dışlamış ve i'cazını dar bir çerçeveye sıkıştırarak evrenselliğine gölge düşürmüş olurdu. Halbuki Kur'ân, bütün beşeri tek bir fert gibi muhatap alıp insanlar arasında ayırım yapmaz. Kaldı ki, bu sosyal yapıyı sadece, Kur'ân'ın indiği coğrafi bölge açısından düşünmemiz yeterli olmaz. Kur'ân'ın ulaşması gereken diğer bölgelerde de durum farklı değildir. Bu sebeple, bu bölgelere Kur'ân'ı aktarmak için tayin edilen kişilerde (sahabede), sadece fakih veya müfessir olma özelliği aranmamış, aynı zamanda bu şahısların, özellikle, kurrâ (Kur'ân okumakta mahir olanlar, hafızlar) olmaları göz önünde bulundurulmuştur. Bununla hedeflenen, Kur'ânın doğru anlaşılması, doğru yorumlanmasıyla

---

<sup>27</sup> Bkz. Kayaoğlu, s. 123.

birlikte öncelikli onun doğru tilâvet edilmesidir. Çünkü, kıraat temeldir, anlama, tefsir ve benzeri faaliyetler, ancak doğru okuma temeli üzerine bina edilebilir. Gönderildikleri bölgelere bir dönem yerleştirilen bu zatların ilk icraatları, Kur'ân'ı talim ettirmek, onun sahih ve doğru tilâvetini gerçekleştirmek olmuştur. Çünkü bunda, (namaz gibi) hemen mükellef kılındıkları ibadetler tam olarak icra edilsin diye aciliyet söz konusudur. Böylece Kur'ân, o toplumda farklı alanlarda yer tutmuş, bunun sonucunda da, bir yandan fakihler, müçtehitler, müfessirler; diğer yandan ise kıraatte mahir olan şahsiyetler yetişmeye başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise, Kur'ân tilâveti alanındaki pratik çalışmalar daha hızlı bir seyir takip etmiş, o bölgelerden daha geniş alanlara yayılarak bir meslek, bir ekol haline gelmiştir. Aynı sosyal yapıyı zaman açısından da irdelememiz gerekir. Çünkü o sosyal yapı, günümüzde de, daha zor şartlarda varlığını sürdürmektedir. Zira, Kur'ân'ın indiği o dönemde, yakın bölgelerde bulunan farklı toplumların bile, son derece önem arz eden vahiy dilini (Arapça'yı) bilme gibi bir avantajla Kur'ân'a yönelmeleri mümkündü. Günümüzde ise, Arapça bilmeyen diğer toplumların, böylesi bir dezavantaj ile Kur'ân'la yüz yüze gelmesinin ne denli zor olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir. Bu zorluk, Kur'ânın tilâveti şöyle dursun, Kur'ân'ın temelden anlaşılması ve yorumlanması alanında kendini çok bariz hissettirir. Böyle bir toplum için Kur'ân'la tanışmanın en pratik yolu, önce onun tilâvetini öğrenmektir. Öyleyse, Kur'ân tilâvet etmek suretiyle onu hatmetmeyi, ona yaklaşmayı, ona ilgi duymayı, onunla tanışmayı, toplumlardaki bu farklılığı dikkate almadan, sadece, herkes tarafından onun “anlaşılması, manasının kavranması” şartına bağlamak ve yorumlamak<sup>28</sup> son derece yanlıştır

---

<sup>28</sup> Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'daki İslâm*, İst. 1992, s. 101- 102.

ve vakıya da terstir.

Bu açıklamalardan hareketle denilebilir ki; Kur'ân tilâveti iki amaç için gerçekleştirilir:

Kur'ân'ı anlamak, yorumlamak, ondan hüküm çıkarmak maksadıyla okumak.

Kur'ân'ı ibadet maksadıyla okumak.

Onu anlamak ve yorumlamaktan kastedilen şey, ayetlerin manalarını, harf harf, kelime kelime yorumlamak suretiyle ilâhî mesajdaki muradı anlamaya çalışmak, zahir ve batın manalarına nüfuz etmeye gayret göstererek fikir jimnastiği yapmaktır. Bu, en zor olan ve ancak ilimle elde edilen bir durumdur. Burada bilgi esastır ve sadece ilim erbabı bunda söz sahibi olabilir. Durum böyle olunca, bu güzide sınıf (alimler), bir toplumun kaçta kaçını oluşturur? Her toplumda, bu kategoride olan kişiler parmakla gösterilebilecek kadar az sayıdadır. Dolayısıyla bunlar, Kur'ân'ın o geniş ve engin mana zenginliği içerisine dalarken toplumun diğer kesimleri, bunların ufkundan hareketle Kur'ân'ın hükümlerini, kendi özel ailevi ve toplumsal hayatlarında tatbik eder, böylece Kur'ân'ı, kavranır ve yaşanır bir hale getirirler.

Kur'ân'ın ibadet maksadıyla okunmasına gelince; bunu, namaz içinde ve namaz dışında olmak üzere iki kategoride mütalaa etmek mümkündür. Namaz içerisinde okuyuş, iki ibadetin (namazın ve tilâvetin) cem edilmesi manasına gelir. Namaz dışındaki tilâvet ise, bu, onun, güzel sesle, harflerin telaffuzuna (mahreçlerine ve sıfatlarına) özen gösterilerek okunması, Kur'ân okuma kaidelerine (tecvit kurallarına) riayet edilerek tilâvetin icra edilmesi anlamını içermektedir. Tabî ki, her ikisinde de ihlâs ve niyet şarttır.

Dolayısıyla, böyle bir salt okuyuş ibadet kabul edilir. “Ümmetimin ibadetlerinin en faziletlisi, Kur’ân kıraatidir”<sup>29</sup> hadis-i şerifinde zikredilen “Kırâatü’l Kur’ân / Kur’ân okuma” ifadesi, mutlak olarak zikredilmiştir. Böyle bir okuyuşta, manasının bilinmesi ve anlaşılması şartı söz konusu değildir. Zira bunda külfet vardır. Çünkü bu okuma (kırâat), yukarıda da belirtildiği gibi, namaz ibadetinin bir rüknü olması itibarıyla hem namaz içinde zorunlu olarak gerçekleştirilir (ibadet içinde ibadet), hem de her hangi bir ibadetin rüknü olmadan kendi haliyle müstakil bir ibadet konumunda icra edilir. Her iki haldeki kıraatte de manasını bilme şartı aranmış olsaydı, bu durumda, okuma- yazma bilmeyen veya bu kabiliyete sahip olmayan ümmiler üzerinden, namazdaki “kırâatin farzıyeti” düşmüş olması gerekirdi ki hiçbir kaynakta bunun cevazına rastlamak mümkün değildir. Ancak burada şu söylenebilir: Kur’ân tilâvetinde, manasının bilinmesi şartı mutlak manada gerekmediği halde, genel anlamda onu tefekkür ve tedebbür etme zorunluluğu vardır. Bu, şu demektir: Ehil olanlar (ulemâ/ manasını anlayanlar), Kur’ân tilâveti esnasında manasına nüfuz ederek onu lafzıyla bütünleştirmek suretiyle tilâvetini yerine getirmesi gerekirken; ehil olmayanlar (avam, ümmî/ manasını bilmeyenler), onun manasını anlamak ve kavramak kapasitesine sahip olmasalar bile, tilâvet esnasında, Kur’ân’ı indiren Allah’ın varlığını, birliğini, azamet ve kudretini düşünmek, Kur’ân’ın böyle bir yaratıcı tarafından indirildiğini, onun Allah’ın kelamı olduğunu, mukaddes ve mübarek mesajlar içerdiğini, Peygamberlerden, kitaplardan, ahiretten, helal ve haramdan bahsettiğini düşünmek ve bunların hikmetini kavramak durumunda olurlar. Dolayısıyla, kalp huzuruyla kırâatı

---

<sup>29</sup> Suyûtî, Celâlüddîn, *el- Câmiu’s- Sağîr*, Beyrut, 1990, I, 81.

gerçekleştirmekle bu maksat hasıl olmuş olur.<sup>30</sup> Yani, bir; Kur'ân'ı anlamak için düşünmek ve tefekkür etmek vardır, bir de; onu indirenin kudret ve kuvvetini, yüceliğini düşünmek ve tefekkür etmek vardır. Buradan hareketle denebilir ki; ilim sahibi olanlar, Kur'ân'ı tilâvet esnasında, onun manasını kavramaya ve çözmeye, yorum yapmaya, ondan hüküm çıkarmaya (istinbat) gayret etmeleri gerekirken; ümmi ve avam tabaka, tilâvet esnasında tefekkürlerini, Kur'ân'ı yorumlamak ve hüküm istinbat etmek için değil, ilâhî hikmetler ve lutuflar, Allah'ın fazlı ve keremi, azamet ve kudreti gibi alanlara yoğunlaştırmakla mükellef kılınabilirler. Veya; bunlar, birtakım anahtar kelimeler sayesinde kendi kapasitelerine göre, Kur'ân'ı tefekkür ve tedebbür etmeye yönlendirilebilirler. Meselâ, “cennet, cehennem, salih amel, hamd, şükr, zikr, dua” gibi manaları az çok anlaşılan kelimelerin geçtiği ayetler üzerinde her okuyucu, kendi zihni ve ilmi seviyesine göre tefekkür ortamına dalabilir, o kimse için bu tür kelimeler, bir düşünce alanı açabilir. Böylece o okuyucu, kendi gücüyle orantılı olarak Kur'ân'dan bir mefhum çıkarabilir. Kaldı ki, ilim erbabının bile her zaman, Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak amacıyla tilâvette bulunmak zorunda olduklarını iddia etmek de mümkün değildir. Yerine göre bunlar da, bazen, Kur'ân'ın o engin manasını kavrama gayesiyle tilâvetlerini yerine getirirken, kimi zamanda okumayı geliştirme, hıfzı güçlendirme<sup>31</sup> ve benzeri amaçlarla tilâvette bulunmaları gayet normaldir. Ayrıca; Kur'ân tilâvetinin tesir edeceği farklı yönler de söz konusudur. Tilâvet esnasında her uzuv ondan nasibini alır. O, bir yandan akla ve şuura hitap ederken, bir

---

<sup>30</sup> Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't- Te'vîl fi Meâni't- Tenzîl*, Mısır, 1306, IV, 321.

<sup>31</sup> Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, İst. 1977, IV, 342-343.

yandan da diğerk azayı (eli, gözü, kulağı, lisanı) etkisi altına alır.<sup>32</sup> Demek ki, Kur'ân tilâvetine kendini kaptıran kimse, bir şekilde onun etki alanına girmekte, ondan istifade edeceği alanları kendine göre yakalama fırsatına sahip olabilmektedir. Böyle bir ortamda manevi huzur ve sükuneti temin etme şansına sahip olan bir şahsı, Kur'ân'dan bir şey anlamasa da, onu okumaktan menetmek veya okurken sarf ettiği performansın, gayretin hiçbir mana ve değer (sevap) ifade etmediğini iddia etmek, sosyal ve psikolojik açıdan o kişiye sağlayacağı katkıları göz ardı etmek demektir. Böyle bir çaba ve gayret, –iddia edildiği gibi- hiçbir şey ifade etmese bile, en azından Kur'ân'a hürmet ve hizmet niyeti taşır ki bu da bir değer/ibadet anlamına gelir.

Toplumların ve fertlerin Kur'ân'la olan münasebetleri, diyalogları çeşitli alanlarda gerçekleşir. Şöyle ki; Kur'ân'ı kabullenmek ve sevmek suretiyle onunla gönülden irtibat kurulur- ki bu, imanla gerçekleşir-, yine, ona ittiba etmek, onun ahkamıyla amel etmek suretiyle onunla fiilî irtibat kurulur- ki bu, teslimiyetle gerçekleşir-, ayrıca, onun fehvası ve muhtevasını muhakeme etme yönüyle zihnî irtibat kurulur- ki bu, ilimle gerçekleşir-, diğerk taraftan, onu okumak suretiyle onunla lafzî irtibat kurulur- ki bu, tecvitle/ Kur'ân'ı okuma kaideleriyle gerçekleşir-, bir de, ona tazim ve hürmet etmek suretiyle onunla ruhî irtibat kurulur - ki bu da, ahlakla gerçekleşir.- Görülüyor ki, Kur'ân'a yaklaşımları tek bir cepheden değerlendirmek ve algılamak, onu dar bir kalıp ve çerçeve içerisine hapsedmekten başka bir şey değildir.

---

<sup>32</sup> Krş. Nursî, Saîd, *el- Mesneviyyü'l- Arabî*, nşr. İhsân Kasım es- Sâlihî, Irak, 1988, s. 179; aynı müellif, dil, göz, el gibi azaların meşgul olmasından dolayı, gaflet anında yapılan tilâvetten bile kişinin ecre müstehak olacağını bildirmektedir. Bkz. *a.g.e.*, a.y.

Kur'ân'ın bizzat kendisi, Allâh kelâmı olması<sup>33</sup> hasebiyle başlı başına bir değerdir,<sup>34</sup> Kur'ân, kendisiyle ilintili olan her şeye de bir değer bahsettiğini bildirmektedir. Kur'ân'ın ilk indirildiği yer olan Levh-i Mahfûzdan,<sup>35</sup> onu indiren melek (Cibrîl)den,<sup>36</sup> kendisine indirilen Peygamber (Hz. Muhammed)'den<sup>37</sup> ve Kur'ân'la iç içe olan muhatabından o, övgüyle söz eder. Onun için; Levh-i Mahfûz, onu barındırmakla,<sup>38</sup> Cibrîl, onu indirme görevini yüklenmekle,<sup>39</sup> Hz. Peygamber, vahye muhatap olmakla seçkin kılınmış,<sup>40</sup> Peygamberin ümmetinin de, onu tefekkür etmek, anlamak, yorumlamak,<sup>41</sup> yaşamak,<sup>42</sup> korumak (ezberlemek), okumak<sup>43</sup> gibi hususlarla aynı şerefe nail olacağı bizzat Kur'ân tarafından bildirilmiştir.

Öteden beri, Kur'ân'ın metni ile ilgili süregelen tartışmalardan birisi de, ona abdestsiz dokunup dokunmama meselesidir.<sup>44</sup> Her halükarda bu tartışmanın, onun yazılı metninin bir değer ve kıymet ifade etmesinden kaynaklanması, o metnin telaffuzunun da ayrıca bir değer ifade edeceği anlamına gelir.

---

<sup>33</sup> Tevbe, 9/6, Fetih, 48/15.

<sup>34</sup> Vâkıa, 56/77, Bürûc, 85/21.

<sup>35</sup> Vâkıa, 56/78.

<sup>36</sup> Tekvîr, 81/19-21. Kıyâme suresinin 18. ayetinde ise, "Biz onu okuduğumuz vakit..." ifadesi yer almaktadır. Burada Allâh Teâlâ , Cebrail'in okumasını kendi okuması gibi saymıştır ki bu, Cebrâil'in şeref ve kıymetinin çok büyük olduğuna delâlet eder (Râzî, VIII, 376).

<sup>37</sup> Hâkka, 69/40.

<sup>38</sup> Bürûc, 85/21, 22.

<sup>39</sup> Şuarâ, 26/193. Bakara, 2/97, 98; Hacc, 22/75.

<sup>40</sup> Sebe', 34/28. Nisâ, 4/41, Enbiyâ, 21/107, Nûr, 24/4, Fetih, 48/28.

<sup>41</sup> Bkz. Bakara, 2/219, 266, Al-i İmrân, 3/118, Yûsuf, 12/2, Enbiyâ, 21/10, Nûr, 24/61, Zuhruf, 43/3, Hadîd, 57/17.

<sup>42</sup> Bkz. Enfâl, 8/20- 21, Zuhruf, 43/43- 44.

<sup>43</sup> Bkz. Neml, 27/93, Ankebût, 29/45, Fâtır, 35/29- 30, Hadîd, 57/16- 17, Müzzemmil, 73/4.

<sup>44</sup> Geniş bilgi için bkz. Akpınar, Ali, "Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyât Fak. Dergisi*, c.V, sy, 1 (2003), s. 81- 109.

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Kur'ân'ın yazılı metnini okumak, usul ve kaidesine göre onu telaffuz etmek, “kırâat veya tilâvet” anlamı taşır. Aksi halde buna “Kırâat/ Kur'ân okuma” denilmez. Yani, onun, sadece mealini ve tefsirini okumak kıraat veya tilâvet anlamına gelmez. Onun kıraat sayılması, bizzat vahyin, indiği şekildeki lafızlarla lisandan tek tek dökülmesine bağlıdır. Kur'ân'ın metni ve kıraati vahyi yansıttığı halde, onun meâli, yorumu ve izahı direkt vahyi ortaya koymamaktadır. Zira onun metni ve kırâati/okunması, tevkîfî (Peygamber tarafından bizzat bildirilmiş) olduğu halde, Peygamberin yaptığı tefsir ve açıklamalar hariç, onun üzerinde yapılan meal ve yorumlar tevkîfî kabul edilmezler.

Kur'ân ile lafzen kurulan bu irtibat, neticede, Kur'ân öğrenip okumanın hükmünü kendiliğinden gündeme getirir. Buna göre onu okumak; farz, vacip, sünnet ve müstehap olmak üzere dört kategoride incelenebilir:

Farz olan tilâvet: En az ibadet edebilecek, yani namaz kırâatını eda edebilecek kadar her mükellefin Kur'ân öğrenip, sahîh bir şekilde okuması.<sup>45</sup>

Vacip olan tilâvet: Kur'ân'ın ağır ağır, tane tane, tecvit kaideleriyle okunması.<sup>46</sup>

Sünnet olan tilâvet: Hz. Peygamberin çeşitli vesilelerle yaptığı rivayet edilen tilâvetler.<sup>47</sup>

Müstehap olan tilâvet: Çeşitli zamanlarda Kur'ân'dan bir miktar

---

<sup>45</sup> İbn Abidîn, Muhammed Emîn, *Reddül- Muhtâr*, İst. tsz. I, 538. Karakılıç, Celâleddin, *Tecvîd İlmi*, Ankara, 1977, s. 18.

<sup>46</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>47</sup> Nevevî, *et- Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l- Kur'ân*, Beyrut, 1986, s.69,120.



okumayı adet edinmek suretiyle yapılan tilâvetler.<sup>48</sup>

Bu hükümlere göre, kişinin özel ve sosyal hayatında, pratikte, Kur'ân tilâvetini icra edeceği bir alanla yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır ve zorunludur.

Bu izahlardan sonra, ilgili ayetlerin, Kur'ân'ı salt okumaya nasıl referans olduklarına bakarak ve sünnetin bu konuya getirdiği açıklığı göz önünde bulundurarak meselenin temellendirilmesini yapmaya çalışacağız.

### ***1) Kur'ân'ı Salt Okumanın Ayetten Referansları :***

***“Kur'ân Okuma” anlamında Kur'ân'da zikredilen kavramlar:***

Konu ile ilgili üç önemli kavram vardır:

***aa) Kırâat :*** “Okumak” anlamında Arapça “Karae” fiilinden türemiş mastardır.<sup>49</sup> “Kur'ân” lafzı da aynı fiilden türemiş olup, mastarın ism-i mef'ul anlamını taşıyan ve “okunmuş şey” manasında Hz. Peygambere indirilen vahye verilen bir isimdir.<sup>50</sup> Cenâb-ı Hakk'ın indirdiği vahye “kitap / yazılan şey, yazılı metin” demesi, onun yazılması gerektiğine dair bir emir anlamına geldiği gibi, yine bu vahye “Kur'ân” diye isim verilmesi de onun lafzen okunmasına dair zımnî bir emir içermektedir.<sup>51</sup> Zaten Kur'ân'ın tanımı yapılırken bu nokta özellikle dikkate alınmış ve şöyle tarif edilmiştir: “Kur'ân, Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş

---

<sup>48</sup> Nevevî, 120- 124.

<sup>49</sup> Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İst. 1305, I, 80.

<sup>50</sup> Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, İst. 1981, s. 7. Cerrahoğlu, s. 31.

<sup>51</sup> Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Beyrut, 1990, s. 17.

olan ve tilâvetiyle ibadet edilen muciz bir kelimedir.”<sup>52</sup> Burada, “tilâvetiyle ibadet edilen” sözünün manası, namazda ve başka yerde ibadet niyetiyle okunmasının emredilmesidir.<sup>53</sup>

Kur’ân’da “Karae” fiili, -“Kur’ân” lafzı hariç- müstaklâriyle birlikte “Hz. Peygambere indirilen vahyi, kitabı okuma” anlamında, toplam on iki ayette zikredilmekte ve bu ayetlerde şu noktalara vurgu yapılarak dikkat çekilmektedir: Kur’ân okunmaya başlarken istiâzenin yapılması,<sup>54</sup> Kur’ân tilâvetine Cenâb-ı Hakk’ın ismiyle başlanması,<sup>55</sup> iman etmeyenlerin, Kur’ân okunurken karşı karşıya kaldıkları durumları,<sup>56</sup> Kur’ân okunurken onu dinlemenin gerekliliği,<sup>57</sup> Kur’ân’ın ağır ağır, tane tane okunması,<sup>58</sup> Kur’ân’dan kolay gelenin okunması,<sup>59</sup> Kur’ân okunurken secde yapılması,<sup>60</sup> Kur’ân’ı Arapça bilmeyen birinin okuması,<sup>61</sup> Hz. Peygambere iman etmeyi, gökten bir kitap indirilip onu okuma şartına bağlayarak bahane arayan inkarcıların durumu,<sup>62</sup> Cibrîl’in Peygambere Kur’ân okuması,<sup>63</sup> Cibrîl’in Peygambere Kur’ân’ı okutması.<sup>64</sup>

**ab) Tilâvet:** “Telâ” fiilinin mastarı olan ve lugatte “okumak”

---

<sup>52</sup>Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l- İrfân*, Beyrut, 1988, I, 21. Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri*, İst. 1982, s. 30.

<sup>53</sup>Mennâ el- Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l- Kur’ân*, Beyrut, 1990, s. 20.

<sup>54</sup>Nahl, 16/98.

<sup>55</sup>Alak, 96/1.

<sup>56</sup>İsrâ, 17/45.

<sup>57</sup>Kiyâme, 75/18, A'râf, 7/204.

<sup>58</sup>İsrâ, 17/106.

<sup>59</sup>Müzzemmil, 73/120.

<sup>60</sup>İnşikâk, 84/21.

<sup>61</sup>Şuarâ, 26/199.

<sup>62</sup>İsrâ, 17/93.

<sup>63</sup>Kiyâme, 75/18.

<sup>64</sup>Alâ, 87/6.

anlamında olan bu kelime, ıstılahta, “Kur’ân’ı ağır ağır okumak” manasındadır.<sup>65</sup> Müştaklarıyla birlikte Kur’ân’da elli küsur ayette geçmektedir. Salt Kur’ân okumanın da direkt emredildiği<sup>66</sup> bu ayetlerde vurgulanan ana tema ise, kısaca şu şekilde sıralanabilir: Kişilerin amellerinin, özellikle de Kur’ân okuyanların şahitlerle tespit edildiği ve kayıt altına alındığı,<sup>67</sup> Vahyin, melek (Cibrîl) tarafından Peygambere okunduğu,<sup>68</sup> İbrahim (a.s.)’in, Allah’ın ayetlerini okuyacak bir Peygamberin, kendi zürriyetinden gelmesi için niyazda bulunduğu,<sup>69</sup> Ehl-i Kitâbın da kendi kitaplarını okuduğu,<sup>70</sup> Kur’ân okuyanlara karşı iman etmeyenlerin tepkileri,<sup>71</sup> Kur’ân okuyanların ahirette bulacakları karşılık,<sup>72</sup> Kur’ân’ın hakkıyla okunması,<sup>73</sup> Kur’ân dinlemenin imanı artıracağı,<sup>74</sup> Kur’ân okunurken Ehl-i Kitâbın takındığı tavırlar.<sup>75</sup>

“Tilâvet” lafzıyla zikredilen bunların dışındaki diğer ayetlerde ise, Hz. Peygamberin, inen vahyi, “tebliğ” amacıyla insanlara okumasına<sup>76</sup> ve yine, Hz. Peygamberin ibadet maksadıyla bu okumayı gerçekleştirmesine<sup>77</sup> vurgu yapılmaktadır. Bu ayetlerden birisi,

---

<sup>65</sup> Âsım Efendi, IV, 887.

<sup>66</sup> Kehf, 18/27, Ankebût, 29/45.

<sup>67</sup> Yûnus, 10/61.

<sup>68</sup> Kasas, 28/3; Âl-i İmrân, 3/58; Bakara, 2/252; Câsiye, 45/6;

<sup>69</sup> Bakara, 2/129.

<sup>70</sup> Bakara, 2/113, 121; Âl-i İmrân, 3/93.

<sup>71</sup> Hacc, 22/72.

<sup>72</sup> Fâtır, 35/29.

<sup>73</sup> Bakara, 2/121.

<sup>74</sup> Enfâl, 8/2.

<sup>75</sup> Âl-i İmrân, 3/101; Enfâl, 8/31; Yûnus, 10/15; Meryem, 19/58, 73; Hac, 22/72; Mü’minûn, 23/66, 105; Lokmân, 31/7; Sebe’, 34/43; Câsiye, 45/8, 25, 31; Ahkâf, 46/7; Kalem, 68/15; Mutaffifîn, 83/13.

<sup>76</sup> Meselâ bkz. Bakara, 2/151; Ra’d, 13/30; Kasas, 28/40; Cuma, 62/2.

<sup>77</sup> Kehf, 18/27; Kasas, 28/45.

özellikle dikkat çekicidir. Sâffât suresinin başlangıcındaki ilk üç ayeti, kasem / yemin ile sıralanmaktadır. Kasemin cevabında (muksem aleyh), “vahdaniyet”in bildirildiği bu ayetlerde önce, “sıra sıra dizilenler”e, sonra, “sürüp sevk edenler”e, ardından da, “Kur’ân okuyanlar”a yemin edilmekte, böylece bu sureye, üç önemli noktaya dikkat çekilerek giriş yapılmaktadır.<sup>78</sup> Bu, hassasiyetle üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken bir durumdur. Zira yeminde vacip olan, yemin eden kimsenin, tazim ettiği veya yücelttiği şeylere yemin etmesidir.<sup>79</sup> Onun için, Cenâb-ı Hakk’ın, bazı mahlukatına (varlıklarına) yemin etmesi, o şeyin büyüklüğüne delâlet eder.<sup>80</sup> Demek ki, “Kur’ân tilâveti” de, kendisine Allah’ın yemin ettiği mukaddes ve muteber bir faaliyettir.

**ac) Tertîl:** “Ratile” fiilinin tef’il babından mastarı olan bu kelime, lugatte; “sıraladı, düzenledi, sözü yerli yerinde, itina ile, güzel ve uygun bir şekilde söyledi” manasına gelir. Onun için, sözü tane tane, yavaş yavaş, mühlet ile, güzel telif ve beyan ile söylemeye “tertîl-i kelâm” denir.<sup>81</sup> Istılahta ise tertîl; “Kur’ân’ı ağır ağır, tane tane ve tecvit kaidelerine riayet ederek okumaktır.”<sup>82</sup> Buna göre; Kur’ân’ın tertîli, her harfin edasının hakkını doyura doyura vererek okunmasıdır. Nazmın mana ile münasebeti, lisan fesâhati ve belâgati hakkıyla gösterilerek ruhi ve manevi bir mütabakatla, yerine göre şiddet, yerine göre yumuşaklık, yerine göre med, yerine göre kasr, yerine göre ğunne, yerine göre ızhâr, yerine göre ihfâ, yerine göre vasl, yerine

---

<sup>78</sup> Bkz. Sâffât, 37/1-4.

<sup>79</sup> Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki*, İst. 1996, s. 17.

<sup>80</sup> İbn Kayyim el- Cevziyye, *et- Tibyân fi Aksâmi’l- Kur’ân*, Beyrut, 1982, s. 1.

<sup>81</sup> Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 135.

<sup>82</sup> Âsım Efendi, III, 1313.

göre sekte ile icra edilmelidir.<sup>83</sup> İşte, tertîl ile okumak budur.

Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime, sadece iki ayette geçmektedir. Bir ayette, Cibril'in, Kur'ân'ı Hz. Peygambere tertîl ile (tane tane) okuduğu bildirilmekte,<sup>84</sup> diğer ayette ise, Hz. Peygamberin ve onun şahsında ümmetinin aynı şekilde tertîl ile okuması emredilmektedir.<sup>85</sup>

Bu kavramları, bu şekilde sıralayıp ele aldıktan sonra, konu ile ilgili ayetlerin nasıl referans sayılacaklarına bakacak ve onların bu konuda delil kabul edilebilecek mesajlarına dikkat çekmeye çalışacağız:

#### ***b) Kur'ân'ı Salt Okumayı Direkt Bildiren ve Buna Delil Gösterilen Âyetler:***

Bu ayetler, yukarıda ele aldığımız üç temel kavramın sarahaten zikredilmesinden dolayı, konu ile birinci derecede bağlantılı olma özelliğine sahip olduğundan, her bir ayetin mealı, bu bölümde müstakil olarak verilecek, onlardaki ana temaya bir iki cümle ile atıflar yapılacaktır.

##### *1) Yaratan Rabbinin adıyla oku.*<sup>86</sup>

Bu ayet, Peygambere yöneltilen ilk ilâhî hitaptır. Ayette, “İkra’/ oku” fiilinin mef’ulü mahzuftur. Müfessirlerin çoğuna göre; buradaki “oku” ifadesi ile “Kur’ân oku/ Sana indirilen vahyi oku” manası kastedilmiştir.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu ayette, bütün mahlukatı yaratan yüce

---

<sup>83</sup> Sofuoğlu, s. 135.

<sup>84</sup> Furkân, 25/32.

<sup>85</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>86</sup> Alak, 96/1.

<sup>87</sup> Bkz. Râzî, XXXII, 13. Ebu’s- Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l- Akli's- Selîm ilâ Mezâye'l- Kur'âni'l- Kerîm (Tefsîr-i Kebîr kenarında)* İst. tsz. VIII, 616, Suyûtî, *Celâleyn*,

Rabb'in adıyla başlayarak ve O'ndan yardım dileyerek Kur'ân okunması emredilmektedir.<sup>88</sup>

2) *Ben ancak, her şeyin sahibine ve mukaddes kıldığı bu şehrin (Mekke'nin) Rabbine kulluk etmekle emrolundum, müslüman olmakla emrolundum, Kur'ân okumakla da. Artık kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuş olur. Kim de saparsa, de ki: "Ben ancak uyarıcılardanım"*<sup>89</sup>

Ayet-i kerime'de Hz. Peygambere, yapması emredilen üç önemli esas zikredilmektedir: Allah'a kulluk etmesi, müslüman olması, Kur'ân okuması. Ayetin siyak- sibakı göz önüne alınırsa; burada, Kur'ân okumak, "müslüman olmanın ve Allah'a kulluk etme"nin bir gereğidir denilebilir. Zira, müslüman olmak Allah'a ibadeti nasıl gerektirirse veya, Allah'a ibadet müslüman olmanın nasıl bir gereği sayılırsa, aynı şekilde, Kur'ân okumak da Allah'a ibadetin ve müslüman olmanın gereği sayılır. Ayrıca, ayetin hemen devamında, "hidayete/kurtuluşa erme - dalalete/sapıklığa düşme" hadisesinden bahsedilmesi, Peygambere yapması emredilen bu üç hususun yapılması veya terk edilmesi durumuyla orantılı olduğunu iş'ar ettirmektedir.

3) *Kitaptan sana vahyolunanı oku. Namazı da dosdoğru kıl.*<sup>90</sup>

4) *Rabbinin kitabından sana vahyolunanı oku. Onun*

---

Mısır, tsz. II, 269, Süleyman b. Ömer, *el- Fütûhâtü'l- İlâhiyye (Cemel)*, Mısır, tsz. IV, 561, Bursevî, İsmâil Hakkı, *Râhü'l Beyân*, Mısır, 1276, I, 674, Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İst. 1938, VIII, 5948- 49.

<sup>88</sup> Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't Tefâsîr*, Beyrut, 1998, III, 554.

<sup>89</sup> Neml, 27/91.

<sup>90</sup> Ankebût, 29/45.

*kelimelerini değiştirencek hiçbir kimse yoktur.*<sup>91</sup>

Her iki ayette, vahyin mutlak manada okunması emredilmekte, ikinci ayette, bu vahyin her durum ve şartta, koruma altında olduğu bildirilmektedir. Bu da, Kur’ân okumanın, vahyin korunması için beşer tarafından alınması gereken önlemlerden birisinin ilâhî bir bildiri ile kullara öğretimidir. Birinci ayette ise, Kur’ân tilâveti, namaz ibadetinin bir rüknü olması hasebiyle namazla birlikte ele alınmakta ve Allah’ı zikretmek olan namazın en büyük ibadet olduğu vurgulanmaktadır. Namaz, alim- cahil, herkese farzdır. Okumayla, telaffuzla beraber onun manasını bilme şartı getirilseydi, namaz, sadece alimlere emredilirdi.

*5) Biz Kur’ân’ı, kalbine iyice yer etmesi için böyle yaptık ve onu tertil ile (tane tane) okuduk.*<sup>92</sup>

*6) (Ey Muhammet) Kur’ân’ı tertîl ile oku.*<sup>93</sup>

Bu ayetlerde, Kur’ân’ın, acele edilmeden, yavaş yavaş ve tecvit kaideleriyle okunması, Hz. Peygambere ve onun şahsında ümmetine emredilmektedir. Hz. Ali’ye “Tertîl” kelimesinin manası sorulduğunda, “Harflerin tecvidinin ve vakıflarının bilinmesidir” demiştir.<sup>94</sup>

Burada, “Rettil” emrinden sonra “Tertîlen” mastarı ile tekit edilmesi, bu tertîlin en güzel şekilde gerçekleşmesi gerektiğini gösterir.<sup>95</sup> Razî, Müzzemmil suresindeki ayetin sonunda tertîl

---

<sup>91</sup> Kehf, 18/27.

<sup>92</sup> Furkân, 25/ 32.

<sup>93</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>94</sup> İbn Cezerî, Ebu’l- Hayr Muhammed, *en- Neşr fi’l- Kırâati’l Aşr*, Mısır, tsz. I, 209.

<sup>95</sup> Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s.135.

mastarının, emrin vücubunu tekit etmek ve Kur'ân okuyan kimseye tecvidin mutlaka lazım olduğunu göstermek için geldiğini söyler.<sup>96</sup>

7) *Rabbin, senin ve beraberindeki bir topluluğun, mutlaka, gecenin üçte ikisine yakın bir bölümünü, bazen yarısını, bazen de üçte birini, kalkıp ibadetle geçirdiğini biliyor. Allah, geceyi ve gündüzü takdir eder. Sizin onu hesap edemeyeceğinizi bildi de sizi affetti. Öyleyse, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz. Yine Allâh bilir ki; içinizden hastalar olacak, Allah'ın lutfundan rızık aramak için yer yüzünde dolaşanlar bulunacak ve diğer bir kısmı da Allâh yolunda savaşıacaklardır. Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun, namazı kılın, zekatı verin ve Allah'a güzel bir ödünç takdim edin. Kendiniz için önceden ne iyilik gönderirseniz onu Allâh katında daha üstün bir iyilik ve daha büyük bir mükafat olarak bulursunuz. Allah'tan bağışlanma dileyin, şüphesiz Allah, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.*<sup>97</sup>

Ayet-i kerime, Hz. Peygamberin ve ashabından bir grubun gece namazına (teheccüde) devam ettiklerini, geceyi ibadetle geçirdiklerini bildirmekte, gece ibadeti esnasında da Kur'ân'dan kendileri için kolay olan yerleri okumaları emredilmektedir. Bu emrin, aynı ayette iki defa tekerrür etmesi mübalağa ifade eder. Yani, gece ibadetine kalkıldığında mutlaka, bir miktar Kur'ân okumanın gerekliliğine işaret vardır. Ayetin devamında ise, dinin en önemli iki prensibi yer alır: Namaz ve zekat. Çünkü namaz, kul ile Rabbi arasında dinin direği, zekât da kul ile mü'minler arasında dinin direğidir.<sup>98</sup> Ayetin devamında, zekât ile yetinilmeyip onun dışındaki sadakalarla<sup>99</sup> bu

---

<sup>96</sup> Râzî, VIII, 334.

<sup>97</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>98</sup> Sâbûnî, III, 445.

<sup>99</sup> İbn Abbas'a göre bunlar; zekâtın dışında kalan sıla-i rahim, misafir ağırlama ve benzeri



kardeşliğin iyice pekiştirilmesi vurgulanmaktadır. Sonuçta, yukarıda tek tek sayılan bu hayırlı amellerin karşılığının mutlaka verileceği vadi gelmektedir ki, “Kur’ân’dan kolay geleni okuma” da, bu hayırlı ameller arasında özellikle zikredilmiştir.

8) *Onu çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak bize aittir.*<sup>100</sup>

Bu ayette Cenâb-ı Hak, Cibrîl okurken Peygamberini, Kur’ân’ı okumak ve bir an önce ezberlemek için acele ve sabırsız davranmaması konusunda uyarılmış, ardından, üç şeyin garanti altında olduğunu bildirmiştir: Kur’ân’ı cem etmek, okumak, açıklamak. Yani, Kur’ân’ı satırlarda, akıl ve zihinlerde toplayıp muhafaza etmek, onu hakkıyla tilâvet etmek, onu anlaşılır bir halde açıklamak, ilâhî va’d karşılığında mutlaka gerçekleşecektir ve hiç kimse buna engel olamayacaktır. Vakıa da bunu göstermiştir.

9) *Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin.*<sup>101</sup>

Bu ve bir önceki ayet-i kerimede (Kıyâme, 18), fiili olarak ikinci bir şahıs tarafından kırâat in gerçekleştirildiği durumlarda mutlak surette, onun kıraatinin dinlenmesi emredilmektedir. Emrin zahiri vucub ifade eder. Dolayısıyla, bu ayetin gereğine göre, okunan Kur’ân’ı dinlemek vaciptir.<sup>102</sup> Ayrıca Kur’ân okunurken susmak, ona hürmet ve saygı ifadesinin de bir göstergesidir.

10) *Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi*

---

diğer sadakalardır (Hâzin, IV, 324).

<sup>100</sup> Kıyâme, 75/16- 19.

<sup>101</sup> Arâf, 7/204.

<sup>102</sup> Râzî, IV, 501; Bursevî, I, 815.

*tilâvet ederler.*<sup>103</sup>

Ayette geçen “kitap tilâvet edenler”den murat, ya sahabe, ya Ehl-i Kitabın Kur’ân’a iman edenleri, ya da Ehl-i Kitaptan olup kitaplarını tahrif etmeden tilâvet edenlerdir.<sup>104</sup> “Onu gereği gibi okumak”, onun mesajından gereği gibi istifade etmek manasına geleceği gibi, Kur’ân’ı, Allâh tarafından nazil olduğu şekliyle tilâvet etmek, kelimelerini değiştirmemek, hakikat dışı tevillere sürüklememek anlamını da kapsamaktadır.<sup>105</sup>

*11) Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okuyan bir topluluk da vardır.*<sup>106</sup>

Bu ayet-i kerime, Ehl-i Kitaptan, İslâmiyet’i kabul ederek hayırlı işler yapanların amellerini sıralamaktadır. Onlar, gece ibadeti için kalkıp namaz kılarak, Allah’ın ayetlerini okuyarak geceyi ihya ettiklerinden, bu amelleriyle sahabe arasında seçkin bir yere sahip olmuş, Allah’ın övgüsüne mazhar kılınmış ve böyle yapanları Kur’ân, bu ayetin devamında, salihler zümresinden saymıştır.

*12) Şüphesiz, Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden gizlice ve açıktan Allâh yolunda harcayanlar asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler. Allah, kendilerine mükâfatlarını tam olarak versin ve kendi lutfundan daha da artırsın diye (böyle yaparlar.)*<sup>107</sup>

Ayeti kerime, Allah’ın seçkin kulları arasında sayılan kimselerin

---

<sup>103</sup> Bakara, 2/121.

<sup>104</sup> Hâzin, I, 80.

<sup>105</sup> Mehmet Vehbi, *Hulâsatü'l Beyân*, İst. 1340, I, 224.

<sup>106</sup> Âl-i İmrân, 3/113.

<sup>107</sup> Fâtur, 35/29, 30.

yaptıkları hayırlı amelleri bir bir sıralamakta, bu kişilerin okudukları Kur'ân'ın, kıldıkları namazın, verdikleri sadakaların, Allâh katında bir değeri bulunduğuna dair beklenti içerisinde olmalarını, ümitsizliğe düşmemelerini tavsiye etmekte, yaptıkları bu amellerin onlara pişmanlık getirmeyeceğini, Allah'ın bu tür amellerden hoşnut olduğunu bildirmektedir. Ayetin devamında, bunları yapanlara ahirette, mutlaka karşılığının verileceği, Allah'ın lutfuna erişecekleri vadeditmekte, sonunda da bağışlanacağı müjdesi yer almaktadır.

*13) Sen, hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'ân'dan ne okursan oku ve (ey insanlar) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne gökte zerre ağırlığına (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz. Hepsi apaçık bir kitaptadır.<sup>108</sup>*

Bu ayette, kişinin yaptığı bütün amellerin, özellikle de Kur'ân tilâveti gibi yapılan her hayırlı işin kayıt altına alındığı, buna şahitler tutulduğu bildirilmektedir. Peygamber hakkında her şeye, içinde Kur'ân okunan her meclise, kişinin işlediği her amele, kendilerini kaptırdıkları her söze Allâh şahittir.<sup>109</sup> Ayette, tehditle müjde iç içedir. Kur'ân tilâveti gibi iyi işler, salih ameller yapanlar için ayet-i kerime müjde içerirken, kötü ve çirkin işler yapanlar için de tehdit ifade etmektedir.

### ***c) Konunun Kıyas Edileceği Diğer Nasslar:***

Bu başlık altında ele alınacak ayetler ise, Kur'ân okumakla ilgili

---

<sup>108</sup> Yûnus, 10/61.

<sup>109</sup> Derveze, İzzet, *et- Tefsîrü'l- Hadîs*, çev. Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Ekrem Demir, İst. 1997, II, 426.

olan yukarıdaki kavramların bizzat bulunmadığı, ancak, Kur’ân okumayı teşvik eden ve bunun bir değer olduğunu iş’ar ettiren manalar içermiş olmaları hasebiyle bu konu hakkında delil sayılabilecek türdeki ayetlerdir.

1) *Göremedin mi, Allâh güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz) kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir (.....) Allâh iman edenleri hem dünya hayatında, hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır.*<sup>110</sup>

2) *Güzel söz, ancak O’na yükselir. Onu da salih amel yükseltir.*<sup>111</sup>

Bu iki ayet-i kerimede, “kelime-i tayyibe/güzel söz” den bahsedilmekte, birinde bu, darb-ı mesel olarak “şecer-i tayyibe/güzel bir ağaç”a benzetilirken, diğerinde, bunun Allah’a yükselmesinden söz edilmektedir. Her ne kadar İbn Abbâs’tan, “kelime-i tayyibe”nin, “Lâ ilâhe illallâh” olduğu nakledilmişse de,<sup>112</sup> bu lafız mutlakdır. Kur’ân okumak, tesbih, hamd ve tevbe istiğfar etmek gibi, her güzel söz bunun şumulüne girer.<sup>113</sup> Buna göre; “kelime-i tayyibe”nin sağlam ve yemiş veren bir ağaca benzetilmesi ve Allah’a yükseltilmesi yanında, sözlerin en güzeli<sup>114</sup> ve en yücesi olan Allah’ın sözünün<sup>115</sup>, yani Kur’ân’ın dillerden dökülüp tilâvet edilmesi, “kelime-i tayyibe” kapsamına girip Allâh katına yükselmesine, O’nun indinde hüsn-i kabul görmesine müstehak olmaz mı?

---

<sup>110</sup> İbrâhim, 14/24- 27.

<sup>111</sup> Fâtur, 35/10.

<sup>112</sup> Hâzin, III, 76.

<sup>113</sup> Bursevî, II, 271.

<sup>114</sup> Zümer, 39/23.

<sup>115</sup> Tevbe, 9/40.

3) *İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında, (söylediklerini) gözetleyen (ve kaydeden) hazır bir melek bulunmasın.*<sup>116</sup>

Ayette, ağızdan dökülen her bir sözün melekler tarafından zapt-ü rapt altına alındığı, amel defterlerine kaydedildiği bildirilmektedir. İyilik ve kötülük namına sarf edilen her söz kayıt altına alındığına göre, Kur'ân'ı tilâvet edenlerin bu sarf ettikleri telaffuzlarının da melekler tarafından kaydedilip, ahirette açılmak üzere amel defterlerinde muhafaza edildiğini göstermektedir.

4) *Kim bir hasene/iyilik getirirse ona, ondan daha hayırlısı vardır*<sup>117</sup>

5) *Kim bir hasene/ iyilik getirirse ona, benzeri on katı vardır.*<sup>118</sup>

Bu iki ayette; bir iyilik yapana karşılık Allâh ona, ondan daha hayırlısıyla veya on katı (misli) ile mukabelede bulunacağını vadetmiştir. Hadis-i şerifte de<sup>119</sup>, Kur'ân'dan bir harf okumanın bile bir hasene/iyilik olduğu zikredildiğine göre, Kur'ân tilâveti esnasında gerçekleşen her bir telaffuz ayrı bir hasene, ayrı bir değer anlamına gelmektedir.

6) *Şüphesiz, o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz. Onun koruyucusu da elbette ki biziz.*<sup>120</sup>

Bu ayette, Kur'ân'ın her türlü tehlike ve saldırılara karşı korunacağı ve muhafaza altına alınacağı bildirilmektedir. Kur'ân'ın

---

<sup>116</sup> Kâf, 50/18.

<sup>117</sup> Naml, 27/89.

<sup>118</sup> En'âm, 6/160.

<sup>119</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el- Câmîu's- Sahîh*, Fedâilü'l- Kur'ân, 16, Hadis No: 2910. Mısır, tsz. V, 175; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *es- Sünen*, Fedâilü'l- Kur'ân, 1, Hadis No:3311. Mısır, tsz. II, 429.

<sup>120</sup> Hicr, 15/9.

korunması denilince, öncelikle akla gelen tedbirler; okuma- telaffuz (kırâat, tilâvet) eksenli koruma, bellek (hıfz) eksenli koruma, yazım (kitâbet) eksenli koruma, iletim (teblîğ) eksenli koruma, denetim eksenli koruma olarak sıralanabilir.<sup>121</sup> Kıraat eksenli koruma da iki yönlü bir tedbir söz konusudur: Biri, Kur'ân'ın indirildiği ve Hz. Peygamber tarafından okunduğu gibi doğru okunuşunun muhafaza edilmesi. Diğeri, Kur'ân'ın yazılı metninin tahrif ve tağyirden (ezberlemek yoluyla) korunması.

*7) Allah, sözün en güzelini; ayetleri (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri ondan dolayı ürperir. Sonra, derileri de kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar.*<sup>122</sup>

Bu ayet-i kerime, Kur'ân tilâvetinin ruha ve kalbe olan etkili tesirinden haber vermektedir. Kur'ân'ın, "sözün en güzeli" olması iki açıdandır: Birincisi, lafız (fesahat-belâgat, tilâvet), diğeri de mana (içeriği) yönündendir<sup>123</sup>.Allah'tan korktukları ve kelamına saygı gösterdikleri için Kur'ân ayetleri okunurken mü'minleri bir korku sarar ve onları bir ürperme alır. Rahmet ve ihsan ayetlerini işittiklerinde ise, derileri ve kalpleri yumuşar.<sup>124</sup> Bu ayetin yorumunda İbn Kesîr şöyle der: "Bunlar, Allah'ın kelamını dinlediklerinde iyi kimselerin sıfatıdır. (...) Onlar, okunan Kur'ân'ı dinlemekle bazı yönlerden inkarcılara muhalefet etmiş olurlar. Bunlardan birisi de şudur: Müminler, Kur'ân tilâveti dinle(yerek ruhi gıdalarını elde

---

<sup>121</sup> Geniş bilgi için bkz. Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s. 161 vd.

<sup>122</sup> Zümer, 39/23.

<sup>123</sup> Hâzin, IV, 53.

<sup>124</sup> Hâzin, IV, 53; Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medârik*, (Hâzin kenarında), IV, 53.

ed)erler. Ona inanmayanlar ise, (kuru kuruya) şarkı ve şiir nağmelerinden başka bir şey dinlemezler.”<sup>125</sup>

8) *Mü'minler ancak onlardır ki, Allâh anıldığı zaman kalpleri titrer.*<sup>126</sup>

9) *Onlar, iman edenlerdir ve Allah'ın zikri ile kalpleri mutmain olanlardır. Bilin ki kalpler, ancak Allah'ı zikirle mutmain olur.*<sup>127</sup>

İbn Abbâs'a göre; bu son ayet, “Kur'ân dinledikleri zaman onların kalpleri huşu duyar ve mutmain olur” manasındadır. Bu iki ayet-i kerimenin birincisinde, kalplerin titremesinden, ikincisinde ise, kalplerin mutmain olması/huzura kavuşmasından bahsedilir. Bunlar birbirinin zıddı olduğuna göre bu ayetler ne anlama gelir? Bu şu demektir: Onlar, (Kur'ân tilâveti esnasında) Allah'ın azabını hatırlayıp günaha düşmekten tam emin olamayınca, Allah, onları, “kalpleri ürperen kimseler” diye tavsif etmiştir. Allah'ın mükâfat ve rahmet vaadlerini hatırladıkları zaman ise, kalpleri buna meyletmiş ve huzura kavuşmuş olur. Bu iki durum birbirine aykırı değildir. Çünkü, kalbin titremesi, Allah'ın azap ve cezasının hatırlanması, mutmain oluşu da ilâhî mükafatın hatırlanması sebebiyledir.<sup>128</sup>

## ***II) Kur'ân'ı Salt Okumanın Sünnetten Referansları:***

Hadis kaynaklarında başlı başına bir bölüm olarak yer alan,<sup>129</sup> sonraki dönemlerde müstakil eserler halinde ortaya çıkan “Fedâilü'l-Kur'ân/ Kur'ân'ın faziletleri” ile ilgili çalışmalar, bu ve benzeri

---

<sup>125</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l Kur'âni'l Azîm*, Mısır, tsz. VII, 85.

<sup>126</sup> Enfâl, 8/2.

<sup>127</sup> Ra'd, 13/28.

<sup>128</sup> Râzî, IV, 511.

<sup>129</sup> Bkz. Buhârî, *Fedâilü'l Kur'ân*, VI, 96 vd; Tirmizî, *Fedâilü'l- Kur'ân*, V, 184. vd; Dârimî, *Fedâilü'l- Kur'ân*, II, 441. vd.

isimler altında<sup>130</sup> Kur'ân tilâvetiyle ilgili çeşitli konuları ve bunlar hakkında varid olan rivayetleri, kendi bünyesinde barındırma yönüyle, kıraat literatüründe son derece önemli ve vazgeçilmez bir yere sahiptirler. Bu eserler, kıraat ve tilâvet alanında değişik konularla birlikte, Kur'ân'ı salt okumanın değeriyle ilgili oldukça zengin malzemeler ihtiva eder. Bu malzemeler, başlangıçtan günümüze kadar, Kur'ân tilâvetinin toplumsal alanda hızlı bir şekilde yayılmasına ve kabul görmesine katkıda bulunmuş, zamanla sistemleşerek sosyal yaşantıda kurumsal aktiviteler haline gelmesine vesile olmuştur.

Bu eserlerde zikredilen rivayetler, genellikle şu başlıklara konu olmuştur:

Müdâresetü (Muârazatü)'n- Nebî ve Cibrîli'l- Kur'ân/ Cibrîl (a.s.) ile Hz. Peygamberin karşılıklı Kur'ân okumaları.

el- Kurrâ min Ashabi'n- Nebî/ Peygamberin ashabından meşhur olan Kur'ân üstadları.

Fadlû Kırâati'l- Kur'ân/ Kur'ân okumanın fazileti.

Fadlû Kârii'l- Kur'ân/ Kur'ân okuyanın fazileti.

Fadlû men Tealleme'l- Kur'ân/ Kur'ân öğrenmenin fazileti.

Hüsni's-Savt bi- Kırâati'l- Kur'ân/ Kur'ân kıraatinde Güzel Ses; Kur'ân'ın güzel sesle okunması.

---

<sup>130</sup> Meselâ bkz. İbn Kesîr, *Fedâilü'l Kur'ân*; Rıdvân Muhammed Rıdvân, *Fedâilü'l- Kur'ân*, Beyrut, tsz.; Suyûfî, Celâleddin, *Âdâbu Tilâveti'l Kur'ân*, Beyrut, 1987; Âcurrî, Ebû Bekr, Muhammed b. Hüseyin, *Ahlâku Hameleti'l Kur'ân*, Beyrut, 1987; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *et- Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l- Kur'ân*; Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ı Kerîm'in Fazîletleri*, Yıldırım, Zeki, "Kur'ân'ı Kerîm'in Fazîletleri", *Atatürk Üniv.İlâhiyat Fak.Dergisi*, sy. 9 (1990), s.395 - 401.



Fadlû İstimâi'l- Kur'ân/ Kur'ân dinlemenin fazileti.<sup>131</sup>

Bu maddeleri çoğaltmak mümkündür. Bu başlıklar altında ele alınan rivayetlerin her biri, Kur'ân'ı salt okumanın ayrı bir değer olduğuna vurgu yapan son derece önemli malzemelerdir.

Bu konuya sünnetten referans olarak, yukarıda maddeleştirerek sunduğumuz başlıklardan sadece ikisi ile, yani, Kur'ân okumanın ve Kur'ân okuyanın üstünlüğü ile ilgili hadislerden birkaç örnek sunmak yeterli olur kanaatindeyiz. Zira, bu hadisleri referans alıp yorumlamakla, benzeri diğer birçok hadis-i şerifte de bu bağlamda değerlendirme ortamı hazırlanmış olur.

*1) Allah'ın kitabından bir harf okuyana bir hasene/iyilik vardır. Bir haseneye on misliyle karşılık verilir. (Dikkat edin) “Elif- Lam-Mim bir harftir” demiyorum. Fakat, “Elif” bir harftir, “Lam” bir harftir, “Mim” bir harftir.<sup>132</sup>*

Bu hadis-i şerif, Kur'ân'ın salt okunmasında elde edilecek değeri bildiren en güçlü delillerden biridir. Hadiste, dikkati çeken bazı önemli noktalar vardır: Öncelikle, burada tek bir harfin telaffuzundan bahsedilmektedir. Tek bir harf, müstakil olarak zikredildiğinde hiçbir mana ifade etmez. Halbuki bu hadiste, telaffuz edilen bir harfin bile bir iyilikle karşılık bulacağı, özellikle vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber bazen, söylediği sözün, yanlış veya eksik anlaşılması gerektiği durumlarda, önemine binaen yeterince izaha ihtiyaç duyar (mücmeli beyan), böylece tereddütlere mahal bırakmazdı. Bu hadis-i

---

<sup>131</sup> Meselâ bkz. İbn Kesîr, *Fedâilü'l Kur'ân*, s. 83 vd; Nevevî, *et- Tibyân ft Âdâbi Hameleti'l- Kur'ân*, s. 17 vd; Rıdvan Muhammet Rıdvan, *Fedâilü'l- Kur'ân*, s. 11 vd.

<sup>132</sup> Tirmizî, *Fedâilü'l- Kur'ân*, 16, Hadis No: 2910, V, 175; Dârimî, *Fedâilü'l Kur'ân*, 1, Hadis No: 3311, II, 429.

şerifte de böyle bir özellik vardır. Zikrettiği “harf” lafzını izaha ihtiyaç duyan Hz. Peygamber, hadisin devamında bu kapalılığı gidererek bir örneklendirme ile meseleyi vuzuha kavuşturmuş ve tefsir ilminde “hurûf-i mukatta‘a” diye bilinen “Elif- Lâm- Mîm” harflerini özellikle seçmiştir. Bu harfler, çoğu tefsir kaynaklarında, “manası bilinmeyen ve Allâh indinde saklı tutulan lafızlar” manasına gelen “Allahü a‘lem bi- murâdih” denilerek olduğu gibi bırakılmış, bunlarda hiçbir yorum yapılmamıştır. İşte, Hz. Peygamberin özellikle bu harfleri misal vermesi manidardır. Buradan hareketle denebilir ki; eğer Kur’ân tilâvetinde mananın bilinmesi mutlak olarak şart olsaydı, Hz. Peygamber, manası bilinmeyen harflerin tilâvet edilmesini temsil getirmez, manası anlaşılan ve bilinen bir kelimeyi örnek göstererek meseleye açıklık getirirdi. Durum böyle olunca; manası bilinsin veya bilinmesin, her durumda yapılan tilâvetin mutlak surette bir değerle karşılık bulacağına bariz bir dikkat çekme vardır.

2) *Kur’ân okuma hususunda mahir olan, itaatkar meleklerle beraberdir. Kendisine zor geldiği halde, kekeleyerek Kur’ân okuyana ise iki ecir vardır.*<sup>133</sup>

Bu hadis-i şerif de, Kur’ân’ın salt okunmasındaki değeri gösteren en güçlü delillerden biridir. Zira hadiste, Kur’ân okuma konusunda, kabiliyetine göre iki tip insana atıf yapılmaktadır. Bunlardan; bu konuda meleke kesbetmiş mahir okuyucular övgüye layık görülerek itaatkar meleklerle denk tutulmuş, kapasitesi olmayıp okumakta zorlanan kimseler ise, okuduğu Kur’ân’a ve çektiği

---

<sup>133</sup> Müslim, *Sahîh*, Mısır, 1375, Salâtü’l Müsâfirîn, 38, Hadis No: 244, I, 549- 550; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es- Sicistanî, *Sünen*, Suriye, 1969, Salât, (Vitr), 349, Hadis No: 1452, II, 148; Tirmizî, Fedâilü’l Kur’ân, 13, Hadis No: 2904, V, 171; İbn Mâce, Edeb, 52, Hadis No: 3779, II, 1242; Dârimî, Fedâilü’l Kur’ân, 11, Hadis No: 3371, II, 444.

sıkıntıya karşılık iki ecirle ödüllendirilmiştir. Hadiste dikkati çeken en önemli nokta, kekeleymeden kinaye olarak zikredilen “Tete‘te‘a-yetete‘te‘u” fiilidir, bu da, tereddüt ve meşakkatle okumak demektir.<sup>134</sup> Bu fiilin özellikle kullanılması, kapasitesiz bir kişinin, Kur’ân okuduğu esnada, bir kelimedede takıldığını, onu telaffuz etmekte son derece zorlandığını göstermek içindir. Böyle bir kimsenin, değil manasını kavramak, okumayı bile doğru dürüst gerçekleştiremediği ortadadır. Böyle olmasına rağmen Hz. Peygamber, bu kişinin yapmaya çalıştığı tilâveti samimi bir gayret ve çaba olarak değerlendirmekte, bu şekilde bunu, hadisinde de belirttiği gibi ecre müstehak görmektedir.

Kur’ân okumakta mahareti olan kimsenin, hıfzının zayıflığı sebebiyle, Kur’ân tilâvetinde güçlük çeken kimseden daha faziletli olduğu hakkında alimlerin ittifakı vardır.<sup>135</sup> Hadis-i şerifte, zorluk çekmek suretiyle Kur’ân okumaya çalışana iki ecrin verileceği, okumakta mahir olana sevapta da yetişemeyeceğini göstermektedir. Çünkü, okumakta mahareti olan, meleklerle beraber ve ecirleri de çok fazladır.<sup>136</sup>

3) *Kur’ân’ı sesli okuyan, sadakasını açıktan veren; sessiz okuyan da, sadakasını gizli veren gibidir.*<sup>137</sup>

Bu hadiste, Kur’ân okuma, sadaka vermeye benzetilmektedir. Sadaka malın, söz ise lisanın tasarrufu olması hasebiyle, her ikisi arasında bir benzerliğe dikkat çekilmekte, böylece, (zekât gibi) farz olan malî bir ibadete, bedenî ibadet olarak Kur’ân tilâveti denk

---

<sup>134</sup> Davudoğlu, IV, 359.

<sup>135</sup> Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerîm’in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri*, İst. 1991, s. 85.

<sup>136</sup> Nevevi, *Sahîh-i Müslim bi- Şerhi’n- Nevevî*, Mısır, 1348, VI, 84.

<sup>137</sup> Tirmizî, Fedâil’l- Kur’ân, 20, Hadis No: 2919, V, 180.

tutulmaktadır.

Bir ayet-i kerimede,<sup>138</sup> gece- gündüz, gizli- aşikâr sadaka verenlerin, Rableri indinde mutlaka bir ecir ve sevapla karşılaşacakları, kıyamette de bu kimselerin korku ve hüzne kapılmayacakları garanti edilirken; bu hadiste de, gizli ve aşikâr Kur'ân tilâveti yapanların onlara benzediği bildirilerek, bunların da aynı karşılığı bulacakları, yani, Rableri indinde bir ecre nail olacakları ve ahiretteki korkudan emin olacakları müjdesi verilmektedir.

4) *Kur'ân sahibine (ahirette) şöyle denilecektir: “Oku, yüksel. Dünyada iken tertîl ile (tane tane) okuduğun gibi burada da oku. Varacağın yer, okuyacağın en son ayetin bulunduğu (gerektirdiği) yerdir.”*<sup>139</sup>

Bu hadis, ahiret hayatında hesapların görüleceği zamanda, dünyada iken Kur'ân tilâvetine özen gösteren kimselerin bu tilâvetlerini aynı şekilde yerine getireceklerini, karşılığında, kendilerine bahşedilecek makamın buna göre tayin edileceğini bildirmektedir. Ahirette, “Kur'ân'ı oku” emrinin verilmesi, Kur'ân tilâvetinin, onun manasının bilinmesi şartına bağlı olmadığına delalet eder. Zira, ahirette böyle bir emre muhatap olan kişiden, onu orada, sadece, salt bir okuyuşla gerçekleştirmesinin istenmesi anlaşılır. Çünkü ahiret hayatı, Kur'ân'ın manasının bilinmesi ve anlaşılması beklenen bir ortam değildir. Ahiret yurdunda vuku bulacağı bildirilen böyle (salt) bir okuyuşun, dünya hayatında icra edilen Kur'ân tilâvetine benzetilmesi, dünyada iken bu şekilde gerçekleştirilen

---

<sup>138</sup> Bakara, 2/274.

<sup>139</sup> Ebû Dâvûd, Salât, (Vitr), 355, Hadis No:1464, II, 153; Tirmizî, Fedâilü'l Kur'ân, 18, Hadis No: 2914, V, 177; İbn Mâce, Edeb, 52, Hadis No: 3780, II, 1242; İbn Hanbel, Müsned, II, 192, 471.

Kur'ân tilâvetinin de bir değer ve sevap ifade ettiğini göstermektedir.

5) *Ancak iki kişiye haset edilir: Birisi, Allâh ona Kur'ân öğretmiştir de o da, gece- gündüz onu okur. Ta ki, komşusu onun okumasını iştir ve şöyle der: “Keşke, ona verilen bana da verilseydi, ben de onun gibi okusaydım. (.....)”*<sup>140</sup>

Hadiste zikredilen hasedin iki manası vardır: Umûmî manasınca haset, bir kimsenin elindeki nimetin zevalini ve kendisine geçmesini istemektir ki, İslâm'da bu kötülenmiştir. Hasedin bir de husûsî manası vardır ki, o da, başkasının elindeki nimetin benzerinin kendisinde de olmasını istemektir ki, buna diğer bir ifadeyle *gıpta* denir ve caiz olan da budur. İşte, hadiste tecviz edilen haset, bu hususi manada olan hasettir.<sup>141</sup>

Hadis-i şerife göre; Kur'ân okumada mahir olup da gece- gündüz evinde, sesli bir şekilde tilâvet eden kişiye *gıpta* edilir. Burada, okuyuşuna dikkat çekilen şahsın, Kur'ân tilâvetini salt bir okuyuşla yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü, Kur'ân'ı dinleyen kişi (komşu), diğerinin, Kur'ân'ın manasına vakıf olarak okumasına değil, lafızlardaki o güzel telaffuzuna ve bunu güzel sesle süsleyerek okumasına imrenmektedir. Böylece bu durum, Hz. Peygamberin ifadesiyle somutlaştırılarak kıymete değer görülmüştür.

6) *Kur'ân hafızının misali, bağlı olan devenin sahibi gibidir. Eğer onu muhafaza ederse tutabilir. Şayet onu bırakırsa kaçarak gider.*<sup>142</sup>

Hadiste, Kur'ân'ın ezberde tutulması, devenin bağlanmak

---

<sup>140</sup> Buhârî, Fedâilü'l Kur'ân, 20, VI,108.

<sup>141</sup> Sofuoğlu, Mehmed, *Müslim Tercemesi*, İst.1386, II, 460.

<sup>142</sup> Buhârî, Fedâilü'l Kur'ân, 23, VI, 109; Davudoğlu, IV, 340.

suretiyle korunmasına benzetilmiş, bu koruma da, onun lafızlarının sıkça tekrar edilip okunmasına bağlanmıştır. Diğer bir ifadeyle; devenin kaçması<sup>143</sup> nasıl ipinin çözülmesiyle vuku bulur ise, Kur'ân'ın da unutulması, onun tilâvetinin terk edilmesiyle vaki olur.<sup>144</sup>

Bu hadis-i şerifler, çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber tarafından farklı zamanlarda ve mekanlarda dile getirilmiş, böylece o, ashabını bu konuda daha duyarlı davranması için motive etmiştir. Sahabe ve ondan sonra gelenler de, bu uyarıları dikkate almış, zahiri manasıyla değerlendirerek bu hadisler gereğince amel etme hususunda kendilerini sorumlu hissetmişlerdir.<sup>145</sup> Aktardığımız bu hadis-i şeriflerin bile, bu konunun yeterince vuzuha kavuşmuş olmasına yeteceği kanaatindeyiz. Ancak, sahabenin kendi özel yaşantısında bu konu ile alakalı münferit birtakım olaylar yaşamış olması, Kur'ân'ı salt okumanın değerine ayrı bir katkıda bulunmaktadır. Buhârî ve Müslim'de şu rivayet yer almaktadır: Useyd b. Hudayr, bir gece Bakara suresini okuyordu. Atı da yanında bağlıydı. Kur'ân okurken aniden at depreşmeye başladı. Useyd susunca at sakinleşti. Tekrar okumaya başladı, at yine şahlandı. Useyd sustu, at da sakinleşti. Useyd bir daha okumaya başlayınca, at yine hırçınlaştı. O da

---

<sup>143</sup> Hadis-i şerifte, devenin özellikle teşbih için zikredilmesi, hayvanlar içinde kaçmaya en fazla teşebbüs eden ve kaçtıktan sonra da son derece güçlükte yakalanan hayvan olduğu içindir (Davudoğlu, IV, 341).

<sup>144</sup> Kur'ân metninin/lafızlarının bolca tekrar edilmesi, onun ezberde tutulmasında son derece önemli bir yere sahiptir. Yukarıdaki hadis-i şerifte de buna özellikle vurgu yapıldığı gibi, diğer birçok hadis-i şeriflerde, Kur'ân'ın ezberlenmesine teşvik edilmiş, ezberlendikten sonra unutulması ile ilgili de oldukça tehdit içeren ifadeler yer verilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Zeki, "Kur'ân'm Ezberlenip Unutulması", *Atatürk Üniv.İlâhiyat Fak. Dergisi* sy. 11(1999), s. 459- 468.

<sup>145</sup> Hz. Osman'dan, Nebi (s.a.v.)'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sizin en hayırlımız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir" (Buhârî, VI, 108, İbn Mâce, I, 76.) Tabiinden Ebû Amr es- Sülemî (ö. 74/693), "Beni, Kûfe Camiinde Kur'ân okutmak için oturtan bu hadistir" demiş, kırk seneden fazla orada Kur'ân okutmakla meşgul olmuştur (İbn Cezerî, I, 3).

okumaktan vazgeçti. Oğlu Yahya'da ata yakın bir yerde yattığından, atın çocuğa bir zarar vermesinden endişe ederek çocuğu geri çekti. Bu sırada başını kaldırıp göğe baktığında, beyaz bulut gölgesine benzer bir sis içinde kandiller gibi birtakım şeylerin parlamakta olduğunu gördü., nihayet bunlar gözden kayboldu. Sabah olduğunda Useyd bu olayı Hz. Peygambere anlatınca, Peygamber ona, “Oku ey Hudayr oğlu. (...) Bilir misin o gördüklerin neydi?” dedi. O da “Hayır” diye cevap verince Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Onlar meleklerdi. Senin Kur’ân okuyuş sesine yaklaştılar. Eğer okumaya devam etseydin, sabaha kadar seni dinlerlerdi ve insanlar da onları seyredirdi.”<sup>146</sup>

Burada dikkat çeken husus, meleklerin, gökten bu tilâvete inmeleridir. Onların Kur’ân’ın manasını öğrenmek veya anlamak amacıyla indiklerini iddia etmek saflık olur. Onların bu işlerinde, Kur’ân’ın, ehli tarafından okunması sonucu oluşan manevi atmosferi yaşama, lafızlardaki o ahenkli terennümü, mahir olanın ağzından dinleme maksadı vardır. Peygamberin, “Oku ey Hudayr oğlu” demesi de bunu gösterir.

İlk defa karşılaştıkları ve yorumlayamadıkları bu ve benzeri olayları Peygambere arz eden sahabe, onun bu olayları vuzuha kavuşturması karşısında heyecanlarını gizleyememişler, böylece Peygamberin fiili ve sözlü onayı ile Kur’ân tilâvetini düzenli olarak hayatlarının bir bölümüne yerleştirme gayreti içerisine girmişlerdir.

**Sonuç** olarak Kur’ân’ı salt okuma -yani manası bilinsin veya bilinmesin- onu tilâvet etme; pratikte ne getirir, ne götürür? Bireysel ve toplumsal açıdan insanlara ne katkı sağlar?

---

<sup>146</sup> Buhârî, Fedâilü'l- Kur’ân, 15, VI, 106; Davudoğlu, IV, 353- 354.

Öncelikle şunu önemle vurgulayalım ki; Kur'ân'ı salt bir okuyuş, insan hayatına yerleştirilmesi birinci esas olarak görülen bir vakıa olmadığı gibi, kişileri, onun mesajını kavrama ortamından uzaklaştırmayı amaçlayan bir gayret, sırf nağmeleriyle ruhu galeyana getiren bir enstrüman, adet haline getirilen rutin toplantıların ve törenlerin vazgeçilmez merasim programı, örf halini almış gelenek ve göreneklerin, bazı bid'atların yaşatılması için icra edilen bir faaliyet olarak asla görülemez. Bu konuda oluşan kötü örnekler diğerleri için numune olamazlar. (Su-i misal, emsal teşkil etmez)

Kötü örnek olanları, Kur'ân namına tenkit etme hakkına sahip olduğumuz gibi; bunları, Kur'ân tilâvetini hakkıyla yani, samimiyetle, Allah'ın rızasına nail olma niyetiyle yerine getirenlere karşı numune göstererek, Kur'ân tilâvetinden engelleyenleri eleştirme hakkına da sahibiz. Şüphesiz Kur'ân'ı anlama ve yaşama birinci gayedir. Bu gaye gerçekleştiği andan itibaren Kur'ân'la olan irtibat bağlarının tek tek devreye girmesi gayet tabiidir. Kur'ân'ı salt okuma da bu bağlardan biridir. Bunun aksi de söz konusu olabilir. Böyle bir okuyuş, eğer onu anlama veya ona uyma noktasına götürüyorsa bu, o kimse için zaten dini bir vecibe olmuş olur. Dolayısıyla, bu tür okuyuşlar, hedef saptırma değil, aksine, hedef tespiti ta kendisi sayılır. Bunun yanında, bu olayı soyut bir şekilde değerlendirip, toplumsal vakıaları ve değerleri göz önüne almadan engellemeye ve tenkit etmeye çalışmak da, bir o kadar yanlıştır ve tehlikelidir. Çünkü, Kur'ân tilâveti, özellikle (cami ve benzeri yerler gibi) sosyal alana kaydırılınca, bireyleri bir birine kaynaştırarak toplumsal huzuru ve sükunu temin etme, kalbi itminana erdirme, teslimiyet ruhunu geliştirme, gelecek için güven ortamı oluşmasına zemin hazırlama, fedakarlık duygularını harekete geçirme, bütünlüğü sağlama gibi bir



özelliğe de sahiptir. Diğer taraftan Kur'ân'ın salt okunması ve ezberlenmesi, Kur'ân metninin korunması kadar, hatta ondan daha önemli olan onun telaffuzunun korunmasına yönelik en etkili beşeri önlemlerdir.<sup>147</sup> Ayrıca, bireysel ve müstakil bir ibadetin (namazın) rüknü olması açısından da buna bakılınca, Kur'ân tilâvetinin vaz geçilmez bir eylem olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Demek ki, olayın sosyolojik, psikolojik ve hukûkî birtakım boyutları vardır.

Kur'ân'ı salt okuma hakkında açık bir ayet bulunmadığı farz edilse bile, namaz içinde kıraatin farzietini bildiren ayete kıyas edilerek veya bu konudaki hadisler esas alınarak, yahut konunun kıyas edileceği başka nasslara ve asr-ı saâdetten itibaren günümüze kadar süregelen uygulamalara dayanılarak, “Kur'ân'ın manası bilinsin veya bilinmesin, her durum ve şartta okunması ibadet anlamına gelir ve (Allâh katında) bir değer ifade eder” hükmüne varmak mümkündür.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Geniş bilgi için bkz. Elik, s.161.

<sup>148</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz. Akpınar, Ali, “Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. V, sy.1 (2003), s. 101.

## “FÎ SEBÎLİLLÂH” KAVRAMININ ZEKÂT AÇISINDAN TAHLİLİ

Yrd. Doç. Dr. Murtaza KÖSE\*

### ÖZET

*Bu çalışmada Kur'an'daki “fî sebîlillâh” kavramının tahlilini ele aldık. Bu kavram Kur'an, Sünnet ve Arap dilinde birçok anlama gelmekle birlikte sonuç itibariyle birbirlerinden çok farklı olmadığı sonucuna vardık. İslâmî terminolojide ilk önce “fî sebîlillâh” ifadesi cihad ve Allah yolunda savaşanlar anlamına gelmektedir. Aslında bu ifade, anlam yönüyle birçok hayır işlerinin hepsini içerir.*

***Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Zekât, Sadaka, fî sebîlillâh, cihad, hac, temlik.*

### ABSTRACT

#### *Analysis of Concept of “in the Path of God” (fî sebîlillâh) in Terms of Zakat*

*In this study we handled analysis of concept (in the path of God) in Quran. We determined this concept having different means in Quran, Sunnah and Arabic. In fact we concluded that this concept was not much different from each other.*

*In the Islamic terminology, the expression “in the path of God” means in the first instance holy war and fighters for the Islamic faith.*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

*In fact this expression includes all sort of charitable works.*

**Key Words:** *Qur'an, zakat, alms, in the path of God, holy war, hajj, transfer of ownership.*

### **Giriş**

“Fî sebîlillâh” kavramı literatürde “Allah yolu veya Allah yolunda” anlamına gelmektedir. Bu kavramın içerdiği anlamlar hakkında dilciler, hukukçular, tefsirciler ve hadisciler olmak üzere birçok bilim adamı zaman ve şartları da göz önüne alarak çeşitli görüş ileri sürmüşlerdir. En meşhur anlamları “Allah yolunda cihad ve cihad edenler, hac, ilim talep etmek ve Allah’ın emrettiği her türlü hayır, hidayet yolu, Allah’a yaklaşımcı her şey ve taat (salih amel) anlamlarına gelmektedir.”<sup>1</sup>

Bazı âlimler bu kavramın ifade ettiği anlamın kapsamını geniş manada ele almış, bazıları ise sınırlı sayıda mana vererek anlam daraltmasına gitmişlerdir. Tevbe sûresi âyet 60’da<sup>2</sup> zekâtın verileceği

---

<sup>1</sup> Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, Beyrut III, 403; *el-Mu’cemü’l-Vasît*, İstanbul, tsz, I, 415, III, 403; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, Beyrut, ts., II, 338, 339; *el-Mu’cemü’l-Vasît*, İstanbul, tsz I, 415; *el-Kâmûsü’l-Fıkhîyye*, Dımaşk 1982, s. 209

<sup>2</sup> Tevbe sûresi âyet 60’daki çoğul lafızla ifade edilen “sadakât” kelimesi hem maddî hem de manevî anlamda bütün iyiliklere verilen genel bir addır. Kelimenin marife olarak zikredilmesi de bütün iyilikleri içine aldığını ifade etmektedir. Sadaka, Allah’ın kendisi vesilesiyle sevap beklenen bağış, hediye, lütuf, ihsanlar, karşılıksız olarak maddî bir şeyi başka birisine mülk edindirme anlamlarındadır. Tefsîr kitaplarının hemen hemen hepsinde ilgili âyette sadakât kelimesi farz olan zekât anlamında açıklanmıştır. Fıkıh literatüründe de yerine göre, zekât kelimesi sadaka, sadaka da zekât olarak kullanılmıştır. Bazı fıkıh kitaplarında da zekât bahislerinde “farz olan sadaka” ibaresi kullanılır ki bununla kastedilen de zekâttır. Şâfiî bu konuda “Sadaka, zekât anlamında, zekât da sadaka anlamındadır, çünkü Araplar herhangi bir şeyi birçok isimle ifade edebilmektedirler. Bu, Allah’ın kitabında da vardır, farz olan bu yükümlülük bazen zekât bazen de sadaka lafızlarıyla ifade edilmiştir, ama ifade ettikleri anlam birdir, bununla ilgili örnekler Kur’ân,

yerler zikredilirken yedinci sınıf olarak “fî sebîlillâh” kavramına anlam verenler “Allah yolunda (harcamaya), Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, Allah yoluna, Allah uğruna girişilebilecek her türlü çaba için, de zekât verilir” şeklinde tercüme etmişlerdir.<sup>3</sup> İslâm alimleri bu kavramı etimolojik yapısı, âyet ve hadislerde ifade edildiği anlamlarda ki sebep-i nüzul ve sebep-i vürud açılarından da ele alarak bir çok görüş ortaya koymuşlardır. Bu görüşler ortaya konulurken,

---

sünnet ve Arap dilinde mevcuttur” demektedir. (Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, ts., II, 82.) Bu açıklamalarla birlikte Kur’an ve sünnetteki ifadeler ve lügatçıların açıklamalarından anlaşılan şudur: Sadaka terimi en geniş anlamıyla maddî- manevî bütün hayır işleri ve iyiliklerin tamamını içine alır. Aynı zamanda sadaka işlerinde mutlak anlamda bir zorunluluk söz konusu değildir. Zekât kavramı, lügatteki kelime bazında artma, temizlik, bereket anlamlarıyla birlikte, fıkıh terminolojisinde Allah’ın belirli yerlere sarf edilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemini ifade eder. Netice olarak, sadaka teberru ve ihtiyarî bir yardım, zekât ise farz olarak emredilen bir mükellefiyettir., (Nevevî, *el-Mecmû Şerhu’l-Mühezzeb*, Beyrut, ts., V, 325; Serahsî, *Kitâbü’l-Mebsût*, Beyrut 1986, II, 149; İbnü’l-Hümâm Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, Beyrut 1977, II, 153; Cevherî, *Nevâdiru’l-Fukahâ*, Beyrut 1993, s. 45; Konevî Kâsım, *Enisü’l-Fukahâ*, Beyrut, 1987, s. 131; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Beyrut 1990, s. 202; Cessâs, Ebû Bekr Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Mekke 1993, I, 203; Sa’dî Ebû Ceyb, s. 209; Ahmet Mustafa, *Tefsîru’l-Merâgî*, Mısır 1953, IX, 142). Kur’ân’da zekât anlamına gelen bir de Zâriyât sûresi âyet 19’da geçen “hak” kelimesi kullanılmıştır. Buna da Tefsîr alimlerinin çoğu zekât anlamı vermişlerdir, Hamdi Yazır da Kadî Münzir İbn Said’in ifadesine dayanarak bu kelimenin farz olan zekât anlamına geldiğini nakletmektedir. Bu sûre Mekkî olduğu için çokları buna tatavvu demektedirler. Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1982, VI, 4532. Müfessirlerden İbn Kesîr âyette geçen bu “hak” kelimesinin şeriatça belirli miktar olan zekât anlamına geldiğini ifade etmektedir, İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’ân-i’l-Azîm*, Beyrut 1984 IV, 234. Râzî bu âyette infâka teşvik olmakla birlikte hakim olan görüşün “hak” kelimesinin zekât anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kurtubî’nin ifadesine göre, âyetteki “hak” kelimesi Muhammed İbn Sîrîn ve Katâde’ye göre farz olan zekât anlamındadır. Zayıf bir rivâyete göre de zekâtın dışında yapılan iyilik anlamındadır, (Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Camiu li-Ahkâmü’l-Kur’ân*, Mısır 1987, XVII, 38; Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr- Mefâtihu’l-Gayb*, Mısır 1938, XXVIII, 205, İbn Teymiyye, *Fethu’l-Beyân fi Makâsidi’l-Kur’ân* (nşr. Sıddık Hasan Han), Mısır 1307, IX, 120).

<sup>3</sup> Yazır, IV, 2572; Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâli Kerim*, İstanbul, 1984, 286; Muhammed Esad, *Kur’an Mesajı meal-tefsir*, (çev. Cahit Koytal), İstanbul, 1996, I, 365; Hamîdullah Muhammed, *Azîz Kur’ân*, (çev. Abdülaziz Hatip), Mahmut Kanık, İstanbul, 2000; Atay Hüseyin, Kutluay Yaşar, *Kur’ân-ı Keri Meâli ve Tercemesi*, Ankara, 1983; Özek Ali, Başkanlığında heyetin Kur’ân Meali, Medine, 1987.

klâsik ulemanın içinde buldukları çağ ve o zamanın anlayışı âyetteki “fî sebîlillâh” kavramına adeta damgasını vurmuş ve asırlarca yazılan tefsirler aynı anlayışı devam ettirmiştir.

Temelde çok geniş anlam yelpazesine sahip olan bu kavramın anlamının Allah yolunda cihad eden gaziler şeklinde olması, âyetin ifade tarzından ziyade İslâm’ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlar ve uluslararası ilişkilerle ilgili olmasındandır. Zira o dönemde cihadın en yaygın ve etkili şekli akınlar ve sıcak savaşlar olduğundan İslâm alimleri din ve vatan yolunda savaşanlara zekât fonundan tahsisat ayrılmasını elzem görmüşler<sup>4</sup> ve bu yorum adeta bütün ilim otoritelerince benimsenmiştir. Çünkü İslâmîyetin yayılması ilk dönem itibariyle sürekli olarak maddî cihad şeklinde olmuş ve asırlarca böyle devam ederek “fî sebîlillâh” kavramı “cihad” kavramıyla özdeş olarak görülmüştür. Sonuçta zamanın telakkisi “fî sebîlillâh” kavramını çoğunlukla cihadın maddî boyutuna hapsedmiştir.

Aslında bu kavram dil kuralları, tefsir, hadis ve fıkıhçılar açısından ele alındığında sadece fiili çarpışma anlamlarına gelen özel bir tanımlama olmadığı, bunun yanında Allah’ın rızasını kazanmaya vesile olacak bir çok eylemi de kapsadığı anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

### **1) Kur’an Âyetlerinde “fî Sebîlillah” Kavramının Anlamına Dair Müfessirlerin Yorumları**

Kur’an’ın altmıştan fazla ayetinde “fî sebîlillah” kavramı yer

---

<sup>4</sup> İbn Rüşd Muhammed, *Bidâyetü’l-Müctehid fî Nihâyeti’l-Muktesid*, Beyrut 1986, I, 277; Kurtubî, VIII, 186.

<sup>5</sup> Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf An Hakâiku’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil*, Beyrut, I, 398; Kurtubî, IX, 19; Neseî, Ebu’l-Berekât, *Tefsîru’n-Neseî*, İstanbul 1984, I, 243; Mübârekfûrî, Ebü’l-Ali Muhammed, *Tuhfetü’l-Ahvezî bi Şerhi Cami’i’t-Tirmizî*, Mısır 1991, V, 269; Mübârekfûrî, V, 298; Fîrûzâbâdî, III, 403; *el-Mu’cemü’l-Vasît*, I, 415.

almış ve müfessirler bu kavramı çeşitli anlamlarda tefsir etmişlerdir. Bizim tesbitlerimize göre bu kavram daha çok Allah yolunda fiili cihad ve cihad edenler olarak ele alınmıştır. Aslında bu anlamının yanında bir çok manalarında ifade etmektedir. Bununla ilgili bazı ayetleri örnek olarak vermek yerinde olacaktır kanaatindeyiz.

“(Sadakalarınızı) şu fakirlere (verin ki), Allah yolunda kapanıp kalmışlardır, yeryüzünde gezip dolaşamazlar.....”<sup>6</sup> bu âyette ifade edilen “fi sebîlillah” kavramı müfessirlerce İslam dini<sup>7</sup>, Allah’a ulaştırılan yol anlamında tefsir edilmiştir.

“Sana haram ayından, onda savaştan soruyorlar. De ki: “Onda savaş, büyük bir günahdır. Fakat (insanları) Allah yolundan çevirmek Allah’a ve Mescidi Harama karşı nankörlük etmek...”<sup>8</sup> Bu ayetteki Allah yolu ifadesi beytullah<sup>9</sup> anlamında veya Allah’ın rızasına ulaştırılan yol<sup>10</sup> olarak tefsir edilmiştir.

“Yeryüzünde bulunan (insan)ların çoğuna uysan seni Allah’ın yolundan saptırırlar...”<sup>11</sup> Bu âyetteki “Allah yolu” kavramı Allah’ın şeriatı<sup>12</sup> anlamında yorumlanmıştır.

“İnkâr edip (insanları) Allah’ın yolundan çevirenlerin amellerini Allah boşa çıkarmıştır.”<sup>13</sup> Bu âyetteki “Allah yolu kavramı Hz.

---

<sup>6</sup> Bakara, 273.

<sup>7</sup> Şirbînî, el-Hatîb, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Diyarbakır, ts., I, 140; Yazır, II, 897.

<sup>8</sup> Bakara, 217

<sup>9</sup> Neseffî, I, 108.

<sup>10</sup> Ebu’s -Suûd, Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru Ebi’s-Suûd* Ebu’s-Suûd, I, 217.

<sup>11</sup> En’âm, 116.

<sup>12</sup> Yazır, III, 2035.

<sup>13</sup> Muhammed, I.

Muhammed'in getirdiği tarık-i müstakim<sup>14</sup> anlamında yorumlanmıştır.

“Ey Davud, biz seni yeryüzünde (senden öncekilerin yerine) hükümdar yaptık. İnsanlar arasında adaletle hükmet; keyfine uyma, sonra seni Allah'ın yolundan saptırır...”<sup>15</sup>

Bu ayetteki “fî sebîlillah” kavramı cennet yolu<sup>16</sup> anlamında tefsir edilmiştir.

“Onlar ki (insanları) Allah'ın yolundan menederler...”<sup>17</sup> Kurtubî ayette geçen “fî sebîlillah” ifadesini iman ve taat kelimeleriyle tefsir etmiştir.<sup>18</sup>

“(Sana gelenleri) inkar edip Allah yolundan menedenler, hakikaten derin bir sapıklık içine düşmüşlerdir.”<sup>19</sup> Bu âyetteki Allah yolu ifadesi müfessir Neseî tarafından hak yol anlamında tefsir edilmiştir.<sup>20</sup>

Verilen örnek âyetleri çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte İslam alimleri “fî sebîlillah” ifadesini bir birlerinden çok farklı olmasa da bazı anlam farklarıyla yorumlamışlardır. Şüphesiz bu farklılıkların ortaya çıkmasında âyetlerin iniş sebepleri onların yorumlarına tesir etmiştir.

Merâğî; Allah'ın rızasına ulaştıracak ve sevap kazandıracak her türlü yolun bu ifade içinde olduğu ayrıca müslümanların geneline kapsayan menfaatler, din ve devletin ayakta kalması ve varlığını

---

<sup>14</sup> Kurtubî, XVI, 223.

<sup>15</sup> Sad, 26

<sup>16</sup> Kurtubî, XV, 177.

<sup>17</sup> Hûd, 19

<sup>18</sup> Kurtubî, IX, 19.

<sup>19</sup> Nisâ, 167.

<sup>20</sup> Neseî, I, 243

devam ettirmesine vesile olabilecek işlerin hep bu kavrama dahil olduğunu ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Seyyid Kutub, “fî sebîlillâh” kavramı hakkında; “bu geniş bir kapıdır, toplumun faydasına olan her şeyi kapsar, Allah kelimesini göz önünde bulundur” demekle yetinmiştir.<sup>22</sup>

Hamdi Yazır’a göre “fî sebîlillâh” genel bir anlamdır ve sadakaların hepsini içine alır. Fakirlere ve miskinlere verilen yardımlarda bu kavram içine girer. Hatta müellefe-i kulûba verilenlerde bu anlam içerisindedir. Fakat özellikle “fî sebîlillâh” şeklinde zikredilmesinin özel bir anlamı vardır. Bu anlam ilk önce cihad sonra hacc sonrada Allah için ilim tahsili anlamlarınadır. Örf-ü şer’î de cihad meşhur olmuştur. Ehl-i suffe gibi din ilimlerine kendilerini vakfedenlerde “fî sebîlillâh” anlamı içerisindedir. Netice itibariyle bu tabirin sadece bir zarf veya vasıf olarak kullanılması ile burada olduğu gibi bir lakab olarak kullanılması arasında önemli fark vardır. Birincisi genel, ikincisi özel bir manadır. Birinci anlam ile her türlü ibadet ve hayır, sadaka “fî sebîlillâhtır” Allah’ın rızası yolundadır. İkinci anlam ise her sadaka “fî sebîlillâh” değildir. Allah yolunda sadaka bir masrif-i mahsusaya verilen sadakadır ki özellikle i’lâi kelimetullah yolundakilere verilen sadakadır.<sup>23</sup>

## 2) Sünnetten “fî Sebîlillah” Kavramına Dair Örnekler ve Hadis Şarihlerinin Yorumları

Hz. Peygamber (s.a.v)’in sünnetinde bazı hadislerde “fî sebîlillah” kavramı yer almıştır. Yalın bir anlam ile Allah yolu

---

<sup>21</sup> Merâgî, X, 145.

<sup>22</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., X, 245.

<sup>23</sup> Yazır, IV, 2579.



diyebileceğimiz bu ifadeye, hadis şarihlerince müfessirlerden daha geniş bir anlam içeriği kazandırılmıştır.

Tirmizî’de geçen bir hadiste: “Bir kimse ilim elde etmek için yola çıkarsa, dönünceye kadar Allah yolundadır” denmektedir.”<sup>24</sup> Bu ifadeye göre Allah için samimi niyetlerle ilim elde etme ve insanlara faydalı olma düşüncesiyle yapılan ilim tahsili “fî sebîlillâh” ifadesinin kapsamı içerisindedir.

Yezid İbn Meryem’in rivayet ettiği hadiste şöyle bir ifade yer almıştır. “Ben Cuma namazı için yürümekte iken Abaye b. Rif’a’ arkamdan yetişti ve “gözün aydın!” dedi. “Senin bu adımların Allah yolundadır, Ebû Abs’den işittim ki, Resûlullâh’ın “Allah yolunda her kimin ayakları tozlanırsa o ayaklar cehennem ateşine haramdır!” buyurmuştur.”<sup>25</sup> Hadisin şârihi Mübârekfûrî, “fî sebîlillâh”; Allah’ın rızasının talep edileceği yol anlamında kullanmıştır.<sup>26</sup>

Tirmizî’de aynı babda geçen başka hadiste de Allah Resûlü’nden şu rivayet nakledilmektedir. “İki göz vardır ki cehennem ateşi onlara dokunmaz; biri Allah korkusundan ağlayan göz, diğeri ise Allah yolunda nöbet bekleyen gözdür”<sup>27</sup> hadisdeki Allah yolunu şârih; mücahitlerin ibadetteki mertebeleri, hac, ilim talebi, cihad veya ibadet anlamlarıyla açıklamıştır.<sup>28</sup> Tirmizî’de bir başka hadisin şerhinde ise “fî sebîlillah” kavramı, yol kesenlerle mücadele etmek, iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerden yasaklanması anlamlarına da

---

<sup>24</sup> Tirmizî, Ebû İsâ, *el-Câmiu’s-Sahih*, Beyrut 1987, İlim, 2.

<sup>25</sup> Tirmizî, *Fadâilü’l-Cihad*, 7.

<sup>26</sup> Mübârekfûrî, , V, 259 .

<sup>27</sup> Tirmizî, *Fadâilü’l-Cihad*, 12.

<sup>28</sup> Mübârekfûrî, V, 269.

gelmektedir.<sup>29</sup>

Başka bir hadiste de Allah yolunda saçın ağartılmasının kıyamet günü o kimse için nur olacağı<sup>30</sup> ifade edilmektedir. Zikrettiğimiz bu hadise anlam itibariyle yakın diğer bir hadiste “Kim İslâm’da saçını ağartırsa ağaran o saçlar kıyamet günü nur olacaktır” şeklinde geçmektedir. Hadisteki “İslâm” kelimesi “Allah yolu” ifadesiyle zikredilmiştir.<sup>31</sup> Bir başka hadiste de “Allah yolunda cihad eden kimsenin misali gündüz oruç tutan ve gece namaz kılan kimsenin misali gibidir” denmektedir.<sup>32</sup> Bu ifadede Allah yolunda cihad etmenin, oruç tutma ve namaz kılmaya benzetilmesi oldukça anlamlıdır.

Ahmed İbn Hanbel ve İmam İshâk’ın rivâyetlerine göre “Hac da Allah yolu sınıfına dahildir” çünkü Hz. Peygamber insanları sadaka develeriyle hacca götürmüştür, sahabeden İbn Ömer bu ifadeden anlaşılının hacılar ve umreciler olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> İmam Muhammed de, İbn Abbas’a dayanarak Allah yolunda sınıfının hac yolunda fakir düşen hacılar olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>34</sup>

Bu rivayetlerden sonra hac ve umreye gidenlerin “fî sebîlillah” kavramı içerisinde değerlendirilmesi elbette mümkündür. Fakat “fî sebîlillah” kavramına zekat ilişkisi açısından baktığımızda Hz. Peygamber’in o dönem şartları itibariyle bu insanlara sadaka fonundan deve tahsis etmesi ancak İslamın yayılış dönemleri ve o günün

---

<sup>29</sup> Mübârekfûrî, V, 298.

<sup>30</sup> Tirmizî, Fadâilü'l-Cihad, 9.

<sup>31</sup> Mübârekfûrî, V, 263.

<sup>32</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul ts., Cihad ve's-Siyer, 2.

<sup>33</sup> Kurtubî, VIII, 185; Ebû Dâvud, Menâsik, 79.

<sup>34</sup> Mergînânî I, 112.

insanlarını hac umreye gitmeye teşvik açısından değerlendirmek mümkün olabilir. Zira normal şartlarda hac görevini yerine getirecek insanların zenginlik, sıhhat, güvenlik gibi bir takım şartları haiz olması gerekmektedir. Aksi takdirde bu şartları yerine getirmeyen mükelleflere haccın farz olduğunu söyleyemeyiz.

### 3) İslam Hukukçularının “fi Sebîlillah” Kavramı Hakkındaki Görüşleri

Hanefî mezhebi müçtehitlerinden Muhammed Şeybânî'ye(ö.805) göre bu kavram, taat (salih amel) ifadesi ile açıklanmıştır. Ona göre bu anlam Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Her kim Allah yolunda saçını ağartırsa kıyamet günü o ağaran saçlar nur olur”<sup>35</sup> hadisi ve Atâ İbn Ebî Rabah'ın kendisine “bir kimse malının üçte birini fi sebîlillâh diyerek vasiyyette bulursa ne anlama gelir diye sorulduğunda” O da: “Taatin hepsi Allah yoludur, hangisine harcasa caizdir” dediği hadislerde anlamını bulmaktadır. <sup>36</sup>

Hukukçu Cessâs, (ö.981) Şeybânî'ye dayanarak “fi sebîlillâh” ifadesinin hac ibadeti yapmak niyetiyle yolda kalmış kimseler anlamına geldiğini, zira Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Hac ve Umre her ikisi de Allah yolundandır” dediğini nakletmektedir.<sup>37</sup>

Hanefî müçtehitlerinden Serahsî, (ö.1090) bu kavrama yolda kalmış hacıların, gazilerin ve mükâtep kölelerin dahil olduğunu ifade ederek, bu sınıfa zekât fonundan pay verilmesinde beis olmadığı

---

<sup>35</sup> Tirmizî, Fadâilü'l-Cihad , 9, 10; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1988, II, 255.

<sup>36</sup> Şeybânî, Muhammed b. Hasan, es-*Siyeru'l-Kebîr*, Matbaa -yî Âmire, İstanbul 1241, II, 301.

<sup>37</sup> Cessâs, III, 187; Dârimî, Kitâbü'l-Vasâyâ, 45.

görüştünü ileri sürmektedir.<sup>38</sup>

Hanefî fakihlerinden Kâsânî (ö.1191) ise “Allah yolunda” sınıfı için: “Bu ifade Allah’a yaklaştıran her şeydir. Eğer ihtiyaç hasıl olursa bu manaya Allah’a itaat yolunda çalışan herkes ile bütün hayır yolları girer.” demiştir.<sup>39</sup>

Fî sebîlillâh” ifadesi hakkında İbnü’l-Esîr (ö.1210)“farzları, nafileleri ve her nevi hayırları yerine getirerek Allah’a yaklaşma, O’nun rızasına erme maksadı güden her ihlaslı amel Allah yolundadır ancak bu ifade kayıtsız, şartsız söylenince çok kere cihad anlaşılır, bu anlamda çok kullanıldığı için cihada ait özel bir ifade halini almıştır”<sup>40</sup> demektedir.

Fıkıh, tefsir ve lügat alimi olan Firûzâbâdî’nin (ö.1414) ifadesine göre “sebîlullâh”, cihad, hac, ilim talep etmek ve Allah’ın emrettiği her türlü hayır anlamlarına gelmektedir.<sup>41</sup> Bu kavramla ilgili olarak başka kaynaklarda da davet edilen hidâyet yolu, Allah’a yaklaştırmacı hey şey ve taat (salih amel) sayılan şeylerin hepsi Allah yolunda anlamına gelmektedir.”<sup>42</sup>

Bu konuda Hanefî alimlerinden Zebîdî, (ö.1791) İhyâ şerhi İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn adlı eserinde “fî sebîlillâh” kavramını: “Allah’ın bu sınıf ile mücahitleri ve cihad için infak etmeyi kasetmesi mümkündür. Çünkü “fî sebîlillâh’a” örfde bu anlam verilmiştir. Yine bu kavramla Allah’a yaklaştıran bütün hayır yollarını

---

<sup>38</sup> Serahsî, II, 203; Ayrıca bakınız, Buhârî, Zekât, 49.

<sup>39</sup> Kâsânî Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, *Kitâbü Bedâ’ü’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’*, Beyrut, ts., II, 45.

<sup>40</sup> İbnü’l-Esîr, II, 338, 339.

<sup>41</sup> Firûzâbâdî, III, 403; *el-Mu’cemü’l-Vasît*, I, 415.

<sup>42</sup> Sa’dî Ebû Ceyb, s.166.

murad etmesi de mümkündür ama, bu sınıf “sebîl” sözünün gerektirdiği anlam yönüyledir. Allah’ın yolu ise diğer ilâhi isimler dışında bu ismin hakikatının delalet ettiği manadır. Bundan dolayı bu kavram, Allah yolunda sınıfının diğer mahluklar sınıfını dikkate almadan iyi ahlâk cinsinden olan ve her insan için belki de hayvanlar için, hatta susuzluktan kurduğunu gördüğünüz her ağaç için toplum menfaatinin gerektirdiği işleri de kapsar. Buna göre insanın elinde zekât malı bulunur da onunla o ağacı susuzluktan kurtarırsa bu harcamada Allah yolunda bir harcama olur. Eğer bu sınıftan mücahitler kastedilirse, örfte mücahitlerin kimler oldukları bilinmektedir. Mücahitlerin kendileri de “Allah yolunda” olduklarından, nefisleri ile mücahede etmek için onlara zekât malından yardım yapılabilir. Bir hadiste “sizler küçük cihattan büyük cihada döndünüz,”<sup>43</sup> Bu cihaddan kastedilen, nefis ile mücahede etmek ve onu Allah’ın rızasında alıkoyacak arzulardan uzak tutmaktır,<sup>44</sup> şeklinde açıklamaktadır.

İbn Teymiyye’de bu ifadenin umûmî bir lafız olduğunu ve her hayrı içine aldığı, sadece özel bir sınıfa tahsis edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Şerbâsî ve Seyyid Sâbık ise “fî sebîlillah” ın; “amelî, itikadî olarak Allah’ın rızasına ulaştıracak yol anlamı olduğu ve bu lafzın umûmî bir lafız olarak sadece belli bir anlama hasretmenin caiz olmayacağı, bunun kapsamına mescitlerin tamirinden tutun da kale ve köprü inşası, ölenlerin kefenlenmesi gibi bütün hayır çeşitlerinin

---

<sup>43</sup> Aclûnî, I, 424.

<sup>44</sup> Zebîdî, Murtezâ Muhammed, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn*, Beyrut, tsz, IV, 151.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Fethu’l-Beyân*, IV, 151.

gireceğini” ifade etmektedirler.<sup>46</sup>

Görüldüğü üzere İslam alimleri bu kavram hakkında çok özel anlamlar ifade ettikleri gibi, lafzın etimolojik yapısından da istifade ederek çok genel anlamlar çıkarmışlardır. Kanaatimce bu açıklamalar İslamın genel maksatları içerisinde olmak kaydıyla bir çok özel ve tüzel yerleri kapsamına alabilmektedir. Bundan hareketle de fukaha, zekat sorumluluğunun yerine getirilebilmesi açısından kişilere çok geniş alternatif imkanlar sunmuşlardır.

#### 4) “Fî sebîlillâh” Kavramının Özel Anlamları ve Zekat İlişkisi

İslamî kaynaklara bakıldığında “fî sebîlillâh” kavramı hakkında bir çok anlamlar bulmak mümkündür. Araştırmamızda bu anlamlardan birkaç tanesini ele alıp bu konudaki İslam alimlerinin görüşlerini ve aynı zamanda zekatın sarf yerlerinden olan bu kavramın, anlam içeriği itibariyle zekatla ilişkisi üzerinde duracağız.

##### a. Cihad ve Cihadla İlgili Anlamlar

“Fî sebîlillâh” ifadesinin öncelikli olarak Allah yolunda savaşanlar şeklinde anlaşılmış olması, âyetin ifade tarzından ziyade İslâm’ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlarla ve uluslararası ilişkilerle ilgili olmalıdır. O dönemde cihadın en yaygın ve etkili şekli fiili savaş olduğundan fakihler de din ve vatan yolunda savaşanlara zekât fonundan pay ayrılmasını zaruri görmüşler ve adeta bu ifadenin yorumu bütün alimlerce benimsenmiştir. Bundan dolayı İslâm alimleri “dinin muhafaza ve tebliği için yapılan savaş (cihad)ın kesin olarak “fî

---

<sup>46</sup> Seyyid Sâbık, *Fikhu’-Sünne*, Beyrut 1992, I, 333; Şerbâsî Ahmed, *Yes’elûneke fi’-d-Dîni ve’l-Hayât*, Beyrut, 1981, III, 68; Şerbâsî, *a.g.e.*, I, 150.

sebîlillâh'a dahil olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup>

Kurtubî'ye (ö.1273) göre de “fî sebîlillâh” dan kastedilen, gazilerle, nöbet yerlerinde görev yapanlardır. Bu bağlamda gaziler fakir de zengin de olsalar savaş sırasında yapacakları masrafları karşılamaları ve bu uğurda sebat etmeleri için bunlara zekât verilebilir. Bu görüş, ilim adamlarının çoğunluğunun görüşüdür. Mâlikî mezhebinin görüşü de bu merkezdedir.<sup>48</sup>

Mâlikî mezhebi fakih ve tefsircilerinden İbn Cüzeyy de (ö.1340) “fî sebîlillâh”ın cihad anlamında olup, zekât fonundan mücahidlere ve onlara ait araç gereçlere harcanacağını ifade etmektedir, aynı görüş İbn Hayyan tarafından da nakledilmektedir.<sup>49</sup>

Hanbelîler de “fî sebîlillâh” ifadesiyle gazilerin kastedildiğini ve onlara zekâtan pay verilir, savaş için gerekli silah ve at alımında kullanabileceklerini ifade etmektedirler.<sup>50</sup>

Şevkânî'nin (ö.1834) Ebû Ca'fer'den naklettiğine göre Allah yolunda sınıfının, cihad edenler olduğu şeklindedir.<sup>51</sup>

Hanefî fakihlerine göre bu ifade ile kastedilen gaziler olup onların fakirlerine zekattan pay verilir, zengin olanlarına ise ancak

---

<sup>47</sup> Mergînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasen, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, İstanbul 1986, II, 112.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, I, 277; Kurtubî, VIII, 186.

<sup>49</sup> İbn Cüzeyy, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Kavâninü'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1989, s. 109; İbn Cüzeyy, *Kitâbü't-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Mısır, ts., II, 143; İbn Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, er-Riyâd, ts., V, 57.

<sup>50</sup> Merdâvî, Alâüddin Ebû'l-Hasen, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hılâf alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed İbn Hanbel*, Beyrut 1986, III, 235; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfî'l-Kinâ an Metni'l-İknâ'*, Beyrut, 1983, II, 270; Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Beyrut 1983, II, 154; Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 195.

<sup>51</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Mısır 1964, II, 374.

ihtiyaç hasıl olursa verilir.<sup>52</sup> İbn Âbidîn (ö.1836) “fî sebîlillâh” ifadesiyle kastedilenlerin: “Gazilerin fakirleri, bir görüşe göre hacılar, başka bir görüşe göre de ilim tahsil edenler” şeklindedir.<sup>53</sup>

Şafii alimlerinden olan Hâzin (ö.1341) “fî sebîlillâh” ifadesiyle Allah yolunda savaşan gazilerin kastedildiğini ve bu kimselere savaşa çıkmak istediklerinde şahsî nafakaları, elbise, savaş için gerekli silah ve binek gibi gerekli şeylerin temini için zekât verilebileceğini ifade etmektedir.<sup>54</sup>

İslâm hukukçuları ve tefsircilerin bir kısmı “fî sebîlillâh” ifadesinin, yaygın olduğu şekliyle harbe iştirak etme imkan ve vasıtalarından mahrum kişilere gerekli techizat almaları ve azık masraflarını karşılamaları için yapılacak ödemeleri gösterdiğini savunurlar.<sup>55</sup>

### **b. İlim Tahsil Edenler Anlamı**

Zekâtın sarf yerlerinden bir olarak ifade edilen “fî sebîlillah” kavramına bazı ilim adamları ilim tahsil edenler, bu uğurda emek harcayanlar anlamını vermişlerdir. İlme hizmet eden insanlara Allah yolunda çaba harcayanlar ve dinin ihyâsı için çalışanlar gözüyle bakılarak, her dönemde bu sınıf zekat kapsamına alınmıştır. Bu konudaki ifadeler, daha çok Hanefî kaynaklarının bazılarında İmam Muhammed’e nisbet edilen zayıf rivayetle ifade edilmektedir. Hanefî fakihlerinden bir kısmı ilim talep etmeyi “fî sebîlillâh” kavramı içerisinde telakki ederek, alime ve ilim tahsil edene zekât

---

<sup>52</sup> Kâsânî, II, 46

<sup>53</sup> İbn Âbidîn, Muhammed, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Mısır 1984, II, 364.

<sup>54</sup> Hâzin, Alâüddin Ali, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut, ts., II, 240.

<sup>55</sup> Merginânî, I, 112; Bâcî, II, 154; Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 195.



verilebileceğini, gerekçe olarak da bunların çalışmalarını ilme hasredip kazanç imkanlarından mahrum kalmalarından dolayı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>56</sup>

Şafîî kaynaklarda ilim ile uğraşan talebenin kendi geçimini kazanma halinde ilim tahsilinden geri kalma durumunda kendisine zekat verilmesinin helal olacağı ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Zayıf bir rivayete göre de zekat verilemeyeceği kaynaklarda mevcuttur.<sup>58</sup> Hanbelî mezhebince de bazı istisnalar hariç, (bu istisnalar içinde ilim tahsil eden kişi yoktur) ittifakla zengine zekat verilemeyeceği ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Malikîler de hangi surette olursa olsun zengine zekat verilemeyeceği görüşündedirler.<sup>60</sup>

Bu konuda er-Ravdatü'n-Nediyye adlı eserde Sıddık b. Hasan şu görüşleri ifade etmektedir: “Müslümanların din işlerini tertib ve düzenleyen ilim adamlarına zekât verilmesi de Allah yolunda harcamalar kapsamındadır. Zira ilim adamlarının Allah'ın malında hakları vardır. İster zengin ister fakir olsunlar, bunlara zekât verilebilir. Zekâtın bu sınıfa verilmesi belki en önemli işlerdendir” şeklinde görüş ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Bu konuyu teyit etme adına aynı müellif Hz. Peygamber'in Hz.

---

<sup>56</sup> Dâmâd, Abdurrahman, *Mecmau'l-Enhür Şerhu Mülteka'l-Ebhur*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1287, I, 214; İbn Âbidîn, II, 364; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Merâğî'l-Felâh Şerhu Nûri'l-Îzâh*, Beyrut, ts., s. 472; Meydânî, Abdü'l-Ganî, *el-Lubâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Beyrut, ts., I, 154.

<sup>57</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 190.

<sup>58</sup> Hüseyinî, Takıyüddîn b. Muhammed, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi Halli Gâyeti'l-Ihtisâr*, Beyrut, 1991, 190.

<sup>59</sup> Merdâvî, III, 240

<sup>60</sup> İbnü'l-Cellâb, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh, *et-Tefri'*, 1987, I, 298

<sup>61</sup> Sıddık b. Hasen, *er-Ravdatü'n-Nediyye Şerhu'd-Düreri'l-Behiyye*, Katar, ts., I, 307.

Ömer'e "atıyye"<sup>62</sup> olarak verdiği meblağı delil olarak ileri sürmektedir. Bu hadisi Hz. Ömer bizzat şöyle nakletmektedir: "Hz. Peygamber bana bağışta bulunur; ben de O'na: "benden daha fakirine ver", derdim. Bir defasında bana bir miktar mal verdi. Ben de kendisine yine: "Onu benden daha ihtiyaçlı kimselere ver" dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Beklemediğin ve istemediğin halde bu maldan sana geleni al; gelmeyenin de peşine düşme" buyurdu.<sup>63</sup>

Yukarıda ismi geçen müellifin ilim adamlarına zekât verileceğine dair delil olarak ileri sürdüğü bu hadis Buhârî, Müslim ve Nesâî de geçmektedir. Araştırmamız sonucunda bu hadislerin şerhlerini incelediğimizde Hz Ömer'e verilen paranın devlet tarafından zekât anlamında toplanan sadaka cinsinden bir mal olmadığı, aksine devlet başkanının insanların fakir ve zengin olduklarına bakmaksızın verdiği ihsandır. Ayrıca bu konuda Hz Ömer'e verilen paranın ihtiyaç gerekçesiyle değil de zekât toplama görevlisi olarak yaptığı iş karşılığında Kur'an'ın referansı paralelinde verildiği yine kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>64</sup> Bu nedenle, Sıddık b. Hasan'ın ilim adamlarına zekât fonundan pay verilir şeklindeki görüşüne kanaatimce bu hadis delil teşkil etmez. Ancak bu hadisin yerine Kur'an'ın "fî sebîlillah" kavramından bu görüşü elde etmek daha isabetli olacaktır

---

<sup>62</sup> Atıyye: Vergi, ihsan anlamında olup, hibe, hediye ve sadakadan daha kapsamlıdır. Beytülmalen askerlere ve daha başkalarına senelik sıra olarak verilen pay (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 25).

<sup>63</sup> Buhârî, Zekât, 51; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut, tsz, Zekât, 37.

<sup>64</sup> Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., IX, 56; Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut, ts., III, 63 (*İrşâdü's-Sârî* ile birlikte); Kastalânî, Şihâbüddin, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1304, III; İbn Hacer, Şihâbüddin, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*, Mısır 1959, IV, 80.

kanaatindeyim.

Zira “fî sebîlillah” kavramının ilim tahsili ile uğraşan kimseleri de kapsayacağını söylemek mümkündür. Fakat Kur’an’ın zekat verilecek sınıflardaki anlam içeriği ve aynı zamanda daha bir çok âyette yoksul insanlara yardım edilmesi, yetimlerin gözetilmesi, yolda kalmışlara el uzatılması gibi anlamlar daha çok maddeten ihtiyaç içerisinde olan insanlara yardım yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı ilim ile uğraşan insanlara zekatın verilmesi söz konusu olunca, zenginliğin zekat vermekten caydırıcı bir durum olarak karşımıza çıkması tabii karşılanmalıdır. Önceliğin bu alanlarda çalışan ve maddi desteğe ihtiyacı olan kimselere verilmesinin İslamın ruhuna daha uygun olacağı kanaatindeyim.

### **c. Kamu Yararı Kurumları ve Diğer Yerler**

İnsanoğlunun her dönemde ihtiyaçları artmakta ve değişmektedir. Kamu yararına ait olan işlere toplumda daima hayır ve hasenat gözüyle bakılmış ve bunlar kişilerin genel menfaatlerini ilgilendirdikleri için sürekli teşvik edilmiştir. İslâm toplumunda sadaka-i câriye yani devamlı olarak insana sevap kazandıracak olan iyilikler Allah yolunda yapılmış hayırlar olarak değerlendirilmiştir. İslâm toplumunun geçmiş ve günümüzdeki ihtiyaçları göz önüne alınıp karşılaştırılınca aradaki farkın günümüz itibariyle oldukça büyük ve çeşitli olduğu bir gerçektir. Fukahanın bazıları, içerisinde buldukları zaman ve şartlar altında kamu yararına hizmet veren müesseselerin ihtiyaçlarının giderilmesinde zekat fonundan yararlanılabileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Çünkü İslam toplumu içerisinde zekattan istifade edecek kişi ve gruplar o toplumun bir realitesidir. Hem kişilerin mali ibadetlerini

yerine getirme vicdan rahatlığı hem de toplumdaki istikrar yine fayda olarak o topluma dönmektedir. Bunun gibi hem ferde hem de daha başka yerlere yapılacak harcamalarda zekat gelirlerinden yapılması makul ve mantıklı karşılanmıştır.

Hanefî mezhebi müçtehitlerinden Ebû Yûsuf, (ö.798) “fî sebîlillâh” kavramının içinde zekât verilecek yerlerden bahsederken yolların yapımı ve tamir edilmesinin de dahil olduğunu söyleyerek, bu yerlere zekât fonundan harcama yapılabileceği görüşündedir.<sup>65</sup>

Hanefî fakihlerinden Kâsânî (ö.1191) ise “Allah yolunda” sınıfı için daha öncede zikredildiği gibi bu ifadenin Allah’a yaklaştıran her şey olduğunu ve hatta ihtiyaç hasıl olursa bu manaya Allah’a itaat yolunda çalışan herkes ile bütün hayır yollarının gireceğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> Kâsânî’nin bu görüşü daha önce zikrettiğimiz gibi Hanefî hukukçularından İmam Muhammedin görüşüne de muvafık düşmektedir.<sup>67</sup>

Bu kavram çerçevesinde Râzî, (ö.1207) bu lafzın anlamının sadece savaşan gazilere hasredilemeyeceğini ifade ederek, Şafîî alimi olan Kaffâl’dan (ö.1026) bazı fakihlerin zekât malından ölümlere kefen alınıp onların kefenlenmesi, kaleler yapma, mescidleri bina ve imar etme gibi hayır işlerine harcanabileceği görüşünü naklettikten sonra bu âyetin böyle olan her şey hakkında genel bir ifade olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup>

Tefsircilerden Hâzin (ö.1341) bazı alimlerden naklen göre şöyle

---

<sup>65</sup> Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü’l-Harâc*, Kahire 1396, s. 81.

<sup>66</sup> Kâsânî, II, 45.

<sup>67</sup> Bakınız. 36 nolu dipnot.

<sup>68</sup> Râzî, XVI, 113; Muhammed Mahluf, *Feteva-ı Şeriyeye*, Kahire, 1971, 296.

demektedir: “Allah yolunda sözünün manası genel bir anlamdır. Onu yalnız gazilere hasretmek caiz olmaz. Bu sebepten dolayı bazı fakihler Allah yolunda ifadesinin mescid yapmak, köprü ve kale inşası, ölü techizi ve saire gibi bütün hayır yollarına sarfedilmesini caiz görmüşlerdir, çünkü “fî sebîlillâh” hepsini kapsar”.<sup>69</sup>

Bu konuda Şa’rânî (ö.1565) de zekât fonundan aynı yerler için sarfetmenin caiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Son dönem ilim adamlarından Şerbâsî de bu kavramın tek bir anlama hasredilemeyip her türlü hayır işlerini kapsayacağını ifade etmektedir.<sup>71</sup> Bu konuda Seyyid Sabık, Kur’an ilimleri ve toplumun faydasına olan diğer ilimlerle iştigal eden kişilerin maişetleri de “fî sebîlillâh” ifadesi içerisine dahil olacağı görüşündedir.<sup>72</sup> Muhammed Hamîdullah da dul kadınlar ve yetimler lehine yapılan hayır işlerine, öğrencilere, okullara, hastanelere<sup>73</sup> bu fondan harcanabileceği ayrıca, zekat konusunu müstakil olarak ele alan Kardavî, “fî sebîlillâh” kavramı içerisine insanları İslâm’ın esaslarına davet etmek için bir merkezin kurulması, her dilde yayın yapabilecek bilimsel yayın kuruluşları tesis etmek..., gibi önemli hizmetlerin verildiği yerlere de zekat fonundan harcamın yapılabileceğini ifade etmektedir.<sup>74</sup>

Gerçi bu tabirin Kur’ân’da kullanıldığı değişik ifadelerle göre kapsamını geniş tutmak bazen mümkün, faydalı hatta lüzumlu olabilir. Ancak bunu umumun maslahatını gözeterek yönlendirecek ve

---

<sup>69</sup> Hâzin, II, 240.

<sup>70</sup> Şa’rânî, Ebü’l-Mevâhib, *el-Mîzânü’l-Kübrâ*, Mısır 1940, II, 13.

<sup>71</sup> Şerbâsî, I, 149, 150; Seyyid Sâbık, I, 334.

<sup>72</sup> Seyyid Sâbık, I, 334.

<sup>73</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1990, II, 978.

<sup>74</sup> Kardavî, Yûsuf, *Fıkhu’z-Zekât*, Beyrut 1981, II, 635-669.

denetleyecek mutlaka devlet olmalıdır. Aksi takdirde bu kavramın anlamını çoğunluğun izahı dışında daha geniş anlamlar için zorlamanın mantıksızlığı da söz konusu olabilir. Çünkü o takdirde bu fon zekâtın verileceği diğer sınıfları da kapsamış olacağından onların ayrıca zikredilmesini anlamsız kılabilir. Ayrıca çeşitli ihtiyaç yerlerini ya da muhtaçları bu fondan yararlandırmamak, onların devlet tarafından ihmal edilecekleri anlamına gelmemelidir. Bu yerlerde kullanılacak daha başka maddi anlamda hayır fonları mevcuttur. Binaenaleyh, “fî sebîlillâh” kavramının geniş bir anlam yelpazesine sahip olması her zamana ve mekana göre bu kavrama dahil olabilecek yer ve sınıfların gözardı edilememesini de temin etmiş olur kanaatindeyim.

##### **5) “Fî Sebîlillah” Kavramı İle Temlik İlişkisi**

Temlik kavramı; zekât olarak verilecek malın veya değerlin sahipliğini karşı tarafa mülk kılmaktır. Temlik, hanefî kaynaklarının bazılarında rükun bazılarında ise şart olarak ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Kur’an’da zekât verilecek yerler olarak zikredilen âyetin yorumları incelendiğinde temlikin hem dar hemde geniş anlamda ele alındığını tesbit etmek mümkündür. Zekat gündeme geldiğinde bizzat kişilere verilirken temlik doğrudan yerine geldiği gibi, kişilerin dışındaki yerlere verilirken de dolaylı olarak yerine gelmektedir.

Asıl inceleme konumuz olan “fî sebîlillâh” kavramı ele alındığında tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu kavrama anlam

---

<sup>75</sup> Mergînânî, I, 113; İbnü’l-Hümâm, II, 267; İbn Âbidîn, II, 360; Molla Husrev, *Dürreru’l-Hükkâm fî Şerhi Gureri’l-Ahkâm*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul, ts., I, 134; Mevsîlî, Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl’l-Muhtâr*, İstanbul 1989, s. 121. ( Daha fazla bilgi için bakınız, Mevsîlî, I, 121, Dâmâd I, 215 ve Molla Hüsrev temlike hem şart hem de rükun diemektedirler, I, 134, 135; Mergînânî ise rükun demektedir, I, 113).

yüklemeleri yapılırken hanefî fakihlerinden Ebû Yûsuf, Muhammed Şeybânî ve Kâsânî hariç<sup>76</sup> diğçerleri “fî sebîlillâh” lafzını dar anlamda ele almışlardır. Özellikle fıkıh literatüründe “fî sebîlillâh” kavramına fukaha gaziler, hacılar ve bazı kaynaklarda da zayıf bir görüşle ilim tahsil eden kimseler anlamı vermiştir. Bu ifadelerle birlikte bu kavramda sırf lafızcı yorumla “fî sebîlillâh” kavramının sözlük anlamı görmemezlikten gelinmiş gibi bir anlam çıkarmak mümkündür.

Bu kavramın anlam yönüyle kapsamına giren bir çok yerler hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre temlîk şartı bulunmadığı için zekâtın verilemeyeceğı yerler olarak ifade edilmiştir. Bazı fakihlerce cami, mescid yapımı ve tamiri, ölülerin kefenlenmesi gibi hayır yerlerinde, temlîk şartı yerine gelmediğı için zekâtın verilmesinin caiz olmadığı içtihadı benimsenmiştir.<sup>77</sup> Eğer illâ da bu yerlere verilmek istenirse önce fakire verilir sonra fakire bu yerlere harcanması emredilir, denilerek hileye başvurulması önerilmiştir. Aslında bu bir hileyi şer’iyyedir, böyle hileler yapmak da mekruh sayılmıştır.<sup>78</sup> Zira onlara göre zekâtın sahih olması için temlîk yani verilen kişinin mülkiyetine geçmesi zorunluluğı vardır. Çünkü temlîkin olabilmesi için kabzetmek şarttır.<sup>79</sup>

Temlîk iki unsur içerir; birincisi temlîk işlemi, ikincisi ise temlîkin yapıldığı şahsın zekâtı almaya ehil oluşu. Fakihlerin temlîk terimine genelde bir malın mülkiyetini zekât alacak şahsa doğrudan nakletme işlemi şeklinde dar bir anlam verdiklerini belirtmek gerekir. Bu itibarla bir kimse zekât niyetiyle bir fakir veya yetimin karnını

---

<sup>76</sup> Ebû Yûsuf, s. 81; Şeybânî, II, 301; Kâsânî, II, 39.

<sup>77</sup> Serahsî, II, 202; Dâmâd, I, 216; Mevsilî, s.121.

<sup>78</sup> İbn Âbidîn, II, 376.

<sup>79</sup> Mevsilî, s. 121.

doyursa bu zekât borcunu ortadan kaldırmaz, ancak zekâta niyet edilerek, onlara gıda maddeleri verilse zekât ödenmiş olur. Çünkü zekât niyetiyle, fakire veya yetime mal vermek temlîktir. Böylece onlar kendi malından yemiş olurlar.<sup>80</sup>

Klâsik dönem İslâm hukukçularından özellikle hanefilerin çoğunluğuna göre temlîk şartı yerine gelmediği için cami, okul, yol, köprü, çeşme yapımı gibi hayır kuruluşlarına zekât verilmez; ölü kefenleri alınmaz ve ölmüş kimselerin borçları zekâtla ödenemez.<sup>81</sup> Çünkü bu durumlarda yukarıda da belirtildiği gibi temlîk gerçekleşmez; yani zekât, verilen tarafın kişinin mülkiyetine geçmemektedir. O nedenle ifade edilen gerekçeden dolayı hayır kurumlarına zekâtın dışında bağışlar şeklinde yardımlar yapılabilir, zekât ise sadece fakirlere verilmelidir.

Zekâtın sarf yerleri Tevbe suresinin 60'ıncı âyetinde iki kategoride ele alınmıştır. Birincisi şahıslar bazında, ikincisi maslahatlar açısından. Birincisi; âyetin lafzında ifade edilen ve kişiye mülkiyet edindirme anlamına gelen “lâm” harfiyle zikredilen insanlar grubu için tahsis edilmiştir ki bu gruplar “fakirler, miskinler, zekat âmilleri, müellefe-i kulüb” dür. Bu kelimelerin başında bulunan “lâm” harfi Şâfiî alimlerine göre istihkak ifade eder, Hanefîlere göre âyetteki izâfet “lâm”ı beyan içindir, istihkakı isbat için değildir.<sup>82</sup> İkincisi; yine âyette “fî” zarf edatıyla ifade edilen gruplar köleler borçlular, fî sebîlillah, ve yolda kalanlardır. Bu grupta ki “fî’r-rikâb ve fî sebîlillâh) hiçbir şahsın mülk edindirilmesi anlamı taşımayan,

---

<sup>80</sup> Kâsânî, II, 39; İbn Âbidîn, II, 365.

<sup>81</sup> İbnü'l-Hümâm, II, 267; Dâmâd, I, 216.

<sup>82</sup> İbnü'l-Hümâm, II, 265; Mevsîfî, s. 119.



devlet ve toplumun genel maslahatlarıdır.<sup>83</sup> Fakirler ve miskinler, fakirlikleri devam ettiği sürece zekâtı almaya hak sahibidirler.<sup>84</sup> Zekât toplayanlar ise zengin de olsalar çalışmalarının karşılığı olarak zekâtтан pay alırlar. Müellefe-i kulüb ise kalpleri İslâm'a ısındırılmaya çalışılacak kimseler olup bunlara da zekattan pay verilir. Borçlular<sup>85</sup> ise kendilerini borçtan çıkaracak miktarda zekâtтан pay almaya hak sahibidirler. İbnü's-sebîl olanlar yolda kalmış olup kendilerini memleketlerine döndürecek kadar zekâtтан pay alabilirler, bunlar da fakir kategorisindedir. Seyahat gibi geçici bir sebepten dolayı böyle bir durum söz konusu olmuştur. İkinci kısım olan

---

<sup>83</sup> Muhammed Abduh -Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1369- 1380, X, 586.

<sup>84</sup> Özellikle çalışmayıp daima bakım ve yardıma muhtaç olan fakirlere temlik edilen zekâtın çoğu kere bu kimseler tarafından rasyonel kullanılmadığı ve sürekli isteme durumunda kaldıkları tecrübelerle sabittir. Fakir ve yoksullar tarafından sürekli tüketilen ve tekrar tekrar başlangıç noktasına dönülen bir yardım yerine bu kimseler için sürekli barınabilecekleri, karınlarını doyurabilecekleri, giyim kuşam ve cep harçlıklarını alabilecekleri bakım ve huzur evleri inşasının ve buralara akar bağlanmasının doğrudan temlike göre daha verimli hizmet verebileceği Şariin maksadına uygun düşeceği kanaatindeyiz. O nedenle "fi sebîlillah" kavramının bu tür hizmetleri de ihtiva edebileceği kanaati hasıl olmaktadır.

<sup>85</sup> Borçlu sıfatında olan kişinin kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre zekât almaya muhtaç durumda bulunmasıdır. Bununla birlikte borçlu olmanın bir sınırı da yoktur, kişi isteyerek veya istemeyerek çok fazla miktarlarda borçluluk haline düşebilir. Borçlunun tanımı konusunda doktrinde bir çok tarifler ileri sürülmüştür. Genel anlamda borçlu; borcu olup da onu ödedikten sonra nisap miktarı parası artmayan veya alacağı olup da tahsili imkansız halde olan kimsedir. Daha ayrıntılı bir tanımlama; borçlu gerek şahsına ait zaruri ihtiyaçları ve gerekse Müslümanlar veya zimmîler arasında genel menfaati sağlamak, fitneleri yatıştırmak, fertler ve topluluklar arasında sulh ve sükunu temin etmek gibi gayelere matuf kefâlet ve tazminat borcu yüklenen ve borcunu ödedikten sonra da nisap miktarı parası artmayan fakir veya zengin Müslümanlardır. Hz Peygamber (s.a.v.)'in uygulamalarında borçlu kişiye verilecek zekât miktarı hakkında kesin belirli bir miktar tesbit edilmiş değildir. Hz. Ömer devrindeki uygulamaları nakleden kaynaklar "verdiğiniz zaman zengin yapınız" şeklindedir, İslâm hukukçuları kişiye verilecek zekât miktarı konusunda fikir birliğine varamamışlardır (Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1975 Kahire, s. 365, hadis no: 1176; İbnü'l-Hümâm, II, 263; İbn Âbidîn, II, 363; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., IV, 112; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Beyrut 1989, II, 873; Yavuz, Yûnus Vehbi, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, İstanbul 1972, s. 276; Yeniçeri, Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul 1980, s. 109; Beşer, Faruk, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, Ankara 1987, s. 120-121).

kölelerin azat edilmesi ve hürriyetlerine kavuşturulması konusu ise İslâm'da genel bir maslahat içindir. Zira kendilerinde bulunan kölelik vasfıyla özelleşmiş olan kişilere temlik gayesiyle verilmiş bir durum yoktur. Çünkü “fî sebîlillâh” kavramı devlet ve din işleriyle ilgili olarak genel şer’î maslahatları içine alan her şeydir. Öncelikli olarak bu ifade, gazilerin techizatı, askerlerin gıda, âlet, edevatının nakliyesi için gerekli harcamalar, savaş için gerekli silah alımları gibi her konuyu içine alır, daha geniş anlamıyla her türlü hayrın çeşididir. Fakat askerî silâh ve techizâtla donatılmış gaziler kendilerinde savaştan sonra kalan at ve silah gibi malzemeleri beytü’l-mâle geri vermektedirler çünkü sürekli olarak temlikleri söz konusu değildir. Bu durumda temlik de aranmaz. Çünkü onlar, ifa ettikleri gazilik göreviyle bu malzemeleri geçici olarak ellerinde bulundurmaktadırlar, sürekli olarak sahip değildirler.<sup>86</sup> Bilakis o araç ve gereci Allah yolunda kullanırlar, savaş hali olmanın dışında ise bu kişiler yerleşik hayatta kendi diğer işleri ile uğraşmaları gerektiğinden sürekli olarak Allah yolunda savaşan gâzi sıfatına sahip olamazlar. Bu nedenle “fî sebîlillâh” kavramı bu anlamın dışında da kullanılması zorunlu hale gelmektedir. Üstelik “ve fi’r-rikâb ve fî sebîlillâh” lafızlarının başında istihkakı ve tahsisi ifade eden herhangi bir harf veya lafız yoktur. Bu gerekçeye bağlı olarak kanaatimizce bu kategoridekiler için temlik şartının aranmayacağı isabetli gözükmektedir.

Fıkıh literatüründe vakıf ve vasiyyet konuları işlenilirken vakfetme ve vasiyyette bulunmanın sahih olacağı yerler arasında cami, medrese, imaretler gibi yerler zikredilmektedir. Hanefîlere göre vasiyyet veya vakfedilen varlıkların gelirleri nereye vakfedilmiş veya

---

<sup>86</sup> *Menâr*, X, 587.

vasiyyet edilmiş ise o yerlere harcanır.<sup>87</sup> Vasiyyet konusunda hanefîlerde yeni bir mülkiyetin isbatı söz konusudur.<sup>88</sup> Hanbelîlere göre vasiyyette bulunulan veya vakfedilen mal hangi yer ve ne için vasiyyet veya vakfedilmiş ise o yerin mülkiyetine intikal eder.<sup>89</sup> Hanefîlere göre ise vakfedilen şeyin mülkü Ebû Hanîfe'ye göre vakfedenin mülkiyetinde, İmameyne göre Allah'a intikal ederek gelirleri halka sarfedilir.<sup>90</sup> Vakıf ve vasiyyet konularında herhangi gerçek kişi veya manevi şahsiyeti olan yerlere mülkiyeti câiz gören fakihler kanaatimizce bu konularda temlikin geniş anlamından istifade etmekte ve bu gibi yerlerin mülkiyetini tanımaktadırlar. Cami vb. yerlerde temlikin olmadığını görüşünü ifade eden fakihler bu içtihadı, kanaatimizce tüzel kişilik kavramının kendi dönemlerinde tam anlamıyla tesbit edilip tanınmamasından kaynaklanmaktadır. Halbuki bu durum tezat gibi görünmektedir. Aslında fukahanın bu yerlere hem vasiyyet hem de vakfetmenin caiz olduğunu görüşünü ileri sürmeleri zımnen onların dolaylı da olsa temlik kabul etmeleri anlamına gelmektedir. Eğer temlikin olmadığı kabul edilecek olsa cami, medrese, vakıf gibi yerlere mülkiyet vermenin bir hukukî dayanağının olmaması gerekir.

Bu nedenle fakir küçük çocuğa verilen mallarda babası temlik vekâleten deruhte ettiği gibi, gerçek kişiliği olmayan vakıf, medrese gibi kurumlar içinde tayin edilen görevliler vekâleten temlik şartını

---

<sup>87</sup> Hanefîlerde vasiyyetin tarifinde mülk edindirme anlamı vardır. (Dâmâd, II, 663).

<sup>88</sup> Mergînânî, IV, 234

<sup>89</sup> Merdâvî, VII, 6; İbn Kudâme, VI, 189. (Hatta vakıf konusu için şöyle bir misal verilir: "Bir kimse kardeşinin oğluna evini vakfetse artık o evin mülkiyeti vakfedilen çocuğa aittir), Merdâvî, VII, 237, VII, 6, (Vakfetme hem sarîh lafızla hem de vakfa niyet ederek kinai lafızla caiz olur, buna göre Hanbelîlere göre bir kimse kinai lafızla "mülkümü mescid için kıldım" dese bu mülk artık mescide ait olur, Merdâvî, VII, 6); Hüseyinî, s. 343.

<sup>90</sup> Mergînânî, III, 13; Meydânî, II, 180; Bilmen, IV, 299.

haiz olacaklardır, aynı zamanda bu müesseselerin manevî kişilikleri de ortaya çıkmış olacaktır. Binaenaleyh cami, medrese, vakıf, gibi yerler hukuken tüzel kişilik olarak kabul edilince bu yerlere de her türlü yardım, mal bağış ve vakfı yapılabilmektedir. İstenirse verilecek meblağlar zekât fonundan da olabilir.

Kanaatimce hanefîlerin temlîk konusunu bir rükun veya şart olarak görmeleri zekâtın bizzat yerine gittiğinden emin olmak ve ihtiyatlı davranmış olmak içindir. Aynı zamanda zekâtın verildiğinin ayrı bir isbatı da bizzat fiili olarak yapılmasıdır. Netice itibariyle yapılan bir harcamanın veya ödemenin fıkhen zekât sayılabilmesi için fakihlerce ileri sürülen temlîk şartları sonuç itibariyle hem zekâtı verenin bilinçli ve irâdî şekilde hareket etmesini sağlamaya hem de fakirin haklarını korumaya yönelik tedbirler olarak anlaşılmalıdır. Fakihlerin temlîk terimini dar manasıyla ve şeklî bir işlem olarak yorumlamaları da esasen fakirin hakkını gözetmeye yönelik bir çabadır. Temlîk kavramından anlaşılan asıl ifadenin bu kavrama geniş mana verilmesi olsa gerektir ve dolaylı temlîkin yeterli sayılmasıdır.

## **6) Sonuç**

Zekâtın en önemli amaçlarından biri öncelikli olarak toplumdaki fakir ve yoksul insanların maddeten desteklenip zaman içerisinde onlara insanlık onuruna yakışır bir hayat standardı kazandırmaktır. Kur'an bu konuda zekâtın sarfedileceği yerleri zikrederken ilk olarak fakirler sınıfını ele almıştır. Bununla birlikte sadece fakirlere tahsis edilemeyecek olan bu mükellefiyet için farklı alternatif grupları da yine zekatın sarf yerleri arasında zikredilmiştir.

Araştırma konumuz olan “fî sebîlillah” kavramı Kur'an ve sünnette çokça zikredilen bir kavramdır. Bu kavram, taşıdığı anlamlar

itibariyle bir çok manayı ifade edebilmektedir. Zira Kur'an ve hadis yorumcuları bu kavramın geçtiği ayet ve hadislerde sebab-i nüzul ve sebab-i vürud açılarını da göz önüne alarak bu kavrama çok geniş anlamlar yüklemişlerdir. Arap dilinin özelliği açısından lügat bilgileri de bu kavram için verilebilecek bir çok anlamı lügatlarda ifade etmişlerdir.

İlk dönem İslâm alimlerinin konjonktürel yaklaşımı eserlerinde bu kavrama daha çok cihad, gaziler ve hacca gidenler gibi dar bir anlam vermelerine sebep olmuştur. Bu yorum asırlarca nakledilegelmiştir. Zira ulemanın içinde buldukları sosyopolitik şartlar onların yorum ve görüşlerine tesir etmiştir.

Kur'ân'ın zekat verilecek sekiz sınıfı bildirmesi, zekatın sadece fakir ve yoksullara tahsis edilemeyeceğini, bunun dışında da mükellefler için değişik alternatifler olduğunu ifade etmesi kanaatimce önemlidir. Zira zekât farziyyetinin yerine getirilmesinde kişilerin buldukları çevre ve şartlar itibariyle her zaman fakir insanlara ulaşma imkanları olmayabilir. Bu durum, sorumluluk duygusuyla hareket eden insanlar için problem haline gelmemelidir. İşte bu noktada, zekatın verileceği sınıflar mükellefler için bu görevin yerine getirilmesinde değişik alternatif olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle "fî sebîlillah" kavramına girebilecek her anlam zekatın verilebileceği yer olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Objektif bir bakışla zekat mükellefiyetini yerine getirebilecekler için "fî sebîlillah" ifadesinin dışındaki alternatif yerlere zekât vermenin imkanı kalmadığı farzedilse bile, bu kavram mükelleflerin sorumluluklarını yerine getirebilmesi adına diğer yedi kategoriyi de kapsayabileceği gibi, kendi anlam içerisine girebilecek diğer yerleri de içerisine alabilecektir.

## FURKAN SURESİ'NİN 44. AYETİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Okt. Dr. Yusuf ÇELİK\*

### ÖZET

*Makalemizde önce, Furkan suresinin genel yapısına dair bilgi vermeyi uygun gördük. Daha sonra, tercih ettiğimiz müfessirlerin ayet hakkında yaptıkları yorumları verdik. Müfessirlerin ayetteki bazı noktalara ortak vurgu yaptıklarını gördük. Bununla beraber bir müfessirin gözden kaçırdığını diğer müfessirin yakaladığını müşahede ettik. Özellikle Fahreddin Razî'nin ayette müşriklerin, hayvanlardan aşağı mertebeye yerleştirilmesinin nedenleri üzerinde ayrıntılı durduğunu fark ettik.*

**Anahtar Kelimeler:** *Furkan, Müfessirlerin Yorumları, Müşrikler, Akıl.*

### ABSTRACT

#### *Some Thoughts on 44<sup>th</sup> Verse of Furqan Sura*

*At first we approved to give information about general structure of Furqan sura. Later we gave the interpretations about the verse of the commentators we preferred. We saw that the commentators had commonly emphasized on some points in the verse. However we observed that another commentator caught what any commentator*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*had overlooked. We realized that especially Fakhraddin Razi had given detail a lot of thought about the reasons of putting pagans lower degree than animals.*

**Key Words:** *Furqan, Interpretations of Commentators, Polytheists, Intellect.*

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

*“Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.” (Furkan, 25/44.)*

### **I- SURE HAKKINDA KISA BİLGİ**

Bu sure, adını birinci ayette geçen ‘+☞①◆▶’ kelimesinden alır. Furkan, hakkı batıldan ayıran, veya parça parça indirilen Kur’an demektir. Mekke döneminin ortalarında ve Yasin suresinden sonra nazil olmuştur. Surenin tamamı 77 ayetten oluşmaktadır<sup>1</sup>. Bir önceki sure olan Nur suresinin sonu ile bu surenin başlangıcı arasında münasebet vardır. Nur suresi peygambere itaat gerekliliği, itaat etmeyenlerin uyarılması sadedinde Allah’a dönüşünü hatırlatılarak bitirilmiştir. Bu surenin peşinden gelen Furkan suresinin Allah’ın büyüklüğünü takdis ile başlaması gayet uygun olmuştur<sup>2</sup>. Bu sure Kur’an’ın indirilişinden maksadın ne olduğunu açıklamaya çalışır. Surenin iki temel amacı bulunmaktadır. Biri, inkârcıların Kur’an hakkında ileri sürdükleri şüphelerin reddedilip, önceki peygamberler zamanında yaşanmış olaylardan bu şüpheleri

<sup>1</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ts., VI, 241.

<sup>2</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, V, 3557.





*onu kurtaramayacağını gördün*' demek olur<sup>7</sup>. Zemahşerî'ye göre, 44. ayetteki durumun vahametinin 43. ayettekinden daha beter olduğu gösterilmek istendiğinden böyle bir yola başvurulmuştur. Durum ıdrabı gerektirecek kadar vahimdir. Çünkü onlar söz dinleyecek kulaktan ve kullanacakları akıldan yoksun kalmışlardır<sup>8</sup>.

Ayete göre müşrikler, gerçeğe kulak vermemeleri ve bu gerçek üzerinde kafa yormaktan şiddetle kaçınmaları neticesinde, anlama ve akletme kabiliyetlerini kaybetmişlerdir. Bu yüzden kulaklarını hakka tıkayan müşrikler, tam bir gaflet ve dalâlet içinde buldukları için hayvanlara benzetilmişlerdir. Hatta Yüce Allah bu benzetmeyle de yetinmeyip, müşriklerin hayvanlardan daha şaşkın durumda bulduklarını haber vermiştir<sup>9</sup>.

Dikkat edilirse görülecektir ki Allah, müşriklerden bahsederken doğrudan "*onlar hayvanlardan şaşkındır*" dememiştir. Önce "*onlar hayvanlar gibidir*" sonra "*onlar hayvanlardan şaşkındır*" ifadesini kullanmıştır. Bu üslup, muhataplarda bir etki uyandırmak ve bir infial meydana getirmek açısından son derece önemlidir. Kur'an insanlara nazil olduğundan, insanlar arasında geçerli olan sözlü ve yazılı edebî üslupları gayesine hizmet maksadıyla mükemmel surette kullanmıştır. Kur'an'ın, dili en etkili biçimde kullanması onun muciz oluşunun önemli bir göstergesidir<sup>10</sup>.

Müfessir, bazı müşriklerin -insan oldukları halde- hayvanlardan daha aşağı/şaşkın ifadesini yorumlamaya çalışmıştır.

---

<sup>7</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e.*, İstanbul 1979, V, 3590.

<sup>8</sup> *ez-Zemahşerî, a.g.e.*, III, 93.

<sup>9</sup> *ez-Zemahşerî, a.g.e.*, III, 93.

<sup>10</sup> Kur'an'ın üslubu hakkında bilgi için bkz., Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul, ts., s. 334-340.

Çünkü bu söz, insanoğluna söylenebilecek en ağır sözdür. Hayvanlar zaman zaman Allah'ın buna benzer sözlerini dinlediklerini gösterirler, davranışlarıyla menfaat ve zararlarının nerede olduğunun bilincinde olduklarını hissettirirler. Müşrikler ise, Allah'a şirk koşmak suretiyle isyan etmişler. Bu konuda, fayda ve zararın nerede olduğunu bilmediklerini ortaya koymuşlar, bu sebeple Allah katında hayvanlardan şaşkın ve hakir olmayı kabullenmişlerdir<sup>11</sup>.

Meşhur müfessirlerden Fahreddin Râzî<sup>12</sup> (ö.606/1209) müşriklerin bu ayette belirtilen hallerinin, daha önceki hallerinden beter olduğu kanaatini taşımaktadır. Burada '●' kelimesinin munkatıa olup bel-i idrabiye fonksiyonu icra etmesi bu kanaatin delilini teşkil etmektedir. Çünkü ayette öyle bir durum var ki, daha önceki ayetlerde müşriklerin yaptıkları fenalıklar bir tarafa bırakılıp, daha fena olan bir duruma geçiş yapılmaktadır. Ona göre, bel-i idrabiye cümleye bu anlamı kazandırmıştır. Ayette, müşrikler hakkında söylenenler, daha önce söylenenlerin sıradan bir devamı niteliği taşıyıcıydı, '●' kelimesini bel-i idrabiye anlamında kullanmanın hiçbir esprisi kalmazdı<sup>13</sup>.
























Buradan hareketle Râzî, ayetlerde tercih edilen kelimelerin mutlaka bir sebebe dayalı olarak seçildiği fikrini kuvvetle benimsemektedir. Kur'an kelimeleri rastgele değil, tam bir bilinçlilik eşliğinde kullanılmıştır. Bu sebeple, her bir kelime üzerinde durularak,

---

<sup>11</sup> ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 94.

<sup>12</sup> Fahreddin Râzî ve tefsiri hakkında bilgi için bkz. Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Erzurum 2002, s. 91-94; Uludağ Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Ankara 1991.

<sup>13</sup> Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır ts., XXIV, 86.

Kur'an'ın hedeflediği değişik maksatlar tespit edilebilir<sup>14</sup>. Müfessir Razî de bu ön bilgilerden hareketle ayette ‘++ ’ şeklinde bir söyleyiş tarzının benimsenip de ‘++ ’ şeklinde bir ifade tarzının tercih edilmemesinin altında birtakım sebepler aramaktadır. Kur'an bütün müşrikleri bu kategori içerisinde ele almamıştır. Onlar içerisinde dünya sevgisi ağır basanlar, İslam'a girmek suretiyle mensup oldukları topluluk nezdinde değer kaybetmeyi göze alamayanlar vardır<sup>15</sup>. Aynı şekilde ayette, ‘+’ yerine ‘+’ denilerek, onların eşdeğerde tutulmadıkları gösterilmiştir: “Zerre miktarı da olsa, hiçbir şey (hayır olsun, şer olsun) zayi olmayacaktır”<sup>16</sup>.

Müşriklerin hayvanlardan şaşkın bir mertebeye yerleştirilmesini Razî, değişik yönlerden izah etmektedir:

a) Hayvanlar, faydaya koşup zarardan kaçmalarıyla adeta yaratıcılarının buyruklarına uyduklarını gösterirler. Halbuki müşrikler bu konuda aksi şekilde hareket etmektedirler. Çünkü fayda getirmeyecek, herhangi bir zararı defedemeyecek aciz putlara taparak, menfaat ve zararlarını bilmediklerini göstermişlerdir.

b) Hayvanlarda bilgi de yoktur, bilgisizlik de yoktur. Bilgisizlik, bilmediğini bilmemektir. Allah, hayvanlarda onlarda böyle bir kabiliyet yaratmamıştır. Müşrikler ise bilgisiz olmalarına rağmen, bilgisizliklerini kesinlikle kabule yanaşmamışlardır. Cehalette ısrar

<sup>14</sup> Bu konuda detaylı bilgi edinebilmek için bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, nşr. Helmut Ritter, İst. 1954.; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr, Beyrut 1403/1983; Sa'deddin et-Taftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul 1286.

<sup>15</sup> Râzî, Fahreddin, *a.g.e.*, a.y.

<sup>16</sup> Zilzal 99,7-8.

etmeleri de bu yüzdendir<sup>17</sup>.

c) Hayvanların bilgi sahibi olmamalarında kendilerine ve başkalarına uzanan herhangi bir zarar söz konusu değildir. Ancak, müşriklerin cehaletleri başkalarına da zarar veridir. Kendileri dalalette oldukları yetmezmiş gibi, başka insanları da kendi dalaletlerine çekme ihtimali daima söz konusudur.

d) Hayvanlarda bilgi yoktur. Bilgi talep edecek bir kabiliyet de yoktur. Ancak müşrikler bilgi sahibi olmasalar da, her zaman bilgi edinme yolları açıktır. Bir şeye gücü yeter olduğu halde ondan imtina edenlerle, aciz durumda olduğundan mazur sayılanlar hiçbir olur mu? Bu sebeple de, şirk koşmaya devam edenler daha aşağı bir konuma düşmüş olmaktadır.

e) Hayvanlar, Allah karşısında sorumlu değildirler, dolayısıyla ne mükafata ne de cezaya ehil değildirler. İnsanlar sorumlu varlıklardır ve bunun karşılığını hem bu dünyada hem de ahirette görme ihtimalleri vardır<sup>18</sup>.

Bu ayetle ilgili kendisinden önceki yorumları dikkatle takip ettiği izlenimini veren Ebu's-Suûd Efendi<sup>19</sup> (ö.982/ 1574) meşhur tefsirinde, ayete şu şekilde bir anlam kazandırmaktadır: “Sen o müşriklerin çoğunluğunun, kendilerine okumuş olduğu Allah’ın ayetlerini gerçekten dinlediklerini ve ayetlerimizdeki kötülüklerden alıkoyan, iyiliklere çağıran birçok öğüdü aklettiklerini mi zannediyorsun? Böyle bir zanna kapıldığın için mi onlarla ilgileniyor

---


<sup>17</sup> Râzî, Fahreddin, *a.g.e.*, a.y.

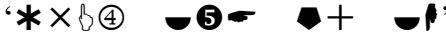
<sup>18</sup> Râzî, Fahreddin, *a.g.e.*, XXIV, 87.

<sup>19</sup> Ebu's-Suûd Efendi ve tefsiri hakkında bilgi için bkz., Aydemir, Abdullah, *Ebu's-Suûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1993.

ve iman etmeleri hususunda kendini harap ediyorsun?”<sup>20</sup>

Yüce Allah, peygamberini kendini harap etmemesi ve müşriklerin imanı konusunda çok ümitli olmaması yolunda uyarılmaktadır: Onların imana gelmemesi senin suçun değildir. İman etmezlerse, bu onların bileceği bir iştir. İman etmemeleri, senin eksikliğinden değildir. Ayette, taaccüble beraber sanki bir teselli de söz konusudur.

Ebu’s-Suûd’un, ayetin ‘’ kısmına bazı orijinal yaklaşımlarda bulunduğu görülmektedir. Bu kısım, fena durumu yerleştirmek ve onu pekiştirmek bakımından getirilmiş bir başlangıç cümlesidir. Peygamberin anlattıklarına kulak asmamaları, getirilen ayetler ve gösterilen mucizeler üzerinde hiç kafa yormamaları yönünden müşrikler, hayvanlara benzetilmiştir. Onlar, bu konuda sağır ve kör kesilmişlerdir. Çünkü hayvanlar gibi çevrelerinde konuşulan sözlerden habersiz yaşamakta, gördükleri şeylerden ibret alma ve ders çıkarma melekesinden yoksun davranmaktadırlar<sup>21</sup>. Bundan başka bir benzetme getirilecek olsaydı, belki durumu bu kadar ifade edici olmayabilirdi. Nitekim Kur’an’ın az sözle çok şeyler anlatma özelliğine sahip oluşu, bilinen bir husustur<sup>22</sup>.

Ona göre, ayetin can alıcı noktası ‘’ ifadesinde bulunmaktadır. Müfessir, burada Razi’nin birtakım görüşlerine yer verir: Hayvanlar,

<sup>20</sup> Ebu’s-Suûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut, ts., VI, 221.

<sup>21</sup> Ebu’s-Suûd Efendi, *a.g.e.*, VI, 221.

<sup>22</sup> Kur’an’ın uslûbu hakkında bkz., Draz, Muhammed, çev. Suat Yıldırım, *En Mühim Mesaj Kur’an*, Ankara 1985; Kılıç, Sadık, *Kur’an Dildeki Sonsuz Mucize*, İstanbul 2003.



Çağımızda ortaya çıkan sosyolojik tefsir akımının mensuplarından olan Seyyid Kutub<sup>27</sup>(ö.1966)'a göre, ayette adalet ölçülerine uyulduğunu gösteren işaretler vardır. Çünkü '◼+①◻♦◀' kullanımı tercih edilmiştir. Sayıları az da olsa, müşrik topluluktan bir grup, doğru yola meylediyor ya da hakikat karşısında durup bir düşünüyordu. Bu gayretin dikkate alındığının bir göstergesi olarak '◼+①◻♦◀' ayette yerini almıştır<sup>28</sup>.

Böylece Allah'a şirk koşmakla müşrikler, heva ve heveslerinin peşinden sürüklenmiş olmaktadırlar. Bu da, gerçekleri görmelerinin önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Mucizeleri görmezlikten gelmişler, ayetleri alaya almışlar, peygamberi sihirbaz yerine koymuşlardır<sup>29</sup>.

Çağımızın müfessirlerinden Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*<sup>30</sup> adlı tefsirinde, konumuzla ilgili ayetin yorumunda şunları söylemektedir: İnsanın dünyada mutluluğa ulaşmasının iki yolu vardır. İnsan ya kendi başına düşünebilir veya kendi başına düşünebilen bir kişinin sözüne tabi olur. Buna göre, ayetin yorumu şöyle olmaktadır: Sen o müşrik topluluğun ekseriyetinin, itaat etmek amacıyla hakkı dinleme ya da gereğince hareket etmek üzere hak üzerinde durup düşünme kabiliyetlerinin olduğunu mu zannediyorsun? Bu yüzden mi doğru yolu bulacakları ümidini taşıyorsun? Bu yüzden mi onları

---

<sup>27</sup> Sosyolojik tefsir akımı konusunda bilgi için bkz., Eroğlu, Ali, *a.g.e.*, Erzurum 2002, s. 114-115.

<sup>28</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Kahire 1982, V, 2566.







<sup>29</sup> Seyyid Kutub, *a.g.e.*, V,2566.










<sup>30</sup> Şîa'nın tefsir anlayışı hakkında bkz., ez-Zehebî,*et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mısır 1976, II, 3 vd; Cerrahoğlu, İsmail, , *a.g.e.*, I, 387 vd.


















diğer ayetlerde yer alan olumsuz nitelikler sadece hıristiyanlara, yahudilere ve müşriklere ait olarak gösterilemez.

Müfessirlerin tamamı, ayetteki ‘’ kelimesinin ‘’ anlamına geldiğini vurgulamışlardır. Ayrıca ayette geçen, ‘ +   ’ kelimesi dikkatlerini çekmiştir. Müfessirler bu kullanımdan hareket ederek ayete yorumlar getirmişlerdir. Surenin adına yaraşır ince bir denge gözetilmiş, müşriklerin hepsinin aynı çizgide ele alınamayacağı sonucu vurgulanmıştır. Böylece Allah, her şeyi duyduğunu, bildiğini ve haberdar olduğunu da göstermiştir. Bu ifade tarzı bize, kötülükte ısrar eden bir topluluktan tamamen ümit kesilmediğini ve kesilemeyeceğini de göstermektedir.

Ayette kullanılan ‘ +    ×  +  +    ×’ ifadesi müfessirlerin de dediği gibi duyan ve düşünen varlık olarak insana dikkat çekmekte ve ayette daralan anlamı tekrar geniş kapsamlı hale getirmektedir.

‘   \*  \*  + ’ cümlesi ile ayetin baş tarafındaki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Yukarıdaki özellikleri taşıyan insanlar asla hayvan değildirler, fakat bu halleriyle çevrelerine hayvan izlenimi vermektedirler.

Ayetin son kısmı olan ‘ ×      + ’ ifadesinde, müşriklerin içinde bulunduğu durumun, hayvanlardan aşağı olduğu hükmüne varılıyor. Bundan dolayı bu gibi niteliklere sahip olan insanların biran önce insanlık vasıflarını tekrar kazanmaları gerekir. Öte yandan bu ağır nitelermeler onların bütün davranışlarını içine almamış söz konusu ayette de belirtildiği gibi bazı önemli konularda yoğunlaşmıştır.

## KUR'AN VE SÜNNETTE AİLE BİRLİĞİNİN KORUNMASI

Okt. Dr. Ahmet GÜNEŞ\*

### ÖZET

*Kur'an ve sünnette aile birliğinin korunması detaylı anlatılır. Kur'an'da zaman zaman ortaya çıkabilecek çeşitli ailevi problemlerin çözülebilmesi için, öncelikle eşlerin özverili olmaları istenir; ayrıca hem erkek hem de kadın aileleri sorumlu tutulur. Sünnette boşanma arışı titreten bir olay olarak tanımlanır. Hadîs mecmualarında da Peygamberimizin bazı boşanmaları önlemeye yönelik çabaları nakledilir. İslâm hukukunda ise boşanma, genel hükmü itibariyle sakınılması gereken bir olay (hazr), özel hükmü itibariyle ise en son çare olarak değerlendirilir.*

**Anahtar Kelimeler:** Boşanma, Aile, İslâm Hukuku.

### ABSTRACT

#### *The Preservation of the Family in Qur'an and Sunnah*

*The preservation of the family is explained in detail in Qur'an and Sunnah. In the Qur'an spouses are requested, firstly, to be self-sacrificing (unselfish) in order to solve family problems that may occur from time to time. In addition, both man and woman families are held responsible. In sunnah, the divorce is explained as an event shaking the Throne. In hadith books, there are explanations of our*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.  
(e-posta: ahgun@atauni.edu.tr)

*Prophet's attempts to prevent some divorces. In Islamic Law, the divorce, in general, is understood as an event that should be avoided. In special, circumstances it is treated as the last resort.*

**Key Words:** *Divorce, Family, Islamic Law.*

### **Giriş**

Yeryüzünün en eski sosyal kurumlarından biri olan aile, içtimaî hayatın âdeti bir minyatürüdür. Nesli devam ettirme, aile bireylerine psikolojik ve sosyal güven sağlama işlevinin yanında, kültürel değerleri gelecek nesle aktarma işini de önemli ölçüde aile üstlenir. Ailenin sosyal yapının oluşumundaki inkâr olunamaz fonksiyonları, sonuç olarak toplum ve her kademedede devletin şekillenmesinde de hissedilir.

Bu yüzden İslâm hukukunda kadın ile erkeğin birlikte yaşamasının sosyal ve hukukî çerçevesini belirleyen evlilik sözleşmesi, ayrıntılı anlatılır. Bu konuda bir çok emredici ve düzenleyici kurallar konulur. İslâm hukukunda evlilik sözleşmesi, bir yönüyle hukukî bir işlem ve akit; bir yönüyle de ibadet olarak değerlendirilir<sup>1</sup>. Bu anlayışın tabii bir yansıması olarak evlilik ve boşanma konusu, bazı fıkıh kitaplarının ve bazı hadîs mecmûalarının tertibinde ibadet bölümünün akabinde yer alır. Ayrıca evlilik ve boşanmanın “*hukûkullâh*” arasında sayılması da, evlilik müessesesinin dinî ve sosyal boyutunu gösterir. Bu özgün durum, sosyal kontrol açısından büyük önem arz eder.

İslâm hukukunda evlilik akdi diğer akit çeşitlerinden farklı

---

<sup>1</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul 1984, III, 3.

değerlendirilir<sup>2</sup>. İbnü'l-Arabî, diğer akitleri “*ukûdü'l-emvâl*” (ticarî akitler); evlilik akdini ise, “*ukûdü'l-ebdân*” şeklinde isimlendirilmesi, bu farklılıktan kaynaklanır<sup>3</sup>. Çünkü evlilik, iki farklı kültürün birleşimidir. Taraflar ayrı ayrı yaşantıdan gelmişlerdir. Dolayısıyla yer yer eşler arasında ufak tefek tartışmaların olması bir derece kaçınılmazdır. Bunların evliliğin ilk yıllarında daha çok görülmesi de tesadüfî değildir. Çünkü bireylerin çevre, yetişme tarzı, eğitim durumları; kısacası, sosyo-kültürel yönleri farklılık gösterir. “*Dumansız baca, çekişmedik karı-koca olmaz*” diyen atalarımız, olmazsa olmaz denilen bir gerçeği ifade ederler.

Öte yandan aile krizine; fikrî anlaşmazlıklar, fizikî kusurlar, iktisadî alandaki aksamalar, kusursuz eşi realite planında bulamayarak bireylerin sukût-i hayale uğraması, evlilik öncesi maharetle saklanan kusurların evlilik sonrası ortaya çıkması veya gereksiz zıtlaşmalar gibi birçok hususlar, geçimsizlik sebebi olabilmektedir. Doğrusu, bunları önceden tam olarak tespit etmeye ve birer birer saymaya da imkân yoktur<sup>4</sup>.

Türkiye'deki boşanmaların en önemli nedeninin eşler arası geçimsizlik olduğu istatistik verilerinden öğrenilmektedir. Yıllan yıla bu nedenin giderek arttığını gözlemlemek ise, gerçekten üzücüdür<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1985, II, 137.

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1985, I, 425.

<sup>4</sup> Bkz. Hıfzı Veldet, *İmtizacsızlık Sebebiyle Boşanmada Kusur Mefhumu*, İstanbul 1943, s. 10, 13; Belgesay, Mustafa Reşit, *Türk Kanunu Medenisi Şerhi, II Aile Hukuku*, İstanbul 1948, s. 72.

<sup>5</sup> Türkiye'de boşanmaların % 85.9'u geçimsizlik, % 6.7'si terk, % 3.1'i zina, diğerleri % 4.3. Ayrıca, bu verilere göre, dul kadın nüfusu, dul erkek nüfusundan fazladır. Ancak boşanmaların ülkemizde fazla olmadığını, genel nüfus içinde % 0.1'e dahi ulaşmadığını söylemek sevindiricidir. Bkz. *Boşanma İstatistikleri 1981*, Devlet İstatistikleri Enstitüsü, Ankara 1983, s. V-VI; krş. *Boşanma İstatistikleri 1995*, Devlet İstatistikleri Enstitüsü, Ankara 1997, s. 3.

Bu verilere göre, özellikle evliliklerin ilk yıllarında boşanma oranının fazlalığı dikkat çekici ölçüdedir. Böyle olmasının nedeni, büyük bir ihtimalle, yeni evli çiftlerin henüz birbirlerinin kişiliklerini daha tam olarak tanıma imkânı bulamadan ayrılmaya yeltenmeleridir. Bu yüzden, eşler tarafından başlangıçta kolay gibi görünen bu yol hemen tercih edilmektedir. Bu aşamada, muhtemelen gelecekteki hayatlarının iyilik ve güzelliklere dönüşebileceği hiç düşünülmemektedir. Hele hele çoğu zaman, basit bahanelerle bir kaşık suda fırtınalar koparıldığı da ender karşılaşılan bir durum değildir. Bütün bunlara, karı-kocanın birbirlerinin kişiliklerine saygı göstermemeleri, başlıca neden olarak gösterilebilir. Sonuçta çiftler, tecrübesizlik ve rehbersizliklerin kurbanı olabilmektedir.

Boşanma, amacına ulaşamayan evlilik birliğinin sona ermesidir. Yalnız boşanma çoğu zaman karı-kocanın birbirlerinden ayrılmalarıyla noktalanmaz. Boşanma, geride onulmaz yaralar açan sonuçlarıyla, öncelikle karı-kocayı ve daha çok da boşanma yetimleri durumuna düşen çocukları ilgilendiren bir olaydır.

Boşanma, taraf durumunda olan aileleri ve toplumu etkileyen istenmedik bir olaydır. Zira boşanma oranıyla, toplum içinde yaygın çocuk suçluluğu, uyuşturucu maddeler iptilası vb. gibi sosyal hastalıklar arasında sıkı bir ilişkinin olduğu muhakkaktır. Bugün Türkiye’de yüz binlere varan sokak çocuklarının sayısında en büyük payı, parçalanmış ailelerin oluşturduğu ve üvey anne ya da üvey babadan kaynaklandığı biliniyor. İşte boşanma, nadiren kurtuluş ve huzuru sağlasa bile, çoğu zaman psikolojik ve sosyolojik problemleri de beraberinde getirmektedir.

Sosyal bilimler yönünden ailenin gücünü ölçebilmek için başvurulan araçlardan birisi hiç şüphesiz boşanma oranlarıdır. Bir

toplumda meydana gelen evlilikler geniş oranda, kısa zaman süreleri içinde boşanma ya da ayrılıkla sonuçlanıyorsa o toplumun güçsüz, fonksiyonunu yerine getiremeyen sakat ve hasta bir aile kurumuna sahip olduğu söylenebilir. Bir bakıma sürdürülemeyecek bir ailenin devamında gerek eşler, gerekse de toplum yönünden yarar yoktur; ama boşanmaların büyük oranda olduğu bir toplumun yapısında sakatlık bulunduğunu söylemekte de hata olmaz<sup>6</sup>.

Ailenin toplumla yakın ilgisinden dolayı tarihte evlenme kurumunu düzenlememiş bir devlet yoktur. Günümüz dünyasında ise, sosyal devlet ilkesini benimseyen pek çok ülkede, aile birliğinin korunmasına yönelik tedbirler, Anayasal güvenceler altında pozitif hukuk kurallarıyla belirlenmiştir. Hatta aile konusunda giderek güçlenen devlet himayesi, iç hukukun yanı sıra artık uluslararası bir nitelik arz etmektedir<sup>7</sup>.

Yalnız aile problemlerinin salt pozitif hukuk kurallarıyla çözülemeyeceği açıktır. Çünkü önemli olan aile mutluluğudur. Aile mutluluğu da kelimenin tam anlamıyla bir sanattır. Sanattır, çünkü aile mutluluğunun kuralı da kitabı da yoktur. Yoktur, çünkü mutluluk daha ziyade kişilerin ruh dünyasıyla ilgilidir. Yine de insanlar arası bütün ilişkilerin elbette bir etiği vardır. Bu etik insanlara belirli sorumluluklar yükler. Sorumluluk da tek yanlı değil, karşılıklıdır. Elbette herkes kendinden ve ilişkilerinden sorumludur. Toplumsal yaşamın üzerine kurulduğu düzenin temelinde de bu anlayış yatar<sup>8</sup>.

Biz bu makalede, yeterli gerekçeler oluşmadan meydana

---

<sup>6</sup> Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, İstanbul 1994, s. 205-206.

<sup>7</sup> Mumcu, Ahmet, *İnsan Hakları Kamu Özgürlükleri*, Ankara 1992, s. 5.

<sup>8</sup> Çeçen, Anıl, *İnsan Hakları*, Ankara 1995, s. 31.

gelebilecek boşanmaları önlemeye yönelik dinî motifler, ahlâkî esaslar, örfî telakkiler ile bazı hukukî ilkeleri Kur'an, sünnet ve İslâm hukuku perspektifinden inceleyeceğiz. Diğer bir anlatımla, İslam'ın değerler sisteminde özel bir konuma sahip olan aile müessesesiyle ilgili normların bazı yönlerini öne çıkarmaya çalışacağız.

### **1. Kur'an'da Aile Birliğinin Korunması**

İslâm; inanç, ibadet, ahlâkî ve hukukî vecibeleri birlikte ihtiva eden bir değerler sistemidir. Kur'an ve onun tebliğcisi Hz. Muhammed, öncelikle “*hüküm günü*” başarılı bir şekilde hesap verebilme; yani âhiret şuuruyla, ahlâkî kaideleri yerleştirmeye çalışır. Kur'an'daki yasama da, kronolojik olarak davranışlarla ilgili ahlâkî kuralların tavsiyesiyle başlar, daha sonra hukukî prensipler belirtilir<sup>9</sup>. Kur'an, aile hayatını karşılıklı anlayış ve olgunlukla yürütülecek insanî bir müessese kabul ettiğinden bu konuda sabrı, ahlâkî olgunluğu, adaletli davranmayı, tevekkülü ve Allah'tan sakınmayı öğütler (bkz. *Nisâ*, 4/3,19,128; *Talâk*, 65/1).

Bilindiği gibi, diğer akitlerden farklı olarak, tamamen kendine has insanî yönleri, mahremiyetleri bulunan evlilik hadiselerine şekfî ve hukukî müdahalemiz çoğu zaman çok gecikecektir. Halbuki önemli olan, problemi doğduktan ve ortaya çıktıktan sonra çözmek değil, problemin doğmasına sebebiyet vermemek veya daha başlangıçta sıkıntıyı giderebilmektir. Bu da doğrudan doğruya, tarafların şahsiyetleriyle, ahlâkî ve insanî meziyetlerinin gelişmişlik düzeyiyle alâkalı bir meseledir. Bunun içindir ki, Kur'an ve sünnetin bu tür olaylara yaklaşım tarzı, hukukî olayın çözümlenmesinden ziyade,

---

<sup>9</sup> Bkz. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 22 vd.; Başgil, A. Fuat, *Esas Teşkilât Hukuku*, İstanbul, ts., s. 72.

tarafının duygularına hitap etme şeklindedir. İslâm aile hukuku alanında Kur'an ve sünnetin getirdiği hükümler de konunun salt hukukî olmaktan çok, dinî ve ahlâkî zeminini teşkil eder ve bu zemini sağlamlaştırmayı hedef alır<sup>10</sup>. Özellikle İslâm'ın değerler sisteminde aile müessesesiyle ilgili normlarda dünyevi ve uhrevi sorumluluklar öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla İslâm aile hukukuyla ilgili esaslarda özellikle din, ahlâk ve hukukun iç içe olduğu görülmektedir.

### 1.1. Kur'an'da Kadın ve Aile

Kur'an'da “*Ey iman edenler, eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da vardır.*” (Tegâbü'n, 64/14) buyurularak, eş ve çocukların beklenmedik yer ve durumlarda kişiyi âhîret hazırlığından alıkoyabileceğine işaret edilir. Kur'an'da, Nûh (a.s.) ve Lût (a.s.) Peygamberlerin hanımları, inanmayanlar için misal olarak verilir. Bu Peygamber hanımlarının, kocalarına hainlik etmelerinden söz edilir (Tahrîm, 66/10). Bilindiği gibi, Nûh (a.s.) ve Lût (a.s.)'un hanımları, Peygamber hanımı olmak şerefine gerektirdiği iman, itaat ve kocalarına iyi davranma gibi hasletlere sahip olma yerine, bu şerefine kadrini bilemeyerek küfre meylectiler. Hatta, toplumun ıslahı için çalışan kocalarının başarılarını kolaylaştıracak yerde onlara eziyet ettiler. Daha da ötesi, hak düşmanlarının fesatlarına yardım amaçlı ispiyonculuk yaptılar. Böyle oldukları için de, Allah'ın gazabına uğradılar ve kıyamete kadar kötü bir misal olarak hatırlanmaya müstahak oldular<sup>11</sup>.

Müteakip ayette bu kötü örneğe alternatif olarak, Hz Musa'ya

---

<sup>10</sup> Bkz. Bardakoğlu, Ali, “Aile Hukukumuzun Tarihî Gelişimi”, *Tarihî Akışı İçerisinde Türklerde Aile Yapısı Sempozyumu Bildirileri*, 17 Mayıs 1990, Kayseri, ts., s. 14-15.

<sup>11</sup> Bkz. Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VII, 5130-5131.



iman eden ve bu nedenle de şehit edilen Firavun'un karısı Âsiye ile, Cebrail tarafından bir erkek çocuğu müjdesi verildiğinde, “*Ben senden Rahman'a sığınırım*” (Meryem, 19/18) ve “*Bana erkek eli değmiş değildir. Benim nasıl çocuğum olabilir?!*” (Âl-i İmrân, 3/47) diyerek irkilen İmrân kızı Meryem, inananlara örnek gösterilir (Tahrîm, 66/11). Peygamberimiz de, Meryem ile Âsiye'nin üstünlüğünü teyit eder; Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma ile Hz. Âişe'yi de, bu hayırlı kadınlar zümresine ilâve eder<sup>12</sup>. Dikkat çekicidir ki, Kur'an, Yusuf (a.s.)'un iffetini (Yusuf, 12/32), Şuayb (a.s.)'ın kızının yürüyüşünde bile hayâlî ve utangaç oluşunu, güzel jestler olarak ön plâna çıkarır (Kasas, 28/25). Ayrıca Kur'an'da, şeytanın hile ve tuzağı zayıf olarak tanımlanırken (Nisâ, 4/76), Yusuf (a.s.)'un dilinden, “*Sizin tuzağımız gerçekten büyüktür.*” (Yûsuf, 12/28) ifadesiyle de, bazı kadınların entrikalarına dikkat çekilir. Bu ayetlerde öncelikli anlatılan husus elbette inanç esasıdır. Fakat, Kur'an ve Peygamberimiz tarafından örnek olarak zikredilen bu kadınlardaki vasıflar, aile birliği ile ilgili olarak mümin kadınlar için önemli mesajlar içerdiği de söylenebilir. Anlaşılan odur ki, kocasına evini dar edip, kabir azabı yaşatan kadınlar da; karısına olmadık işkenceleri çektiren erkekler de hep var olagelmiştir. Kısacası, “*Kadın, erkeğini vezir de edebilir, rezil de*” ile “*Başarılı erkeklerin arkasında hep başarılı bir kadın vardır*” deyimleri de, aynı temayı vurgulayan atasözlerimizdendir.

Toplumun devamı insan neslinin devamına bağlıdır. Bu özelliğiyle aile, biyolojik ve sosyal bakımlardan neslin devamını sağlayan temel birimdir. Bu nedenle de Kur'an, insanları evliliğe teşvik eder (Nisâ, 4/3, 24; Nûr, 24/32; Mümtehine, 60/10). Evlilikle kurulan

---

<sup>12</sup> Bkz. Tirmîzî, Menâkıb, 62; Buhârî, Enbiyâ, 32, 46; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 70.

bu aile yuvası da, bir “*huzur ve sükûnet*” kaynağıdır (*Nahl, 16/80*). Kur’an’ın bir yerinde Âdem’in (*A’râf, 7/189*), başka bir yerde ise, bütün insanların eşinde huzur ve sükûn bulmaları aynı kavramlarla anlatılır. Bu huzur ve sükûnet bulmada tefekkür eden bir topluluk için ayet olduğu beyan edilir. Dikkat çeken bir diğer yönüyle, “*ayet*” ifadesi, ilgili ayetin hem başında hem de sonunda olmak üzere iki kez tekrar edilir (*Rûm, 30/21*).

Aile, Allah’ın merhamet ettiği (*Rum, 30/21*), oğullar, torunlar ve temiz rızıklar bahşettiği kutsal bir müessesedir (*Nahl, 16/72*). Zaten karı-koca da birbirlerinin iffet örtüsü ve koruyucusudurlar (*Bakara, 2/187*). Tesis edilen aile birliğinin sürdürülmesi konusunda Kur’an, kocaların karılarına “*sağlam bir teminat*” (*Nisâ, 4/19*) verdiğiinden bahseder. İbn Abbâs ve Mücâhid’in tefsirlerine göre, bu sağlam teminattan maksat, “*nikâh*” akdidir<sup>13</sup>. Allah, bu akdin korunmasına önem verir ve evlilik birliğinin devamı için bir dizi tedbir ve tavsiyelerde bulunur<sup>14</sup>.

Kur’an’ın genelde meseleleri ikili ele alışındaki karakteristik özelliği, İslâm aile hukukunda çok belirgindir. Allah, farklı ayetlerde; hatta bazen aynı ayette hem kadına hem de erkeğe hitap ederek aile birliğinin sürekliliği için her iki taraftan özverili davranmalarını ister.

## **1.2. Kur’an’da Erkeklerin Sorumluluğu**

Birçok hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da, aile reisinin erkek olduğu genel kabul görür. Böyle olmasının sosyolojik ve psikolojik nedenleri ayrıca tartışılabilir. Ama kadın, genelde kocasının evinde şekillenir. Farkında olmadan, onun söz ve davranışlarından etkilenir. Bu özelliğiyle aile reisi olarak erkek, evde

---

<sup>13</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, İstanbul 1992, II, 214.

<sup>14</sup> Bkz. Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000, s. 13 vd.

daha ağır bir sorumluluk yüklenir. Kur'an, "*Onlarla (kadınlarla) iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, olabilir ki bir şey sizin hoşunuza gitmez de Allah onda bir çok hayır takdir etmiş bulunur*" (Nisâ, 4/19) buyurur. Bu ayete göre, koca, zarurî bir sebep olmaksızın boşanmaya yeltenmemelidir. Bilakis koca, söz ve sohbetlerinde tatlı olmalıdır. Kırgınlığa sebep olabilecek olaylarda sabır göstermeli ve mükâfatını Allah'tan ummalıdır. Muhtemelen, istikbalde Allah birçok hayırlar ihsan edebilir. Bu hayır, eşler arasında yeniden tazelenecek ülfet ve muhabbet şeklinde de, bu birliğin semeresi olacak hayırlı bir evlât şeklinde de tezahür edebilir. Sonuç olarak Kur'an'da eşler, - birbirlerinde ahlâkî veya fizikî birtakım kusurlar bulsalar bile- iyi geçinmeye ve boşanmamaya hep teşvik edilir<sup>15</sup>.

Kur'an, aile birliği alanında bir realiteye işaret eder ve ikinci bir merhaleden söz eder. Allah, sâliha kadınları; kocalarına itaatkâr, evinde bulunamadığı zamanlarda iffetlerini koruyan özellikleriyle zikreder. Peşinden, böylesi kadınların aksine; kocalarına karşı isyankâr davranan kadınlardan bahseder ve geçimsizlik ileri bir boyuta ulaştığında kocaya, "*Fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlarınıza gelince, önce kendilerine yumuşaklıkla öğüt verin. Eğer söz dinlemezlerse kendilerini yataklarda yalnız bırakın. Yine dinlemezlerse, (hafifçe) dövün. Size itaat ettikleri takdirde kendilerini incitmeye de bahane aramayın*" (Nisâ, 4/34) tavsiyesinde bulunur. Elbette bu, kocaya tanınan keyfî bir yetki değildir. Belirli şartların oluşumu zorunludur. Zaten, ayette geçen "*nüûz*" kelimesi, bize bu konuda bir fikir vermektedir. Arapçada bu kelime daha çok isyankâr

---

<sup>15</sup> Bkz. Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, Kahire, ts. II, 158; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire 1994, V, 104; Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut 1995, I, 480; Elmalılı, II, 1320.

bir tavır takınma anlamına gelir<sup>16</sup>.

Bu aşamada ev siyaseti olarak koca, eşine öncelikle tatlı dille nasihat eder. İyilik tavsiyesinde bulunur, sorumluluklarını hatırlatır. Problemin nereden kaynaklandığını belirtir ve hal çareleri üretir. Yatağı terk etme ikinci safhadır. Üçüncü merhaleye gelince, İbnü'l-Arabî, “*Dövme şahısların hallerine göre değişir. Bazılarına az bir gönül koymuşluk kafi gelir, bazıları da ancak tediple düzelir.*”<sup>17</sup> açıklamasını yapar. Hz. Ali, bu tertibin esas alınması, bunların da sonuçsuz kaldığı durumlarda iki hakem gönderilmesi kanaatindedir<sup>18</sup>. Dikkat çeken şey, bu yetkinin kocalara verilerek, üçüncü şahısların ve mahkemelerin aile birliğine müdahalesine hemencecik izin verilmeyişidir. Böylece, ufak tefek aile içi kırgınlıkların bir sır olarak kalması, aile mahremiyetinin zedelenmemesi amaçlanır. Ayetteki, “*Size itaat ettikleri takdirde kendilerini incitmeye bahane aramayın.*” ifadesi de, adalet, hakkaniyet ilkelerine göre davranmayan koca için, uhrevî bir “*tehdit*” mahiyetindedir<sup>19</sup>. Öncelikle, aile birliğinde önemli olan sevgidir, karşılıklı anlayıştır. Sevinç ve keder birlikte paylaşılır. Dolayısıyla bu son merhale, ev siyasetiyle ilgilidir ve istisnâ bir durumdur. Aksi takdirde, kul hakkına tecavüz nedeniyle erkek, haksızlığının uhrevî vebaline de katlanır.

### 1.3. Kur'an'da Kadınların Sorumluluğu

Kadın her şeyden önce annedir ve öncelikli sosyal rolü, anneliktir. İslam'ın değerler sisteminde kadınlı ilgili tüm esaslarda bu rol belirleyicidir. Kadın çocuğunun terbiyesinden de mesuldür.

---

<sup>16</sup> İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 751; Elmalılı, II, 1351.

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî, I, 420-421.

<sup>18</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1990, X, 73.

<sup>19</sup> Râzî, X, 76.

Terbiye adına çocuklara vurulan damga da, istikbale vurulan damgadır. Kısacası o, evinin direğidir. “*Yuwayı dişi kuş yapar*” sözü, bunu belirtir. Kuşkusuz, evlilik birliğinin sürdürülmesi için, kadının da fedâkarlıkta bulunacağı zamanlar olacaktır. Kadın, iyi ve kötü günde, sıhhat ve hastalıkta kocasıyla yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olması gerektiğini unutmamalıdır. Nitekim, “*Gelin beyaz gelinliğiyle girdiği evden beyaz kefeniyle çıkar*” atasözümüz, aile birliğinin korunmasını tembih etme açısından, kadınların sorumluluğunu hatırlatır mahiyettedir.

Kur’an-ı Kerim’de, kocalarından olası bir anlayışsızlık görmeleri durumunda, kadınlardan aile birliğinin sürdürülmesi konusunda özverili olmaları istenir. “*Eğer kadın, kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ediyorsa, bir anlaşma ile aralarını düzeltmede karı koca üzerine bir günah yoktur. Sulh en hayırlı iştir. Zaten nefislerinde kıskançlık hazırlanmıştır. Eğer iyi geçinip arayı düzeltir, zulüm ve geçimsizlikten sakınırsanız, elbette Allah yapacağınız her şeyden haberdardır*” (Nisâ, 4/128) buyurarak, kadınlara anlaşmayı tercih etmeleri tavsiye edilir. Fakat, aynı ayetin son kısmında hitap, “*iltifât*” sanatıyla kocalara da tevcih edilir ve uzlaşmaz bir tavır takınmamaları hususunda, gerekli “*îkaz*” yapılır<sup>20</sup>. Ayrıca belirtelim ki, kadınların kocalarına isyankâr bir tavır takınmaları büyük günahlara denk tutulur<sup>21</sup>.

#### **1.4. Kur’an’da Ailelerin Sorumluluğu**

Kur’an, insanların arasını düzeltmenin hayırlı bir iş olduğunu ifade eder (Nisâ, 4/114). Hatta, dargın müslümanlar arasını düzeltmeyi,

---

<sup>20</sup> Ebu’s-Suûd, II, 236.

<sup>21</sup> Râzî, X, 74.

toplumsal bir görev olarak belirtir (*Hucurât, 49/10; Enfal, 8/1*). Aile hukuku sahasında da, eşlere hep uzlaşma yollarını aramalarını ve hayatın akışı içerisinde karşılaşılan meselelere sabretmelerini hep tavsiye eder. Şiddetli geçimsizliğe erkeğin (*Nisâ, 4/128*) ve kadının (*Nisâ, 4/34*) sebep olması halinde, karşılıklı ferdî fedakarlık göstermelerini ister. Fena muamele ve geçimsizliğin eşlerin her ikisinden kaynaklanması veya başlangıçta bunun bilinmemesi durumunda, karı kocanın yakın aile çevresine ve topluma da sorumluluk yükler. Eşlerin ailelerinden tecrübeli ve adil kimselerin devreye girip, eşlerin problemlerini, geçimsizlik sebeplerini gidermeye çalışarak barıştırma teşebbüsünde bulunmalarını emreder. Allah, “*Eğer karı-koca arasının açılmasından endişe ederseniz, bir hakem erkeğin ailesinden, bir hakem de kadının ailesinden kendilerine gönderin. Eşler barışmak, hakemler de barıştırmak isterlerse<sup>22</sup>, Allah aralarını uzlaştırır*” (*Nisâ, 4/35*) buyurarak, yakın çevrenin aile içi olayları yatıştırıcı etkinliğine vurgu yapar.

Bu ayete göre, şiddetli geçimsizlikten şikâyette bulunan eşlerden herhangi biri mahkemeye müracaat ederse, hakimin karı ve kocanın ailesinden birer hakem göndermesi zorunludur<sup>23</sup>. Aile çevresinden seçilen bu hakemler de, öncelikle aile yuvasının yıkılmaması için gayret göstermelidirler. Görev itibarıyla hakemler, geçimsizliğin esas sebeplerini ve kimden kaynaklandığını öğrenmeye çalışırlar. Karı-kocaya görev ve sorumluluklarını hatırlatıp, yuvalarının dağılmamasını tavsiye ederler. Boşanma sonrası onulmaz yaralar açabilecek olumsuz sonuçları dile getirirler. Şayet varsa, çocuklarının istikballerine olumsuz etkilerini ayrıntılı izah edip öğüt verirler.

---

<sup>22</sup> Buradaki fâilin, hakemler veya karı-koca olduğu yorumu için, bkz. Râzî, X, 76.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, II, 81.

Sebepsiz boşanmanın hoş görülmediğini dinî, ahlâkî, vicdanî ve uhrevî yönleriyle nasihat ederler. Eğer geçimsizlik önemli bir nedene dayanmıyorsa, bu tür olayların hayatın bir cilvesi olduğunu, böylesi hallerin gelip-geçiciliğini ve belki de gelecekteki hayatlarında bunların tatlı hatıralara dönüşebileceğini hatırlatırlar.

İslâm'a özgü bir özellik, eşlerin ailelerinden seçilen bu hakemler, elbette karı-kocanın fitrat ve karakterlerini, geçimsizliğin bilinmeyen yönlerini daha iyi bileceklerdir. Akrabalık bağlarından dolayı üçüncü şahıslara nazaran, daha içten ve daha şefkatli davranacaklar, evli çiftlerin aralarını bulma ve düzeltmeye daha fazla önem vereceklerdir. Elbette karı-koca da, akrabaları olan bu hakemlerin sözlerini daha rahat kabullenebileceklerdir. Netice itibarıyla hakemler bunu, aile mahremiyeti olarak kabul edip, dedikoduların yayılmasına yol açmayacaklar ve ailelerin rencide olmasına meydan vermeyeceklerdir<sup>24</sup>. Çünkü İslâm, aile mahremiyetine özel önem verir. Öyle ki, hadîste, aile sırrını ifşa edenler "*Kıyamet gününde insanların en şerlisi*"<sup>25</sup> olarak tanımlanırlar.

### **1.5. Kur'an'da Boşanma Hukukunun Bazı Özellikleri**

Kur'an'da ahkâm ayetleri genelde icmalîdir. Fakat miras hukuku ile aile hukuku sahasında Kur'an, tafsilatlı hükümler ihtiva eder. Kur'an'da, kadın ve aile hukukuyla ilgili olarak yüzün üzerinde ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin önemli bir bölümü, evlilik ve evlilik sonrasında ilgilidir.

Kur'an'da Câhiliye örfünde boşanma çeşitleri olarak bilinen ve uygulanan liân, îlâ, zihâr ve talaktan bahsedilir. Liânla ilgili ayet, suç

---

<sup>24</sup> Bkz. Zemahşerî, 1, 497-498; Kurtubî, V, 181; Elmalılı, II, 1352.

<sup>25</sup> Müslim, Talâk, 13, 14.

unsurları yönüyle kazifle aynı olduğu halde sonuçları bakımından farklılık gösterir. Îlâ ile ilgili hükümle, Câhiliye örfü tashih edilir. Zihârla ilgili olarak ise, Câhiliye örfü tamamen ilga edilir. Bütün bunlar, Kur'an'ın boşanma konusundaki genel felsefesini belirtir niteliktedir.

Aile hukuku ile ilgili olarak Kur'an, öncelikle kadın ve erkeğin iffet ve namuslarına karşı yapılacak isnatları şiddetle cezalandırır. Diğer hukukî muamelelerden farklı olarak sadece zina suçunun ispatı için dört görgü şahidinin tanıklığı istenir. Bu şartlarda ispat edilemeyen bir durumda, -olayın fiilen vaki olduğuna kani olsalar bile- görgü şahitleri, hukukî bakımdan ebediyen susmak zorundadırlar. Aksi takdirde kendileri suçlu duruma düşecekler ve belirtilen cezaî müeyyide, bu olayı deşifre eden kişilere uygulanacaktır. Çünkü, zina suçunun deşifre olması, fiilin vukuundan daha kötü bir etki yapmaktadır. Kazif konusunda Kur'an'da anlatılan bu hususlar, genel bir hükümdür. Fakat bu genel hükme karşılık, kendi hanımını zina ederken gören şayet bu kadının kocası ise, hüküm farklı bir statüde değerlendirilir. Çünkü aile birliği açısından üçüncü şahıslarla kocanın aynı hükme tabi olması durumunda böyle bir hükmün kocaya haksızlık olacağı açıktır. Buna göre, eşleri aleyhinde zina ithamında bulunup da dört görgü şahidiyle ispat edemeyecek kocalar için ayette, karısının suçu kabul etmemesi ve kocasının da ithamında ısrar etmesi hâlinde, liândan sonra mahkeme kararıyla boşanacakları; fakat koca aleyhine kazif cezası uygulanmayacağı belirtilmiştir. Bu farklı iki ayrı hükümde, suç unsurları yönüyle aynı nitelikler söz konusudur. Fakat ceza hukuku bakımından, aynı konuda



üçüncü şahıslarla koca, hüküm bakımından farklılık arz etmektedir<sup>26</sup>.

Îlâ, sözlük anlamıyla yemin etmektir. İslâm hukuk terimi olarak ise, kocanın karısına dört ay veya daha fazla süreyle yaklaşmayacağına yemin etmesini ifade eder. Câhiliye örfüne göre boşanmayla paralel hükümleri söz konusudur. Kur'an, bu uygulamayı dört ay süreyle sınırlandırır (*Bakara, 2/226*). Şayet dört ay içerisinde dönerse, boşanma meydana gelmez. Fakat dört ay içerisinde dönülmezse, İslâm hukukunda “*talâk-ı müeccel*” olarak değerlendirilir<sup>27</sup>. Zihâr ise, Câhiliye Araplarında çok yaygın bir boşanma türüdür. İslâm hukuk terminolojisinde zihâr, mecazî bir anlamla, kocanın karısını kendisine ebedî haram olan bir mahremine benzetmesidir<sup>28</sup>.

Burada konumuz açısından zihârla ilgili olarak, Mücadele suresi ilk ayetlerinin nazil olmasına vesile olan olay, aile birliğinin sürdürülmesi açısından mesaj yüklüdür. Rivayete göre, Havle bt. Sa'lebe'nin kocası Evs b. Sâmit ihtiyarlar ve biraz da hassaslaşır. Bir gün hanımıyla bir tartışma esnasında öfkelenip; “*Sen bana anamın sırtı gibisin*” deyiverir. Fakat çok geçmeden, kocası yaptığına pişman olur. Hanımını kendine çağırır. Fakat kadın ihtiyatlı davranır ve Allah Resulüne olanları anlatmasını kocasından ister. Kocasını, ben utanırım soramam, der. Kadın “*Öyleyse ben sorarım*” diyerek Peygamberimizin huzuruna gelir ve önüne diz çöker. Olanları ve

---

<sup>26</sup> Bkz. Aktan, Hamza, “Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslâm Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, s. 210.

<sup>27</sup> Terim anlamıyla İslâm hukukunda îlâ, kocasının karısına dört ay süreyle yaklaşmayacağına yemin etmesini ifade eder. Bkz. Bakara, 2/226; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi'*, İstanbul 1986, II, 11.

<sup>28</sup> Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1986, III, 229.

kocasından karşılaştığı kötülükleri gözyaşlarıyla Peygamberimize anlatmaya başlar. Peygamberimiz, *“Ya Havle, kocan hem amcan oğlu, hem de yaşlı bir kişi. Allah’tan kork!”* diyerek sözünü keser ve öfkesini yatıştırmaya çalışır. Havle, *“Ya Resulallah, Evs benimle evlendiğinde ben genç idim. Fakat yaşım ilerledi, birçok evlâtları oldu, şimdi ise beni anası gibi kıldı ve beni kimsesiz bıraktıverdi”* diyerek sözüne kaldığı yerden devam eder. Câhiliye örfüne göre koca karısına bu sözü, boşama amaçlı söylerdi; hanımı da ona haram olurdu ve bir daha onunla evlenemezdi. İslâm’da ise, ilk kez böyle bir hadise meydana geliyordu. Dolayısıyla da Resulullah, *“Bu konuda bir şeyle emir olunmadım. Görüşüm, haram olmuşsun”* buyurarak, toplumdaki yerleşik genel örf ve adet hükmünü esas alır. Kadın, kocasından ötürü, *“Vallahi boşama zikretmedi”* diyerek ruhsat talebinde bulunur. Peygamberimiz tekrar *“Haram olmuşsun”* buyurur. Kadın ruhsat talebini yineler. Fakat sonuç alamayınca, bu defa da hâlini Allah’a arz eder. Kadın hane-i saadette, *“Allah’ım, yalnızlığımı, kimsesizliğimi ve bana zor gelecek olan ayrılmamın acısını sana arz ederim. Küçük çocuklarım var. Onları kocama bıraksam, zayi olacaklar. Yanıma alsam, aç kalacaklar. Allah’ım, sana arz ederim. Allah’ım, Peygamberine bir vahiy indir”* diyerek, yaşlı gözlerle başını semaya yöneltir. Havle, henüz hane-i saadetten ayrılmadan hemen Kur’an ayetleri nazil olur. Bu vahiyden sonra Peygamberimiz, *“Ya Havle, müjdeler olsun!”* buyurur ve *“Kocası hakkında seninle tartışan ve halini Allah’a arz eden kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, bilendir. İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan*

söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır” (Mücâdile, 58/1-2) meâlindeki yeni nazil olan ayetleri okur<sup>29</sup>. Câhiliye döneminde talâkın en şiddetlisi olarak uygulanan zihâr, artık bundan böyle, Kur’anî tabirle “çirkin ve asılsız bir sözden”den ibarettir. İlgili ayetlerle Câhiliye örfü ilga edilir. Ancak böyle bir söz söyleme bir suç kabul edilir ve fert psikolojisi açısından, kefareti verilene dek, “muvakkat haram” hükmü getirilir.

Kur’an’da, erkeğin manevî bir bağla bağlandığı karısını üç defa boşama hakkı vardır. Câhiliye’de sınırsız olan boşama sayısını Allah, üç talakla sınırlandırmıştır. “Boşanma iki defadır”(Bakara, 2/229) ayeti, prosedür itibariyle boşanmaların tek celsede sonuçlandırılmamasını ifade eder<sup>30</sup>. İslâm hukukçuları, kitap ve sünnette iki veya üç talakı bir anda söyleyip, boşanmaların tek celsede vuku bulmasının nehyedildiği hususunda tereddüt etmezler. Hatta bu konuda, selefîn ittifak ettiğini naklederler<sup>31</sup>. Dolayısıyla prosedür itibariyle İslâm hukukunda boşanmanın, her ay bir boşanma olmak üzere en az üç aylık bir sürece yayılması güzel (*hasen*); üç ay aralıklarla dokuz aylık bir sürece yayılması ise daha da güzel (*ahsen*) olarak değerlendirilir. Dahası bu süreç içerisinde zevci ilişkide bulunulmamalıdır. Tam aksine ilgili zaman şartlarına riayet edilmeyen boşanmalar, İslam hukukunda “*bid’at*” olarak isimlendirilir. Zaten, hayız halinde boşamanın haram olduğunu bildiren ayet (*Talak, 65/1*), boşanma zamanı itibariyle bir kısıtlama mahiyetindedir.

İslâm, birinci veya ikinci boşama hakkı kullanılmış olsa bile, pişmanlık süresi özelliğine sahip, birinci veya ikinci boşamadan sonra,

---

<sup>29</sup> Bkz. İbn Kesîr, VIII, 60-67; Elmalılı, VII, 4775-4776.

<sup>30</sup> İbnü’l-Arabî, I, 190; Zemahşerî, I, 269.

<sup>31</sup> Cassâs, II, 78.

kocaya “*ric’at*” (karısına geri dönebilme) hakkı tanır. Bu konuda, İbn Teymiyye’nin nakline göre, Ahmed b. Hanbel, “*Dikkatle inceledim, Kur’an’daki boşamayla ilgili ayetlerin tamamı, ric’î talâktur (cayılabilir boşanma)*” tespitini yapar<sup>32</sup>.

Kur’an’da, “*Kocaları bu arada barışmak isterlerse, karılarını geri almakta daha çok hak sahibidirler*” (*Bakara, 2/228*) buyrulur. Hatta Kur’an, birinci veya ikinci boşanma sonrası kadınların bekleme sürelerinin (iddet) sona ermesi hâlinde, koca karısına geri dönmek isterse, mani olunmamasını ister (*Bakara, 2/232*). Zaten, boşanmış kadının iddet süresince kocasının evinde kalması hem hakkı, hem de sorumluluğudur. Dahası, yaklaşık bu üç aylık müddet içerisinde, kocanın karısına geri döndüğünü belirten sözlü ifadesi veya geri döndüğüne işaret eden fiilî davranışıyla bile, aile birliği –nikah bakımından öncesinden farksız bir özellikte- yeniden kurulabilmektedir. Eğer, birinci veya ikinci boşanma, -bazı kinaî lafızlarda olduğu gibi- bâin talakla (ayırıcı boşanma) gerçekleşmişse, evliliğin devamı kararında kadının irade beyanına müracaat esastır. Bununla, kadının mağduriyetinin giderilmesi hedeflenir. Çünkü kadın, evliliği sürdürmede veya sona erdirmede özgürdür. Şayet kadının hür iradesi, evliliğin devamı yönünde tecelli ederse, tekrar bir mehir belirlenerek yeni bir nikah akdi gerekir<sup>33</sup>. Birinci hatta ikinci boşanmadan sonra, aile birliğinin yeniden tesis edilebilmesi belki de İslâm boşanma hukukunun en ayrıcalıklı yönüdür.

Bu aşamalardan sonra da sonuç alınamamış ve ayrılık tek çözüm hâline gelmişse, İslâm, eşleri birlikteliğe mahkum etmez. Zaten, üç

---

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, Riyad 1386/1967, XXXII, 293.

<sup>33</sup> Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li- Ta’lîl-i-Muhtâr*, İstanbul 1980, III, 147.

ayrı boşama tecrübesi, şartlarda bir değişme olmadığı sürece, bu aile birliğinin yürütülemeyeceğine delil olarak yeterli görülür<sup>34</sup>. Buna göre boşanma, kronikleşen geçimsizliklerde başvurulabilecek en son çare görünümündedir. Zaten, ahenksiz ailelerin birliktelikleri zorla devam ettirerek, erkeğin de kadının da boşandıktan sonra tekrar evlenip yeni ve daha iyi bir hayat kurmaları ihtimaline engel olmak, mantıkî temelden yoksundur. Diğer bir anlatımla, fiilen birbirinden ayrılmış eşleri, hukuken bir saymak içtimaî bakımdan faydalı değildir, belki de zararlıdır. Bu açıdan, Alman hukukçusu ve mütefekkeri Kohler, pek haklı olarak, “*Geçinmelerine imkân olmayan karı-koca arasındaki evlilik, sadece bir azap ve işkence kaynağı olarak kalmaz, ruhî tekamüle bir mani teşkil edebilir ve büyük istidatları bir hiç menzilesine indirebilir*” demektedir<sup>35</sup>. Bu özelliğiyle boşanma, bazı hâllerde “*rahmet*”<sup>36</sup> olarak da nitelenebilir. Yalnız bu rahmet ifadesinin boşanmanın genel hükmüne göre değil, özel hükmüne göre olduğunu da kaydedelim.

Her şeye rağmen önü alınamamış, karı-koca birbirinden tamamen ayrılmış ve dün birlikte tütürdükleri aile ocağı bugün bütün bütün sönmüşse, “*Her kim Allah’tan korkarsa, ona bir çıkış yolu yaratır ve onu ummadığı yerden rızıklandırır. Kim Allah’a güvenirse, bilsin ki Allah ona kâfidir*” (*Talâk, 65/2-3*) ve “*Eğer karı koca boşanarak birbirlerinden ayrılırlarsa, Allah her birini kendi kudretiyle, muhtaç duruma düşmekten korur. Allah’ın ihsanı geniştir*” (*Nisâ, 4/130*) ifadeleriyle, boşanmış çiftler, neticeye razı olmaları ve

---

<sup>34</sup> Aktan, Hamza, *İslâm Aile Hukukunda Boşanma ve Yorumu*, Erzurum 1982, s. 14.

<sup>35</sup> Hıfzı Veldet, s.11.

<sup>36</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., III, 326.

karamsarlığa düşmemeleri hususunda “*teselli*” de edilir<sup>37</sup>.

Bu hükümlere ek olarak Kur’an’da, “*Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz*” (*Bakara, 2/230*) buyurularak, erkeğin aynı kadınla tekrar evlenebilmesi için hem fiilî olarak başka bir erkekle evlenip boşanmış olması hem de kadının hür iradesi şart koşulur. Böylece de boşanmanın geri dönüşü olmayan bir olay olduğu vurgulanır ve tarafların kıskançlık damarlarına dokunulur.

Kur’an’da, boşanmayla ilgili hükümlerden sonra bunların Allah’ın koyduğu yasalar olduğu belirtilir ve bu yasaların bozulmaması, bu sınırların aşılmaması emredilir. Bu yasalara aykırı hareket eden kişiler de, “*zâlim*” olarak tavsif edilir (*bkz. Bakara, 2/229; Talâk, 65/1*). Yine boşanmayla ilgili ayetlerde, “*marûf*”, “*ihsân*” ve “*cemîl*” sözcüklerinin kullanılmasıyla da, ayrılma esnasında söz düelloları, birbirlerinin kusurlarını deşifre etmeleri, hatta olası karşılıklı iftiralar engellenerek, boşanmaların medenî bir şekilde sonuçlanması istenir (*bkz. Bakara, 2/229, 231; Ahzâb, 33/28, 49; Talâk, 65/2*). Ayrıca, ayrılma sonrası mehir ve nafakanın haricinde kadına ayrı bir meblağın (mut’a) verilmesi gerekmektedir. Bu bedelin manevî bir tazminat veya boşanan kadınının yarasını sarmaya yönelik bir gönül alma mahiyetinde olduğu söylenebilir.

## **2. Hadîslerde Aile Birliğinin Korunması**

Hz. Peygamber, bazı sembollerle kadın ruhuna ve psikolojisine dikkat çeker. Bir yolculuk esnasında, develeri sürmekle görevli olan Enceşe’ye, develeri âheste sürmesini hatırlatırken, *ezvâc-ı tâhirâtı*

---

<sup>37</sup> Cassâs, III, 271.

“kristal kâselere”<sup>38</sup> benzeterek, kadınların nâzenin oluşlarına ve onlara ölçülü davranılması gereğine işaret eder. O (a.s.), “Kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır. Her zaman memnun olacağınız tarzda hareket edemez. İsterseniz, bu vaziyetlerinden dahi istifade edebilirsiniz. Tam arzunuzla göre doğrultmak isterseniz, onu kırarsınız. Onun kırılması da boşanmasıdır”<sup>39</sup> buyurur. Bu hadîsteki kadının eğe kemiğinden yaratılması, elbette anatomik bir bilgi değildir. Belki daha doğru bir ihtimalle, ifade mecazî olup, ölçüsüz bir düzeltmeye gidilince boşanmaya vesile olunabileceği hususu anlatılmaktadır. Zaten hadîsin, “Kadınlara hayır tavsiye edin” ifadesiyle başlaması ve “onun kırılması, boşanmasıdır” ifadesiyle de sona ermesi, hükmün menâtinin “terbiye ve ev siyaseti” olduğunu gösterir<sup>40</sup>.

Hz. Peygamber, “Allah’ım, ben iki zayıfın hakkını günah sayarım; yetim ve kadın.”<sup>41</sup> buyurur. Yine “Kadın haklarına riayet konusunda Allah’tan sakının. Onları Allah’ın emaneti olarak aldınız. Onlarla birlikte yaşama hakkını, Allah’ın emri ve müsaadesiyle elde ettiniz”<sup>42</sup> ifadesiyle, evliliğin kudsîyetine işaret eder. “Hayırlı olanınız hanımlarına iyi davranmanızdır”<sup>43</sup> sözleriyle, genel tavsiyede bulunur. İyi geçinmede önemli esaslardan olan hoşgörülü olma, kusur aramama ve güzel huyların görmezlikten gelinmemesini ikaz mahiyetinde ise, “Bir kimse hanımına kin tutmasın. Onda hoşlanmadığı huylar bulsa

---

<sup>38</sup> Buhârî, Edeb, 90; Müslim, Fedâil, 70-72.

<sup>39</sup> Müslim, Rada’, 59.

<sup>40</sup> Bkz. Bigi(yef), Musa Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, nşr. Yusuf Uralgiray, Ankara 1975, s. 48-53; Şahin, M. Abdulfettâh, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, İzmir 1991, II, 154-162; krş. *Kitâb-ı Mukaddes*, Tekvîn, Bâb, 2/22-24.

<sup>41</sup> İbn Mâce, Edeb, 6.

<sup>42</sup> Ebû Davûd, Menâsik, 56.

<sup>43</sup> Tirmîzî, Rada’, 11.

*bile, memnun olacağı huyları da vardır*"<sup>44</sup> buyurur.

Hadîslerde, "*sempatik, sevecen ve doğurgan olan*"<sup>45</sup> ve "*Kocası kendisine baktığında onu mesrûr eden, emrettiğinde itaat eden, uzak kaldığında iffetini koruyan*"<sup>46</sup> kadın zikredilir. Peygamberimiz (a.s.), "*Kadın dört şeyden dolayı nikâhlanır; malı, soyu, güzelliği ve dini. Sen dindar olanı tercih et ki, hayatın bereketlensin*"<sup>47</sup> buyurarak, evliliğin mutluluk ilkesini beyan eder. Hz. Peygamber, dünya nimetlerinin en hayırlısının "*sâliha kadın*"<sup>48</sup> olduğunu ifade ederken, Kur'an da sâliha kadını, itaatkâr ve iffetli sıfatlarıyla anlatır (*Nisâ, 4/34*).

Hadîslerde, kadının kocasına bağlılığı ve itaat etmesi üzerinde titizlikle durulur. Hz. Peygamber, "*İnsanın insana secde etmesi caiz olsaydı, kadının kocasına secde etmesini emrederdim*"<sup>49</sup> buyurur. Başka bir varyantta, "*Muhammed'in canını elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, kadın kocasının hakkını yerine getirmediği, Rabbisinin hakkını yerine getirmiş sayılmaz*"<sup>50</sup> ilâvesi yer alır. Kocasından memnun olarak ölen kadının da cennete gireceği müjdelendir<sup>51</sup>.

Peygamberimiz, cehenneme girmeye sebep olan bazı huylara işaret eder. Bu huylar arasında, kadının kocasına nankörlük etmesini, dilinden bedduanın eksik olmamasını ve ihsan bilmezliği de zikreder. Hatta, bu iyilik bilmezliğe, "*Eğer, kadınlardan birine bir ömür boyu*

---

<sup>44</sup> Müslim, Rada', 61.

<sup>45</sup> Ebû Davûd, Nikâh, 3; Nesâî, Nikâh, 11.

<sup>46</sup> İbn Mâce, Nikâh, 5.

<sup>47</sup> Ebû Davûd, Nikâh, 2.

<sup>48</sup> Müslim, Rada', 64.

<sup>49</sup> Ebû Davûd, Nikâh, 40.

<sup>50</sup> İbn Mâce, Nikâh, 4.

<sup>51</sup> Tirmîzî, Rada', 10; İbn Mâce, Nikâh, 4.



*iyilik yapsan, sonra da senden hoşlarına gitmeyen az bir şey görseler, senden hiç bir şey görmedim, derler”<sup>52</sup> ifadeleriyle, açıklık getirir. Böylesi huylardan dolayı Hz. Peygamber, kadınlara kefarete olarak sadaka vermelerini ve çokça istiğfarda bulunmalarını öğütler<sup>53</sup>.*

Kur’an’da, Peygamberimizin hanesiyle ilgili bazı olaylar anlatılır. Bunlardan birisi de îlâ hadisesidir. Rivayete göre, bir defasında, ihtimal Peygamberimizin bazı hanımları, belki biraz daha müreffeh bir hayat isterler. Bu isteğe muhatap olan Peygamberimiz ise, bütün hanımlarına gönül koyar ve bir ay uzlete çekilir. Bu konuda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e tek cümle söyler: “*Bunlar benden, elimde olmayan şeyler istiyorlar.*”<sup>54</sup> Çok geçmeden, bu hususta ayet nazil olur. “*Ey Peygamber! Eşlerine söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allah’ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük bir mükafat hazırlamıştır.*” (Ahzâb, 33/28-29) buyurularak, Allah Resulüne bizzat Cenab-ı Hak tarafından hanımlarının serbest olduklarını bildirmesi ifade edilir (Ahzâb, 33/28). Hitap kipiyle, daha hayırlı hanımlar ihsan edilebileceği de belirtilir (Tahrîm, 66/5).

İlgili ayetlerin nazil olması üzerine Peygamberimiz, önce Hz. Âişe’den başlayarak ilâhî emrin gereğini yapar. Dünya hayatını ya da âhiret yurdunu tercih hususunda serbest olduğunu bildirir. Anne babasına danışıp konuşmadan acele karar vermemesini de tavsiye eder. Böyle bir teklife Hz. Âişe’nin tereddütsüz cevabı ise, “*Bunun*

---

<sup>52</sup> Buhârî, İmân, 21.

<sup>53</sup> Müslim, İmân, 132.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, III, 328.

*hakkında mı anne-babama danışacağım? Vallâhi ben, Allah'ı, Resulullah'ı ve ahireti tercih ediyorum*” olur. Diğer hanımları da farklı davranmazlar, aynı teklife aynı ifadelerle karşılık verirler ve irade imtihanlarını başarıyla kazanırlar. Çünkü onlar, Allah Resulü'nden ayrı kalmayı ölümden beter bir musibet kabul ederler. Sonuç olarak, meşhur îlâ hadisesinde hanımlarının bu tercihlerine, Peygamberimizin de çok sevindiği görülür<sup>55</sup>.

Başka bir ayette, hanımlarından ayrılmayı veya onlarla birlikte kalmayı tercih hakkı Peygamberimize de verilir. Peygamberimiz de hanımlarından ayrılmamayı yeğler. Bu karşılıklı olarak birbirlerinden ayrılmamayı tercih etmeleri üzerine Allah da, *“Böyle yapman onların mutlu olmalarına, üzülmemelerine ve hepsinin senin verdiklerine razı olmalarına daha uygundur. Allah kalplerinizde olanı bilir. Allah hakkıyla bilendir, halimdir. Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, -elinin altında bulunan cariyeler hariç- güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir. Allah her şeyi gözetler”* (Ahzâb, 33/51-52) buyurarak, hem ilgili olayın bu şekilde sonuçlanması övülür, hem de müminlerin anneleri olan bu hanımlar, Allah tarafından iltifat görür. Zaten, *“Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun?”* (Tahrîm, 66/1) itibından, Hz. Peygamberin hanımlarının rızasını gözetme ve gönüllerini hoşnut etme hususundaki hassasiyetini de anlayabiliriz.

Yine, Peygamberimizin aile hayatıyla ilgili iki olay rivayet edilir. Hz. Peygamberin kendisini boşama endişesini sezen Hz. Sevde'nin, âhirette Hz. Peygambere eş olma şerefini kaçırmama

---

<sup>55</sup> Buhârî, Tefsîru'l-Kur'an, 5; Müslim, Talâk, 30-35.

uğruna, katlanamayacağı fedakarlık yoktur<sup>56</sup>. Hz. Hafsa'nın, züht ve takvasını hatırlatarak Cebrail'in Peygamberimize söylediği, “*O senin cennetteki eşindir*”<sup>57</sup> ifadesi de, nikah akdinin ilahî irtibatını ve kayd-ı hayatla sınırlı kalmayıp ebedîlik boyutunu bildirir.

Doğrusu, Hz. Peygamberin, yoğun tebliğ mesaisi arasında hanımlarına fazla bir vakit ayırdığı söylenemez. Bu hanımlar dünyalık varlıkları itibariyle de, küçücük birer odacıkla yetinmekteydiler. Ama, bu bahtiyar kadınların dünyevî varlıkları olmasa da, mutluydular, huzurluydular... Zira, Hz. Peygamber aile hayatında onların kalplerinin sevgilisi, akıllarının muallimi ve ruhlarının da terbiyecisi olmuştu. Ayrıca onlar, diğer kadınlardan farklıydılar (*Ahzab, 33/32*). Çünkü onlar, Peygamber hanesinde oturuyorlar ve onun nikahı altında bulunuyorlardı.

Öte yandan, Hz. Peygamberin, Hz. Hatice ile Hz. Âişe haricindeki bütün evliliklerinin, içtimaî bir kısım zaruretlere dayandığı tarihi bir vakıdır. Bununla beraber, risaleti kendisini insanî kimliğinden tamamen soyutlamadığı da bir gerçektir. Kanaatimizce, mezkûr olayların bu şekilde değerlendirilmesi gerekir.

### **2.1. Hadîslerde Boşanmanın Yerilmesi**

Hz. Peygamberin, erkeklerin kadınlar hakkında hayırhâh olmalarını ve eşlerin birbirlerine karşı yükümlülük ve sorumluluklarını ifade eden hadîsleri, azımsanamayacak sayıdadır. Geçerli mazeret olmadan meydana gelen boşanmaların tasvip edilmediğini ve sevimsiz olduğunu ifade eden bir grup hadîsler de

---

<sup>56</sup> Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, Beyrut 1972, VI, 239.

<sup>57</sup> Heysemî, Nürüddîn, *Mecmeu'z-Zevâid*, Beyrut 1967, IX, 244; Bkz. Ebû Davûd, Talâk, 38; İbn Mâce, Talâk, 1.

bilhassa dikkate şâyândır. Bu anlamda O (a.s.), “Allah’a helâllerin en sevimsizi talâktır”<sup>58</sup>, “Her hangi bir kadın gereksiz yere kocasından boşanmayı isterse, cennetin kokusu ona haram olur”<sup>59</sup> ve “Allah, zevk için sık sık kadın değiştiren erkekleri ve zevk için sık sık koca değiştiren kadınları sevmez”<sup>60</sup> buyurur ve boşanmaların uhrevî mesuliyetini hatırlatır.

Ayrıca, hadîste iki kişinin arasını bulmaya vesile olmak, sadaka olarak nitelenir ve sosyal bir görev olarak vurgulanır<sup>61</sup>. Buna ek olarak hadîslerde, bazı istisnâî özel durumlarda, sınırlı ve sayılı ölçüde yalan söylemeye cevaz verilir. Bunlar arasında, karı koca arasını düzeltmek için söylenebilecek yalanın da olması, meselenin önemini belirtir<sup>62</sup>. Peygamberimiz, “Evleniniz, fakat (kurduğunuz aile yuvalarını) boşanmakla yıkmayınız. Zira ondan Arş-ı İlâhî titrer”<sup>63</sup> buyurarak, boşanmanın ilâhî boyutunu haber verir.

Kur’an, Hz. Süleyman zamanında karı-koca arasını ayıran fesat şebekelerinden bahseder (*Bakara, 2/102*). Peygamberimiz de, aile birliğinin sürdürülmesinde psikolojik bir etken olarak şu vak’ayı ibret için nakleder; “İblis arşını suyun üzerine kurar, sonra çetelerini gönderir. Bunlardan rütbece en yakın (itibarı en büyük) olanı, fitnesi en büyük olanıdır. Biri gelip, şunu şunu yaptım, der. İblis ise, anlatılanları dinledikten sonra, “Hiç bir şey yapmamışsın” karşılığını verir ve yapılanları küçümser. Sonra, bir başkası daha gelir ve “Karısıyla aralarını açıncaya kadar peşlerini bırakmadım” diyerek,

---

<sup>58</sup> Ebû Davûd, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1.

<sup>59</sup> Ebû Davûd, Talâk, 18; Ahmed b. Hanbel, V, 277.

<sup>60</sup> Muttakî, Alâüddîn Ali, *Kenzü’l-Ummâl*, Beyrut, ts. IX, 662.

<sup>61</sup> Buhârî, Sulh, 11.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, VI, 403, 404.

<sup>63</sup> Muttakî, IX, 661.

yaptıklarını anlatır. Bunun üzerine iblis, onun makamını yükseltir ve “*Sen ne harikası!*”<sup>64</sup> diyerek becerisini kutlar.

## 2.2. Bazı Boşanma Olaylarında Peygamberimizin Tavrı

Hz. Peygamber’in, sahabeler arasında aile birliğinin devamını temin maksadıyla, devreye girerek çeşitli boşanma olaylarındaki arabuluculuk teşebbüslerini ve usulsüz boşanmalardan dolayı olumsuz tavırlarını farklı rivayetlerden öğreniyoruz.

Örneğin; Zeyd ile Zeyneb’in evliliği.. Doğrusu, Peygamberimiz Zeyd ile Zeyneb’in evliliklerine bizzat kendisi vesile olur. Zeyneb, ilk önce bu teklife sıcak bakmaz. Fakat Peygamberimizin talebini de kıramaz. Belki de Peygamberimiz bu ısrarıyla asil bir kadınla azat olmuş bir erkeğin evliliğini yadırgayan Câhiliye adetini yıkarak, hukukî bakımdan insanların tarak dişleri gibi eşit olduklarını yerleştirmek istemişti. Ama evlilik bir gönül işiydi ve gönül de ferman dinlemeyecekti. Sonuçta, geçinemeyecekleri artık her hâllerinden belliydi. Zeyd, evliliklerinden yaklaşık bir yıl kadar sonra boşanma düşüncesiyle Peygamberimize danışmaya gelir<sup>65</sup>. Aile düzenlerinin bozulmasını hiç istemeyen Peygamberimiz ise, Zeyd’e, “*Eşini yanında tut. Allah’tan kork!*”<sup>66</sup> (*Ahzâb, 33/37*) şeklindeki Kur’an’da ebedîleşen tavsiyesiyle, hanımını boşamamasında ısrarcı olur. Fakat, ilâhî murat farklı tecelli eder.

Yine, hanımı sâliha bir kadın olduğu hâlde<sup>67</sup>, boşama düşüncesiyle kendisine danışmaya gelen Ebû Eyyûb’a, “*Ey Ebû*

---

<sup>64</sup> Müslim, Sıfatü’l-Münâfikîn, 67.

<sup>65</sup> Bkz. İbn Kesîr, VI, 417 vd.

<sup>66</sup> Tirmizî, Tefsîru’s-Sûre (34), 15.

<sup>67</sup> İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, Beyrut, ts., 1, 455.

*Eyyûb, Ümmü Eyyûb'u boşaman büyük bir günahdır*"<sup>68</sup> buyurarak, boşanmasını bir haksızlık ve uhrevî mesuliyeti olan bir olay olarak vasıflandırır.

Diğer bir olay da şudur: Berîre, Hz. Aişe tarafından hürriyetine kavuşturulmuş bir kadındır. Hürriyetine kavuşmasıyla da, kocasından ayrılma (muhayyerlik) hakkını kazanır. Kocasını Muğîs'i sevediği için, ayrılma kararındadır. Kocasını ise, ayrılmayı hiç istemez ve bir türlü kabullenemez. Muğîs, göz yaşlarıyla Peygamberimizin huzuruna gelir, olanları anlatır. Dramatik bir olay yaşanır. Peygamberimiz, Berîre'ye, "*Allah'tan kork! O, senin eşin ve çocuğunun babası*" diyerek, kocasına geri dönmesini öğütler. Berîre ise, dinî duygusu ve saygısı gereği, Peygamberimize bu taleplerinin, emir olup olmadığını sorar. Arabulucu olarak söylediğini öğrenince de, "*İhtiyacım yok*"<sup>69</sup>, yapamam diyerek, hukukun kendine tanıdığı haktan istifade eder.

Hadîs mecmualarında İbn Ömer'in hanımını boşaması detaylı anlatılır. Hz. Ömer, oğlu Abdullah'ın hanımını hayız halinde boşadığını Peygamberimize haber verince, haram olan bir boşanma çeşidinin vuku bulmasından dolayı Peygamberimiz sitem eder<sup>70</sup>. Bir diğer usulsüz boşanma olayında, karısını boşamış, sonra geri dönmüş ve akabinde tekrar boşamış bir kişinin durumu karşısında, "*Bazı kişiler, niçin Allah'ın hükümlerini alaya alıyorlar?!*"<sup>71</sup> diyerek, ağır ve sert bir dil kullanır. Bir defasında da, bir anda üç talâkla karısını boşayan bir kimsenin durumu kendilerine haber verildiğinde celâlli bir şekilde kalkarak, "*Ben aranızda olduğum halde, Allah'ın kitabı alaya*

---

<sup>68</sup> Ebû Davûd, *el-Merâsil*, Beyrut 1988, s. 197.

<sup>69</sup> Buhârî, Talâk, 16; Ebû Davûd, Talâk, 18.

<sup>70</sup> Ebû Davûd, Talâk, 4.

<sup>71</sup> İbn Mâce, Talâk, 1.

*mu alınıyor?!”* sözleriyle, aynı sitemini yineler. Bu esnada bir sahabenin, “*Ya Resulallah, onu öldüreyim mi?*”<sup>72</sup> diyerek müsaade istemesi, Peygamberimizin psikolojik durumunu daha da belirginleştirir.

### **Sonuç**

Katolik Kilise hukukunda, “*Allah’ın birleştirdiğini insan ayırmasın.*”<sup>73</sup> ifadesine göre, evliliğin ilâhî irade ile tahakkuk etmiş bir bağ olduğu, bu nedenle de kul iradesinin bu bağ çözemeyeceği genel bir prensiptir. Diğer bir anlatımla, evliliğin adem-i zevali esastır ve evliliğin ancak ölümle sona erebileceği kabul edilir. Fakat, teoride evlenmelerin bozulamayacağı kuralı, pratikte ütöpik bir görüşten ileriye de gidememiştir.

İslâm hukukunda ise, geçici evlilikler (mut’a ve hülle gibi) bâtıldır, hükümsüzdür<sup>74</sup>. Yani evlilik akdi, sürekli bir akittir. Bu durum, akdin tabiatının gereğidir. Fakat, evlilik akdinde süreklilik şart olmakla birlikte, bu süreklilik sonsuzluk anlamında da değildir. Boşanmayı menetmek veya hiç olmayacak şartlara bağlamak suretiyle, beraber yaşamayı düşünmeyenleri zorla bir arada tutmak, çözüm olmamıştır. Ama keyfî boşamaların, çoğu kez boşayan için bir pişmanlık, boşanan için bir haksızlık ve aile fertleri için de hayat boyu bir huzursuzluk kaynağı olduğu görülmektedir. Buna göre boşanma hastalıklı bir uzva karşı cerrahî bir müdahale ise, evliliğin, aklî-mantıkî bir çizgide cereyan etmesi ve sağlam şartlara bağlanması hijyenik bir hassasiyettir. Onun için boşanmakla aileyi yıkmadan

---

<sup>72</sup> Nesâî, Talâk, 6.

<sup>73</sup> *Kitab-ı Mukaddes*, Markos, Bab 10/9.

<sup>74</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, Beyrut 1985, III, 20.

önce, eşler arası uyumda titiz davranılmalı ve gelecekte bu uyumu temin edecek şartlardan da, asla taviz verilmemelidir. Hele hele kız ve erkek çocukların dinî eğitimi ve sosyal bir vâkıa olarak evlilikte maddî-manevî denklik (küfüv), göz ardı edilemeyecek sosyo-hukukî esaslar arasında kabul edilebilir. Kızların annelik rolüne özendirilmesi, erkeklerin de aile ve sorumluluk bilincine hazırlanması özel önem arz eder<sup>75</sup>.

Kur'an ve sünnette hemen her yerde aile birliğinin korunması hedeflenir. Ancak eşlere, çekilmez evlilikten dolayı dünyayı cehenneme çevirmemek için boşanmanın da bir müessese olarak tanındığı görülür. Yine de aile parçalanmasını engellemek için özellikle bir takım refleks şeklindeki ani-düşünmeden sergilenen davranışların önlenmesi, bu davranışların zararını asgarîye indirmek için telâfi edici ya da telâfisi imkânsız durumlara yol açılmaması için bazı şekli prosedür şart koşulur. Şahit, iddet, talâkın sayısı, hakemlik müessesesi, iddet esnasında evden çıkmama ve nafaka gibi hususlar şekli prosedürün örneklerini oluşturur.

Her ne kadar boşanmanın önlenmesine yönelik iktisadî boyutlu tedbirler şart koşulmakta ise de, işin psikolojik ve sosyolojik boyutlarının daha önem arz ettiği inkâr edilemez. Ayet ve hadislerde, konuyla ilgili takva, zulmetmeme boyutunu ifade eden çeşitli anlatımlar bu anlayışı teyit eder. Böylece Müslümanların karakter ve dinî değer yargılarının buna göre oluşması öngörülmüyor.

Aile bir yaşam biçimidir ve bu yaşamın mayası sevgidir.

---

<sup>75</sup> Dinçer, Ömer, “‘Şirket ve Yönetimi’ Oturumunun Tebliğleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, s. 189-190.



Evliliğin sürekliliği de karşılıklı saygı, sevgi ve hoşgörüye bağlıdır. Ama tabî olarak, bazen aile içi kırgınlıklar olabilir. Fakat bunlar büyütülmeden halledilmelidir. Böylesi hâllerde, çoğu kez bir Osmanlı geleneği olarak tomurcuk bir gülün, merhem vazifesi göreceği söylenebilir. Her şeyden önce, aile yuvasının yıkılmaması için her iki tarafın özverili olmaları beklenir. İkinci aşama olarak Kur'an'da, ev siyaseti gereği, kocanın bazı geçici tedbirler alabileceğine işaret edilir. Denilebilir ki, neticesi boşanmaya varacak ve daha kötü sonuçlar doğurabilecek bir durum karşısında, son çare olarak vurmaya ruhsat verilmiştir. Bu, muhtemel sıkıntı ve olumsuzluklar düşünüldüğünde, boşanmadan bin kat daha yeğdir. Bir üçüncü aşama olarak müteakip ayette, aile birliğinin dağılması için hakem gönderilmesi ve yakın aile çevresinin boşanmaları önlemede aktif rol üslenmeleri emredilir. Şuayb (a.s.)'in damadı Musa (a.s.) için kullandığı “*sana zorluk çıkarmak istemiyorum*” (Kasas, 28/27) ifadesi de, ebeveynlerin hayat felsefesi olmalıdır.

Hadîslerde, eşler Allah'ın bir emaneti olarak tanımlanır ve hep iyi davranılması tavsiye edilir. Peygamberimizin, usulsüz boşanma olaylarından dolayı hoşnutsuzluğu görülür. Kur'anî prosedüre uymadan eşlerini boşayanlar Peygamberimiz tarafından, Allah'ın kitabını / Allah'ın koymuş olduğu hükümleri alaya almakla itham edilir. Yine de, O'na göre, boşanma mübahtır; fakat aynı zamanda sevimsizdir de. Çünkü boşanma, bir yandan fert boyutunu aşır sosyal hayatı etkileyen; diğer yandan ise, arşı titreten bir olaydır.

İslâm hukukunda muhâlea, tefvîz-i talâk ve tefrîk belirli şartlarda kadın için boşanma vesileleri olmakla birlikte, yaygın olan usulle boşama, tek taraflı irade beyanıyla eda ehliyetine sahip kocanın yetkisindedir. Fakat, aile münasebetlerini tanzimde kanunlardan daha

kuvvetli olan dinî ve içtimaî ahlâk düsturları, ciddi sebep olmadan kocanın karısını boşamasını ayıp ve günah saydığından, İslâm hukukunun koyduğu hükümler pratikte fazla suistimallere yer vermemiştir<sup>76</sup>.

Esasen, cemiyet dokusunun sağlam oluşu, kocanın hukuken serbest olsa bile, dinen ve ahlâken aynı serbestî içinde olmayışı, Müslümanlar arasında dinî kültürle fertler üzerinde keyfî boşanmayı önleyici ve kocanın boşanma hakkını manen sınırlayıcı olumlu kamuoyu baskısı, Türk toplumunda boşanmaların az sayıda gerçekleşmesinde ahlâkî faktörlerdir.

İstatistik verilerinden öğrenildiğine göre, Türkiye’de gözlemlenen aile krizleri sonucu boşanma olayları artış kaydetmektedir. Sosyal devlet anlayışı gereği, büyümeye yüz tutmuş içtimaî bir yara karşısında acil tedbirler alınması zorunludur. Zorunludur ama, cemiyet dokusunu oluşturan fertlerin istenilen seviyede olmayışı karşısında, sadece boşanma sistemine özgü çözüm aramalar, kalıcı bir çözüm olma niteliğinden yoksun olacaktır. İhmal edilmemesi gereken husus, sistemden ziyade sistemi işletecek insan unsurudur. Bizce, boşanma hadiselerinin azalması önemli ölçüde, fertlerin evlilikteki ulvî gayelerle bilinçlendirilmesi, inanç-ahlâk-hukuk ilişkisi içerisinde dinî-ahlâkî terbiyesinin elverdiğince kusursuz yapılmasında odaklanmaktadır. Aksi takdirde aile, cennet köşesi olma yerine, cehennem azabına denk bir hüviyete bürünecek, aile bireyleri ıstırap dolu bir hayatı yaşamaya mahkûm olacak ve de bunun kaçınılmaz sonucu olarak toplumun bir hayli müessesesi düzenli işlemeyecektir.

---

<sup>76</sup> Belgesay, s. 70.

Doğrusu, hayat dinamik bir yapıya sahiptir. Bu özelliğin bir yansıması olarak toplumlarda zaman zaman bazı değişimler gözlemlenir. Sosyal, kültürel, iktisadî vb. alanlar da, hayat yelpazesini oluşturan kanatlardır. Tabii ki, hukuk da hayatın bir parçasıdır. Dolayısıyla, özellikle sanayi inkılâbının kaçınılmaz sonucu, gelişim ve değişimlerden sosyal bir kurum olarak aile de nasibini almıştır. Artık, patriarkal (ataerkil) aile kabuk değiştirme sürecine girmiştir. Geleneksel “*geniş aile*” tipi, tarih olmaktadır. Bunun sonucu olarak, ebeveynin yeni çiftlere rehberlikleri de, erozyona uğramıştır. Ama, su tersine akmayacaktır. Günümüzde daha yaygın olan “*çekirdek aile*” tipinde ise, bireyler yalnızlığa terk edilmiştir. Yeterli rehberlikten mahrum bu yeni çiftler, kendi problemleriyle baş başa kalmışlardır. Eski aile içi dayanışma müesseseleri yerine, yeni dayanışma müesseseleri ikame edilemeyişi ise, en büyük eksikliklerdir.

Birçok özellikleri ve mahremiyetleri bulunan ve bilhassa başlangıç itibarıyla karı kocanın müşterek hayat kurma iradesinin, özel ve ikili ilişkisinin ağır bastığı evlilik müessesesini sadece kanunî bir temele oturtmanın ve konuyu salt kural ve müeyyide ikilemi içerisinde çözümenin yetersizliği ortadadır. Bu nedendir ki, hiç bir zaman mahkemelerin soğuk duvarları arasında sıcak aile yuvaları tesis edilememiştir; kanaatimizce, edilemez de. Diğer bir ifadeyle, aile mutluluğunda hukuk ilkelerinden daha ziyade, dinî ve ahlâkî değerlerin önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşım hukuk ilkelerinin inkârını ima etmez. Tabii ki problemin ahlâkî temelini de, görmezlikten gelmeyi gerektirmez.

Bu yüzden Kur’an ve sünnet, ahlâkî ve hukukî esaslarıyla mevzuları iç içe işlemekte ve birbirinden ayrı düşünülemez derecede çift yönlü (vicdanî-hukukî) müeyyideler koymaktadır.

Kur'an ve sünnetteki bu vicdanî ve hukukî farklılık, tabîi olarak fıkıh kitaplarına da yansımıştır. Fıkıh kitaplarının özellikle boşanmayla ilgili hükümlerinde diyaneten ve kazaen ayrımı, en göze çarpan hususiyetlerdendir. Bilindiği gibi kazaî hükümler, delillere dayanılarak karara bağlanır ve verilen bu kararlar da yetkili merciler tarafından infaz edilir. Fakat, dinî hükümler ise, kişilerin sübjektif iradelerine (niyet) göre değerlendirilir ve kul ile Allah arasında bir münasebet kabul edilerek bu konudaki karar, kişilerin vicdanlarına havale edilir. Bu tür hükümlerin hukukî bir yaptırım gücü yoktur. Başka bir anlatımla, hukuk bu konularda suskundur. Tek müeyyidesi, kişilerin dinî duygularıyla vicdanî sorumluluklarıdır<sup>77</sup>. Şayet, kul hakkı ihlâli söz konusuysa, haksız olan taraf elbette haksızlığının vebaline ve de uhrevî cezasına katlanır.

Ayrıca, gerek psikolojik gerekse de sosyolojik sebeplerden kaynaklanan bazı olumsuzlukların zamanla değişime açık olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü şartlar da fikirler de değişebilmektedir. Özellikle evliliğin ilk yıllarında daha sıklıkla rastlanan şekliyle görüş ayrılıkları ve geçimsizlikler, ilerleyen yıllarda gittikçe azalmaktadır. Hatta başlangıçta problemlili ailelerin mutlu sonları da azımsanmayacak orandadır. Üstelik boşanma sonrası hayatlarının güzel olacağına da hiçbir garantisi yoktur.

---

<sup>77</sup> Bkz. Mergînânî, 1, 230-231; Meydânî, III, 43. Geniş bilgi için bkz. Yaylalı, Davut, "İslâm Hukukunda Kazaî-Diyanî Hüküm Ayrımı", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 15, Ankara 2003, s. 29 vd.

**‘ÖMER B. ‘ALÎ EL-İSPİRÎ’NİN ‘FURÛK’LA İLGİLİ BİR  
RİSÂLESİNİN TENKİTLİ NEŞRİ**

- الرسالة في معنى الحمد والشكر والمدح والثناء وصور الاجتماع والافتراق بينهم -

**Arş. Gör. Dr. Ömer KARA\***

**ÖZET**

*Bu makale, furûk alanıyla yapacağımız tahkik çalışmalarının ilkinin oluşturmaktadır. Makalenin ilk kısmında risâlenin müellifi el-İspirî'nin hayatını ve eserlerini, risâlenin nüshalarını ve tanıtımlarını, risâlenin yazılış gayesini ve içeriğini ele aldık. Müellifin risâlesinin daha iyi anlaşılması için ilgili kavramlar hakkında terâdüf ve furûk kaynaklarından iktibaslar yaptık. Daha sonra tahkikteki metodumuzu sunduk. Sonunda ise risâlenin tenkitli neşrini verdik.*

**Anahtar Kelimeler:** Furûk, Terâdüf, Yazma, el-İspirî, Hamd, Şükür, Senâ, Medh.

**ABSTRACT**

***Critical Edition of a Manuscript on Furûq by ‘Omar b. ‘Alî al-Ispirî***

*This article is the first of our critical-editions which we will study in furuq field. In the first section of it we deal with these subjects: life and works of this manuscript's author and manuscript copies and introduction of main copy and aim of manuscript's writing and contents of it. We quoted*

---

\* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsîr Anabilim Dalı.  
omer\_kara1@hotmail.com (Katkılarından dolayı Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ, Okt.  
Mehmet DAĞ ve Dr. Muhammed ABAY'a özellikle teşekkür ederim.)

passages about these words (*hamd, thanâ, madh and shukr*) from synonymity and *furûq* literatures for understanding of author's manuscript very well. We presented our method of edition-critic. At last we gave critical-edition of this manuscript.

**Key Words:** *Furûq, Synonmity, Manuscript, el-İspirî, Praise, Thanks, Eulogy.*

## GİRİŞ

*el-Furûku'l-Luğaviyye*, kısaca Arap dilinde mütekârib kelimeler arasındaki nüansları ve farkları tespit etmeyi hedefleyen bir dilsel türün ve literatürün ismidir.<sup>1</sup>

Türkiye'de hemen hemen hiç ele alınmamış olan bu alanda çeşitli açılardan çalışmalar yaptık. Terâdüf konusunun bir alternatifi olması hasebiyle bu alana “giriş” amacıyla ‘terâdüf’ ve ‘furûk’ konularının ‘tarihsel arkaplâmı, süreci, literatürü, argümanları, sebepleri, şartları, çeşitleri, gayeleri açısından eleştirel okumayı beş makaleye taşıdık.<sup>2</sup> Bütün bu çalışmalardan hareketle ilgili alanı bir

---

<sup>1</sup> Furûk alanı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Chaudhary, Mohammad Akram, “**Al-Furûq al-Lughawiyyah: the Cultivation of a Genre**”, *Islamic Studies*, 26:1, İslamabad, 1987; Alvânî, Mustafa, “**et-Terâdüf ve'l-Furûk fi'l-Luğa**”, *el-Mecelletu'l-Arabîyye*, c. 4, 1981; Şâyi', Muhammed b. Abdîrrahman, **el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruhâ fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Riyad, 1993; Kılıç, Hulûsi, “**Furûk**”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/222-3.

<sup>2</sup> Kara, Ömer, “**Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkaplamı -Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)**”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, 2003, s. 197-220; Kara, Ömer, “**Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tespit ve Tahlili -Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(II)**”, (yayınlanmamış makale); Kara, Ömer, “**Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Tahlili -Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(III)**”, (Yayınlanmamış makale); Kara, Ömer, “**Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf Birikiminin Sebepleri'nin 'Furûk' Paralelinde Kitiği ve Kategorik Ayrımı -Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(IV)**”, (Yayınlanmamış makale); Kara, Ömer, “**Arap Dilbilimdeki 'Terâdüf' Olgusuna 'Kavram, Çeşit, Şart ve Gaye' Açısından 'Furûk' Paralelinde Eleştirel Yaklaşım -**

makalemizde leksikolojik /leksikografik bir tür olarak ortaya koymaya çalıştık.<sup>3</sup> Bu tarihsel ve teorik çalışmalardan sonra pratiğe yönelik olarak Kur’ân müfredatının anlamlandırılmasında söz konusu dilsel alanın fonksiyonunu tespit etmek amacıyla üç telif ve bir tercüme makale, bir de eser yazdık.<sup>4</sup> Bu çalışmaların bir devamı olarak birkaç yazma furûk eserini tespit edip bizzat inceledik ve bunların bir kısmının tahkikini bitirdik<sup>5</sup>; bir kısmı da devam etmektedir.

Furûk çalışma dizimizin tahkik kısmının ilkinin oluşturacak olan bu çalışmamızda, öncelikle yazar ve risâlesi tanıtılacak; sonra metnin tenkitli neşri sunulacaktır.

## 1. RİSÂLE’NİN TANITIMI

### 1.1. Risâlenin Müellifi: Hayatı ve Eserleri

Risâlenin, metinde geçen “[*Besmele, hamdele ve salveleden*] sonra, durumu *hazîn, fakir; Kerîm ve Müte’âl’in yardımını uman* ‘Ömer b. ‘Alî el-İspirî, şöyle der”<sup>6</sup> ibaresinden ‘Ömer b. ‘Alî el-

---

Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş (V)-”, (Yayınlanmamış makale).

<sup>3</sup> Kara, Ömer, “Arap Dilbiliminde Leksikolojik /Leksikografik Bir Tür: el-Furûku’l-Luğaviyye”, (Yayınlanmamış makale).

<sup>4</sup> Kara, Ömer, “Furûku’l-Luğaviyye’nin Kur’ân’ın Bazı Müfredatının Anlamlandırılmasındaki Rolü”, (Yayınlanmamış makale); Kara, Ömer, Kur’ân’da Korku Kelimelerinin Nüansları –Furûku’l-Luğaviyye Bağlamında Semantik Bir Analiz-, (Yayınlanmamış eser); Kara, Ömer, “Rağb’ın Müfredât’ında Kur’ân Merkezli Furûk Malzemelerini Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları”, (Yayınlanmamış makale); Kara, Ömer, “Rağb’ın Müfredât’ında Kur’ân’ın Müttekârib Kelimeleri İçin Verdiği Furûk Malzemeleri –Pratik Tespit Denemesi-”, (Yayınlanmamış makale); Ahmed Muhtâr Ömer, “Morfolojik (Sarfî) ve Leksikolojik (Mu’cemî) Delâletler Arasında el-Esmâü’l-Hüsnâ’da Terâdüfün Nefyi [ve Furûk’un İsbatı]”, (çev. Ömer Kara, Yayınlanmamış makale).

<sup>5</sup> Tahkik çalışmalarımızın ilki, şu an sunduğumuz çalışmadır. Ayrıca müellifi belli olmayan bir risâleyi (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 851/1, 1-10 vr.) tahkik ettik: Kara, Ömer, “Müellifi Belli Olmayan Bir Furûk Risâlesinin Tenkitli Neşri”, (yayınlanmamış makale).

<sup>6</sup> el-İspirî, ‘Ömer b. ‘Alî, er-Risâle fi Ma’ne’l-Hamd ve’ş-Şükr ve’l-Medh ve’s-Senâ ve

İspirî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Kenardaki şerh ve hâşiyelerin, müellife mi yoksa başka birisine mi ait olduğuna dair bir açıklama olmamasına karşın yazılan metinlerin siyâk-sibâkından ve özellikle el-İspirî'nin her hâşiyenin başına düştüğü “أقول” kaydından ve kendi özel hayatı ile ilgili verdiği ayrıntılardan hareketle bunların müellife ait olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Osmanlı dönemi müellifleri, özellikle İstanbul dışında yetişen müellifler hakkındaki bilgileri içeren kaynakların yetersiz olması sebebiyle el-İspirî hakkında tespit edebildiğimiz bilgiler yok denecek kadar azdır. Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgileri, risâlenin hâmişlerinden ve metninden elde ettiklerimizle harmanlayarak müellifi tanıtmaya çalışalım.

Yazarın tam adı, ‘Ömer b. ‘Alî b. İbrâhîm b. Halîl el-İspirî’dir. Fâtih Camii dersiamlarından bir zat olan hanefî fakihî, mantıkçı ve mutasavvıf el-İspirî, Erzurum İspir’de doğmuş, müderrislik ve Üsküdar naipliği yapmış, 1202/1788’de vefat etmiştir.<sup>7</sup>

el-İspirî, bu risâlenin bir hâşiyesinde değişik konularda yazılmış 12 risâlesinin varlığından söz etmekte; bu risâlelerinden bazılarının ismini ve konularını vermektedir.<sup>8</sup> Bursalı’nın ifadesine göre bütün bu

---

**Suveri’l-İftirâk ve’l-İctimâ’ Beynehümâ**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 259, (9 vr.) vr.2a.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir b. Rıf’at, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333-1342, I, 369; Brockelmann, Carl, **Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)**, Leiden 1943-1949, II, 429; Bağdâdî İsmâil Paşa, **Hediyyetü’l-Ârifin Esmâ’ü’l-Mü’ellifin ve Âsâru’l-Musannifin**, nşr. K. R. Bilge, İbnülemin M. K. İnal, İstanbul, 1951, I, 799; Kehhâle, ‘Ömer Rıza, **Mu‘cemü’l-Mü’ellifin Terâcümü Musannifi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye**, Beyrut ts., VII, 297; Nüveyhid, Âdil, **Mu‘cemü’l-Müfessirin**, Beyrut 1403, 1983, I, 398-99; Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye**, İstanbul, 1308-1715, III, 595.

<sup>8</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, 4b (3. Hâşiye).



risâleler, müellifin kendi hattıyla kaleme alınmış olup Süleymaniye Esat Efendi bölümünde bulunmaktadır.<sup>9</sup> Kaynaklardan da tespit ettiklerimizle beraber bu risâleleri, bilim adına göre tasnif ederek vermeye çalışalım:

### A. Tarih:

“**Ferhatu'l-Fu'âd**”: el-İspirî, mukaddimesinde bu risâlenin ismini vermekte ve Seyyid Murtezâ'nın buna takrîz yazdığını ifade etmektedir: “اظن انه يحسنها [هذه الرسالة] بأحسن التحسين بناء على تحسينه بتقريضه “ المتين الحصين رسالتنا المسماة بـ"فرحة الفواد" حين خلص عن قضاء قسطنطينية المقضي...<sup>10</sup> Hâşiye bölümünde bunu daha açık bir şekilde netleştirmektedir.<sup>11</sup> Başka bir hâşiyede bu makalenin tarihle ilgili olduğu ve bazı padişahların menkıbelerinin anlatıldığı not edilmektedir.<sup>12</sup> Corcî Zeydân, ilgili eserin h. 974 yılına kadar muhtasar Osmanlı Devleti Tarihi'ni ve ulemâsını konu edindiğini söylemekte ve bir nüshasının Münih'te bulunduğunu haber vermektedir.<sup>13</sup>

### B. Mantık:

a) “**Lisânu'l-İnsân**”: Hâşiyeden anlaşıldığına göre risâle mantıkla ilgilidir.<sup>14</sup> Bursalı, eserin ismini *Lisânu'l-İnsân fi'l-Mantık* şeklinde vermektedir.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>10</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4a.

<sup>11</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4a (1. Hâşiye): “وحاصل المعنى وايضا اظن ان ولي النعم يحسن رسالتنا الحمديّة بأحسن التحسين لانه قد صدر منه تحسين بتقريضه رسالتنا المسماة بفرحة الفواد والحال ان رسالتنا هذه الحمديّة لتعلقها بالحمد والشكر راحة على فرحة الفواد واذا كان الامر كذلك فاظن ان ولي النعم يحسن رسالتنا الحمديّة بأحسن التحسين.”

<sup>12</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4a (2. Hâşiye); 4b (3. Hâşiye).

<sup>13</sup> Zeydân, Corcî, **Târîhu Âdâbi'l-Luġati'l-'Arabiyye**, nşr. Şevkî Dayf, Kahire, ts., III, 342.

<sup>14</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiye); Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>15</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

b) “**Mu‘înu’l-İhvân fi’l-Mantık**”<sup>16</sup> Eserin bir yazma nüshası mevcuttur.<sup>17</sup>

c) “**Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-İsâm ‘alâ Tahrîri’l-Kavâ‘idi’l-Mantıkıyye**”. Eserin bir yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### C. Fıkıh:

a) “**er-Risâle fi’l-Ferâiz**”: Eserin *er-Risâle fi İlmi’l-Ferâiz* ismiyle bir yazması vardır.<sup>19</sup> el-İspirî, bu eserinde ferâizin birinci tabakasından ‘zevi’l-erhâm’ ile ilgili meseleleri ele aldığını söylemektedir.<sup>20</sup> Bursalı, eserin ismini *Risâle-i Muhtasara fi’l-Ferâiz* olarak vermektedir.<sup>21</sup>

b) “**er-Risâle fi’l-Fıkh**”: Hâşiyede talebeler için bayağı zor olan ‘devenin zekâtı’ ile ilgili konuları en ince ayrıntısına kadar incelediği bir risâle olduğu kaydedilmektedir.<sup>22</sup>

c) “**er-Risâle fî Zekâti’l-Bakar**”. Eserin bir yazması mevcuttur.<sup>23</sup>

d) “**er-Risâle fî Zekâti’l-İbil**”. Bir yazma nüshası vardır.<sup>24</sup>

e) “**Hediyetu’l-Hâc fi’l-Menâsik**”.<sup>25</sup>

---

<sup>16</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>17</sup> Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 3530, 43-54 vr.

<sup>18</sup> Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 222, 151 vr.

<sup>19</sup> Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 3530, 38-42 vr.

<sup>20</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiye).

<sup>21</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>22</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiye).

<sup>23</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 2 vr.

<sup>24</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 7 vr.

<sup>25</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

#### D. Dil (Sarf ve Nahiv):

a) “**Mübeyyinu’l-Lebûb**”: Hâşiyeden anlaşıldığına göre bu eser, sarf konusunda yazılmıştır.<sup>26</sup> Eserin **Râci’l-Maksûd Mübeyyinu’l-Lebûb** ismiyle bir yazması bulunmaktadır.<sup>27</sup>

b) “**Lübbü’t-Tasrîf**”. Bu eseri, Bursalı kaydetmektedir.<sup>28</sup> Herhangi bir yazmasına rastlamadık.

c) “**er-Risâle fî Aksâmi’l-Kelime**”. Risâlenin bir yazma nüshası mevcuttur.<sup>29</sup>

d) “**er-Risâle fî’t-Te’nîs**”. Eserin bir yazma nüshası vardır.<sup>30</sup>

e) “**er-Risâle fî Zabti’l-Ebvâbi’l-Mutasarrife**”. Eserin bir yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>31</sup>

f) “**er-Risâle fî Fi’leyn izâ Tenâze‘â fî İsmîn Zâhirin**”. Eserin bir yazması vardır.<sup>32</sup>

g) “**er-Risâle fî’n-Nahv**”: el-İspirî, bu risâlede nahvdeki ‘avâmil’in ihtilâflı olduğu konuları incelediğini ifade etmektedir.<sup>33</sup>

#### E. Belâgat:

“**Keşfü’t-Takrîz**”: el-İspirî, Hâşiyede merhum Şeyhu’l-İslâm Pîrîzâde’nin takrîzini izah ettiğini; burada me’ânî, beyân, bedî ve

---

<sup>26</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiyeye).

<sup>27</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 22 vr.

<sup>28</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>29</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 5 vr.

<sup>30</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 8 vr.

<sup>31</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 7 vr.

<sup>32</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 4 vr.

<sup>33</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiyeye).

benzeri konularla ilgili meseleleri açıkladığını ifade etmektedir.<sup>34</sup>

#### F. Tefsir:

**“er-Risâletu’l-Hûdiyye fi Tefsîri Âyetin fi’l-Kıssati’n-Nûhiyye”**:<sup>35</sup> Bursalı, bu eserin ismini *Risâletu Cûdiyye Tefsîru Âyetin fi’l-Kıssati’n-Nûhiyye* şeklinde vermektedir.<sup>36</sup> Eserin *el-Mufîd Şerhu Dîbâceti’r-Risâleti’l-Cûdiyye* ismiyle bir yazması mevcuttur.<sup>37</sup> *er-Risâletu’l-Cûdiyye fi Tefsîri’l-Âyeti’l-Cûdiyye* adlı başka bir yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>38</sup> Yine *Şerhu Risâleti’l-Cûdiyyeti’l-‘Abbâsiyye* ismiyle başka bir nüshasını tespit ettik.<sup>39</sup>

#### G. Tasavvuf:

a) **“Husûnu’l-Metâlib”**. Eserin bu isimle birkaç yazma nüshası mevcuttur.<sup>40</sup> Bursalı ise, eserin ismini **“Husûlu’l-Metâlib fi’t-Tasavvuf”** şeklinde vermektedir.<sup>41</sup>

b) **“er-Risâle fi’l-Mu‘teberât”**. Eserin bir nüshasına rastladık.<sup>42</sup>

c) **“Cem‘u’l-Me‘ârib”**. Eserin iki yazma nüshası mevcuttur.<sup>43</sup>

d) **“Farhu’z-Zâhidîn”**. Eserin bir yazması bulunmaktadır.<sup>44</sup>

---

<sup>34</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4b (3. Hâşiye).

<sup>35</sup> Bağdâdî, **Hediyye**, II, 332.

<sup>36</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>37</sup> Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 3530, 28-38 vr.

<sup>38</sup> Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 3530, 1-28 vr.

<sup>39</sup> İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Arapça, nr. 921, 30 vr.

<sup>40</sup> Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 3808, 61-69 vr.; Halet Efendi, nr. 803, (istinsah tarihi: 1180/müellif hattı), 18 vr.; İbrâhîm Efendi, nr. 477, 14 vr.; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 1010, (istinsah tar.: 1181), 16 vr.; Arapça, nr. 883, (istinsah tar.: 1185), 20 vr.

<sup>41</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>42</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1962, 6 vr.

<sup>43</sup> Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 803, (istinsah tar.: 1180/ müellif hattı), 1-20 vr.; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 790, (ist. tar.: 1180), 29 vr.

## H. Kelâm:

a) “Sürûru Kulûbi’n-Nâzirîn fî Beyâni Mu‘cizâti Seyyidi’l-Mürselîn”: Bursalı’ya göre, eser onbeş fasıldan müteşekkil olup dili, Arapça’dır. Süleymaniye Ktp. Fatih bölümünde bulunmaktadır.<sup>45</sup> Gerçekten eserin bir yazma nüshası, Bursalı’nın vurguladığı bölümde; öteki de başka bir bölümde “Sürûru Kulûbi’n-Nâzirîn” ismiyle mevcuttur.<sup>46</sup>

b) “er-Risâle fi’l-Havârik” Eserin bir yazması bulunmaktadır.<sup>47</sup>

### 1.2. Risâlenin Nüshaları, Tavsifleri ve Karşılaştırması

Araştırmamız neticesinde risâle’nin dört nüshasını tespit ettik.

a) **er-Risâle fî Ma’ne’l-Hamd ve’ş-Şükr ve’l-Fark Beynehümâ** ismiyle Süleymaniye Ktp. kayıtlarında geçmektedir.<sup>48</sup> Ancak ‘Ömer b. ‘Alî el-İspirî’nin ilgili risâlesinin ismi, yazma metinde geçmemektedir; sadece besmele ile başlamaktadır. Metnin sonunda risâlenin “الحمديّة” şeklinde isimlendirildiği söylenmektedir.<sup>49</sup> Bu nüshayı, çalışmamızın esas nüshası olarak belirledik; dipnotlarda Risâle(1) olarak gösterdik.

İlgili nüsha, yanlarına, üstüne, altına hatta bazen ayrı varaklara düşülen notlar ve hâmişlerle beraber 9 varaktan oluşmaktadır. Eserin yazar tarafından mı yoksa müstensih tarafından mı yazıldığı belli değildir. Metin, nesih hattıyla yazılmış olup okunaklı ve nettir.

---

<sup>44</sup> Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 803, 20 vr.

<sup>45</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 369.

<sup>46</sup> Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3005, 54 vr.; Bağdatlı Vehbi, nr. 1136, 40 vr.

<sup>47</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 5 vr.

<sup>48</sup> Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 259, 9 vr.

<sup>49</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 9b.

Hâmişlerdeki şerh ve hâşiyelerin yazısı biraz sık olmakla beraber yazılar seçilmektedir.

İlk varakın 1a sayfası boş olup 1b’de ise yazmanın Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 259 kaydı bulunmaktadır. 2. varakın ilk sayfasında (2a), başta bir besmeleden sonra metin yer almaktadır. Satır sayısı, 14 olup metnin üstünde, yanında ve altında metindeki bazı ibarelere tahsis edilmiş şerh ve hâşiyelere yer verilmiştir. 2. varakın ikinci sayfası (2b), üstten aşağıya ikiye bölünmüş olup tamamen şerh ve hâşiyelere tahsis edilmiştir. 3. varakın ilk sayfası (3a), tamamen boş bırakılmış; ikinci sayfası (3b) ise 17 satırdan müteşekkil olup üst ve yanda hâşiyelere yer verilmiştir. 4. varakın ilk sayfası (4a), 17 satırdan meydana gelmekte, alt, üst ve sağ yanda hâşiyeler bulunmaktadır. İkinci sayfası (4b) ise iki sütuna ayrılmış şekilde sadece hâşiyelere tahsis edilmiştir. 5. varakın ilk sayfası (5a) da, yine iki sütuna ayrılmış olarak şerhlere ayrılmıştır. İkinci sayfası (5b) ise, 17 satırdan oluşmakta, üst, alt ve sol yanda hâşiyeler yer almaktadır. 6. varakın ilk sayfası (6a), 17 satırdan meydana gelmektedir, üç tarafında hâşiyeler bulunmaktadır. İkinci sayfası (6b) ise, 17 satırdan oluşmakla beraber sadece sayfanın altına yakın yan tarafta küçük bir hâşiye mevcuttur. 7. varakın iki sayfası (7a-7b), 17 satırdan oluşmakta; sadece 7a varakının sayfanın sağ yanının alt tarafında bir hâşiye yer almaktadır. 8. varakın iki sayfası (8a-8b), 17 satırdan müteşekkil olup hiç hâşiye bulunmamaktadır. Son varakın ilk sayfası da (9a), aynıdır; fakat ikinci sayfası (9b) ise, 14 tam satır yanında yukarıdan aşağıya doğru huni şeklinde azalan 5 küçük satırdan oluşmaktadır. Buna ilâveten sayfanın yan tarafının alt kısmında ve alt tarafında hâşiyeler bulunmaktadır.

Sayfanın şekli şu şekilde düzenlenmiştir: A sayfalarında (sağ

yüz) asıl metin, sol sıfırlanmış olarak üst, alt ve sağ yanda (hâşiyelerin kaydedildiği) boşluklar oluşacak şekilde çift kırmızı çizgiden oluşan bir dikdörtgenin içine yazılmıştır. B sayfalarında ise asıl metin, sağ sıfırlanmış olarak üst, alt ve sol yanda (hâşiye ve notların kaydedildiği) boşluklar oluşacak şekilde çift kırmızı çizgiden oluşan bir dikdörtgenin içine kaydedilmiştir. Sadece hâşiyelerden oluşan sayfalar ise çift çizgi ile yukarıdan aşağıya iki sütun halinde birbirinden ayrılmış olup yine her sütun, kendi içinde her hâşiyenin bitiminde altına çift veya tek çizgi çekilmiştir. Bunun yanında metnin altına, üstüne ve sağ veya sol yanlarına düşülen hâşiyelerin birbirinden ayrılması için aralarına kırmızı renkle tek veya çift çizgi çekilmiştir. 9b. sayfanın son beş satırı huni şeklinde tertip edilmiş olup sağ ve sol yanına çekilen tek çizgiler ile bu huni şekli netleştirilmiştir.

Her ne kadar hâşiyelerin yeri, metin içindeki birkısım ibarelere atıf yapılarak tespit edilmiş olsa da (örneğin .... قوله), metin içinde hem ilgili ibarelerin altına veya üzerine, hem de şerh metinlerinin başına çeşitli rumuzlar (hareke / cezm; harfler ve rakamlar) konularak referanslandırma yapılmıştır. İlgili rumuzların metin rengi, kırmızıdır. Ayrıca hâşiyelerdeki bazen “قوله” ibareleri, bazen tüm bir metin, bazen de bazı kelime ve ibareler, metin içinde ise makalenin temel kavramları olan kelimeler, ve bunlarla ilgili ‘iç başlık’ olabilecek bazı ibareler, kırmızı renkte yazıldığı gibi bunların dışında bazı kelime ve ibareler de yer yer bu renkle diğer metinden ayrılmıştır.

Metinde dikkat çeken başka bir unsur ise bazı kelime ve ibarelerin üstünün çizildiğinin; bazen de bunlara alternatif ibareler yazıldığıının görülmesidir. Ayrıca metnin özellikle mukaddime sayılan bölümünde secili yazılmaya gayret edilmiş metinlere her seci sonunda kalın bir nokta konmuştur. Asıl metinde bu noktalar çok az sayıda

bulunmakla beraber sonuç bölümü sayılacak metinde de bu noktaların konduğu görülmektedir.

Metnin diline gelince, mukaddime bölümünde secili bir düzyazı tercih edilmekle beraber asıl metin bölümünde secisiz bilimsel bir nesir kullanılmıştır. Sonuç bölümünde secili nesre tekrar dönülmüştür.

Eserin ana metnindeki bilgilerin nereden alındığına dair bir açıklama ve işaret bulunmamakla beraber yazarın metnin furûk kaynakları yanında ‘Alî Ekber en-Necefi’nin *et-Tuhfetü’-Nizâmiyye*’sinden büyük oranda faydalandığı anlaşılmaktadır ki, söz konusu kelimelerle ilgili furûk eserlerinden derlediğimiz başlığın altındaki bilgilerle karşılaştırılırsa, bu açık bir şekilde görülecektir.

b) **er-Risâle fî Ma’ne’l-Hamd** ismiyle bir yazması mevcuttur. 5 varaktan oluşmaktadır.<sup>50</sup> Bu risâle, ikinci nüsha olarak değerlendirilecek ve dipnotlarda Risâle(2) olarak belirlenecektir.

Bu risâle, 5 varaklık salt metinden oluşmaktadır. Haşiyesi yoktur. Risâlenin metinleri, içi yeşil renkli çerçevelerle kaplı sayfalara yazılmıştır. Başında ve sonunda tezhibler yer almaktadır. Risâlenin içinde el-İspirî’nin ismi geçmekle beraber yazının, müellif hattı mı müstensih hattı mı olduğunu tesbit etmek mümkün gözükmemektedir. Yazım veya istinsah tarihi metinde yer almamaktadır. Metin, nesih hattıyla yazılmış; okunaklı ve net olmakla beraber –rutubetten olsa gerek- mürekkebi yer yer kaymalar olmuştur. Satırlar, geniş bir şekilde yazılmıştır. Metin içinde boş bırakılan kısımlar az olup buralara yapraklı dala benzeyen figürler konmuştur. Metin bütünüyle siyah mürekkeple yazılmış olmakla beraber yer yer kırmızı renkli

---

<sup>50</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 465, 5 vr.



kelimelere yer verilmiştir. Bir önceki nüshadan daha muhtasar yazılmıştır. Müellif, ya bu metni önce yazıp bir önceki nüsha ile geliştirmiş, ya birincisini daha sonra ihtisar etmiş, yahut da her bir risaleyi farklı zamanlarda yazmıştır. Bizim tercihimiz son şıktır; çünkü özellikle müellifin giriş ve sonuç bölümleri neredeyse yeniden kurgulanmış gibidir. Ama bu nüsha için vurgulanması gereken en önemli husus, yer yer tashiflerin ve eksikliklerin bulunduğudır.

İlk varakın 1a sayfası, risâlenin ilk sayfasıdır. Metin, içi yeşile boyalı bir çerçeve içindedir. Bismelenin üstünde iki tarafında tezhip yer alan içi boş bir dikdörtgenin üzerinde kubbe şeklinde rengarenk (beyaz, açık mavi, turuncu, açık eflatun) çiçek motifleriyle süslenmiş zemini yeşil bir figür bulunmaktadır. Burada risâlenin ismi yazılmamıştır. Bu figürün hemen altında nesih hattıyla bir besmele yer almaktadır. Bismelenin uzatılmış sin harfinin üstündeki boşluğa bir süs yerleştirilmiştir. Bu sayfada giriş olarak görülebilecek metin bölümünde secilerin peşine zemini yeşil çerçevesine turuncu benekler konulmuş altı kaba nokta (vakf işareti) bulunmaktadır. Bu sayfanın satır sayısı, besmeleyle beraber dokuzdur. Birinci sayfada besmele, hamdele, salveleden sonra yazarının isminin ve dualarının yer aldığı bölüm gelmektedir. Peşi sıra metin başlamaktadır.

Birinci varakın 1b sayfası, yine yeşil zeminli bir çerçevenin içine yerleştirilmiş 11 satırdan oluşmaktadır. Metin içinde kırmızı renkli yazılmış kelimeler bulunmaktadır. 2a-b, 3a-b, 4a-b, 5a-b sayfaları da tıpkı 1 b sayfası gibidir. Esas metin 5b'nin ortalarına kadar devam etmekte; risâle bir sonuç bölümüyle bitmektedir.

Metnin giriş bölümünde secili metin kullanılmakla beraber esas metin kısmında secisiz bilimsel bir dil tercih edilmiştir.

c) **er-Risâletu'l-Hamdiyye**: Bir yazma nüshası mevcuttur. 12 varaktan oluşmaktadır.<sup>51</sup>

d) **er-Risâletu'l-Hamdiyye**: Bir yazma nüshası bulunmaktadır ki, 7 varaktan müteşekkildir.<sup>52</sup>

### 1.3. Risâlenin İsmi

Risâlenin ismi konusunda dört yazmayı da göz önüne alarak müellifin koyduğu ismin, **er-Risâletu'l-Hamdiyye** şeklinde olması daha uygun görünmektedir. Çünkü müellif, Süleymaniye nüshasının sonunda bu şekilde isimlendirdiğine vurgu yapmaktadır. Son nüshadaki isim(*er-Risâle fi Ma'ne'l-Hamd ve's-Şükr ve'l-Fark Beynehümâ*), risâlede geçmemesine karşın muhtemelen içeriğine bakılarak sonrakiler tarafından konulmuş olabilir. Ne var ki bu başlığın, ilgili metni tamamen yansıttığını söylemek zordur. Çünkü müellifin mukaddimesine baktığımız zaman orada “*hamd, şükür, medh ve senâ ile ilgili olan lugavî, ıstılâhî manaları ve bunların saflaştırılması ve ayrıntılanması için yapılan nisbetleri; kendilerine itina edilen ‘birleşme’ ve ‘ayırılma’ tiplerini toplamak istediğini*” söylediği görülmektedir.<sup>53</sup> Bundan hareketle burada söz konusu edilen kelimelerin, sadece hamd ve şükür ile sınırlı olmayıp ‘medh ve senâ’nın da bu risâlenin konusuna dâhil olduğunu; ayrıca başlığa yansıtıldığı şekliyle sadece aralarındaki ‘farkları’ değil, aynı zamanda ‘birleştikleri noktaları’ da içerdiğini anlıyoruz. Bu yüzden “الرسالة في معنى الحمد والشكر والمدح والثناء وصور الإفتراق والاجتماع بينهم” şeklindeki bir başlığın, eserin içeriğini daha iyi yansıtacağını düşünüyoruz.

---

<sup>51</sup> Beyazıd Ktp., nr. 4271, 12 vr.

<sup>52</sup> Atıf Efendi Ktp., nr. 1265, 7 vr.

<sup>53</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a.

#### 1.4. Risâlenin Yazılış Gayesi

Yazar, metin içinde metnin asıl yazılış maksadını “*hamd, şükür, medh ve senâ* kelimelerinin lugavî ve ıstılâhî anlamları ve bunların ayrıntılanması; bu kelimeler arasındaki ortak veya farklı noktaların itina ile ortaya konması” olarak belirlemektedir.<sup>54</sup>

Bu asıl maksadın yanında ikincil bir maksadın da, metin ve hâşiyelerden anlaşılacağı üzere, müellifin hocası Seyyid Murtezâ’nın takdirini kazanma uğraşdır.<sup>55</sup> Bunun yolu da, başka bir makalesine yazdığı gibi, hocanın bu eseri incelemesi ve takrîz yazmasıdır. Ne var ki, hocaya bu dileğini arz edince o da vaktinin olmadığını ileri sürerek buna yanaşmamıştır.<sup>56</sup>

Buna bağlı bir amaç da, yazarın kendini ispat etme, hüznüne sebep olan imtihana alınmama hadisesinde haksızlığa uğradığını gösterme gayretidir. Yazar, hâriç payesine sahip medreselerden birinde imtihana girmek için müracaat etmiş, ne var ki, mutad sürenin onbeş gün eksik olmasından dolayı Seyyid Murtezâ’nın imtihana girmesine izin vermemesi, müellifi üzüntüye sevk etmiştir. Ama müellifi asıl üzen ve depresyona girmesine sebep olan şey, imtihana girip de müderrisliği kazanan akranlarının ilim seviyesinin kendisinden düşük olduğunu görmesidir. Halbuki kendisi senelerce ilim öğrenmiş, Allâme Muhammed Akkirmânî’den icâzet almış, hatta birçok risâle kaleme almıştır. Bundan sonra da ilme devam etmiş, söz konusu imtihan gündeme gelmiş ve bu hazin sonuç ortaya çıkmıştır.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a.

<sup>55</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a.

<sup>56</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 4a.

<sup>57</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a (3. Hâşiye).

Bir başka amaç da, bu risâleyi yazmak suretiyle imtihan sonrası girdiği derin depresyondan; hüzünden hocasının kendisini kurtarmasını, hocası için kolay olan -akranları ve emsalleri gibi-hocalık statüsüne kendisini atamasını arzulamasıdır.<sup>58</sup>

#### 1.4. Risâlenin Tanıtımı ve Muhtevası

Metnin iskeletine bakacak olursak, besmele, hamdele ve salveleden sonra bu risâlenin yazarının ismine yer verilmiş,<sup>59</sup> risâlenin niçin yazıldığı, neleri konu edindiği, neyi hedeflediği ve kime sunulduğu konuları açıklanmış,<sup>60</sup> bir risâlesi için takrîz yazan -hâşiyede sıkça ‘velînimetim’ diye bahsettiği- hocası Seyyid Murtezâ’nın bu risâlesine takrîz yazma ve ondan eserini gözden geçirme beklentisi, hocasına yapılan methiyeler ve hocasının olumsuz cevabı ve benzeri konulara değinilmiş, risâlenin yazım süreciyle ilgili konulara yer verilmiştir.<sup>61</sup> Daha sonra ‘*hamd, şükür, medh ve senâ*’ kelimelerinin lugavî ve ıstılâhî anlamları; bu kelimelerin birleştikleri ve ayrıldıkları yönleri ele aldığı asıl metin gelmektedir.<sup>62</sup> Kısa bir sonuç ve dua cümleleriyle risâle sona ermektedir.<sup>63</sup> Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, risâle, 5b’nin ortalarına kadarki mukaddimeden, 5b’den 9b’nin yarısına kadarki esas metinden, 9b’nin son yarısına kadarki sonuçtan meydana gelmektedir.

Metni çevreleyen hâşiyeye kısmında ise çoğunlukla mukaddime kısmındaki birtakım noktalara açıklık getirildiği; asıl metin kısmında

---

<sup>58</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2b (2. Hâşiyeye).

<sup>59</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a.

<sup>60</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a.

<sup>61</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 2a, 3b, 4a, 5b.

<sup>62</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 5b, 6a, 6b, 7a, 7b, 8a, 8b, 9a, 9b.

<sup>63</sup> el-İspirî, **Risâle(1)**, vr. 9b.

çok az hâşiye düşüldüğü dikkatlerden kaçmamaktadır. Özellikle mukaddime kısmında Seyyid Murtezâ'nın hâriç medresesinde hocalık imtihanına girmesine engel olmasına ve bunun kendisini son derece üzdüğüne birçok hâmişte tekrar tekrar girmektedir. Hâmişlerdeki işlenen en yoğun konulardan birisi de, Seyyid Murtezâ'nın 'iyi bir alim' olmasına yapılan vurgudur.

## 2. 'HAMD, ŞÜKÜR, MEDH ve SENÂ' KELİMELERİNİN TERÂDÜF ve FURÛK LİTERATÜRÜNDEKİ ÇERÇEVESİ

Biz bu başlıkta hiçbir ilâvede bulunmadan terâdüf alimlerinin ilgili kelimeleri verişlerini, sonra da furûkçuların bunlar için verdiği ayrıntı ve farkları sadece nakletmekle yetineceğiz. Çünkü bunların terâdüf ve furûk açısından dakik bir şekilde incelenmesi, bu makalenin amacıyla bağdaşmayacağı gibi sınırlarını da aşar. Burada biz, tahkik ettiğimiz metnin muhtevasını, kendi dışındaki terâdüf ve furûk kaynaklarından tespit ettiğimiz verilerle karşılaştırma imkânını okuyucuya sağlamak için, bilgileri sadece aktarmakla iktifa edeceğiz.

### 2.1. Terâdüf Kaynaklarında Hamd, Şükür, Medh ve Senâ Kelimleri ve Müterâdifleri

Terâdüf kaynaklarında 'övmek, methetmek' paydasında yer alan birçok kelime vardır. Kronolojiye dikkat ederek sunmaya çalışalım.

İbnü's-Sikkît (ö. 244/858)'in verdiği *övmek* manasına gelen kelimeleri (şevâhid tasarrufu ile) şöyle sıralamak mümkündür: “ باب المدح والثناء: يقال: مدحت الرجل فأنا امدحه ومدحا ومدحة وانا مادح ومدهته فأنا امدهه مدها ومدهة وانا ماده وهو ممدوه وقوم مدح ومده. وقرظته فأنا اقرظته تقرظا. وهما يتقارطان المدح والثناء: اذا جعل هذا يثنى على هذا وهذا على هذا. وقد ذريته فأنا اذريه تذرية. والتأبين: الثناء على الرجل بعد موته... ولم يأت التأبين في الثناء على الحي الا للراعي... ومجدت الرجل تمجيدا: اذا اثبتت عليه وعظمته واطريته إطراء. قال: وحكي لي بعض

<sup>64</sup> "اصحابنا عن بعض الأعراب: فلان يخم ثياب فلان اي يتني عليه.

el-Hemezânî (ö. 320/988), *övmek* paydasındaki kelimeleri şöyle verir: "باب في المدح: (تقول): أطريت الرجل وأطريته ومدحته وقرظته وزكيتته في الدين: " وما زال فلان يذكر محاسن فلان ومناقبه وفضائله ومحامده ومكارمه ومساغيه ومفاخره ومآثره ومعاليه. (المآثر من اثرت الحديث اي نشرته وسيرته قال الواسطي: لا تكون المآثرة باب الشكر يقال: قضي فلان: " Bir başka yerde ise şunları verir: "الإ في الحمد. حق النعمة وقام بحرمة الصنعة وادي مفترض الآلاء ونهض بواجب الإنعام وتحمل اعباء المنن واضطلع بتمام العارفة واحتمل منة الأيادي ويقال: قام بشكره وبث محاسنه ونشر "مناقبه واذاغ فضله." <sup>66</sup>

Kudâme (ö. 337/948), *övmek* paydasındaki kelimeleri şu şekilde vermektedir: "باب الشكر والثناء ونشر الفضائل وضده: شكره واثني عليه ومدحه: " <sup>67</sup> "وقرظله وحمده ونشر فضله وذكر مناقبه وأذاغ محاسنه ووصف فضائله وبث محامده.

er-Rummânî (ö. 384/994), *övme* ile ilgili kelimeleri şu şekilde verir: "فصل: (محدده وأطراه): مدحه، وقرظله، وأطراه، وزكاه، ومجده: " <sup>68</sup>

er-Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108), *Mecma'u'l-Belağa* adlı eserinde "شكر، ثناء، إطراء" başlığındaki şu bilgileri (şevâhidlerde tasarruf yaparak) sunalım: "الإطراء والثناء والشكر: مدحه ومدحه. قال الخليل: " مدحه في وجهه مدهه في غيبته... وانبه وأطراه وزكاه وحمده نوه بإسمه واسهب في مدحه فنيت الأحاديث بذكره وحديث الركبان بشكره فهو قبلة الممادح وكعبة المحامد شحنت بثنائه المحاضر ووسمت بعلائه المنابر وشحه خلل الثناء وطوقه قلاند الشكر والدعاء كساه بردا

<sup>64</sup> İbnü's-Sikkît, Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbü'l-Elfâz*, nşr. Fahrüddin Kabâve, Lübnan, 1998, s. 321.

<sup>65</sup> el-Hemezânî, Abdurrahman b. İsâ, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Kitâbiyye*, nşr. Emil Bedî Ya'kûb, Beyrut, 1991, s. 33-4.

<sup>66</sup> el-Hemezânî, *Elfâz*, s. 250.

<sup>67</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Cevâhiru'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Muhyiddin 'Abdülhamîd, Beyrut, 1985, s. 297.

<sup>68</sup> er-Rummânî, 'Alî b. İsâ, *el-Elfâzü'l-Müterâdifetü'l-Mütekaribetü'l-Ma'nâ*, nşr. Fethullâh Sâlih 'Alî el-Mısri, Mansûre, 1987, s. 53.

مسهما ووشيا منمنما طوقه ثناء منخلا وعقدا مفصلا مدحه مدحا لاتنسي مزايا فخره ولا تنضي مطايا ذكره... ذكره باحسن وصف واتقن وصف اطلق عليه لسان الشكر وعنان النشر لاقرطن صنيعه بالثناء ولا شنفنه بالاطراء اثني بأرائه وتحدث بنعمائه... دفعت اليه مقاليد نظمي ونثري ووقفت عليه مجامع فكري فاقطعته لساني غير منقطع ووهبت له قلبي غير مرتجع... وتقول: هما يتعارضان المدائح ويتعاوران المحامد اذا اثني كل واحد منهما على صاحبه اقباله بحسن الأحامد وجميل الاعتداد. وتقول فيمن يكثر ويحسن مدحه: ذهب في الناس صوته وصيته وسمعته. هو رفيع الاسم نبيه الذكر اشيد بذكره ونوه باسمه... وذلك وارد في مرثية. استوي في مدحه منجد ومنهم توافد عليه فصيح واعجم توضحت حياة التواريخ بغيره وافتتحت صفحات السير بخبره... اكثر شكره وامجد ذكره. حر له مجلس كالمسك الساطع والروض الناصع... ثناؤه نشر ربيع المجتلي ربا ثنائيه ربا النسيم... وتقول في العجز عن شكر النعم: لا يضطلع بها شكر ولا يرتقي الى عداها حصر. يده اطول من لسان الشكر وابسط من بنان الذكر... اجري لساني فضلك المتناظر وملك اعضائي احسانك المتكاثر. يزيد الشكر اضعافا وتتظاهر المنن اضعافا. له اياد عدة ومبار معتدة ومبار معتدة عجزت الالسن عن عداها. البسني من بره ما اقصر عن نشره واحصر دون شكره. اعاد لساني كالا ولم اكن انكر حدته وقلمي جافا ولم اكن اذم ريقته. لا اطيق شكره ولو استعنت بمتن الطود حاملا واستعرت من كاهل الدهر كاهلا. اثقل سايب انعامه كاهلي واجحفت جوامع احسانه بعاتقي. اعباء مننه تنوء بالعصبة اولي القوة. تفاصيل نعمه تسع ادراجا وتعجز افواجا. في تعداد مجدهم شغل... وكتب بعضهم: لو ان الجاحظ نصيري وابن المقفع ظهيري وقس بن ساعدة معيني لكان اعترافي بالعجز عن شكره ابلغ ما آتته في وصف اياديه. نعمه لا تعدد ولا تحصى واياديه لا تحد ولا تستقصى. قبضت يد الشكر تفاديا من تراحم العجز ولويت لسان الثناء تحاميا لخطتي العي والاعياء. ان عددت نعمه فالقطر يعد والرمل يحد. ممن تستعبد الحر... طال ايادي الاقوال ونظر الى الشكر من عال. انا وان اكثر الشكر وافنيت فيه الدهر فقد اوردت فيه من الدائرة نقطة ومن البحر قطرة. شكره بملأ الاسماع بل يشحن البقاع شكره شكر حديقة الزهر لوديقة المطر. شكره يقفل الصدر لا الجنائب ويوقر الظهر لا الركائب. وتقول في الانباء عن شكر غيرك. فلان سافر بخصائص اكرامك وشحن مسامعي بنشر الغرائب من انعامك. اورد ما لو حيرت الفاظه ميسوطة مخطوطة لملأ الطوامير واعجز الاساطير. شكره لزام وثناؤه غرام. يتلو محامدك تلاوة القرآن ويسرد مناقبك سرد الفرقان. فلان نشر عندي غرائر شكره واستعان بي على تحمل اعباء بره فكنت اثقل منه بنعمته ظهرا واضيق بأدابه يدا وصدرا... وتقول فيمن اجمع على

مدحه اولياؤه واعدائه: (فلان اجمع على اطرائه عامة اوليائه واعدائه). فريق طامع وفريق بالاضطرار متابع. حسوده مغمور مكثور لا يجد لي فيه مخلصا ولا عن الاقرار بفضلله مذهبيا... وتقول: مادحه لا يتقول وان اربي مطربة لا يتخرص وان تعدي... وتقول: اشكره ولم ينلني خطره (ولم يبيلني مطره)... وتقول: الدال على فضله كالدال على ان الصباح صبيح والليل بهيم او الشمس طالعة والكواكب ساطعة... وفيمن مدحته فلم ينلك: هذه المدحة فاين المنحة؟... وقيل: اذا زاد نفس الحمد على امد الرغد فقد تعدي الشاكر موقف المطاول وبرز في معرض المساجل. وتقول فيمن لا تخفي اياديه: ولو سكتوا اثنت عليك الحقائق. تضوع ذكرك عندهم تضوع طيب اللطائم وزهر الخمائيل... وتقول في مدح الثناء: ان الثناء هو الخلود. بقاء الذكر كبقاء العمر. الحمد من خير حول. الحمد ابلج مستسر. حسب الثناء طبيعة الانسان. ويقال: الأغراق في الشكر مع خلوص الود مستهجن. شكر نعمك شكر اليمين للشمال فحنن كالنفس الواحدة ليس للاعتداد بيننا مدخل ولا لنقل الشكر على بعضنا محمل... وتقول: جعل الله النعمة فروضا من الشكر من اقامها وعظم مشعرها ومقامها ارتبطها عليه وثبتها لديه ومن اساء جوارها واخفي منارها ارتجعها منه وانتزعها عنه. اتقوا الامانة ان تقول: اخفرت الشكر جنة من الزوال وامنة من الانتقال. اذا كانت النعمة وسيمة فاجعلوا الشكر لها نميمة. الشكر عرف العرف وحبالة المزيد. الشكر رشاء كل مطلوب وكفاء كل موهوب. فلان يحصن النعمة بالشكر من جنود غير الدهر. يلحق النعمة بشكرها وينتجها بذكرها. الشكر يقي النعمة من الارتجاج ويجعلها في حمي من الانتزاع. لو لم يكن من فضل الشكر الا ان يكون بين نعمة موفرة وزيارة منتظرة لكفي. لا يخلو الإساءة من مجد يؤتله وشكر يعجله واجر تدخره ومتجر تتجره. النعمة نوار فاربطها عن النفار بكرم الحوار واقدرها بقدرها ووفها حق قدرها. واذا قلت لا احمده ولا اجره. ما كنت احمد ريحانة قبل شم. ونحوه: لا تهرف بما لا تعرف. وتقول: اذا رأيت من يثني عليك: تمدح عبدك وتنشر بردك وتحمد غرسك وتزكي نفسك وتقرط ملكك وتفثق مسكك. هو يوشح ريطته ويسقي روضته... وتقول لمن يسر بفعل نفسه: كل مجر بالخلاء يسر. مادح نفسه مقرئك السلام. <sup>69</sup> ”وقيل مادح نفسه قاده والقاده فيه مادح...“

İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) *övme* paydasında yer alan kelimeleri şöyle sıralamaktadır: “ ، وأَبْنَه ، وزكاه ، وأطراه ، وقرظه ، ومدحه

<sup>69</sup> er-Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal, *Mecma'u'l-Belâğa*, nşr. 'Ömer Abdurrahmân es-Sarîsî, Ürdün, 1986, I, 176-187.



70 ”ومجده ، التابيين: مدح الناس

İbrâhîm el-Yâzicî ise “مدح”in ve “شكر”ün müterâdiflerini ayrı başlıklar halinde sunmaktadır. *Medh* için sunduğu müterâdifler şunlardır: “ وقال محده ، وامتدحه ، وقرّظه ، واثني عليه ، وذكره بخير ، وذكره بصالح ، وذكره بالجميل ، واجمل ذكره ، واشاد بذكره ، وعدّد مآثره ، واذاع مناقبه ، ونشر مساعيه ، واطهر محامده ، واعلن مفاخره ، واطنب في فضائله ، ونوه بصنائه ، واثني على خلائقه ، واكثر من مدحه ، وأطال في الثناء عليه ووصفه احسن وصف ، وذكره اجمل ذكر ومدحه ابلغ مدح ، وخلع على عرضه ، اجمل الحلل ، ونشر ظراز محاسنه في المجالس ، ونثر لآلئ وصفه في المحافل ، وسير ذكر محامده في الآفاق . ويقال هتفت بفلان اذا مدحته ، وخلفته بخير عند القوم اذا ذكرته بالجميل ، وفلان حسن المحضر اذا كان ممن يذكر الغائب بخير ، واطربته إطراء وأطراته بالهمز اذا بالغت في الثناء عليه . وتقول فلان يتبجح علينا بفلان وتمجح عليه به اي يباهي به ويهذي بمدحه وهو يهرف بفلان نهاره كله اي يطنب في الثناء عليه حتى يخرج الى الهديان . وتقول فلان طيب الثناء وطيب الثناء جميل الذكر ، محمود الشهرة جم الفضائل ، كثير الممادح . وانه لمن اهل النجابة والنبيل والمروءة ، والشهامة والكرم والجود والإحسان والحلم والأناة والدعة والرقّة . ومن ذوي الرصانة والحصافة والحكنة والرأي والسداد والعلم والأدب والفضل والتقّي والصلاح والكمال والخير والسمت . ومن الى الشرف والحسب والمجد والجلالة والنباهة والمعالي والنخوة والنجدة واليسالة والسيف والقلم . وفلان يقصّر عن حقه طويل الثناء ويضيق بمدحه الثناء المعريض ولا يبلغ كنه محامده لفظ ولا يحيط معاني محده وصف وان له خطي في الفضل يطلع ورآها القلم وغاية في المجد يحسر من دونها الفكر وبسطة في الكرم تضيق عن استيعابها الصفات ولا 71 ”عيب فيه سوي ان فضله قد أعجز البلغاء وقصرت عن مجاراته الكرام.

يقال شكر فلان “ el-Yâzicî, “شكر” için ise şu müterâdifleri sunar: “ وقال شكره نعمته وشكره على نعمته وتشكره وتشكر له ما صنع وقام بشكر أياديه وقام بواجب شكره ونهض بأعباء شكره وبأعباء صنيعته وقام بحرمة صنيعته واحسن جوار نعمته واذي

70 İbn Mâlik et-Tâî, el-Ceyyânî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Muhtelifi fi'l-Me'âni'l-Mü'telifi*, nşr. Necât Hasan 'Abdullah Nûlî, Cidde, 1991, s. 32.

71 el-Yâzicî, İbrâhîm el-Lübnânî, *Kitâbü Nuc'ati'r-Râid ve Şir'ati'l-Vârid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevârid*, Beyrut, 1985, s. 176-178.

مفترض شكره وقضاه فريضة إحسانه وقضاه حق الشكر على إنعامه ورطب لسانه بشكره وملاً فاه بحمده وقد عرف حق نعمته وقدر نعمته حق قدرها واعترف بمنته وحدث بأيديه ونوه بنعمته واطهر صهائعه ونشر ألأئه واشاد بفضله واذاع مكارمه ونث فضائله واثنى على صنيعته واجمل الثناء عليه وقابل جميل صنعه بجميل ثنائه وعطر المجالس بذكره وخطب في المحافل بشكره ونشر على ألأئه رباط الحمد وخلع في قدور صنائعه حلل الثناء وناط شكره قلائد في أعناق مننه واثنى على جميله ثناء الزهر على القطر وتقول لفلان على يد لا أكفرها وله على الأيادي السالفة والحرمان اللازمة وله في عنقي قلائد لا يفكها الملوان وقد ملكني بإحسانه واسترقني بفضله وقيدني بنعمائه واستعبد ثنائي ببره وقد اصفيته شكري وضربت على شكره اطباب عمري وحبست لساني على شكره ولساني وقف على شكر أياديه وهذه نعمة لا يؤدي حقها ولا ينقضي شكرها ولا يستوفي ثناؤها ولا ينهض بها شكر ولا يضطلع بأعبائها شكر ولا يستوفي حقها شكر ونعمة يعجز عن قضائها لسان الشكر ولا يقوم بحق شكرها لسان وقد تواترت الى صنائع فلان حتى نرف جميله شكري وابدع بره بثنائي وابدع قصده بوصفي وتقول أعانني الله على قضاء حقك وطوقني الله أداء حقك وآتاني الله لسان صدق يقوم بأعباء شكرك ويقال ان فلانا لرجل فيه مصطنع اي اهل لأن يصطنع وقد احتمل الصنيعة اي تقلدها وشكرها ويقال الشكر قيد النعم الموجودة وصيد النعم المفقودة <sup>72</sup> ”وبالشكر تمتري النعم.

Yukarıdaki kaynaklardan yaptığımız iktibaslara dikkat edilince, “مدح، مده، قرظ، أطرى، زكا، أبّن، مجّد، ثني، نثي، نرّي، عظم، هنتف” gibi kelimelerin tümü ‘müterâdif’ olarak nakledilmektedir.

## 2.2. Furûk Kaynaklarında Hamd, Şükür, Medh ve Senâ Kelimelerinin ve Mütekâriblerinin Nüansları

Furûk kaynaklarında ise *hamd*, *şükür*, *medh* ve *senâ* kelimeleri arasında birtakım farklar öne sürülmüştür:

İbnü’s-Sikkît, “ابّن” ve “خَمّ” kelimelerini, övgünün özel birer tipi olduğunu anlamlarını vurgulayarak diğerlerinden ayırmaktadır:

<sup>72</sup> el-Yâzicî, *Nuc’at*, s. 173-175.

والتأبين: الثناء على الرجل بعد موته... ولم يأت التأبين في الثناء على الحي الا اللراعي...“  
73 ”قال: وحكى لي بعض اصحابنا عن بعض الأعراب: فلان يخم ثياب فلان اي يثني عليه.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), ”شكر“ ile ”حمد“ arasındaki farkı şöyle sunmaktadır: ”الحمد والشكر لا يفرق الناس بينهما ؛ فالحمد: الثناء على الرجل بما فيه“ من حسن، تقول: ”حمدت الرجل“ اذا اثبتت عليه بكرم او حسب او شجاعة واشباه ذلك. والشكر له: الثناء عليه بمعروف اولاه؛ وقد يوضع الحمد موضع الشكر؛ فيقال ”حمدته على معرفته عندي“ كما يقال: ”شكرت له“، ولا يوضع الشكر موضع الحمد فيقال: ”شكرت له على جشاعته.“<sup>74</sup>

Ebû Hilâl el-’Askerî (ö. 395/1005), ”حمد“ ve ”شكر“ arasında farkları şöyle verir: ”الفرق بين الشكر والحمد ان الشكر هو الإعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنع والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به ايضا ويصح على النعمة وغير النعمة والشكر لا يصح الا على النعمة ويجوز ان يحمدا الانسان نفسه في امور جميلة يأتيها ولا يجوز ان يشكرها لأن الشكر يجري مجرى قضاء الدين ولا يجوز ان يكون للإنسان على نفسه دين فالإعتماد في الشكر على ما توجهه النعمة وفي الحسد على ما توجهه الحكمة ونقيض الحمد الذم الا على اساءة ويقال الحمد لله على الإطلاق ولايجوز ان يطلق الا لله لان كل إحسان فهو منه في الفعل او التسبيب والشاكر هو الذاكر بحق المنعم بالنعمة على جهة التعظيم ويجوز في صفة الله شاكر مجازا والمراد انه يجازي على الطاعة جزاء الشاكرين على النعمة ونظير ذلك قوله تعالى ”من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا“ وهذا تطف الاستدعاء الى النفقة في وجوه البر والمراد ان ذلك بمنزلة القرض في ايجاب الحق وأصل الشكر إظهار الحال الجميلة فمن ذلك دابة شكور اذا ظهر فيه السمن مع قلة العلف واشكر الضرع اذا امتلأ واشكرت السحابة امتلأت ماء والشكير قضبان غضة تخرج رخصة بين القضبان العاسية والشكير من الشعر والنبات صغار نبت خرج بين الكبار مشبهة بالقضبان الغضة والشكر بضع المرأة والشكر على هذا الاصل إظهار حق النعمة لقضاء حق المنعم كما ان الكفر تغطية النعمة لابطال حق المنعم فان قيل انت تقول الحمد لله شكرا فتجعل الشكر مصدرا للحمد فلولا اجتماعهما في المعنى لم يجتمعا في اللفظ قلنا هذا مثل قولك قتلته

<sup>73</sup> İbnü’s-Sikkît, **Elfâz**, s. 321.

<sup>74</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, **Edebü’l-Kâtib**, nşr. ‘Alî Fa’ûr, Beyrut, 1988, s. 36.

صبرا وأتيته سعيا والقتل غير الصبر والأتیان غير السعي وقال سيبويه هذا باب ما ينصب من المصادر لانه حال وقع فيها الأمر وذلك كقولك قتلته صبورا ومعناه انه لما كان القتل يقع على ضروب واحوال بين الحال التي وقع فيها القتل والحال التي وقع فيها الحمد فكأنه قال قتلته في هذه الحال والحمد لله شكرا ابلغ من قولك الحمد لله حمدا لان ذلك للتوكيد والاول <sup>75</sup> "لزيادة معنى وهو اي احمده في حال اظهار نعمه على

el-‘Askerî, "حمد" ile "مدح" arasındaki farkı şöyle ortaya koyar: الفرق بين الحمد والمدح ان الحمد لا يكون الا على احسان والله حامد لنفسه على احسانه " الى خلقه فالحمد مضمن بالفعل والمدح يكون بالفعل والصفة وذلك مثل ان يمدح الرجل باحسانه الى نفسه والي غيره وان يمدحه بحسن وجهه وطول قامته ويمدحه بصفات التعظيم من نحو قادر وعالم وحكيم ولا يجوز ان يمدحه على ذلك وانما يمدحه على احسان يقع منه فقط." <sup>76</sup>

الفرق بين " المدح والثناء ان الثناء مدح مكرر من قولك ثنيت الخيط اذا جعلته طاقين وثنيته بالتشديد اذا اضفت اليه خيطا آخر ومنه قوله تعالى (سبعا من المثاني) يعني سورة الحمد لانها تكرر في ركعة." <sup>77</sup>

الفرق " بين الحمد والتقريظ ان المدح يكون للحي والميت والتقريظ لا يكون الا للحي وخلافه التأبين ولا يكون الا للميت يقال ابنه يؤبنه تأبيننا وأصل التقريظ من القرظ وهو شيء يدبغ به الإديم واذا دبغ به حسن وصلح وزادت قيمته فشبه مدحك للإنسان الحي بذلك كأنك تزيد في قيمته." <sup>78</sup> "بمدحك اياه ولا يصح هذا المعنى في الميت ولهذا يقال مدح الله ولا يقال قرظه.

الفرق بين " el-‘Askerî, "إطراء" ve "مدح" arasındaki farkı şöyle verir: المدح والاطراء ان الاطراء هو المدح في الوجه ومنه قولهم الاطراء بورث الغفلة يريدون

<sup>75</sup> el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luġa*, Beirut, 1991, s. 39-40.

<sup>76</sup> el-‘Askerî, *Furûk*, s. 41-2.

<sup>77</sup> el-‘Askerî, *Furûk*, s. 42.

<sup>78</sup> el-‘Askerî, *Furûk*, s. 42.

79 ”المدح في الوجه والمدح يكون مواجهة وغير مواجهة.

الفرق بين “: ile ”ثناء“، ”ثناء“ el-‘Askerî، الثناء والثناء على ما قاله ابو احمد الحسن بن عبد الله ابن سعيد رحمه الله ان الثناء يكون في الخير والشر يقال اتى عليه بخير واتى عليه بشر والثناء مقصور لا يكون الا في الشر ونحن سمعناه في الخير والشر والصحيح عندنا ان الثناء هو بسط القول في مدح الرجل او ذمه وهو مثل النث نث الحديث نثا اذا نشره ويقولون جائني نثا خير يريدون انتشاره واستفاضته وقال ابو بكر الثناء بالمد لا يكون الا في الخير وربما استعمل في الشر والثناء يكون في الخير والشر وهذا خلاف ما حكاه ابو احمد والثناء عندنا هو بسط القول مدحا او ذما والثناء تكريره. 80 ”فالفرق بينهما بين.

er-Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*’ında ”شكر“ kelimesinin anlam alanını şöyle verir: ”الشكر: تصور النعمة وإظهارها. قيل وهو مقلوب عن الكثر اي: الكشف وبيضاده الكفر. وهو نسيان النعمة وسترها. ودابة شكور: مظهرة بسمنها إساءة صاحبها اليها. وقيل اصله من عين شكري اي ممتلئة. فالشكر على هذا هو الإمتلاء من ذكر المنعم عليه. والشكر ثلاثة اضرب: شكر القلب: وهو تصور النعمة. شكر اللسان: وهو الثناء على المنعم. وشكر سائر الجوارح: وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه قال تعالى: اعملوا آل داود شكرا فقد قيل شكرا انتصب على التمييز ومعناه: اعملوا ما تعملونه شكرا لله. شكرا مفعول لقوله اعملوا. وذكر اعملوا ولم يقل اشكروا لينبه على التزام الأنواع الثلاثة من الشكر بالقلب واللسان وسائر الجوارح. قال تعالى: اشكر لي ولوالديك. وسنجزي الشاكرين. ومن شكر فانما يشكر لنفسه. وقوله: وقليل من عبادي الشكور ففيه تنبيه ان توفية شكر الله صعب ولذلك ام يثن بالشكر من اوليائه على اثنين: قال في ابراهيم عليه السلام: شاكرا لأنعمه. وقال في نوح عليه السلام: انه كان عبدا شكورا. واذا وصف الله بالشكر في قوله تعالى: انه شكور Bir başka 81 ”حليم. فانما يعني به انعامه على عباده وجزاءه بما اقاموه من العبادة... yerde ise hamd, şükür, medh ve senâ kelimeleri arasındaki ayrımları الحمد لله تعالى: الثناء عليه بالفضيلة وهو اخص من المدح واعم من الشكر “: şöyle sunar: ”فان المدح يقال فيما يكون من الإنسان بإختياره. ومما يقال منه وفيه بالتخسير فقد يمدح

79 el-‘Askerî, *Furûk*, s. 42.

80 el-‘Askerî, *Furûk*, s. 42.

81 er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur’ân*, İstanbul, 1986, s. 389.

الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه. والحمد يكون في الثاني دون الأول. والشكر لا يقال الا في مقابلة نعمة فكل شكر حمد وليس كل حمد شكرا. er-Râğıb el-İsfahânî'nin, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'e nisbetle naklettiği şu ayrıntı da önemlidir: “ قال ”الخليل: مدحه في وجهه مدحه في غيبته<sup>83</sup>“

es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ise “حمد” maddesinde şunları sunar: الحمد: الثناء بجميل الأوصاف ولا يكون الا باللسان سواء كان على نعمة مسداة ام “ على صفة في المحمود قاصرة عليه بخلاف الشكر فانه لا يكون الا على نعمة مسداة ويكون باللسان والجوارح والجنان وانشدوا: افادتكم النعماء مني ثلاثة؛ يدي ولساني والضمير المحجبا. فبينهما عموم وخصوص من وجه. وقيل الحمد الرضي. حمدته اي رضيته. قال ابن عرفة ومنه قوله اتي احمد اليكم غسل الاحليل. قال ابن شميل: معناه ارضي لكم. فاقام لي مقام اللام وقيل الحمد هو الشكر لقولهم الحمد لله شكرا وفي الحديث الحمد رأس الشكر فاشكر الله عيده بحمده. قال الهروي قال المشيخة من الصدر الاول الشكر ثلاثة منازل شكر القلب وهو الاعتقاد بان الله تعالى ولي النعم على الحقيقة قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وشكر اللسان وهو اظهار النعمة باللسان مع الذكر الدائم لله عز وجل قال الله تعالى واما بنعمة ربك فحدث. وشكر العمل وهو آداب النفس بالطاعة قال تعالى اعملوا آل داود شكرا والحمد لله رأس الشكر كما ان كلمة الاخلاص وهو لا اله الا الله رأس الإيمان وقيل الحمد الثناء بالفعل وهو اخص من المدح وأعم من الشكر يقال فيما يكون من الإنسان بإخياره ومما يكون منه وفيه بالتسخير فقد مدح بطول القامة كما مدح ببذل المال والحمد يكون في الثاني دون الاول والشكر لا يقال الا في مقابلة نعمة فكل شكر حمد وليس كل حمد شكرا وكل حمد مدح وليس كل مدح حمدا. قوله تعالى انه حميد مجيد. يجوز ان يكون معنى فاعل وان يكون ”بمعنى مفعول كما انه يكون شاكرا ومشكورا وذلك بإعتبار رضاه عن خلقه ...<sup>84</sup> Şiikr شکر: قوله تعالى: اشكر لي. قد “ es-Semîn şu bilgileri verir: “ تقدم في باب الحاء الكلام على نوع من الشكر والفرق بينه وبين الحمد عند الجمهور. وقال

<sup>82</sup> er-Râğıb, Müfredât, s. 186-87.

<sup>83</sup> er-Râğıb, Mecma', I, 176.

<sup>84</sup> es-Semîn, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. Yûsuf, 'Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefî'l-Elfâz, İstanbul, 1987, s. 137-8.



الحمد والشكر اللغويان: الفرق بينهما عموم وخصوص “açıdan farkını şöyle verir: “من وجه لان الحمد اللغوي قد يترتب على الفضائل وهي جمع فضيلة وهي النعمة الغير السارية والشكر اللغوية يختص بالفواضل وهي جمع فاضلة وهي النعمة السارية فيصدق كل منها في الوصف باللسان في مقابلة الانعام والإحسان ويصدق الشكر اللغوي بدونه في فعل القلب وافعال الجوارح في مقابلة الفاضلة والحمد اللغوي بدونه في الوصف باللسان في مقابلة”<sup>89</sup> الفضيلة. ذكره الشيخ محيي الدين.

en-Necefi, “حمد” ve “شكر” kelimelerinin ‘örfî’ açıdan farkını şöyle verir: “الحمد والشكر العرفيان: الفرق بينهما بالعموم والخصوص المطلق لصدق الحمد العرفي على كل ما صدق عليه الشكر العرفي من غير عكس كلي لصدق الحمد العرفي على كل واحد من فعل القلب وافعال الجوارح دون الشكر العرفي فانه لا يصدق الا”<sup>90</sup> على الكل كما هو مفاد تعريفه فهو اخص من الحمد مطلقا. عن محيي الدين ايضا.

en-Necefi, “الحمد اللغوي” arasında şu farkı ortaya koyar: “الحمد اللغوي والعرفي: الفرق بينهما بالعموم والخصوص من وجه حيث يصدقان “في الوصف باللسان في مقابلة الإحسان ويصدق (العرفي) فقط في فعل القلب وافعال الجوارح (واللغوي) بدونه في فعل اللسان في مقابلة الفضيلة كما تقول حمدت زيدا على”<sup>91</sup> شجاعته. عنه ايضا

en-Necefi, “الشكر اللغوي” arasındaki farkı şöyle sunar: “الحمد العرفي والشكر اللغوي: الفرق بينهما بالعموم والخصوص المطلق لصدق (الحمد العرفي) على كل ما صدق عليه (الشكر اللغوي) من غير عكس كلي لصدق الحمد بدونه في مقابلة النعمة الواصلة الى غير الشاكر هذا اذا قيدت النعمة في الشكر بوصولها الى”<sup>92</sup> الشاكر والا فهما مترادفان. عنه ايضا.

en-Necefi, “الشكر العرفي” arasındaki farkı şöyle verir: “الحمد اللغوي والشكر العرفي: الفرق بينهما بالعموم والخصوص المطلق لانه “

<sup>89</sup> en-Necefi, ‘Alî Ekber b. Mahmûd, **et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye fi'l-Furûki'l-Istîlâhiyye**, Haydarâbâd, 1340, s. 64.

<sup>90</sup> en-Necefi, **Tuhfe**, s. 64-5.

<sup>91</sup> en-Necefi, **Tuhfe**, s. 65.

<sup>92</sup> en-Necefi, **Tuhfe**, s. 65.



متى تحقق صرف الجمع تحقق الثناء باللسان من غير عكس كلي فيكون الحمد اللغوي  
93 "أخص.

en-Necefi, "حمد" ile "مدح" arasındaki farkı şöyle verir: " الحمد  
والمدح: الفرق بينهما بوجوه (احدها) ان الحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فيقال  
مدحت اللؤلؤ ايضا (والثاني) ان الحمد يعتبر فيه قصد التعظيم دون المدح (والثالث) الحمد  
للحي والمدح يعمه وغيره (والرابع) ان الحمد بعد الإحسان والمدح قد يكون بعده قبله ايضا  
(والخامس) ان الحمد مأمور به والمدح قد يكون منهيا عنه (والسادس) ان الحمد نقيضه الذم  
والمدح نقيضه الهجاء والعلامة الزمخشري لم يفرق بينهما وحكم بالترادف. عن الزمخشري  
94 "وغيره.

İsmâil Hakkî Bursevî (ö.1137/1725) ise "حمد" ve "شكر"  
arasındaki farkları şöyle sunmaktadır: " الفرق بين الحمد والشكر ان الحمد هو "   
الثناء على الواحد بما فيه من الخصال الحميدة والشكر ان يشكره ويثني عليه اولي له فالحمد  
ابلق من الشكر لان الحمد يقوم مقام الشكر ولا يقوم الشكر مقامه يقال حمدته على معرفه  
ويقال شكرته على حاله وعقده ويجوز ان يقال الحمد باللسان قولاً قال تعالى "وقل الحمد لله"  
95 "والشكر بالأركان فعلا قال تعالى "اعملوا آل داود شكرا" كذا في الأسئلة

Henricus Lammens, "حمد، شكر، مدح" kelimeleri arasındaki farkı  
şöyle vermektedir: " (الحمد) هو الثناء على الرجل بما فيه من الحسن نقول: (حمدت) "   
الرجل اذا اثنت عليه بكرم او حسب او شجاعة واشباه ذلك. (والشكر) الثناء عليه بمعروف  
اولاه. وقد يوضع الحمد موضع الشكر فيقال: حمدته على معرفه عندي كما يقال شكرت  
له ولا يوضع الشكر موضع الحمد فيقال شكرته على شجاعته. واما الفرق بين الحمد  
(والمدح) فان المدح للحي ولغير الحي كاللؤلؤ واليواقيت. (والحمد) للحي فقط. والمدح قد  
يكون قبل الإحسان وبعده والحمد انما يكون بعد الإحسان. والمدح زيادة على الرضى وقد  
96 "يرضى المرء عن الشيء وان لم يمدحه

93 en-Necefi, **Tuhfe**, s. 65.

94 en-Necefi, **Tuhfe**, s. 65-6.

95 Bursevî, İsmâil Hakkî, **Furûk-i Hakkî**, İstanbul, 1310, s. 157.

96 Lammens, Henricus, **Ferâ'idu'l-Luğa: el-Furûk**, Beyrut, 1889, s. 71-2.

Ebu'l-Bekâ (ö.1094/1583), "الشكر" kelimesini şöyle açıklamaktadır: "الشكر كل ما هو جزاء للنعمة عرفا فانه يطلق عليه الشكر لغة وهذا اعلم وقد قال " الطيبي: كون الشكر صادرا من هذه الثلاث يريد النظم المشهور فيه انما هو عرف<sup>97</sup>"الأصوليين والا فالشكر اللغوي ليس باللسان وحده.

Ebu'l-Bekâ, "الثناء" kelimesini şöyle sunmaktadır: "الثناء: هو مؤخوذ من الثني وهو العطف ورد الشيء بعضه على بعض. ومنه ثبت الثوب: اذا جعلته اثنين بالتكرار وبالإمالة والعطف؛ فذكر الشيء مرتين يتناول احدهما ما لم يتناوله الآخر. وهلم جرا بمنزلة جعله اثنين فأطلق اسم الثناء على تكرار ذكر الشيء لشئيين... وهو الكلام الجميل وقيل: هو الذكر بالخير وقيل يستعمل في الخير والشر على سبيل الحقيقة. وعند الجمهور حقيقة في الخير ومجاز في الشر. على ضرب من التأويل والمشكلة والاستعارة التهكمية. وقيل بتقديم النون والقصر هو الذكر بالشر. وقيل الثناء هو الإتيان بما يشعر التعظيم مطلقا سواء كان باللسان او بالجنان او بالأركان؛ وسواء كان في مقابلة شيء او لا، فيشمل الحمد والشكر والمدح وهو المشهور بين الجمهور والمفهوم من "الكشاف" وغيره. فعلى هذا قيد باللسان لدفع احتمال التجوز أعني إطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وقوله تعالى: "الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة" الى آخره هو ثناء وقيل بلاء. والثناء عند المحققين: تعريف من المثني للمثني عليه من حيث هو مثني عليه بالنسبة للمثني اي مثن كان واي مثني على كان. وحقيقة الذكر التام التصريح بما يدل على المذكور دلالة تامة ويعرب عن ذاته واستحضار الذاكر المذكور في نفسه او حضوره معه. والحضور والاستحضار ايضا راجع الى العلم؛ فهو من وجه غير مغاير للثناء لكن بالنسبة لمن يذكر<sup>98</sup> "الحق ذكر معرفة وتعريف.

Ebu'l-Bekâ, "حمد" kelimesini ise şöyle vermektedir: "المدح: هو الثناء الحسن ومدحه وامتدحه بمعنى والمُدْحَة والأمدوحة ما يمدح به. وقيل: المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا سواء كان من الفواضل او من الفضائل وسواء كان اختياريًا او غير اختياري ولا يكون الا قبل النعمة ولهذا لا يقال مدحت الله اذ لا يتوَصَّر تقدم وصف الانسان على نعمة الله بوجه من الوجوه لان نفس الوجود نعمة من الله تعالى. وفي "التبيين":

<sup>97</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, Beirut, 1993, s. 523.

<sup>98</sup> Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, s. 324-5.

الحمد يستعمل في الإحسان السابق على الثناء والمدح يستعمل في السابق وغيره وهذا كالماضي والمضارع فانهما يدلان سواء على مطلق المعنى بحسب الإشتراك في الحروف ثم كل واحد يختص بزمان بحسب الاختلاف في اللفظ ولا يختص المدح بالفاعل المختار ولا باختيار الممدوح عليه ولا يقصد التعظيم كما يشهد به موارد تستعملاته. والمدح بمعنى عد المآثر والمناقب يقابله الهجو بمعنى عد المثالب. والمدح بالوصف الجميل يقابله الذم. والمدح <sup>99</sup> "زيادة على الرضى وقد يرضى المرء عن الشيء وإن لم يمدحه.

Son olarak furûk'un Kur'ân Tefsîrindeki rolü üzerine tez yapan Muhammed b. 'Abdurrahmân eş-Şâyi', eserinin sonunda furûk örneklerinden birincisi olarak "حمد" ve "شكر" arasındaki farkları seçmiştir. Biz de Şâyi'in eserinin ilgili bölümünü naklederek bu başlığı noktalayalım:

"الحمد والشكر لفظان متقاربان في المعنى أدى تقاربهما الى اعتقاد بعض العلماء بترادف تام مع ما بينهما من فرق.

فذهب ابو جعفر الطبري وابو العباس المبرد الى ان الحمد والشكر بمعنى واحد وهذا مذهب جعفر الصادق وابن عطا من الصوفية وغيرهم. واستدل الطبري على انهما بمعنى واحد بصحة قول القائل: الحمد لله شكرا. وانه لا تمنع بين اهل المعرفة بلغات العرب من الحكم بصحة ذلك لان الحمد ينطق به في موضع الشكر والشكر يوضع موضع الحمد ولو لم يصح هذا التصرف لما جاز ان يقال: الحمد لله شكرا لانه حينئذ يكون من الخطأ ان يصدر من الحمد غير معناه وغير لفظه.

وقد رجح الشيخ محمود شاكر رأي الطبري وقوى حجته بقوله: والذي قاله الطبري اقوى حجة واعرق عربية من الذين ناقضوه.<sup>100</sup>

وقد تعقب فريق من العلماء ما ذهب اليه الطبري من ان معناه واحد كابن عطية والقرطبي وابن كثير وابى هلال العسكري. وان ما ذهب اليه غير مرضي. وما استدل به الطبري على انهما بمعنى واحد؛ بصحة قولك: الحمد لله شكرا هو في الحقيقة دليل على

<sup>99</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 857.

<sup>100</sup> eş-Şâyi', Muhammed b. 'Abdurrahmân, *el-Furûku'l-Luğavîyye ve Eseruhâ fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1993, s. 215.

خلاف ما ذهب اليه؛ لان قولك شكرا انما خصصت به الحمد، وانه على نعمة من النعم. وهو بهذا لا يخرج عن كونه من باب قتلته صبيرا وأتيته سعيا والقتل غير الصبر والإتيان غير السعي.

فالصبر ضرب من ضروب القتل ، وكذا السعي ، نوع من انواع الإتيان. والشكر حمد ظاهر. واعتراف واضح بجلال المحمود وانعامه.

ولهذا اعتبر -الحمد لله شكرا- ابلغ من قولك -الحمد لله حمدا- لان الثاني تأكيد ، والأول فيه زيادة معنى. كأنك قلت : احمده في حال إظهار نعمه عليّ.

ولعله من هنا جاء الجمع بين الحمد والشكر في أكثر من حديث وأثر ، وهذا يعتبر من الأدلة على وجود الفرق بينهما ، جريا على ان الاصل في العطف المغايرة والا لما كان للجمع بينهما معنى ، ولا فائدة.

فعن ابي امامة رضي الله عنه عن النبي قال: عرض على بري عز وجل ليجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يا رب ولكن اشبع يوماً واجوع يوماً او نحو ذلك. فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعت حمدتك وشكرتك.

وفي رواية الترمذي :... واذا شبعت شكرتك وحمدتك.<sup>101</sup>

وفي الحديث الآخر: ... ان الله عز وجل يقول يا عيسى اني باعث من بعدك امة ان اصابهم ما يحبون حمدوا وشكروا وان اصابهم ما يكرهون احتسبوا وصبروا.

وفي الحديث الآخر: ... فكبرت الله وحمدت وشكرت.

وعن عمر بن سعد رضي الله عنه عن ابيه قال: قال رسول الله عجب من قضاء الله عز وجل للمؤمن ان اصابه خير حمد ربه وشكر وان اصابته مصيبة حمد ربه وصبر المؤمن يؤجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها الى في امرأته.

وقد فسر الامام الطبري: الحمد لله : بانه الشكر خالصا لله جل ثناؤه...

وان الحمد ثناء اثني به على نفسه تعالى ، وفي ضمنه امر عباده ان يثنوا به عليه فكأنه قال: قولوا : الحمد لله.

<sup>101</sup> eṣ-Ṣāyi', *Furûk*, s. 215-6.

وحكي عن بعض الناس : ان قول القائل: الحمد لله ثناء على الله باسمائه وصفاته الحسنی. وقوله: الشكر لله ثناء عليه بنعمه وأياديه. وهذا ما ايده ابن عطية وانه اصح معنى من انهما بمعنى واحد.

وقد جاء القرآن الكريم بذكر الحمد بتصاريفه المختلفة؛ ثمان وستين مرة. وورد الشكر بمختلف صورته خمسا وسبعين مرة.<sup>102</sup>

والحمد: هو الثناء الكامل بالجميل بقصد التعظيم والتبجيل للمحمود، وسواء أكان ذلك ابتداء ، او مقابل نعمة والألف واللام فيه لاستغراق جنس المحامد. والشكر : عبارة عن معروف يقابل النعمة سواء أكان بالقول ام بالفعل ام الإعتقاد.  
وقيل: الثنا على المحسن بذكر إحسانه.

ويؤيد هذا حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله: من أعطي عطاء فليجز به ان وجد وان لم يجد فليئن به ، فان من اتى به فقد شكر ومن كتمه فقد كفره ومن تحلى بما لم يعط كان كلابس ثوبي زور.

وفي الحديث الآخر: قال النبي: من أبلى فذكره فقد شكره وان كتمه فقد كفره.<sup>103</sup>

وعرف الراغب الإصفهاني الشكر: بأنه تصور النعمة واطهارها ويؤيد هذا اصل مادة الكلمة واشتقاقها في اللغة فقد قيل ان الشكر مقلوب عن الكشر وهو الكشف. وضده الكفر. وهو نسيان النعمة وسترها.

وفي اساس البلاغة للزمخشري : كاشرته وشاكرته : اريته أني شاكر له. والشكر في اللغة مأخوذ من شكرت الابل تشكر : اذا اصابت مرعي فسمنت عليه. وظهر عليها أثر ذلك. ومنه يقال: دابة شكور: مظهرة بسمنها اسداء صاحبها اليها. حيث يكفيها قليل العلف وتضمن عليه.

فمدار الشكر اذا على الظهور مع القناعة بالقليل والاكتفاء باليسير.

وللمزيد في جلاء الفرق بين الحمد والشكر النظر الى ما يأتي:

<sup>102</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 216-7.

<sup>103</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 218.

أولاً: اعتبار كل منهما بضده فبضدها تتميز الأشياء وتتضح الفروق فالحمد ضده الذم وضد الشكر الكفر.

حجة هذا. مقابلة الشكر بالكفر في أكثر آية. قال تعالى : {قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر ام أكفر ومن كفر فإنما يشكر لنفسه. ومن كفر فان ربي غني كريم}{(النمل، 40/27)<sup>104</sup>

وقال سبحانه: {واذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد}{(ابراهيم، 7/14)

وقال في الآية الأخرى: {فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون} (بقره، 152/2)

وكما جاء في الأحاديث المتقدمة أنفا (فان من اثني به فقد شكره ومن كتمه فقد كفره) وحديث (من ابلي فذكره فقد شكره ومن كتمه فقد كفره).

ثانياً: ان الحمد يكون على المحبوب والمكروه. ولا يحمد على المكروه سوي الله. فعن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها قالت: كان النبي اذا اتاه الامر يسره قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وذا اتاه الأمر يكرهه قال الحمد لله على كل حال.

وفي الحديث الآخر قال: قال رسول الله عجبت للمؤمن اذا اصابه خير حمد الله وشكر وان اصابته مصيبة حمد ربه وصبر فالمؤمن يؤجر في كل أمره حتى يؤجر في اللقمة يرفعها الى في امرأته.

بخلاف الشكر اذ لا يكون الا على المحبوب لانه مقابل المعروف والنعمة. وهي اشياء محبوبة مرغوبة.

ثالثاً: ان الحمد أعم من ان يكون مقابل نعمة فقط. بل يكون الحمد ابتداء بمعنى الثناء فانك تقول حمدت فلانا اذا اثنيت عليه في أخلاقه وخصاله ومذاهبه وصفاته وان لم يسبق اليك منه معروف.<sup>105</sup>

اما الشكر فلا يكون الا مقابل نعمة ومعروف فهو يجري مجرى قضاء الدين اذ هو

<sup>104</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 219.

<sup>105</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 220.

رد للجميل واعتراف به ونشر له ولهذا قيل الشكر على ما توجبه النعمة والحمد على ما توجبه الحكمة فالحمد أعم من الشكر وأمدح.

وقد جاءت مقابلة النعم بالشكر في أكثر من آية. قال تعالى: {وقال رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان أعمل صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين} (النمل، 19/27)

وقال تعالى: {قال رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان اعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين} (الاحقاف، 15/46)

وقال في سورة لقمان: {ولقد آتينا لقمان الحكمة ان اشكر الله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غني حميد} (لقمان، 12/31) واكرم بالحكمة من نعمه.

ونبه سبحانه على كثرة افضاله لعباده وقلة شاكريه منهم بقوله {ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون} (يونس، 60/10)

وقال عن ابراهيم {شاكرا لأنعمه اجتنابه وهداه الى صراط مستقيم} (النحل، 121/16) والآيات في هذا المعنى كثيرة جدا.<sup>106</sup>

ومن ادلة الفرق بينهما ما جاء من تعاطفهما في النصوص المتقدم ذكرها.

ايهما أعم: قيل ان الشكر أعم من الحمد لأنه باللسان والجوارح والقلب والحمد انما يكون باللسان خاصة.

ولهذا كان الشكر ثلاثة اضرب: شكر القلب وهو تصور النعمة وشكر اللسان وهو الثناء على المنعم وشكر سائر الجوارح وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه.

قال تعالى: {اعملوا آل داود شكرا} (سبأ، 13/34) وفي الحديث: كان النبي ليقوم او ليصلي -حتى ترم قدماه- او ساقاه فيقول أفلا أكون عبد شكورا. فالشكور اذا يكون بالفعل.

وقيل الحمد اعم من الشكر لان فيه معناه ومعنى المدح ولأن الحمد يوضع موضع الشكر ولا يوضع الشكر موضع الحمد اذ الشكر مقابل نعمة. بخلاف الحمد فهو اعم من ان

<sup>106</sup> eṣ-Ṣāyi', *Furûk*, s. 221.

يكون كذلك.<sup>107</sup>

يقول الراغب الإصفهاني: الحمد: هو الثناء بالفضيلة. والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً ولما كانت النعمة لا تخرج من كونها فضيلة صار الحمد منظوياً على معنى الشكر فكل شكر حمد. وليس كل حمد شكراً ويقول مكّي بن ابي طالب. الحمد أعم من الشكر وأمدح. والتحقيق ان الحمد أعم من جهة المتعلق وأخص من جهة المورد فهو لا يتعلق بمقابلة نعمة فقط بل يكون أعم من ذلك. فأنت تحمد الإنسان على صفاته الجميلة وعلى معرفة ولا تشكره الا على معرفة دون صفاته. فتقول: حمدت الرجل اذا اثبتت عليه بكرم او حسب او شجاعة واشباه ذلك.

بخلاف الشكر فهو اعم من جهة انواعه وموارده وأخص من جهة متعلقاته فالشكر يكون بالقلب خضوعاً واستكانة وباللسان ثناءً واعترافاً وبالجوارح طاعةً وانقياداً.

ومتعلقه النعم دون الاوصاف الذاتية. فلا يقال: شكرت له على شجاعته وبهذا يظهر ان بين الحمد والشكر عموماً وخصوصاً فكل شكر حمد وليس كل حمد شكراً. كما ان كل حمد مدح وليس كل مدح حمداً.<sup>108</sup>

وكل ما يتعلق به الشكر يتعلق به الحمد من غير عكس وكل ما يقع به الحمد يقع به الشكر من غير عكس. اذ الشكر يقع بالجوارح. والحمد باللسان وهذه الأشياء من أهم الفروق بينهما وأوضحها.

منزلة الشكر: للشكر منزلة فوق منزلة الرضا فهو رضا وزيادة وهو يعني القناعة والرضا بأقل فضل وأصغر نعمة مع تصور واطهاره والتحدث بهذه النعم وعدم سترها وكفرها.

والشكر قيد النعم. فقد كان عمر بن عبد العزيز يقول: قيدوا النعم بشكر الله. وهو سبب للمزيد من الفضل فقد قضى الله ان لا ينقطع المزيد من فضله حتى ينقطع الشكر من خلقه. مصداق ذلك قوله تعالى {واذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد} (ابراهيم، 7/14) فإسباغ النعم مع منع الشكر انما هو استدراج من الله سبحانه قال تعالى

<sup>107</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 222.

<sup>108</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 223.



{سنستدرجهم من حيث لا يعلمون} (الأعراف، 182/7) وتوفية شكر الله صعب يشير الى ذلك قوله تعالى {وقليل من عبادي الشكور} (سبأ، 13/34) <sup>109</sup>

وقال: {وهو الذي أنشأ لكم والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون} (المؤمنون، 78/23). ولهذا لم يثن الله بالشكر من أوليائه الا على اثنين فقال في وصف ابراهيم {شاكرا لأنعمه اجتنابه وهداه الى صراط مستقيم} (النحل، 121/16) وقال في نوح عليه السلام {ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا} (الإسراء، 3/17). بينما اكثر الناس لا يشكرون نعم الله عليهم بل يكفرونها. قال تعالى: {ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون} (البقرة، 243/2؛ الغافر، 61/40؛ يوسف، 38/12) وقال سبحانه {ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون} (يونس، 60/10؛ النمل، 73/27) وقال سبحانه {ولا تجد اكثرهم شاكرين} (الأعراف، 17/7).

"الحمد لله" كلمة كل شاكر: الحمد لله لفظة اتنى الله سبحانه بها على نفسه وافتتح بها كتابه وزكي بها ذاته. وهي كما يدل على ذلك القرآن الكريم في أكثر من موضع؛ كلمة كل شاكر فقد قال الله لنوح عليه السلام وقد كان عبدا شكورا: {فقل الحمد لله الذي نجانا من القوم الظالمين} (المؤمنون، 28/23).

وقال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام: {الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحاق} (ابراهيم، 39/14). وفي قصة داود وسليمان: {وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين} (النمل، 15/27). وهي مقولة اهل الجنة: {وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن} (فاطر، 34/35). وهي آخر دعويهم: {وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين} (يونس، 10/10). <sup>110</sup>

والآيات في هذا كثيرة كلها تشير الى ان هذه اللفظة هي كلمة كل شاكر كما روي عن ابن عباس انه قال: الحمد لله كلمة كل شاكر. ولهذا كان الحمد رأس الشكر. <sup>111</sup>

### 3. TAHKİK METODUMUZ

Tahkikte esas aldığımız nüsha, Süleymaniye/Hacı Mahmud

<sup>109</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 224.

<sup>110</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 224-5.

<sup>111</sup> eş-Şâyi', **Furûk**, s. 225-6.

Efendi, nr. 259'da kayıtlı olmaktadır. Öteki nüshalardaki farklılıklar, metni tamamlayan nitelikte ise metne; değilse dipnota alınmıştır. Metin içinde –çok az da olsa- silik ve kesik olup da okunamayan bölümler, (...) şeklinde; bizim metinde veya dipnotlarda olası ilâvelerimiz ise [...] veya [... (neşr.)] şeklinde ayırt edilecektir. Ayrıca özellikle tahkik metnindeki dipnotlarda numaralı dipnotlar, İspirî'nin temel aldığımız (Risale 1) nüshasındaki hamişlerine; harfli dipnotlar ise öteki nüshadaki (Risale 2) farklılıklara hasredilmiştir.

Risâlenin ilgili olduğu kelimelerin 'terâdüf' ve 'furûk' literatüründeki işlenişini vermek suretiyle risâlenin içeriğinin anlaşılması ve karşılaştırılması imkânını okuyucuya sağlanmaya çalışılmıştır.

Metnin kenarında yer alan hâşiye ve şerhler, dipnotlarla metnin altına alınmıştır. Metin ve hâşiyeler içinde geçen âyetlerin tahriri yapılmıştır. Özellikle hâşiyelerdeki "انتهى" kelimesinin kısaltması olarak kullanılan ve hâşiyenin bittiğini gösteren "اه" ibaresi ve "منتهى" kayıtları, tahkik metninden çıkarılmıştır. Ayrıca âyetlerin devamına işaret eden "الآية" kaydı, tahkik metninde üç nokta (...) ile karşılanmıştır. Metin içinde köşeli parantez içinde konulan başlıklar, metnin muhtevsından yola çıkarak bizim tarafımızdan konulduğu gibi, metin içerisinde altı çizili olarak vurgu yapılan yerler de bize aittir.

Metnin kendi iç örgüsü ve anlam bütünlüğü dikkate alınarak hem başlıklandırma yapılacaktır, hem de paragraflandırmaya gidilmiştir. Ayrıca yazma metnin görülmesi için makalenin sonunda birkaç örnek sayfa verilmiştir.

#### 4. RİSÂLENİN TENKİTLİ NEŞRİ

### الرسالة في معنى الحمد والشكر [والمدح والثناء]

### [و[صور]ال[ب]ف[ت]ر[ر]ا[ق] والإجتماع] بينهم[ا]

مؤلف: عمر بن علي الإسبيري

تحقيق وتعليق: دكتور عمر قره

#### [المقدمة]

الحمد لله الذي له الحمد والشكر<sup>112</sup> لغة واصطلاحاً، وله المدح والثناء مساءً وصباحاً<sup>a</sup>، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي اوتي مقاما محمودا وعلى آله واصحابه النائلين بصحبته مكانا مغبوطاً.<sup>b</sup>

وبعد: فيقول الفقير [الي ذي العفو الكثير<sup>c</sup>] حزين البال<sup>114</sup> عمر بن علي [بن خليل<sup>م</sup>]

<sup>112</sup> قوله "له الحمد والشكر لغة..." أقول لا يخفي ما في ذكر الحمد والشكر والمدح والثناء واللغة والإصطلاح من براعة الاستهلال وصناعة الاستجمات لقلوب ذوي الالباب.

<sup>a</sup> (حمدا لمن له الحمد والشكر لغة واصطلاحاً والمدح والثناء قريبة وانشراحاً): el-İspirî, Risâle(2), 1a: قوله "مساءً وصباحاً" فان قيل تقدم الصباح على المساء أولي من العكس على ما يستفاد من موارد استعمالهما فلم قدم المساء على الصباح قلت لتحصيل الوجه الاحسن في السجع المتوازي وهو ان براعي في الكلمتين الوزن وحرف السجع كالمحبي والمجري والقلم والنسم وهو أولي من السجع المطرف وهو ان يتفق الكلمتان في حرف السجع لا في الوزن كالرّمم والامم وان قلت اذا قدم قوله صباحاً على مساءً يحصل السجع.

<sup>b</sup> (وصولاً على من اوتي مقاما محمودا وعلى من تبع من اوحى اليه مسعوداً): el-İspirî, Risâle(2), 1a:.

<sup>c</sup> el-İspirî, Risâle(2), 1a

<sup>114</sup> قوله "حزين البال" أقول انما كان هذا الفقير حزين البال لاني قد اشتغلت بتحصيل العلوم في سنين كثيرة ولما اتممت قراءة النسخ المتداولة واستفادتها طلبت الاجازة من مولانا العلامة الفهامة محمد الاكرماني [bilgi için aşağıya bkz.] فأجازني حسب ما هو عادة الاساتذة المحققين فله الحمد ثم اشتغلت بالافادة بقدر الطاقة مدة مديدة وفي اثناء اشتغالي بمذاكرة العلوم ظهر إمتحان ولي النعم سيد الامم السيد مرتضى افندي [bilgi için aşağıya bkz.] لانتخاب المستحقين برووس المدرسة الخارجية وح طلبت ان ادخل في سلك الممتحنين فلم ياذن لي ولي النعم في دخول الإمتحان لنقصان المدة العرفية في حقي خمسة عشر يوماً ولما صدر من ولي النعم هذا التصديق انكسر قلبي فكنت حزين البال مذ وقت الإمتحان الى الآن سيما اذا اطلعت على احوال الاقران النائلين بالمدرسة الخارجية مع ان بعضهم لم يبلغ الى مرتبتنا في العلوم فيا رب اجعلني مسرورا بقلمه في هذه الأيام بحرمة سيد الأنام أمين ثم أمين.

[Akkirmânî, Muhammed b. Kefevî Hacı Hâmid Mustafa el-Akkirmânî (1174/1760). 1753'te İzmir, 1758'de Mısır'da kadılık yaptı. 1759 yılında Mekke Kadılığına tayin edildi ve bu

الإسبري الرّاجي عون الكريم المتعال [عفا عنهم العفو الغني °]:

لما كان الحمد احسن المقال ومفتح الفاتحة ومختم كل حال<sup>115</sup> من الأعمال الخيرية في الماضي والحال والإستقبال<sup>116</sup> مع كثرة وروده في الكلام<sup>117</sup> المنزه عن القيل والقال اردت ان

görevde iken Muharrem 1174/1760 yılında vefat etti. Özellikle aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin kelimeler, felsefe, hadis, fıkıh, tefsîr ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri vardır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *İklîlü't-Terâcim* (İstanbul, 1319), *Şerhu'l-Hüseyniyye* (İstanbul, 1316); *Risâle-i Akâid* (İstanbul, 1240); *Ef'âtu'l-İbâd ve İrâdetu'l-Cüz'iyye* (İstanbul, 1289); *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî, Risâle fi Tefsîri Âyeti 'Ve-mâ teşâüne illâ en yeşâallah...*, *Risâletu'l-Besmele* (İstanbul, 1298), *Şerhu'l-Hamdele...* Bkz. Bursa, **Osmanlı Müellifleri**, I, 214; Bağdâdî, **Hediyye**, II, 332; Kehhâle, **Mu'cem**, XII, 27-8; Nüveyhid, **Mu'cem**, II, 638; M. Süreyyâ, **Sicill-i 'Osmânî**, IV, 245; Brockelmann, Carl, **Supplementband**, Leiden, 1937-1942, II, 660; Yıldız, Sakıp, **"Akkirmânî"**, *D'Â*, İstanbul, 1989, II/270.]

[Fezullah Efendizâde es-Seyyid Murtezâ Efendi (1106-1171/1694-1757) Meşhur Şeyhülislam Erzurumlu Fezullah Efendi'nin (biyografisi için bkz. Tayşi, Mehmet Serhan, **"Fezullah Efendi, Seyyid"**, *D'Â*, İstanbul, 1995, XII, 527) oğludur. 1106'da doğdu. 1115'te babası şeyhülislamlıktan azledilince Bursa'ya gönderildi. 1138'de Yenişehirli Müfti Abdullah Efendi'den müderris oldu. Galata mahrecinden (mahrec, şehrin kadılık derecesini belirten bir tabirdir) sonra 1153-1154 yılları arasında bir yıl süreyle İstanbul kadılığı yaptı. Şevval 1159'da Anadolu kadıaskeri payesini aldı, Zilkade 1160'da da bilfiil bu göreve atandı. Zilkade 1161'de Rumeli kadıaskeri payesini aldı; ancak bu göreve atanmadı. 18 Cemaziyel-ahir 1162'de şeyhülislam oldu. 28 Rabiulevvel 1168'de bünyesinin çok zayıf olması nedeniyle bu görevden ayrıldı. Zilkade 1171'de vefat etti. Eyüp civarında annesinin yanına defnedildi. Geniş bilgi için bkz. Kahraman, Seyit Ali vd.; **İlmiyye Sâlnâmesi**, İstanbul, 1998, s. 425-426 Altınsu, Abdülkadir, **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ankara 1972, s. 135; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, I, 361-362.]

el-İspirî, **Risâle(2)**, 1a. (ابن ... ابن ... ابن خليل الاسبري) <sup>d</sup>

el-İspirî, **Risâle(2)**, 1a <sup>e</sup>

<sup>115</sup>قوله "لما كان الحمد احسن المقال ومفتح الفاتحة ومختم كل حال" أقول ومن خاصة هذه الرسالة انه يكثر فيها ذكر الحمد والشكر والمدح والثناء والتعظيم والتبجيل والجميل والانعام من مفتحتها الى مختمها بحيث لا توجد جملة من الجمل الواقعة فيها الا وقد يذكر شيء فيها من الحمد او الشكر او المدح او الثناء او التعظيم او التبجيل او الجميل او الانعام.

<sup>116</sup>قوله "من الأعمال الخيرية في الماضي..." بيان للحال التي كان الحمد مختمها وانما كان الحمد مختمها لان اللائق للمؤمن ان يحمد الله سبحانه في ختام كل عمل خيري فاذا حمد المؤمن عقيب كل حال خيرية فيكون الحمد مختمها ويجوز ان يكون الجار والمجرور في قوله من الأعمال... بدلا من قوله ومختم كل حال فيكون المعنى ح لما كان الحمد كذا وكان ايضا من الأعمال الخيرية اردت ان اجمع ما يتعلق به...

<sup>117</sup>قوله "مع كثرة وروده..." وانما قال مع كثرة وروده في الكلام المنزه... اذ قد كثر ورود الحمد فيه لانه ورد فيه "الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله" (الاعراف، 43/7) "الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين" (الزمر، 74/39) ايضا ورد "الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق" (ابراهيم، 39/14) وكذا "الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن" (فاطر، 34/35) وايضا ورد "الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب..." (الكهف، 1/18) وكذا

اجمع ما يتعلق به وبالشكر والمدح والثناء من المعاني اللغوية والإصطلاحية والنسبة بالإصفاء<sup>118</sup> وصور الإجتماع والإفتراق مما عليه الإعتناء.<sup>119</sup>

وعزمت ان اجعل هذه الرسالة بعد الاتمام وسيلة الى نظرة من حضرة من هو افضل مشايخ الاسلام واصلح صلحاء الأنام في هذه الأيام حيث جمع الفضيلتين العلمية والعملية وحاز بالدولتين الدينية والدنيوية وهو البحر الرائق في الفقه والرواية وحكمة العين بل عين الحكمة في المعقول والدراية. تلويحاته للفقراء دواء الآمال وكشف الآجال<sup>120</sup> لخفايا مآربهم وأشارته للعلماء المحتاجين<sup>121</sup> شفاء لما في الببال ومرقاة الوصول الى مطالبهم اعني به

ورد "الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين" (النمل، 15/27) وكذا ورد "الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا..." (الإسراء، 111/17) وايضا ورد "الحمد لله الذي له (ما في) السموات والارض" (السيا، 1/34) وكذا ورد "الحمد لله فاطر السموات والارض" (فاطر، 1/35) وايضا ورد "وله الحمد في السموات والارض" (الروم، 18/30) وايضا ورد "له الحمد في الأولى والآخرة" (القصص، 70/28) وايضا ورد "الحمد لله وسلام على عباده الذي اصطفى" (النمل، 59/27) وكذا ورد "الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون" (النحل، 75/16؛ لقمان، 25/31؛ الزمر، 29/39) وايضا ورد "الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون" (العنكبوت، 63/29) وكذا ورد "واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين" (يونس، 10/10) الى غير ذلك في كثير من مواضع القرآن الكريم. قوله "مع كثرة وروده..." ورود الحمد كما ذكر في الحاشية الأولى بعض الايات المشتملة على الحمد ولو علمت ان لولي النعم وسيد الامم السيد مرتضى افندي انا له الله بالعز الايدي والصفاء السرمدي وهو شيخ الاسلام ابن شيخ الاسلام وقتا يساعده لمطالعة المفضلات لجمعت في ايضاح هذه الايات البيئات من التفاسير ما يحسنه الماهرون وما يتلذذ به الناظرون الحاذقون ولكن الامر غير مجزوم اللهم اجعلني مسرورا في وقته بقلمه وبطول زمانه وقد وقع لي حزن في وقت امتحانه فارجو من كرمه ان يخلصني من سجن الحزن وبحر الحيرة ويلحطني الى زمرة الامثال والاقربان والحال مطلوبي شىء يسير وهو سهل عليهم.

<sup>118</sup> قوله "بالاصفاء" من اصفي الشىء يصفيه اذا جعله صافيا خالصا خاليا عن كل ما لا يليق به وهو صفة باعتبار متعلقه للمعاني والنسب على سبيل التنازع. تقدير الكلام هكذا من المعاني اللغوية والاصطلاحية الملايسة بالاصفاء اي الملايسة بجعلها صافية خالية عن كل ما لا يليق بها. وكذا الكلام في النسب اي النسب الملايسة بالاصفاء ويجوز ان يتعلق الجار في قوله بالاصفاء بقوله ان اجمع ما يتعلق به... فيكون الظرف لغوا والمعنى ح ظاهر لا ستره فيه...

<sup>119</sup> قوله "مما عليه الإعتناء" متعلق بقوله ان اجمع... فالمعنى اردت ان اجمع ما يتعلق بالحمد والشكر... مما اي من الكتب المعتمدة التي يعتني عليها كل الإعتناء حتى تكون هذه الرسالة الحميدة مرضية عند ولي النعم وسيد الأنام السيد مرتضى افندي الذي خصاله مرضية حميدة حميدة.

<sup>120</sup> قوله "وكشف الآجال" أقول هي جمع أجل بمعنى المدة والزمان وقوله "لخفايا مآربهم" صفة الآجال باعتبار المتعلق. تقدير الكلام وكشف الآجال الكائنة لخفايا مآربهم اي لمآربهم الخفية والمآرب بمعنى المطالب وحاصل المعنى ان تلويحات ولي النعم الى نحو الطالبين تكشف مدة طلبهم الخفية وفي قوله "تلويحات كشف الآجال" تلميح الى كشف ولي النعم المدة العرفية في حق من يطلب رؤس المدرسة برتبة الخارج.

<sup>121</sup> قوله "واشارته للمحتاجين شفاء لما في الصدور..." وأقول انما كانت اشارته شفاء لما في الصدور لان المحتاج اذا طلب من ولي النعم مطلوبا مناسبيا لحاله وموافقا لباله فساعدته ولي النعم بالاشارة العلية فتكون تلك الاشارة شفاء لما في صدر ذلك الطالب حيث يسكن بتلك الاشارة العلية شدة غليات القلب وهو يؤدي

العمدة العلامة والنحرير الفهامة شيخ الاسلام وملجأ الأنام السيد مرتضى افندي سمي ابن ابراهيم المعصوم عليه الصلاة والسلام وعامله الله تعالى بلطفه الخفي والجلي.

وانما جعلت هذه الصنيعة ذريعة الى سدته السنوية وعتيته العلية اذ لم يزل اعلام العلماء في أيام سعادته نامية عالية ولم يبرح قيمة العلوم من آثار اشارته كاملة غالية وانا الفقير في حمل هذه الحمديّة الى حضرته العلية كحامل القطرة الضعيفة الى عمان الدماء بل كالمهدي الى اعظم حضارة اقل ما يكون من انداء الماء فان تلقىها بالقبول الأتم فشنشنة اعرفها من احزم وان لاحظها بعين العناية والكرم فشعشعة من شعاء النير الاعظم وانا اظن انه يجعلها في حيز القبول لتعلقها بالحمد الذي هو اشرف كلمات ارباب العقول واحسن ما يزداد به النعم الوفية بل يدفع به البلية في البكرة والعشية.

وايضا اظن انه يحسنها باحسن التحسين بناء على تحسينه<sup>122</sup> بتقريضه<sup>123</sup> المتين الحصين رسالتنا المسماة بـ"فرحة الفؤاد" حين خلص عن قضاء قسطنطينية المقضي فيها قضاء اكثر العباد. ثم أقول اني قد اعطيته قرطاس عرضحالي في شعبان المعظم الانتقالي<sup>124</sup> قبيل وقعة آغاي دار السعادة<sup>125</sup> في اليوم الارتحالي وبسطت في ذلك القرطاس الحاوي على

---

الى نوع من العلة المؤثرة في البدن عصمنا الله واياكم منها ومن سائر العلل أمين.  
<sup>122</sup> قوله "بناء على تحسينه..." مربوط بقوله "وايضا اظن" وحاصل المعنى وايضا اظن ان ولي النعم بحسن رسالتنا الحمديّة باحسن التحسين لانه قد صدر منه تحسين بتقريضه رسالتنا المسماة بـ"فرحة الفؤاد" والحال ان رسالتنا هذه الحمديّة لتعلقها بالحمد والشكر راحة على فرحة الفؤاد واذا كان الامر كذلك فاظن ان ولي النعم بحسن رسالتنا الحمديّة باحسن التحسين.

<sup>123</sup> مطلب في تقريض ولي النعم: قوله "بتقريضه المتين الحصين" حيث قال في تقريض فرحة الفؤاد هكذا. وخالصة مناقب الملوك الكرام اسكنهم السلام في دار السلام من اجداد سلطاننا الاعظم والخاقان الافخم رافع اعلام الدين قانع اهل البغي والمشركين حرسه الملك العزيز في حرزه الحرير منتظمة عقود السلطنة بوجوده المسعود مضيئة نجوم دولته في سماء السعود حرره العبد الفقير السيد مرتضى القاضي بقسطنطينية سابقا غفر له. مطلب: أقول هذا التقريض الصادر سابقا من ولي النعم ينفع لي في هذه الأيام ان شاء الله سبحانه وتعالى. اللهم يا كريم اجعلني مسرورا بفلم وليك هذا الحليم السيد مرتضى السليم.

<sup>124</sup> قوله "في شعبان المعظم الانتقالي" أقول انما نسب الشعبان الى الانتقال لانه قد وقع فيه انتقال عجيب استراح به وجه الارض شرقا وغربا سيما هذه البلدة الطيبة قد استراحت كل الاستراحة بعد ذلك الانتقال المعهود من آفات الاحراق الشديد ودغدغة الفتنة العظيمة بين الخلائق كافة فله الحمد والمنة وذلك الانتقال المعهود وهو انتقال النفوس المضرة المعهودة من وجه الارض الى قعر الزمين لما وقع في شعبان المعظم نسب اليه بقولنا في شعبان المعظم الانتقالي "فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين" (الانعام، 45/6)

<sup>125</sup> قوله "قبيل وقعة آغاي دار السعادة..." أقول لفظ قبيل تصغير قبل. ووجه التصغير ههنا قرب زمان اعطاني القرطاس المفصل المعهود الى زمان تلك الوقعة العجيبة ولفظ قبيل ظرف لقولنا اعطيته قرطاس عرضحالي واعطاء ذلك القرطاس قد وقع قبل تلك الوقعة مقدار سبعة أيام ومن ثمة اخترنا صيغة التصغير

شيء دقيق عجيب في ضمن عرضحالي دعاء بليغا لحصول مرامه<sup>126</sup> العالي من المقاصد الأخرورية الكلية ومن المطالب الدنيوية الخيرية وذكرت في ذلك القرطاس كيت وكيت من الاحوال العجيبة الغريبة واستأذنت فيه منه ان اعطيه الرسائل<sup>127</sup> العديدة الغفيرة التي جمعتها في الفنون العريضة اللذيذة حتى ينظر فيها بعين العناية الوفيرة.

فحينئذ قال المولي الأعظم ان أوقاتي محاطة بإشتغال الأمور العظيمة فليس لي وقت خال يسع مطالعة تلك الرسائل العديدة بالملاحظة العريضة العميقة ولما اعتذر سيد الاناس بما يعتذر عند كرام الناس لاحظت ان ملاحظة تلك الرسائل المتعددة وان احتاجت الى الأوقات المتخلية الا ان النظر في شيء يسير لاحتياج الى وقت كثير بل يحصل في برهة زمان بلا تكلف عسير.

فاردت جمع نبذة مما يتعلق بحمد جميل وشكر جليل ومدح وبيل وثناء سهيل يعمل قليل فأرجو ان يكون هذا الجمع سببا لقول مقالتي ونقوذ عرضحالي حتى لا احتياج بعد هذا الى قسطاس<sup>128</sup> ولا الى قرطاس ذي قسطاس<sup>129</sup> ولا الى ضرب اخماس باسداس<sup>130</sup>. وقد قيل

---

فقلنا قبيل وقعة آغاي دار السعادة ثم وجه نسبة اليوم الى الارتحال في قولنا في اليوم الارتحالي ظاهرة من بيان وجه نسبة شعبان الى الانتقال. أي في الحاشية السابقة فليُنظر فيها.

<sup>126</sup> قوله "دعاء بليغا لحصول مرامه..." أقول قولنا دعاء مفعول به لقولنا وبسطت في ذلك القرطاس ثم أقول انما بسطت دعاء لولي النعم في ذلك الوقت لان ذلك الوقت كأنه وقت إيقاظ الفتنة العظيمة فوجب عليه ح بسط الدعاء أولا لولي النعم وثانيا لسانر الأنام واذا كان الامر كذلك فبسطنا ح دعاء بليغا لحصول مرام ولي النعم ثم اللازم لنا الدعاء له صباحا ومساء لان الدعاء له دعاء لعامة العلماء بل لكافة المسلمين.

<sup>127</sup> قوله "واستأذنت فيه منه ان اعطيه الرسائل..." أقول الضمير في قوله فيه راجع الى القرطاس الذي ذكرت فيه من الاحوال كيت وكيت واما الضميران في قوله منه ان اعطيه فراجعان الى ولي النعم ثم تلك الرسائل العديدة التي اردت ان اعطيها ولي النعم اثنتا عشرة رسالة قد جمعت كلا منها من كل فن ملابس بوقت اشتغالي بمذاكرة ذلك الفن فمنها رسالتنا في المنطق اسمها *لسان الانسان* ومنها رسالتنا في الفرائض حققنا فيها مسائل الصنف الأول من ذوي الارحام ومنها رسالتنا في التصريف اسمها *مبين اللب* ومنها رسالتنا في النحو فصلت فيها بحث لنازع العالمين ومنها رسالتها في الفقه بالغت فيها في ايضاح مسائل ذكوة الأبل لتعسرها على الطالبين ومنها رسالتنا *كشوف التفريض* كشفت فيها تفريض شيخ الاسلام المرحوم بيري ذادة واوضحت فيها ما يتعلق بفن المعاني والبيان والبديع وغير ذلك ومنها رسالتنا *فرحة الفؤاد* التقطتها من التواريخ والشقائق وقد قرض تلك الرسالة ولي النعم كما مر تفريضه في الحاشية السابقة وقرضها ايضا سائر العلماء الكرام ومنها رسالتنا الأخر. من الموت قبل حصول المراد.

<sup>128</sup> قوله "الى قسطاس" أقول هو بفتح القاف وسكون السين شخص كامل الخير والبركة وكان (...) المضطر نحو مطلوبي (...) لمرضاة الله تعالى (...) كان في ارشاده (...) التامة وكان (...) للمضطرين نحو مطلوبي ارشادا تاما (...) لهم عن الحيرة (...) والدهشة (...) عن فقدان طريق موصل الى (...) بسبب من الاسباب وفي ذكره (...) اللفظ الجميل اعني قسطاس ايماء الى ان هذا الفقير الاسيري محتاج الى قسطاس يرشدني نحو مطلوبي ارشادا منجيا اياي عن الحيرة والدهشة اللهم يا كريم خلصني عن الحيرة بجرمة فخر الكائنات أمين يا رب العالمين ثم ان حاصل قولنا حتى لا احتاج بعد هذا الى قسطاس ان ولي النعم ان

"خير الكلام ما قلّ ودلّ" وقيل ايضا "لسان الحال انطق من لسان المقال" فلا حاجة الى تصريح اللسان بالمرام المفوض الى كرم ولي النعم الذي يرغب بالعلم المبيض<sup>131</sup> لا بالجوهرين الاحمر والابيض<sup>132</sup> ها انا اشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود فأقول:

### [ب: معاني الحمد والشكر والمدح والثناء لغة واصطلاحا والعلاقة بينهم]

[ان<sup>f</sup>] **للحمد** معنى لغوي هو الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري مطلقا

ساعدني في مرامي لطفا وكرما بالمساعدة اللائقة بشأته العالي حتى حصل لي النجاة من الحيرة فح تقوم تلك المساعدة الصادرة من ولي النعم مقام قسطاس كامل فمساعدته فح كانها عين القسطاس الكامل.  
<sup>129</sup> **مطلب في تفصيل قسطاس مع حاصل المعنى:** قوله "ولا الى قرطاس ذي قسطاس" أقول القسطاس بضم القاف وسكون السين وبكسر القاف ايضا مع سكون السين هو بمعنى الميزان الذي يوزن به الاشياء للاطلاع على كميتها ففي هذا الكلام تشبيه النقوش المندرجة في قرطاس الرسالة او في قرطاس عرضحال بالميزان ووجه الشبه ان الميزان كما كان سببا لاطلاع كمية الموزونات كذلك النقوش سبب لاطلاع كيفية المنقوشات فذكر المشبه به وهو القسطاس واريد المشبه وهو النقوش فالاستعارة مصرحة والقريفة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له جعل القرطاس صاحبا للقسطاس فعلم ان المراد بالقسطاس ليس معناه الموضوع له وهو الميزان وحاصل المعنى ان ولي النعم ان مال نحو مطلوبي ميلا جميلا حتى حصل مطلوبي فح لا احتاج انا الى تأليف رسالة شبيهة نقوش قرطاسها بالقسطاس ولا الى تحرير عرضحال كذلك بل اشتغل انا بعد حصول المرام بدعاء الخير لولي النعم في اثناء مذاكرتي بالعلوم النافعة والفنون الشافية. اللهم يا مجيب الدعوات وقد قلت ادعوني استجب لكم فيا رب اجعلني مسرورا بقلم وليك هذا الحليم السيد مرتضى افندي السليم وهو شيخ الاسلام ابن شيخ الاسلام.

<sup>130</sup> **مطلب في بيان ضرب اخماس بأسداس:** قوله "ولا الى ضرب اخماس بأسداس" أقول هذا مثل مشهور بضرب فيمن له حاجة عند من هو ذو شان عظيم فيتردد ذو الحاجة الى ذي شان لينال مطلوبه فان قال مطلوبه فنعم المطلوب والا فيتردد مرة بعد اخرى حتى يقال له على الضرب والامثال فاضرب الاخماس بالاسداس ثم اصل هذا المثل مبني على امر واقع بين قبائل العرب العرباء وعشائهم وتفصيله يؤدي الى طول وطراز وحاصل المعنى ان ولي النعم وسيد الامم السيد مرتضى افندي انا له الله تعالى بالعز الابدي ان اعطاء مطلوبي اياي فلا يضرب في حقي هذا المثل ولا يقال لي فاضرب الاخماس بالاسداس الهي انا عبدك العاجز المضطر فخلصني يا رب عن الحيرة والاضطراب بحرمة رسولك الكريم أمين ثم أمين ولا ارضى بواحدة بل أقول الف الف الف أمين.

<sup>131</sup> **مطلب في بيان المراد بالعلم المبيض:** قوله "الي كرم ولي النعم الذي يرغب بالعلم المبيض" أقول المبيض اسم مفعول بمعنى المنقح ههنا فهو كناية عن كمال الاتقان بالعلوم ويجوز ان يكون اسم فاعل ومفعوله ح محذوف تقدير الكلام على هذا الوجه الأخير هكذا الى كرم ولي النعم الذي يرغب بالعلم المبيض وجه صاحبه عند الإمتحان وح ايضا يكون كناية عن كمال الاتقان بالعلوم والفنون.

<sup>132</sup> **مطلب لطيف:** قوله "لا بالجوهرين بالاحمر والابيض" أقول المراد بالجوهر الاحمر المرجان وبالابيض اللؤلؤ والمقصود بهذا الكلام بيان عدم رغبة ولي النعم سيد الامم السيد مرتضى افندي الى زينة الدنيا والحال ان اسلافه من اكثر مشايخ الاسلام قد رغبوا الى تلك الزينة الفانية فلم ينفعهم رغبتهم قط فاين تلك الاسلاف هيهات هيهات فان قيل هذه الدعوى في حق السيد مرتضى افندي ممنوعة قلت هذه الدعوى ببديهة محسوسة بالبصر ومشاهدة بعين اليقين فالمنع مكابرة غير مسموعة فاعتبروا يا أولي الابواب.

el-İspirî, Risâle(2), 1a<sup>f</sup>



وعرفي [و<sup>g</sup>] هو فعل يشعر بتعظيم المُنعَم قصداً لإنعامه مطلقاً. وللشكر ايضاً معنى لغوي [و<sup>g</sup>] هو فعل ينبئ عن تعظيم المُنعَم قصداً لإنعامه على الشاكر وعرفي [و<sup>h</sup>] هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه الى ما خلق له. والمدح هو الوصف بالجميل تعظيماً على الجميل مطلقاً. والثناء [هو] فعل يشعر بالتعظيم المراد.

فالحمد اللغوي<sup>1</sup> أخص من وجه من الحمد العرفي ومن الشكر اللغوي وأعم مطلقاً من الشكر العرفي. وقيل من وجه اذ يوجد الشكر العرفي في الاخرس ولا يوجد هو وأخص مطلقاً من المدح ومن الثناء ومساو للمدح اذا ترك قيد الإختياري على التحقيق من تعريف الحمد اللغوي. وح إن ترك قيد التعظيم من<sup>k</sup> تعريف المدح كما قيل يكون أخص مطلقاً من المدح البتة<sup>l</sup>. وإن اختص<sup>m</sup> الحمد اللغوي بالفاعل المختار على ما قيل<sup>n</sup> فيكون أخص مطلقاً من المدح سواء ترك القيدان الإختياري والتعظيم او احدهما<sup>o</sup> فقط أولاً ويظهر الأمر بالملاحظة.

والحمد العرفي أعم مطلقاً من الشكر اللغوي ومن العرفي ومساو للأول إن ترك التقيد<sup>o</sup> بقولنا على الشاكر على ما ذهب اليه البعض<sup>133/p</sup> وأعم من وجه من المدح وأخص مطلقاً من الثناء.

والشكر اللغوي أعم مطلقاً من العرفي ومن وجه من المدح وأخص مطلقاً من الثناء والشكر العرفي أخص مطلقاً من المدح ومن الثناء والمدح أخص مطلقاً من الثناء.

el-İspirî, Risâle(2), 1b<sup>g</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 1b<sup>ğ</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 1b<sup>h</sup>

Gayn harfî düşmüş: el-İspirî, Risâle(2), 1b (لوي)<sup>i</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2a: (في تعريف)<sup>i</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2a: (في تعريف)<sup>k</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2a: (ايضاً)<sup>l</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2a: (واما على ان يختص)<sup>m</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2a: (كما قيل)<sup>n</sup>

Hemze düşmüş: el-İspirî, Risâle(2), 2a: (اوحدهما)<sup>o</sup>

el-İspirî, Risâle(2), 2b: (قيد)<sup>ö</sup>

<sup>133</sup> وانما قلنا الا ان بعضهم لا يراعي هذه القاعدة لاني قد وجدت خط بعضهم قد كتب المدارس الثمانية والحال ان الحاق الثناء باسم العدد الذي جعل صفة للمدارس خطأ لانها جمع مدرسة فيجب المطابقة بان يقال المدارس الثماني.

el-İspirî, Risâle(2), 2b: (بعضهم)<sup>p</sup>

### [ج: صور الإجماع والإفتراق بين هذه الكلمات]

فحصل لنا <sup>r</sup> خمس عشرة نسبة<sup>134</sup> وهي بحسب الوجود والتحقيق <sup>s</sup> فتقول كلما وجد الأخص مطلقا وجد الأعم مطلقا من غير عكس كلي وتقول قد يكون اذا وجد الأخص من وجه وجد الأعم من وجه وبالعكس وقد لا يكون اذا وجد الأخص من وجه وجد الأعم من وجه وبالعكس.

واما بحسب الحمل اي بحسب حمل واحد من الأشياء الستة: الحمد اللغوي والعرفي والشكر اللغوي والعرفي والمدح والثناء على آخر منها بشرط ان تكون القضية محصورة كلية وان يجعل الأعم المطلق بحسب الوجود موضوعا وايهما كان في صورة العموم والخصوص من وجه فبين كل اثنين بهذه الشروط بلا ترك قيد من القيود المأخوذة في التعاريف السابقة تباين كلي وان ترك قيد <sup>s</sup> الإختياري من تعريف الحمد اللغوي وقيد على الشاكر من تعريف الشكر اللغوي ففي الموضوعين تساو وفي الباقية تباين كلي وح ان ترك قيد <sup>t</sup> التعظيم من تعريف المدح فالتساوي انما يوجد في موضع واحد فقط كما لا يخفى على من تأمل. <sup>u</sup>

ثم من النسب بحسب الوجود بلا ترك القيود عموم وخصوص من وجه في أربعة مواضع ومطلقا في احد عشر موضعا فالمواضع خمسة عشر. <sup>135</sup>

واما الصور بإعتبار إجماع بعض الأشياء الستة المذكورة مع بعضها وبإعتبار

<sup>r</sup> (لك): el-İspirî, Risâle(2), 2b

<sup>134</sup> قوله "خمس عشرة نسبة" أقول ومن المعلوم ان اسم العدد تابع لمعدوده في التذكير والتأنيث واذا كان المعدود جمعا يعتبر مفرده كما في سبع ليال وثمانية أيام واذا ركب اسم العدد يعتبر الجزء الأول في المتباعدة للمعدود ويكون الجزء الثاني على خلاف الجزء الأول فيكون مذكرا اذا كان الجزء الأول مؤنثا ويكون مؤنثا اذا كان الجزء الأول مذكرا ثم التذكير والتأنيث في الثلاثة الى العشرة على خلاف القياس سواء ركب مع الغير من اسماء العدد الولا وكل ذلك مصرح به في كتب النحو ومشهور بين العلماء الا ان بعضهم لا يراعي هذه القاعدة عند كتابته مع انه يعرف تلك القاعدة والحال ان عدم الرعاية خطأ في الخط ايضا وممنوع عندهم جميعا فليحفظ.

<sup>s</sup> (تحقق): el-İspirî, Risâle(2), 2b

<sup>s</sup> (القيدان): el-İspirî, Risâle(2), 3a

<sup>t</sup> (القيود): el-İspirî, Risâle(2), 3a

<sup>u</sup> (تدبر): el-İspirî, Risâle(2), 3a

<sup>135</sup> قوله "فالمواضع خمسة عشر" ثم قوله الاتي خمس عشرة صورة بتذكير الجزء الأول وتأنيث الجزء الثاني هذا في الأول واما في المعقول الثاني فالامر على العكس بناء على مر في الحاشية السابقة من القاعدة المصرح بها.

إفتراقه عنه[والمواد<sup>u</sup>] فأربع وتثنون. فأقول خمس عشرة صورة<sup>v</sup> منها صورة<sup>y</sup> الإجتماع وتسع عشرة صورة<sup>z</sup> منها صورة<sup>a</sup> الإفتراق.

**فصورة<sup>b</sup> الإفتراق للحمد اللغوي من العرفي ومن الشكر اللغوي هو<sup>e</sup> الوصف بالجميل لا في مقابلة<sup>d</sup> الانعام وصورة الإفتراق للحمد العرفي وللشكر اللغوي من الحمد اللغوي<sup>c</sup> هي الفعل المشعر بالتعظيم من غير اللسان. واما صورة<sup>f</sup> إجتماع هذه الثلاثة<sup>136</sup> فهي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري للانعام على الواصف فهو حامد ح لغة واصطلاحا وشاكر لغة.**

**وصورة<sup>g</sup> الإفتراق للحمد اللغوي<sup>g</sup> من الشكر العرفي هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري من غير<sup>h</sup> صرف جميع ما أنعم الله عليه الى ما خلق له. وصورة<sup>i</sup> إجتماعهما هي صرف الجميع الى ما خلق له. ولا يوجد صورة<sup>i</sup> الإفتراق للشكر العرفي من الحمد اللغوي لكون الأول أخص مطلقا من الثاني. ومن ادعيها يثبتها في صرف الاخرس الجميع. ولا يوجد صورة<sup>k</sup> الإفتراق للحمد اللغوي<sup>i</sup> من المدح ولازم<sup>m</sup> الثناء لكونه أخص**

ii el-Íspirî, Risâle(2), 3a

v (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

y (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

z (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

a (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

b (فمادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

c (هي): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

d (لغير الانعام): el-Íspirî, Risâle(2), 3a

e (منه): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

f (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

<sup>136</sup> قوله "واما صورة إجتماع هذه الثلاثة" أقول يريد بهذه الثلاثة الحمد اللغوي والعرفي والشكر اللغوي فصور الإجتماع بينها ثلث احديها صورة إجتماع الحمد اللغوي مع العرفي والثانية صورة إجتماعه مع الشكر اللغوي والثالثة صورة إجتماع الحمد العرفي مع الشكر اللغوي واثنان من تلك الصور الثلث مقصودتان ههنا بالأصالة وواحدة منه مقصودة بالتبعية وعلى هذا التفصيل كل ما سيجيئ من نظائر هذه العبارة فلا يغفل.

g (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

g̃ (له): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

h (بلا صرف): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

i (مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

i (هي صرف الجميع ولا مادة الإفتراق): el-Íspirî, Risâle(2), 3b Metin eksik:

k (الجميع ولا مادة): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

l (له): el-Íspirî, Risâle(2), 3b

مطلقا منهما.

**وصورة<sup>m</sup> إفتراقهما** منه هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الغير الإختياري ويفترق **الثناء** منه ايضا بالفعل<sup>o</sup> من غير اللسان. **وصورة إجتماع<sup>ö</sup> هذه الثلاثة** هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري.

وقد علم الى هنا خمس نسب بنسبة **الحمد اللغوي** الى كل واحد فيما بعده من **الحمد العرفي** و**الشكر اللغوي** و**العرفي** و**المدح** و**الثناء**. وعلم ايضا اثنتا عشرة صورة بالأصالة سبع صور منها للإفتراق وخمس صور منها للإجتماع. وعلم ايضا صورتان للإجتماع بالتبعية. ومن المعلوم ان تعدد الصور بتعدد النسب كما لا يخفى على من تأمل.

ثم اعلم ان **صورة<sup>p</sup> الإفتراق للحمد العرفي** من **الشكر اللغوي** ومن **العرفي** هي الفعل المشعر بالتعظيم بلا صرف الجميع لانعام<sup>r</sup> على غير الفاعل ولا يوجد صورة<sup>s</sup> الإفتراق للشكر اللغوي و**العرفي** § من **الحمد العرفي** † لكون **الحمد العرفي** أعم مطلقا منهما كما مر. **وصورة<sup>ü</sup> إجتماع هذه الثلاثة** ‡ هي صرف الجميع الى ما خلق له لانعام<sup>v</sup> على الصارف.

**وصورة<sup>y</sup> الإفتراق للحمد العرفي** من **المدح** هي الفعل المشعر بالتعظيم من غير اللسان. **وصورة الإفتراق للمدح<sup>z</sup> من الحمد العرفي** † هي الوصف بالجميل تعظيما من غير انعام<sup>b</sup>. **وصورة<sup>a</sup> إجتماعهما** هي الوصف بالجميل تعظيما من انعام<sup>d</sup>.

---

m (ولا من الثناء): el-İspirî, **Risâle(2)**, 3b  
n (مادة): el-İspirî, **Risâle(2)**, 3b  
o (والفعل): el-İspirî, **Risâle(2)**, 3b  
ö (ومادة إجتماعها): el-İspirî, **Risâle(2)**, 3b  
p (مادة): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
r (للانعام): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
s (ولا مادة): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
§ (لهما): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
† (منه): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
u (مادة): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
ü (اجتماعها): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
v (للانعام): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
y (مادة): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
z (وللمدح): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
a (منه): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a  
b (لغير الانعام): el-İspirî, **Risâle(2)**, 4a

**وصورة<sup>٥</sup> الإفتراق للثناء** منهما هي الفعل المشعر بالتعظيم من غير انعام<sup>٦</sup> ولا يوجد صورة<sup>٤</sup> الإفتراق لهما من الثناء<sup>٣</sup> لكونه أعم مطلقا منهما كما مر. **وصورة إجتماع هذه الثلاثة<sup>٥</sup>** هي الوصف بالجميل تعظيما من انعام.<sup>١</sup>

وقد علم من قولنا ثم علم الى هنا احدي عشرة صورة بالأصالة ست صور منها للإفتراق وخمس صور منها للإجتماع. وعلم ايضا صورتان للإجتماع بالتبعية. وقد مر ان تعدد الصور بتعدد النسب والا فالصور المذكورة من قولنا. ثم اعلم هنا سبع والصور المذكورة قبله ست. ويعرف كون تعدد الصور وتعدد النسب بين الأشياء الستة المذكورة بنوع من الملاحظة ومما ينبغي ان يعلم ان الصور المعدودة بالتبعية ليست بمعتبرة لانها مكررة فلا مناقشة بها على ما مر من ان الصور أربع وثلاثون فليفهم.

ثم اعلم ان **صورة<sup>١</sup> الإفتراق للشكر اللغوي من الشكر العرفي** هي الفعل<sup>٢</sup> المشعر بالتعظيم من انعام على الفاعل بلا صرف جميع<sup>١</sup> ما أنعم عليه الى ما خلق له ولا يوجد صورة الإفتراق للشكر العرفي<sup>٣</sup> من الشكر اللغوي لكون الأول أخص مطلقا من الثاني كما مر. **وصورة<sup>٤</sup> إجتماعهما** هي صرف جميع ما أنعم الله تعالى عليه الى ما خلق له للانعام على الصارف<sup>٥</sup>.

**وصورة<sup>٥</sup> الإفتراق للشكر اللغوي من المدح** هي الفعل المشعر بتعظيم المنعم لانعامه

---

c (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
d (للإنعام): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
e (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
f (لغير الانعام): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
g (ولا مادة الافتراق): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
ğ (منه): el-İspirî, Risâle(2), 4a  
h (مادة اجتماعها): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
i (للانعام): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
i (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
k (فعل): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
l (صرف الجميع): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
m (ولا افتراق منه): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
n (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
o (هي صرف الجميع للإنعام على الصارف): el-İspirî, Risâle(2), 4b  
ö (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4b

على الفاعل من غير اللسان. وصورة الإفتراق للمدح<sup>p</sup> من الشكر اللغوي<sup>r</sup> هي الوصف بالجميل تعظيما من غير انعام<sup>s</sup>. وصورة إجتماعهما هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل للانعام على الواصف.

وصورة الإفتراق للثناء من الشكر اللغوي<sup>t</sup> هي الفعل المشعر بالتعظيم [غير الإنعام ومادة اجتماعها هي الفعل<sup>u</sup>] للانعام على الفاعل ولا يوجد صورة الإفتراق للشكر اللغوي<sup>v</sup> من الثناء لكون الأول أخص مطلقا من الثاني كما مر. وصورة الإفتراق للمدح وللثناء من الشكر العرفي هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل بلا صرف الجميع. ولا يوجد صورة الإفتراق للشكر العرفي من المدح والثناء<sup>y</sup> لكونه أخص مطلقا منهما كما مر. وصورة إجتماع هذه الثلاثة<sup>z</sup> هي صرف العبد جميع<sup>a</sup> ما أنعم الله عليه الى ما خلق له. [ولا يغفل من مواد الاجتماع لتداخل بعضها في بعض]<sup>e</sup>

وقد علم الى هنا احدي عشرة صورة بالأصالة؛ ست صور منها للإفتراق، وخمس صور منها للإجتماع. وعلم ايضا صورة واحدة منها للإجتماع بالتبعية. فمجموع الصور الأصلية أربع وثلاثون؛ خمس عشرة صورة منها صورة الإجتماع، وتسع عشرة صورة منها صورة الإفتراق ومجموع الصور التبعية خمس كلها للإجتماع.

ثم اعلم ان الصورة<sup>e</sup> التي يجتمع فيها الأشياء الستة<sup>e</sup> الحمد اللغوي والعرفي والشكر

<sup>p</sup> وللمدح): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>r</sup> (منه): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>s</sup> (لغير الإنعام): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>§</sup> (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>t</sup> (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>u</sup> (منه): el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>ü</sup> el-İspirî, Risâle(2), 4b

<sup>v</sup> (ولا مادة الإفتراق له من الثناء): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>y</sup> (مادة): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>z</sup> (ولا مادة الإفتراق له منهما): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>a</sup> (و مادة اجتماعها): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>b</sup> (هي صرف الجميع): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>c</sup> el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>d</sup> (المادة): el-İspirî, Risâle(2), 5a

<sup>e</sup> (الامور الستة): el-İspirî, Risâle(2), 5a

اللغوي والعرفي والمدح والثناء [ف<sup>1</sup>] هي صرف العبد الغير الاخرس جميع ما أنعم الله عليه الى ما خلق له لانعامه عليه<sup>g</sup>. والصورة التي<sup>g</sup> يجتمع فيها الخمسة اعني غير الشكر العرفي هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري للانعام على الواصف<sup>h</sup>. والصورة التي<sup>h</sup> يجتمع فيها الأربعة اعني الحمد اللغوي والعرفي والمدح والثناء هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري للانعام على غير الواصف<sup>i</sup>. والصورة التي<sup>i</sup> يجتمع فيها الثلاثة<sup>k</sup> اعني الحمد اللغوي والمدح والثناء هي الوصف بالجميل تعظيما على الجميل الإختياري من غير انعام.

ومما سبق علم ان مورد الحمد اللغوي أخص من مورد الحمد العرفي ومن مورد الشكر اللغوي ومن مورد الثناء وان متعلقه أعم من متعلق الحمد العرفي ومن متعلق الشكر اللغوي وان مورد المدح كمورد الحمد اللغوي أخص ومتعلقه كمتعلقه أعم الا ان المحمود عليه يشترط ان يكون جميلا إختياريا في الحمد اللغوي بخلاف الممدوح عليه في المدح. فانه لا يشترط فيه ان يكون إختياريا وقد مر ان بعضهم جعلهما متساويين.

#### [د: الخاتمة]

الحمد لله الذي وفق هذا الفقير الإسبري سمي الفاروق التقي- الراجي لطف ولي النعم العلى لاتمام ما قصد جمعه مما يتعلق بالحمد والشكر والمدح والثناء وصور الإفتراق والإجتامع مما عليه الإعتناء من المعاني اللغوية والإصطلاحية والنسب بالإصطفاء ولما نفذ مداد كلمات هذه النقوش المنقوشة بخصوصها على يديه سماها حمدية سائلا من الله تعالى ان يجعلها مرضية عند وليه ولي الله الذي خصاله حميدة مرضية<sup>137</sup>.

<sup>f</sup> el-İspirî, Risâle(2), 5a  
<sup>g</sup> (صرف غير الاخرس على الإختياري لجميع للانعام عليه): el-İspirî, Risâle(2), 5a  
<sup>g</sup> (والتي): el-İspirî, Risâle(2), 5a  
<sup>h</sup> (هي الوصف على الإختياري للانعام على الواصف): el-İspirî, Risâle(2), 5b  
<sup>h</sup> (والتي): el-İspirî, Risâle(2), 5b  
<sup>i</sup> (هي الوصف على الإختياري للانعام على غير الواصف): el-İspirî, Risâle(2), 5b  
<sup>i</sup> (وقس على هذا ما يجتمع الثلاثة والاثنتين وكن حامد الله تعالى حمد مبين الحمد): el-İspirî, Risâle(2), 5b  
<sup>k</sup> (الحمد لله على توفيقه لتميز الحمد من الحمد لغة واصطلاحا وإتتمام الحمد ارزن روم ولاكمال الحمد في قسطنطنية ولاظهار الحمد عند مسلم الكل والمرجو منه ان يجعل سعبي مشكورا ويجعل ما جمعته مرغوبا): el-İspirî, Risâle(2), 5a  
<sup>137</sup> قوله "خصاله حمدية مرضية" أقول اي منسوبة الى الحمد بان يحمد الله تعالى عقيب كل عمل خيرى وظاهر حاله يدل على هذه الخصلة الحميدة الحمدية كما يفهم من القران عند ملاقاته ومصاحبته هذا واما

---

كون خصال مرضية فلان كثيرا من المترددين اليه يرضي عن خصاله فتكون خصاله مرضية عندهم  
فيرجي ان تكون مرضية عند الله تعالى الى ان يخاطب بقوله تعالى "ارجعي الى ربك راضية مرضية  
فادخلي في عبادي وادخلي جنتي" (الفجر، 30-28/89)



## 5. YAZMA NÜSHADAN ÖRNEKLER



Risale (1) Yazma Nüshasının 2. varakı (2a-b).



Risale (1) Yazma Nüshasının 9. varakı (9a-b)



Risale (2) Yazma Nüshasının 1. varakı (1a-b)



Risale (2) Yazma Nüshasının 5. varakı (5a-b).

## GELİBOLU SARUCA PAŞA TÜRBESİ

Arş.Gör. Osman ÜLKÜ\*

### ÖZET

*Gelibolu, fethedildiği 1354 yılından günümüze kadar önemini koruyarak gelebilmiştir. Bu uzun dönem içinde Türk hakimiyetinin simgelerinden biri olan mimari yapılaşma, imparatorluğun diğer kentlerine paralel devam etmiştir. Bu yapılaşma süreci içerisinde türbe ve mezar yapıları da önemli yer tutmuştur. Saruca Paşa gibi ilk Osmanlı kaptan-ı deryalığı ve tersane kuruculuğu yapmış bir vezirin, Gelibolu tarihi içinde de önemli bir konumu vardır.*

*Gelibolu kentini yeniden kuran, yapıları ve vakıflarıyla donatan Saruca Paşa, kendisi için de bir türbe yaptırmıştır. Anadolu Selçuklu türbe geleneğinde ve erken Osmanlı dönemi mimarisi özelliklerine göre yapılan bu türbe Gelibolu ve Türk Mimarisi için değerli bir örnektir .*

**Anahtar Kelimeler :** Saruca Paşa, Gelibolu, Türbe, Mimari.

### ABSTRACT

#### *The Tomb of Saruca Pasha in Gallipoli*

*Gallipoli has become an important place from 1354, the year of its invasion, up to now. During this long period the architecture which*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

*is one of the symbols of Turkish sovereignty has continued parallel to the other places of the Empire. Graves and tombs have an important place in this process of construction. Saruca Pasha, the grand vizier, who has been an important figure in the history of Gallipoli. Saruca Pasha who founded Gallipoli once more and made the architects build, new buildings and foundations has had a new tomb built for himself. The tomb which was built in the form of Anatolia Seljukian tombs and according to the features of early Ottoman Architecture has an important place among the similar tombs.*

**Key Words:** *Saruca Pasha, Gallipoli, Tomb, Architect.*

### **Sunuş:**

Saruca Paşa Türbesi, Fransız mezarlığının hemen yanı başında, Hamza Bey koyuna bakan yamaçta bulunmaktadır (Resim-1).

**Saruca Paşa**, Yıldırım Bayezid döneminde Gelibolu'da Kaptan-ı Derya olarak görev yapmış, 1391'de Yıldırım Bayezid (1389-1402)'in emriyle Osmanlı Devleti'nin ilk tersanesi Gelibolu Tersanesi'ni inşa ettirmiş, yine Osmanlı'nın Avrupa'ya açılan önemli kapısı olan Gelibolu Kalesinin onarım ve tahkimatını yaptırmıştır<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Halil İnalçık, "Gelibolu" mad., *İA (=İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1971, II, 984; Aydın Taneri, *Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Kuruluş Devri*, Ankara 1981, s. 328-329; Fevzi Kurtoğlu, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, İstanbul 1938, s. 41; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1994, I, 344; İsmail H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1977, I, 166; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara 1948, s. 395; İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilatı, XVII. Yüzyılda Tersane-i Amire*, Ankara 1992, s. 14-15; Mehmet İrdesel, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, Gelibolu 1994, s. 102; Feridun Emecen, "Gelibolu" mad., *DİA (=Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1996, XIV, 2; Dukas, *Bizans Tarihi* (çev. V. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 9; Hayatî Tezel, *Anadolu Türklerinin Deniz Tarihi*, Ankara 1973, s. 23.

Sultan Murat Hüdavendigâr (I.Murad) döneminde (1360-1389) vezir olarak Kosova Savaşı (1389)'na katılmış ve beşinci grup komutanlığında bulunmuştur<sup>2</sup>. Edincik ve Karamürsel gibi önemli limanlarda bulunan savaş gemilerini Gelibolu'ya getirtmiş ve Gelibolu tersanesinde ilk defa yaptırdığı çektiri tipi savaş gemileriyle ilk büyük Osmanlı donanmasını oluşturmuştur<sup>3</sup>. 1399'da Niğbolu yenilgisinin intikamını almak isteyen Mareşal Boziko'nun donanmasını Çanakkale Boğazı'nda bozguna uğratmıştır<sup>4</sup>. Tarihte kardeşler kavgası olarak bilinen olayda Süleyman Çelebi'nin tarafını tutarak Musa Çelebi'nin yenilmesinde rol oynamış ve onu kıstırdığı bataklıkta kendi kirisinin yayı ile boğmuştur<sup>5</sup>. Bu hareketi onun bir süre gözden düşmesine neden olmuş, daha sonraları II.Murat döneminde yeniden Gelibolu kale komutanlığına atanmış (1424), uzun bir yaşamdan sonra ölmüştür (1454).

Evliya Çelebi, Saruca Paşa türbesinin bulunduğu yerde bir de medresenin varlığından bahseder<sup>6</sup>. Gelibolulu Mustafa Ali *Künhü'l-Ahbâr* adlı eserinde, Gelibolulu Umur Bey'in babası Sarimüddin Saruca Paşa ile bu Saruca Paşa'yı karıştırmış olup<sup>7</sup>, Umur Bey ve babasının İznik ve Bursa gibi şehirlerde birçok eseri bulunmasına rağmen memleketleri Gelibolu'da herhangi bir vakıf ya da eser

---

<sup>2</sup> İnalçık, *a.g.mad.*, *İA*, II, 985; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 345; Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 42; İrdesel, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>3</sup> Taneri, *a.g.e.*, s. 329; Bostan, *a.g.e.*, s. 15; İrdesel, *a.g.e.*, s. 102; Tezel, *a.g.e.*, s. 22; Emecen, *a.g.mad.*, *DİA*, XIV, 2.

<sup>4</sup> Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 42; İrdesel, *a.g.e.*, s. 102; Tezel, *a.g.e.*, s. 23; Danişmend, *a.g.e.*, s. 396.

<sup>5</sup> J. von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Haz. M. Çevik-E. Kılıç), İstanbul 1989, I, 197; İrdesel, *a.g.e.*, s. 102; Emecen, *a.g.mad.*, *DİA*, XIV, s. 2; Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't Tevarih* (Haz: İ. Parmaksızoğlu), II, 76.

<sup>6</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname* (Haz. Z. Danişman), İstanbul 1979, VIII, 166.

<sup>7</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul 1277, s. 416; Ekrem H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri (1403-1452)*, İstanbul 1971, II, 486.

yaptırmamışlardır.

Saruca Paşa türbesinin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Giriş eyvanının üzerinde bulunan ve sonradan konulduğu anlaşılan, Saruca Paşa'nın Yazıcızade mahallesinde bulunan kendi imaretine ait olduğu kabul edilen kitabe de 840 H./1436 M. tarihi bulunmaktadır. Bu tarihlerde Gelibolu dışında bulunan Saruca Paşa tam yedi yıl sonra Gelibolu kale komutanlığına atanarak kente yeniden yerleşmiştir<sup>8</sup>. Saruca Paşa 1454 yılında öldüğüne göre türbenin de bu yıllarda yaptırıldığı sanılmaktadır<sup>9</sup>. Saruca Paşa'nın eserleri ve vakıfları hakkında 858 H./1454 M. tarihli vakfiyesi<sup>10</sup> ile 860 H./1456 M. tarihli 12 numaralı tapu defterinde<sup>11</sup> bilgi verilmektedir. Saruca Paşa'nın Gelibolu'da bulunan zengin vakıf eserlerinden sadece çifte hamamı, türbesi ve tamir ettirerek güçlendirdiği tersane havuzu ile kale burcu ayaktaadır. Türbe, 1325 H./1907 M. tarihinde, kaymakam Neşet Bey ve Yüzbaşı Muammer Bey tarafından tamir ettirilmiştir<sup>12</sup>. Saruca Paşa Türbesi'nin üzerinde iki adet kitabe bulunmaktadır. Bunlardan giriş eyvanın güney duvarının üzerinde bulunan ve imarete ait olduğu kabul edilen üç satırlık celf sülüs Arapça kitabenin metni şöyledir (Resim-2):

اسست هذه العمارة المباركة في ايام دولة السلطان مراد خان خلد الله مملكته عمره الامير  
الكبير صاروجا پاشا ملك الامرا تقبل الله منه و كان في تاريخ سنة اربعين و ثمانمائة

<sup>8</sup> Hoca Sadettin Efendi, *a.g.e.*, s. 651; Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486.

<sup>9</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486; İrdesel, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>10</sup> Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Mülkler Mukataalar*, İstanbul, 1952, s. 15.

<sup>11</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri; Tapu Defteri, No.12, s. 177, 275; Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>12</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486.

**Okunuşu:** Üssiset hâzihi'l-'imâretü'l-mübâreketü fi eyyâmi devleti's-sultân Murad Han halledellâhu memleketehû 'ammerehü'l-emîrî'l-kebîr Saruca Paşa Melikü'l-ümerâ tekabbelellâhu minhü ve kâne fi târihi seneti erba'în ve semânimie.

**Kitabenin Türkçesi:** Bu imaret –Allah memleketini daim kılınsın Sultan Murad Han zamanında tesis edildi. Bu imareti, emîrlerin meliki büyük emîr Saruca Paşa imar etti. Allah hayrını kabul etsin. Bu imaret, 840 yılında yapıldı. Kitabeden anlaşıldığına göre bu imaret, Osmanlı Padişahı I. Murad'ın saltanatı günlerinde Saruca Paşa tarafından 840 H. / 1436-37 M. yılında yaptırılmıştır.

Kitabaya göre imaret, Osmanlı padişahı I. Murad'ın saltanat günlerinde Saruca Paşa tarafından 840 H./1436-37 M. yılında yaptırılmıştır.

İkinci kitabe türbenin giriş kapısı üzerinde bulunmakta ve üç satırlık bu Osmanlıca kitabenin metni şöyledir (Resim-3):

مرحوم و مغفور صاروجا پاشا حضرتلرینک تربة منيفه سی ... موقع قوماندانی قائممقام  
نشئت انشاءت قوماندانی یوزباشی معمر بکدر دلالتیله شعبه ۴ و ق ۱۴ قدملی  
کوچوک ضابطی فخری افندی و افرادی طرفندن تیمناً تعمیراتی اجرا ایدلمشدر  
رمضان المبارک سنه ۱۳۳۷ حیران سنه ۱۳۳۵

**Okunuşu:** Merhûm ve mağfûr Saruca Paşa hazretlerinin türbe-i münîfesi... mevki' kumandâni Kâimmakâm Neş'et inşaat kumandani Yüzbaşı Muammer Beyler delâletiyle Şube 4 K. 14 kıdemli küçük zabıtı Fahri Efendi ve efradı tarafından teyemmünen ta'mîratı icrâ

edilmiştir. Ramazânü'l-mübârek sene 1337 Haziran sene 1335.

Kitabeye göre türbe Kaymakam Neş'et Bey ve Yüzbaşı Muammer Bey tarafından 1325 H./1907 M. yılında tamir ettirilmiştir.

**Mimarî Özellikleri:** Genel olarak türbe; dik, eğimli, bir arazide, 4,50 m. çapındaki daire alan üzerine, altıgen planlı, tek katlı, eyvanlı bir formda inşa edilmiştir (Çizim-1). Orijinal örtü sisteminin kubbe olduğu ileri sürülen yapının<sup>13</sup> üzeri günümüzde alçak piramidal bir çatıyla örtülüdür (Resim-4). Türbe, 1907'de eski imarete ait düzgün kesme taşlar kullanılarak aynı formda yeniden inşa edilmiştir<sup>14</sup>. Duvar yüzeyindeki düzgün kesme taşlar, belirli bir düzene göre değil de gelişi güzel yerleştirilmişlerdir. Duvarlarının kalınlığı ortalama 0,90 m.dir.

Türbenin düzgün kesme taş malzeme ile örülü güney ve doğu cephe duvarlarında 0,55 m. x 0,80 m. boyutlarında birer dikdörtgen pencere vardır. Beyaz mermer söveli pencere çerçeveleri, düz dövme demir şebekelerle tezyin edilmişlerdir. Kaynaklarda; türbenin orijinalinde, 1907 yılına kadar her yüzeyinde bir penceresinin bulunduğu belirtilmekte,<sup>15</sup> ancak 1907 yılında yapılan yenilemede, cephelerde bulunan diğer üç pencere dıştan kesme taş malzeme ile örülerek kapatılmış, içerden de kireç harcı ile sıvanmıştır (Resim-5). Cephe duvarları tek sıra kirpi saçakla sonlanmaktadır (Resim-4).

**Türbenin Kuzey Cephesinde;** içeriye geçişi sağlayan eyvan biçimindeki giriş bölümü yer almaktadır. Giriş eyvanının üzeri,

---

<sup>13</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486; Serap Özler, *Gelibolu'daki Türk Mimari Eserleri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Basılmamış Lis. Tezi, İstanbul 1967, s. 36.

<sup>14</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486; Özler, *a.g.t.*, s. 36; İrdesel, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>15</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486; Ramazan Eren, *Çanakkale ve Yöresi, Türk Devri Eserleri*, Çanakkale 1990, s. 39.



türbenin üst örtüsüne uygun olarak, eğimli bir çatı ile örtülüdür (Resim-6). 2,25 m. derinlikte ve 1,95 m. genişlikteki eyvanın iç duvarlarında, karşılıklı iki oturma sediri vardır. Yerden 0,55 m. yükseklikte ve 0,50 m. genişlikteki sedirlerin üzeri, mermer kaplamalıdır. Yine bu sedirlerin üstünde duvar yüzeyinde 1,05x1,10 m. boyutlarında mermer kaplı kare formda birer niş bulunmaktadır. 0,10 m. derinliğinde, niş biçimindeki bu çökertme alanların etrafı iç içe geçmeli, üç düz silmeden oluşan bir bordürle çevrelenmiştir (Resim- 7). Nişlerin içleri boş bırakılmış, soldakinin üstüne, imarettten alınan kitabe gelişi güzel yerleştirilmiştir. Eyvanın duvarları, türbe duvarlarından daha incedir ve 0,60 m. kalınlığındadır. 1,10x1,80 m. ölçülerindeki basık kemerli ve söveli giriş kapısı, üstte yüzeysel olarak işlenen yuvarlak tahfif kemeriyle kuşatılmıştır. (Resim-6).

Giriş kapısının boyutları 1,10 m. genişlik ve 1,80 m. yüksekliğinde ve sade hatlara sahiptir. Yalnızca kapı sövelerinin iç kısımlarında, karşılıklı konulmuş, taştan, üç basamaklı birer küçük konsol vardır. Basık yay kemerin üstünde 1907 yılında yapılan onarıma ait dört satırlık Osmanlıca kitabe yer almaktadır (Resim-2).

***Türbenin İç mimari Özellikleri;*** İçerisinde Saruca Paşa'ya ait bir sandukanın bulunduğu türbenin asıl zemini, giriş eyvanından bir basamak daha yüksek tutulmuştur (Resim-8). Üç katlı bir düzenlemeye sahip sanduka, türbenin ortasına doğu-batı doğrultusunda yerleştirilmiş, üzerinde herhangi bir süsleme unsuru yoktur. Sanduka, basit bir işçilik kullanılarak yapılmıştır. Birçok yerde vakıfları, mülkleri bulunan, Kaptan-ı Deryalık yapmış Saruca Paşa'nın kabrinin bu kadar sade düzenlenmesi biraz düşündürücüdür. Araştırmacılar, asıl kabrin bodrum katında olması nedeniyle,

sandukanın sade yapıldığını ileri sürmüşlerdir<sup>16</sup>. Türbe duvarı ile giriş eyvanının birleştiği kuzeydoğu duvarının dibinde geniş bir çöküntü bulunmaktaydı. Sonradan doldurulan bu çöküntünün, türbe altında, mezar odasına geçiş sağlayan bir giriş olarak düşünüldüğü ancak yapılan incelemede, define amacıyla kazılmış bir çukur olduğu saptanmıştır. Çevrede bulunan diğer erken dönem türbelerinin (Emir Ali Baba Türbesi 14.yy, Şerbetçi Baba Türbesi 15.yy) sandukalarının da böyle sade işçilikle yapılmasını bölgenin bir özelliği olarak yorumlayabiliriz. Sanduka üç kademeli olmasına rağmen, yerden yüksekliği çok azdır. En altta, 0,30 m. yüksekliğinde, 0,90 m. genişliğindeki birinci kat, üstte beş santimetre kalınlığında bir kordonla kuşatılıp, dışa taşırılmıştır. İkinci kat, 0,08 m. kalınlığında ve alt kat ile uyum içerisinde, 0,40 m. genişlik ve 0,30 m. yükseklikteki, üçüncü katın üzeri üçgen bir kapakla kapatılarak, sanduka tamamlanmıştır. Baş kısmı (şahidelik), üçüncü kat yüksekliğinde ve bu kata bitişik yapılmıştır. İşlemsiz, sade, yuvarlak biçimindeki baş taşı, sanduka üzerindeki tek süsleme örneğidir (Resim-8).

Türbenin üzerinin orijinalde kubbe ile örtüldüğü, fakat 1907'de yapılan büyük onarımda günümüzdeki şeklini aldığı belirtilmiştir<sup>17</sup>.

Türbenin üzeri sekizgen formdaki alt yapıya uygun biçimde, dıştan basık, piramidal bir çatıyla örtülüdür. Çatı üzerinde, erken Osmanlı mimarisinde sıkça rastladığımız, yöreye özgü oluklu kiremit kullanılmış, bir tane de alem konulmuş, giriş eyvanının üzeri de, aynı tarzda örtülmüştür.

---

<sup>16</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486.

<sup>17</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486.

Türbede kullanılan malzemeler; cephe duvarlarında ve giriş eyvanında ağırlıklı olarak, düzgün kesme taş, kapı ve pencere sövelerinde, sanduka üzerindeki kapak kısmında, eyvan duvarlarında mermer kullanılmıştır. İçeride eyvan ve türbenin tavanında ahşap kaplamaya yer verilmiştir (Resim-9). Türbenin pencerelerinde kullanılan düz, dövme demir şebekeler, orijinal yapıdan kalma malzemelerdir<sup>18</sup>.

***Gelibolu Saruca Paşa Türbesi***; Erken Dönem Osmanlı Türbe Mimarisi'nin güzel bir örneği Gelibolu Saruca Paşa Türbesi'ni, sekizgen pirizmal gövdesi ve eyvanlı girişi ile Anadolu Selçuklu Türbe formunun birinci grubunu oluşturan “ Poligonal Türbe Grubu”<sup>19</sup> na dahil edebiliriz.

İlk olarak Dehistan ve Özkent Türbeleri'nin cephelerinde görülen, yüksek bir taş kapıyı andıran eyvanlı giriş; yapı girişini vurgulamak, pekiştirmek, kapıyı üst ver dış etkilerden örterek korumak gibi estetik ve kullanım amaçlı kaygılardan doğan etkenlerle, İslam Mimarisi'nde sıcak iklim unsuru eyvanın, türbe mimarisiyle birleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İlk örneklerini Dehistan Türbeleri'nde gördüğümüz eyvanlı girişe<sup>20</sup>, Horasan Çükendar Baba Kümbeti (12.yy)<sup>21</sup>, Afganistan-Sar-ı Pul'da Büyük Selçuklu'ya ait İmam Hurd (1122) ve İmam Kalan (1117)<sup>22</sup> kümbetlerinde de

---

<sup>18</sup> Ayverdi, *a.g.e.*, II, 486.

<sup>19</sup> M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, *Anatolie*, S. XI, Ankara 1967, s. 58.

<sup>20</sup> Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı I*, İstanbul 1972, s. 68.

<sup>21</sup> G. A. Pugaçenkova, *Güney Türkmenistan Mimarisinin İlkçağdan Ortaçağa Kadar Gelişmesi*, Moskova 1958, s. 86; Orhan C. Tuncer, *Anadolu Kümbetleri I*, Ankara 1991, s. 320; Aslanapa, *a.g.e.*, I, 69.

<sup>22</sup> Tuncer, *a.g.e.*, I, 320.

rastlamaktayız. Anadolu’da en erken eyvanlı türbe uygulaması Tunceli- Mazgirt Elti Hatun (1253)<sup>23</sup> ve Konya Ulaş Baba Kümbeti (1260)<sup>24</sup> dir.

Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarının vazgeçilmez unsurlarından “taç kapı” düzenlemesi, Osmanlı Mimarisi’nde de önemini sürdürmekle birlikte bazı değişikliklere uğramıştır. Bu değişikliklerin asıl nedenleri; plan, cephe ve malzeme kullanımında görülen yeniliklerden kaynaklanmaktadır<sup>25</sup>. Erken Dönem Osmanlı Mimarisi’nde eyvanlı giriş uygulaması genellikle tabhaneli camilerde, medreselerde, hanlarda ve birkaç türbe örneğinde karşımıza çıkmaktadır.

Saruca Paşa Türbesi; hem içten, hem dıştan sekizgen pirizmal gövdeli özelliğiyle, Divriği Sitte Melik Türbesi (1196)<sup>26</sup> (Çizim-2), Divriği Kamerüddin Türbesi (1196)<sup>27</sup>, Niksar Kulak Türbesi (12.yy)<sup>28</sup>,

---

<sup>23</sup> Oktay Aslanapa, *Anadolu’da İlk Türk Mimarisi: Başlangıç ve Gelişmesi*, Ankara 1991, s. 98; İlhan Akçay, “Hiç Bilinmeyen Bir Türk Kenti Mazgirt”, *Ülkemiz*, S. IX, Ankara 1967, s. 21; Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, s. 37-46; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri I*, s. 299; Tuncer, “Tunceli Mazgirt Elti Hatun Camii”, *Önasya*, VII, S. 75, Ankara 1971, s. 16; Tuncer, “ 13. Yüzyıla Ait Üç Kümbet”, *Sanat Tarihi Yıllığı, 1974-1975*, S. VI, İstanbul 1976, s. 99.

<sup>24</sup> Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 171; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri I*, s. 299.

<sup>25</sup> Şakir Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*, Ankara 2001, s. 87.

<sup>26</sup> Aslanapa, *Türk Sanatı II*, İstanbul 1973, s. 124; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 37-46; Önkal, *Tire Türbeleri*, Ankara 1991, s. 5; Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları*, İstanbul 1971, s. 135-136; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1966, s. 6; Şerare Yetkin, *Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1972, s. 167; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri II*, s. 321.

<sup>27</sup> Albert Gabriel, *Monuments Turcs d’Anatolie II*, Paris 1934, s. 188; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 45; Sakaoğlu, *a.g.e.*, s. 138; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri II*, s. 107; Yetkin, *a.g.e.*, s. 224-225; Yılmaz Demiriz, “Mimari Süslemede Renk Unsuru Olarak Kullanılan Keramik Çanaklar”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, S. V, İstanbul 1973, s. 179.

<sup>28</sup> Aslanapa, *Türk Sanatı II*, s. 123; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 27-30; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri*, III, 17.

Kayseri Anonim Türbeleri (12-13.yy)<sup>29</sup> ve eski Van Kenti içkalede bulunan Abdurrahman Türbesi (14-16.yy)<sup>30</sup> ile yakın özelliktedir.

Sekizgen pirizmal gövdeyle beraber, önündeki eyvanlı girişi ile Mazgirt Elti Hatun Türbesi (Çizim-3) ve Bitlis Şerefiye Türbesi (1534)<sup>31</sup> Saruca Paşa Türbesi'yle benzer örneklerdir. Yozgat-Çandır'daki Dulkadirli Beyliği'ne ait Şahsultan Hatun Türbesi (1500) (Çizim-4) ve Yozgat Çayıralan Çerkes Bey (1500)<sup>32</sup> eyvanla türbenin kaynaşması yoluyla tek fonksiyonlu yapı haline dönüşmesi bakımından iki güzel örneklerdir. Yozgat'ta bulunan bu iki türbe Saruca Paşa Türbesi ile, biçim ve eyvanlı giriş uygulanması nedeniyle bir plan bütünlüğü sergilemektedirler.

Saruca Paşa Türbesi, kütleli eyvan girişiyle Akşehir Emir Yavtaş Bey Türbesi (13.yy)<sup>33</sup> (Çizim-5), İznik Kırgızlar Türbesi (14.yy)<sup>34</sup> ve Bursa Hatuniye Türbesi'nin (1449)<sup>35</sup> devamı

---

<sup>29</sup> Aslanapa, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi: Başlangıç ve Gelişmesi*, s. 98; Gabriel, *Kayseri Türk Anıtları* (çev. A. A. Tütenk), Ankara 1954, s. 73; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 57; Tuncer, "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, S. II, Ankara 1976, s. 244-245.

<sup>30</sup> Abdusselam Uluçam, *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı: Başlangıç ve Gelişmesi*, Ankara 2000, s. 61.

<sup>31</sup> Kadir Pektaş, *Bitlis Tarihi Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Ankara 2001, s. 41; Arık, *Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı*, Ankara 1971, s. 24; Şerefhan, *Şerefname* (Haz. M. E. Bozarslan), İstanbul 1990, s. 454-503; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri II*, s. 106.

<sup>32</sup> Hakkı Acun, "Yozgat Yöresi Türk Devri Yapıları", *Vakıflar Dergisi*, S. XIII, Ankara 1981, s. 654; Acun, "Yozgat Yöresinden İki Plan Türünde Dört Türbe Örneği", *Bedrettin Cömert Armağanı*, Ankara 1980, s. 412; Hamza Gündoğdu, *Dulkadirli Beyliği Mimarisi*, Ankara 1986, s. 94; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler", *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, S. I, İstanbul 1969, s. 167-210.

<sup>33</sup> Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 314-318; İbrahim H. Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir Tarihi, Turistik Kılavuzu*, İstanbul 1945, s. 574; Sözen, a.g.m., s. 179; Yekta Demiralp, *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, Ankara 1996, s. 71.

<sup>34</sup> A. Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ankara 1958, s. 57; Ayverdi, *Osmanlı Mimari Çağının Menşei Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Bayezid 1230-1402)*, İstanbul 1971, I,

niteliğindedir. Eyvanlı giriş düzenlemesine sahip yapıların genelinde girişin iki yanında, mekanın ebatlarına göre değişen çeşitli bölümlere yer verilmiştir. Bursa Yıldırım Medresesi (1391)<sup>36</sup>, Muradiye Camii ve Medresesi (1426)<sup>37</sup> eyvan yan duvarları üzerinde açılan geniş nişler bu görüşü desteklemektedir. Eyvan yan duvarları üzerinde açılan geniş ve yüzeysel nişler ve nişlerin altında 0,50 m. dışa taşıntı yapan sedir formlu oturmalıklarıyla, bu uygulamayı Saruca Paşa Türbesi'nde de görmekteyiz. (Resim-6,7)

**Saruca Paşa Türbesi;** günümüzde, harap durumdadır ve hemen yanı başında duran ve oldukça bakımlı olan Fransız Mezarlığı ile karşı karşıyadır. Üst örtüsünde, yer yer çökmeler, duvarlarında göçmeler olmuş, sıvaları yer yer dökülmüş, eyvanın üst örtüsü de yıkılmaya yüz tutmuştur. Üzerindeki asırların verdiği yorgunlukla, iyi bir bakım ve ilgi beklemektedir.

---

157; Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 16; Tuncer, *Anadolu Kümbetleri II*, s. 123-127.

<sup>35</sup> Gabriel, *Une Capitale Turque Brousse*, Paris 1958, s. 85; Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri(1403-1452)*, II, 178; Kazım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1943, s. 67; Arık, a.g.m., s. 93; Gönül Öney, *Akdeniz İslam Sanatı: Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, İstanbul 1999, s. 21.

<sup>36</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, s. 29; Baykal, *Bursa ve Anıtları*, s. 54.

<sup>37</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, s. 48; Baykal, *Bursa ve Anıtları*, s. 83; Öney, *Akdeniz İslam Sanatı: Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası*, s. 17.

## MECÂZU'L- KUR'ÂN: DOLAYLI ANLATIM\*

John WANSBROUGH

Çev.: Doç. Dr. Orhan ATALAY\*\*

### ÖZET

*İster kutsal olsun, ister profan, maksadın daha sağlıklı ve etkili olarak ifade edilme arzusu, sözü çeşitli sanatlarla irâd etme zarureti doğurmuştur. İnsanlara kendi mesajını aynı hassasiyetle ileten Allah da insanların kullandıkları söz söyleme biçimiyle onlara hitap etmiştir. İşte mezkur sanatlardan birisi de mecâz'dır. Bu çalışma söz konusu sanatın İslâm kültür mirasının önemli bir alanını oluşturan filolojik çalışmalardan Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân isimli çalışmasını, Yahudî kültür mirasındaki benzeri bir çalışma ile, Saadya Gaon'un tefsirleriyle mukayeseli bir incelemeyi konu edinmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Mecâz, Dolaylı, Tefsir, Ma'mer b. el-Musennâ, Saadya Gaon.

### ABSTRACT

#### *Majâz al-Qur'ân: Periphrastic Exegesis*

*Be sacred or profan, the desire of explain of the intent betterly and effectly had necessiated to statetment of words with different arts. As so, Allah who had send his message to the people with same ways*

---

\* "Majâz al-Qur'ân: Periphrastic Exegesis" başlıklı bu makale, BSOAS (XXXIII (1979), s. 247-266)'de yayımlanmıştır.

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*had used the language of human beings. This study includes a work of Abû 'Ubayda named Majâz al-Qur'ân which established important work of inheritance of Islamic culture regardly with Saadya Gaon's exegesis of the inheritance of Jewish culture.*

**Key Words:** *Majâz, Qur'ân, Periphrastic, Exegesis, Ma'mar b. al-Muthannâ, Saadya Gaon.*

Kur'ân tefsiri, normatif bir disiplin olarak, diğer İslâmî ilimlere ait kuralları ve terminolojiyi paylaşır ve galiba bu niteliğiyle üçüncü/dokuzuncu asırdan öncesine kadar da açıkça ifade edilmemiştir. Bütünüyle ince bir titizlikle işlenmiş sistemdeki ehemmiyet, örneğin ez-Zemahşerî (ö.538/1143)'nin çalışmasında ortaya konulduğu üzere, *kıyâs* ve *takdîrin* tamamlayıcı kurallarıdır. Birincisi, yaygın olarak *kıyâs* diye bilinen hermenötikal vasıtayı temsil için anlaşılmış iken; *kıyâsın* tipolojik diğer çeşidi ise, metinsel benzerliğe bağlı prensibin uygulamaları ile rasyonel veya nedensel bir ilişkiden çıkarılan kuralın kullanımlarını birbirinden ayırır. Birinci çeşidi için denilebilir ki, farklı kutsal metinlerin bağlamları arasında haricî (gramere ve sözlüğe ait) ilgiyi tespit eden bazı araçlar olduğu gibi, *kıyâsın* da bir çok çeşidi vardır. *Kıyâsın* daha önce mevcut olan ikinci çeşidi ise, metinsel benzerliklerden bağımsız, açık ve dolaylı olanı birleştiren bir ilke (*nispet*)dir<sup>1</sup>. Birileri, pratikte her zaman

---

<sup>1</sup> Bkz. I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig, 1884, tür. yer., özellikle de s.11, 41, 48, 56, 91-3, 184. Yakında çıkacak olan *Qur'anic studies* isimli kitabımın IV. bölümünde, *kıyâsın* hermenötiğe ait karşıtı olarak tefsire ait bir tanımı incelenmektedir. Aşağıdaki sayfalarda tartışma, *kıyâsın* tatbikine bir temel olarak metinsel benzerlik ve özellikle de 'metinsel yenileme' yöntemlerini inşa etmek amacıyla, müfessirler tarafından kullanılmış bir araç olmakla sınırlandırılacaktır.



olmasa bile, teoride *takdîr* kuralının tamamlayıcı ögesi' diye isimlendirdiğim (kuralların) her birindeki duruma başvurmak suretiyle, *kıyâsın* iki biçimini birbirinden ayırabilir. Çoğunlukla 'zeyl' (Erganzung/ilâve) diye tercüme edilen ve problemdeki işlemin sadece bir yüzünü imâ eden bu terim, kutsal bir bağlamın veya pasajın yeniden inşâsını veya yeniden düzenlenmesini (*Wiederherstellung: restitution in integrum*) bütünüyle ifade edecek yeterlikte değildir. 'Basra Okulu' tarafından önerilen gramatik kıyâsın önemi bu kuralın hemen hemen sınırsız bir kullanımıyla karakterize edilmekle birlikte,<sup>2</sup> burada iki ihtirâz kaydına yer verilmelidir:

Birincisi, Kur'ân metninin yeniden düzenlenmesi (restore) her zaman *takdîr* olarak isimlendirilmediği ispât edilebilir.

İkincisi ise, şayet Arap gramerinin temeli olan *kıyâsın* zuhûru nispeten daha sonra gerçekleşmiş bir olay ise, *takdîr* teriminin müfessirler tarafından kullanımı, onların bu prensibi başka bir isim altında uygulamalarına kadar gecikmiştir, denilebilir. Bu şekilde tasavvur edilen bu gelişme, *mezheb kelâmî ve leff ve neşr* olarak bilinen belâgata ait tasvirler için denenmiş erken iki değere benzer kavramsal bir çalışmayı mümkün kılmaktadır<sup>3</sup>. Bu çalışmalarda ise, tarihsel bir gelişimin olduğu kabûlü haklı görülmektedir, yani en

---

<sup>2</sup> Bkz. G. Weil, *Die grammatischen Schulen von Kufa und Basra*, Leiden, 1913, özellikle s. 48-68, ayrıca s. 26: 'Das Taqdîr ist die Notwehr des Grammatikers im Kampfe für das Qijâs gegen die Ueberlieferung'. Bu formülasyonu büsbütün isabetli bulmuyorum, ancak bunun yazarın s. 27'deki mülâhazasıyla sınırlandırıldığına dikkat çekiyorum: 'Es (Taqdîr) ist die Kehrseite der Qijâsmedaille'. Ben, *kıyâs* ve *takdîri*, köken ve esas olarak birbirinden farklı, daha sonraları normatif tefsirin tamamlayıcı öğeleri olarak birleşmiş prensipler olarak değerlendirmeyi tercih ediyorum.

<sup>3</sup> Bkz. J. Wansbrough, *Arabic rhetoric and Quranic exegesis*, BSOAS, XXXI/3 (1968), 469-85 ve buradaki kaynaklar, s. 469, n.1.

azından tartışmaya konu olan terimlerin kullanımdaki kronolojik sıralamasında, tefsire tahsis edilen ile terminolojinin tespiti için vaz edilen delil esâsen zayıf olup, büyük ihtimalle de profan literatürden olan *şevâhide* tatbik edilmiştir. Burada şartlı olarak şu da ileri sürülebilir ki, geleneksel olarak *takdîr* deyimiyle ifade edilen metinsel yenileme, (erken dönemde) *mecâz* olarak da isimlendirilmiştir. Buna ek olarak, son terim, (mecâz) profan literatürde olduğu gibi, kutsal metinlerde de yer alan bazı retorik olguların daha mantıksal tanımı için yapılan tefsirî bir pratiğin zayıf tasvirinden çıkartılmıştır.

*Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinin giriş bölümünde Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö.209/824), *mecâzın* otuz dokuz çeşidinin tanımını yapar<sup>4</sup>. Aşağıda zikredilecek bir kaç istisnâ dışında, bu tanımlamanın yazarın ilgili terimi kendi tefsir ameliyesindeki kullanımına karşılık olmasından dolayı, Kur'ânî *mecâzın* otuz dokuz örneğinin analizini, her birine ait *loci probantes*'leriyle birlikte zikredeceğiz.

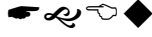
1-Kısaltma (*ihtisâr*) amaçlı eliptik (*muzmar*) ifade:

←+①↷①←+ ←+⑨◆← +↷ )←+  
 ①←+↷+↷ ↷+●◆ \*↷)← .↷ ↷←+↷

“Ve şefleri, ‘Yürüsünler ve sabretsinler’ (tavsiyesinde bulunarak) kalkıp gittiler.” (Kur'ân XXXVIII, 6)

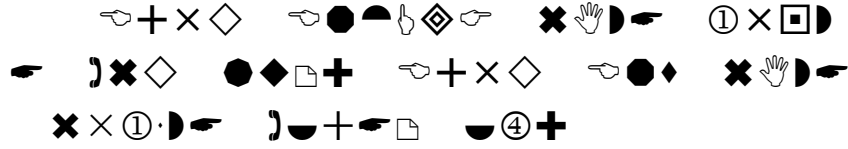
←①×☑◆ +↷ ↷⑥× )↷↷&◆ ↷×  
 ↷◆☑ \*☑◆ ↷↷↷+↷ +↷)↷↷↷①↷

<sup>4</sup> Nşr. F. Sezgin, 2 cilt, Kahire, 1954, 62, beş yazma nüshaya dayanır. Giriş Bölümü, I, 1-19 ki orada *mecâzın* 39 çeşidi s. 8-16'a yer alır, tamamlanmamış bir özetle, s. 18-19.



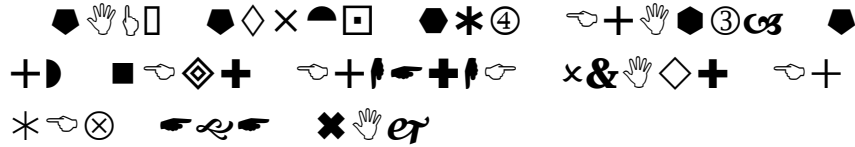
“Allah bu örnek ile neyi anlatmak istedi?’ dediler. (Ey Muhammed de ki!) O, bununla bir çoğunu saptırır”. (Kur’ân II, 26)

2- Hazif (*hazf*) sebebiyle eliptik (*muzmar*) ifade:



“Ve içinde bulunduğumuz kasaba (halkına) ve karşılaştığımız kervan(da bulunanlar)a sor.” (Kur’ân XII, 82)

3-Kendisine (zorunlu) ihtiyaç duyulmaması nedeniyle, haberinden vazgeçmek suretiyle eliptik (*zamîr*) ifade: (*mâ kuffe ‘an haberihî istiğnâen ‘anhu*)



“Or aya geldiklerinde onun kapıları açılır ve oranın bekçileri onlara: ‘Selâm size, mutluluk sizindir ve haydi ebedî sâkinleri olarak oraya giriniz’ derler.” (Kur’ân XXXIX, 73)

4- Kavramsal bir çokluğu anlatmak için biçimsel bir tekil veya ikil yapının kullanımı:







82)

⌋③⊗⤴er⏏ ●×③⊗⤴er +●□ ⤴er⤴  
●◆ ⬠◇●◆ ⤴⬠◇

“Ve sizden hiç kimse (biri) O’na engel olamaz”. (Kur’ân LXIX,

47)

9- İkili bir haberin bileşik (bir tekil ve bir çoğul) sözcüğe atfla kullanımı:

⌋●+⏏ ⤴⬠+⤴●·⤴◇◇ ⤴·⤴① ⌋●◆⏏  
⤴⤴⬠⤴◆ ⑩①\*⤴+ ✓⤴+⬠⑤)⤴ +⤴

“Gökler ve yeryüzü, her ikisi (onlar) bitişik idiler. Biz ikisini (onları) ayırdık”. (Kur’ân XXI, 30)

10-Çoğul bir haberin ikili bir isme atfla birlikte kullanımı:

⌋●×□\*⤴⏏⏏●×□\*⤴⏏ ⤴●×⤴⤴ ⤴  
⤴⤴⬠⤴ ⤴+①◆ +⤴ ⤴□+⏏ ⤴●⤴\*⤴

“Her ikiniz, isteyerek veya istemeyerek geliniz; onlar (her ikisi) dedi ki: ‘Biz (ikimiz) isteyerek geldik’ dediler.” (Kur’ân XLI, 11)

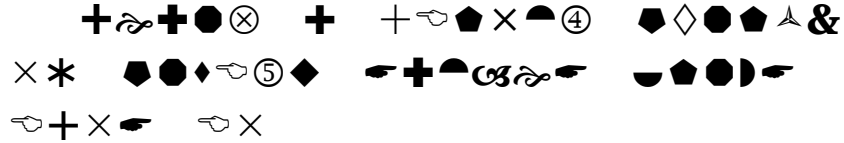
11- Bir haberin, birisine sadece biçimsel, her ikisine birden ise, kavramsal atfla kullanımı:

+⤴)⤴ ⤴×⤴④ ×◇ ⌋⤴⬠+⏏ ⤴+⬠  
+·◇●× \*+ ×⑥◇)⤴+ ⤴+⤴)⤴ +  
③●◇× ●×⤴)⤴+

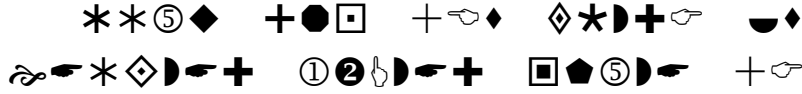
“Onlar ki, altını ve gümüşü biriktirirler de onu (her ikisini) Allah yolunda infâk etmezler.” (Kur’ân IX, 34)



“Sen bunların (putların) konuşmadıklarını biliyorsun”. (Kur’ân XXI, 65)



“Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin ki, Süleyman ve ordusu sizi çiğnemesin.” (Kur’ân XXVII, 18)



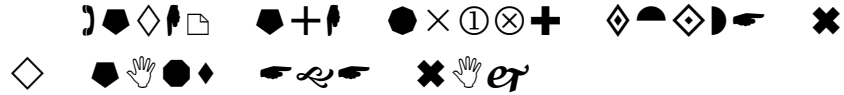
“Kulak, göz ve gönül; her biri kendisinden sual edilecektir.” (Kur’ân XVII, 36)

15- *Metabasis* kullanımı:



..... “Şu kitap (Bu Kur’ân), (Kur’ân II, 2)

16- Muhâtaba iltifât sanatının kullanımı:



“Tâ ki, sizler gemilerde idiniz ve gemiler onlarla (sizlerle) aktılar.” (Kur’ân X, 22)

17- Muhâtaba iltifâtın (aksine) bir kullanım:







“Seni secde etmemekten (etmekten) engelleyen nedir?” (Kur’ân VII, 12)

19- Bir sıfat veya işaret zamirinin (*muzmar*), anlatımı elzem olmayan bir bağlam içinde gizlenmesi:

)\*×⑧ ◡◆ ■+☞☐ +◡☞☞ ◡⑤☞ ☞  
☞☞+☐

“(Bu her şeyden önce) Allah’ın ismiyle(dir.)” (Kur’ân XXVII, 30)

20- Te’kid için mükerrer kullanım (*el-mukarrer li’l-tevkîd*):

●×☞⊗☞④ ×☞ ◡+☞×☞① ①◡☞☞  
+ ⑥◡⑨☞☞+ ☞☞◆+◆ ①⑨☐☞☞××  
☞①

“On bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm. Onların bana secde ettiklerini gördüm.” (Kur’ân XII, 4)

×☞+☞◆ ◆☞ ×☞+☞

“Yazıklar olsun sana, yazıklar!”. (Kur’ân LXXV, 34)

×◡◆☞◆ ×①⑨☐ ◆◡☞ ◡☞☞☐⊗① ☞  
☞☞ ×☐☞④+ ⊙&☞☞ ×◆ ◡☞×☞ ×  
☐\*☐ ◡☞×②◆

“Ve Hacc esnasında üç gün, dönüşte ise yedi gün oruç tutmak üzere, tam on gündür”. (Kur’ân II, 196)

☞☞+ ☞+☞ ×☞☞ ☞☞× ×☞☞

“Ebû Leheb’in elleri yok olsun! Ve zaten kendisi de yok oldu”.  
(Kur’ân CXI, 1)

21- *Litotes?* (‘çok’ diyecek yerde, ‘az değil’ diyerek, bir önermeyi olumsuzlamak): (Örneği yok)

22- *Mukaddem/muahhar* kullanımı:

✓③✋+✋+ ✕✋①✎ ✕✋①+ ✓③✋+✋  
✱✋✎✋ ✋+✕✎✎ ✋✎③✎✋ ✋✋✋✎✎

“Biz onun üzerine su indirdiğimiz zaman, o filizlenir ve gelişir (gelişir ve filizlenir)”. (Kur’ân XXII, 5)

✋✋✎✎ ✎✎+ ✋+①✕ ✎✎✎ ✋+①✕  
✋✎✎ ✎✎

“O, onu görmeye yazdı (onu hiçbir zaman görmedi)”. (Kur’ân XXIV, 40)

23-Bir haberin gramerden ziyâde, mantikî bir açık isme atıfla kullanımı:

✎✕✎⑤✋✋ ✋+✎ ✋✎+ ✎✎✎✎ ✎✎+  
✎✋✎✎✎ ✕✎✎✎

“Ve onların boyunları (onlar) onun için baş eğdiler”. (Kur’ân XXVI, 4)

24-*Nomen agens* fiilini bir yöntem ile *nomen rectum*’a aktarmak\* :

---

\* Fâilin fiilini mef’ûle dönüştürmek. (Çev.)

)+&fç◊◊f \*●hD xh2□D←□ xh  
2□Dçf \*+●hD+&fç◊◊ +h ç◊

“Öyle ki, onun anahtarları bir grup adamı zorlukla taşıyordu (bir grup adam onun anahtarlarını zorlukla taşıyabiliyordu) (Kur’ân XXVIII, 76)

25- *Nomen rectuma* uygulanan fiili *nomen agens*’e aktarmak\*\* :

)□◊5x \*+ +h ·+□●◊ ++ \*  
çDç□ ◊◊5x\* ç◊f ·□●x \*çDç  
◊□◊◊

“İşitmeyecek şekilde bağırان kimsenin (çağırılıp da işitmeyenin) örneği gibi”. (Kur’ân, II, 171)

26- Bir isim veya sıfat yerine masdarın kullanımı:

+hçf ●◊ç ●◊ )①çhD←□ ①hD  
ç ●◊D+

“Fakat iyilik (iyi adam) Allah’a îmân edendir..” (Kur’ân II, 177)

)●xhç+q①◊□ ç·q① çhçhçç  
①①\*ç+ ✓ç+◊5Dç +ç

“Gökler ve yer bitişik (birleştirilmiş) idi”: (Kur’ân XXI, 30)

◊f① )xçç④①□ ■+④① çççç

“Ben Rabbinin resûlüyüm (risâletiyim)” (Kur’ân XIX, 19)

\*\* Mef’ûl üzere gelen anlamı fâile tahvil etmek. (Çev.)



“Ve uzun bir zaman (unuttuktan sonra) hatırladı”. (Kur’ân XII, 45)

)□+◇&◇ ?+∩) ×◇□ □+◇&◇ ?  
+\*∩ ×◇

“Korunmuş bir levhada (korunmuş bir muhitte)”. (Kur’ân LXXXV, 22)

30-Takıların pratik çekimleri:

)∩+●+∞□ ∩+◇+◇ ∩●◇ ×⑤+  
□∩ ∩◇ \*∩◇ ∩①⑥× +∩

“Herhangi bir örnek vermek için bir sivrisinek veya ondan yukarı (aşağı) olanı...” (Kur’ân II, 26)

∩+∩ *er* ∞ ◇∩∩ )□◇□ ∞□∩ ⑩⑩  
\*+

“Ve O, sonra (bununla beraber) yeri döşedi”. (Kur’ân LXXIX, 30)

∩∞●∩∩ □+∞×)×∩□□ ×◇ ●◇  
●∩∩①\*

“Ben sizi hurma ağacının dallarında (üstünde) çarmıha gereceğim”. (Kur’ân XX, 71)

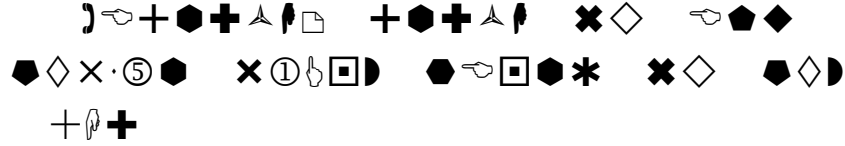
+ +◇+∩⑤× ⑦∩●∩∩ )●◇□ ×∩□  
∩+∩∩∩∩∩ ∩∩∩∩

“Onlar insanlar(dan) alıp da ölçüp tarttıklarında tam almak isterler.” (Kur’ân LXXXIII, 2)

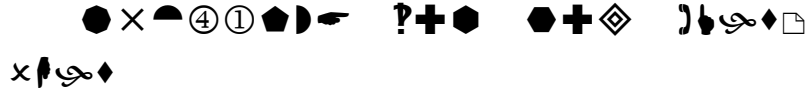


“Rabbin ismini oku!” (Kur’ân XCVI, 1)

34-Cinsiyet farklılığı içermeyen kavramların kullanımı:

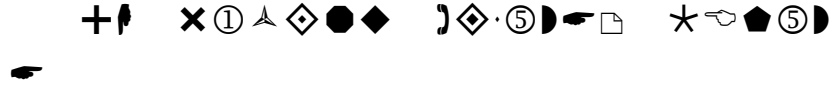


“Sığırlarda sizin için bir ibret vardır; biz, onların karınlarındaki şeylerden size içecekler veriyoruz”. (Kur’ân XVI, 66)



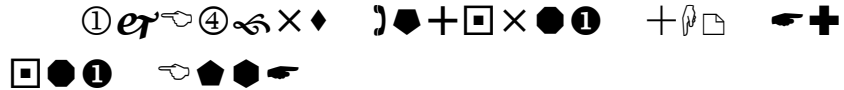
“Nuh’un Kavmi peygamberlerini yalanla itham etti”. (Kur’ân XXVI, 105)

35-Mecâzî işlem ile cinsiyet farkı:



“Gök (tavan) onunla yarılmıştır”. (Kur’ân LXXIII, 18)

36- Bir master yapısı için, master ve sıfat fiillerin aksine fiilin belirli şahıs ve sayı gösteren şeklinin kullanımı:



“Onların yapageldikleri (onların işleri) bir büyücü hilesidir”. (Kur’ân XX, 69)



37-Synesis\*

:+☞⊗①⬢)←+ \*⌒\*⌒)← )☞⬢+⌒er☞  
●◆☐ ☞⬢+●◆ ⊖①⌒× ☐☐☐ +☞×·☞  
⌒× ●×①&☞)← ⊖①◆

“O, birbirine ulaşmak üzere iki denizi salıverdi; her ikisinden (birinden) yassı ve küçük inciler çıkar”. (Kur’ân LV, 19...22)

38-Varia inflexio:

☞+☞●⌒③⬢)← ) +×①+④☐◆×①+④

“(Bu) bir sûredir ki, onu biz indirdik” (Kur’ân XXIV, 1)

☞⬢+×⌒×☞)← +☐⌒◆☞⬢ )\*×◆①  
☞⑤)←+☐ ⌒×◆①☞⑤)←+ )\*·①☞⑤)←  
☐ ⌒·①☞⑤)←+

“Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesiniz”. (Kur’ân V, 38)

×⌒⌒⊗ ×\*☞◆ ☞⬢+●◆ ⌒er☞+ ⌒◆  
☞+⌒⌒⊗☞⬢ )\*×⬢)←③)←+☐ ×⬢)←③  
)←+ )\*×⬢)←③)←+☐ ⌒××⬢)←③)←+

“Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz celde vurunuz”. (Kur’ân XXIV, 2)

+☞①er☞⑤) )●×⌒+☐ +☞⌒+ ★  
+☞

\* Anlamı daha iyi ifade ettiği için cevâz verilen nahiv hatası. (Çev.)

“Bu ikisi sihirbazdırlar”. (Kur’ân XX, 63)

Düzensizlik, tekrar ve vuzuhtaki eksikliğe rağmen, Ebû Ubeyde’nin *mecâz* yorumu, en azından, onun, bu terimi *mecâz-hakikat* ilişkisindeki karşıtlık mânâsında anlamadığı şeklindeki bir gözlemi destekliyor görünmektedir. Hakikaten, onları açıklamak için tanımlanan kategorilerin ve getirilen örneklerin hiçbiri tasvirî dilin kavranmasını önermemektedir. Hatta Arap belâgatındaki *schemata* gibi geleneksel olarak düşünülmüş 14 (kişileştirme) ve 20 (vurgulu tekrar) numaraları, edebî tasvirle ilgili olmaktan ziyade, metinsel izahlı bir zihnî meşguliyeti yansıtır<sup>5</sup>. Fakat hemen hemen tüm durumlarda resmî metin, ve *mecâzuhû* ifadesiyle yazarın kendi ilavesinden tefrik edilmiştir<sup>6</sup>. Buradaki *mecâz* kavramının *tefsîr* terimini tam olarak karşılamadığı, yazarın giriş bölümündeki “tefsir” kullanımından da açıkça anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Tefsirin ilk örneğinin belâgat veya hitabetle ilgili olmaktan ziyade, daha çok nahivle ilgili olması pek şaşırtıcı değildir. Fakat *mecâz* teriminin mümkün kullanım husûsiyetinden ayrı olarak, Ebû Ubeyde’nin eseri, Kur’ânî diksiyonlu dile yöneltilen tenkitleri hafifletmek amacına yönelik bir ilgiden ziyade, normatif gramere ilişkin zihnî bir meşguliyet tarafından daha az karakterize edilmiştir.

---

<sup>5</sup> Nâsır Hillâvî, *A study of Abû ‘Ubaida Ma‘mar ibn al- Muthannâ as a philologist and transmitter of literary material*, (basılmamış Doktora tezi, University of London, 1966), s. 306-59, *mecâz* terimini ‘trope’ diye çevirir ve bu nedenle Ebû Ubeyde için *mecâz-hakikat* karşıtlığını varsayar.

<sup>6</sup> Ebû Ubeyde kendisine ait yorum yönteminde bu maksatla ‘ey’ ve ‘ma‘nâhu’ terimlerini kullanır. Aşağıya bkz.

<sup>7</sup> Meselâ, I, 1, I, 13 ve özellikle I, 20: *mecâz tefsîr*, açıkça *mecâz* ile eşanlamlıdır. (keza II, 3-7, 11-12). *Tefsîr* her ihtimalle yorumlamayla ilgili *teknik bir terim* (*terminus technicus*) olarak henüz mevcut değildi. Bkz. *BSOAS*, XXXI/3 (1968), s. 470, 473 vd.

Örneğin, Kur'ân LXVI, 4 (nr. 5) ayetin sonundaki *zahîr* şeklindeki kıraat biçimi kâfiye sebebiyle gerekli olmuştur; tıpkı Kur'ân LXIX, 47'deki (nr.8) *hâcizîn* ve XLI, 11'deki (nr.10) *tâi'în* kelimeleri gibi. Ayrıca bunlar tenâsüp kuralları için geçerli istisnâlara dair bir açıklama da getirmemektedir<sup>8</sup>.

Hazfin örnekleri ise, (nr. 1, 2, 3, 19 ve belki de 31, 32, 33) tek bir istisnâ ile, belirsiz bir tarzın aceleye getirilmişliğinden ve tutarsızlığından başka, bu olayın belâgata ait kullanımı izah etmemektedir. (nr. 2) *ve seli'l-karye...ve'l-îre* (Kur'ân XII, 82) ifadesi ise, kinâye kabilinden sayılabilir. Gerçekten bu tür yapı biçimleri, daha sonraları nahivciler tarafından, '**Hazifler**' başlığı altında tasnif edilmiştir<sup>9</sup>. Fakat belâgata ait *mecâz*ın büyük ustası Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) açısından bakıldığında ise, (isim ve zamirlerin 'in' halinden 'i' hline) bir *i'râb* değişikliği arz etmesi hasebiyle, bu örnek, basit haziflerin tasvirî dili olarak düşünülmediği yerlerde, sadece *mecâz* olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Diğer açıdan, yazar tarafından getirilmiş olan 38, 39 ve belki de 27 numaralı *varia inflexio* örnekleri bu anlamda *mecâz* gibi nitelenmeyecektir; çünkü *i'râb*ın seçimi ('in' veya 'i' hâli) yazar tarafından kişisel tercih olarak düşünülmüştür. 38 numaradaki pasajlar, buna rağmen, Arapça nahvin genel bir

---

<sup>8</sup> Krş.T. Nöldeke, *Neue Beitrage zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasburg, 1910, 9-10,13.

<sup>9</sup> İbnu'l Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf*, Kahire, 1961, s. 61 daha ayrıntılı tanımlamayla, *hazful-muzâf ve-ikâmu'l-muzâf ileyhi makâmehu* burada synecdoche (bir kavramı daha dar veya daha geniş anlamlı başka bir kavramla ifade etme usûlü) meydana gelmiştir.

<sup>10</sup> el-Curcânî, *Esrâru'l Belâğa*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1954, trc.: Wiesbaden, 1959, parag. 26.2: *izâ tecerred 'an tağyîr hukm min ahkâm mâ bakiye ba'de'l-hazf lem yusemme mecâzâ*.

durumunu; yani tabîî konunun tecridini göstermektedir<sup>11</sup>. Ebû Ubeyde, buradaki yapının gramer olarak istidlâllerine değinmese bile,

□◆↻↻↻ ↻◆ ⑧×◇↻ ↻+●×□↻+  
↻+↻+↻+ (Kur'ân IX, 92) ayetinin tefsirinde sıkı bir ahengin ancak bir isim cümleciğinde zorunlu olacağını ifade eder ve burada olayı normal bir yapı olarak tanımlanmış (*fe hâze'l-musta'mel*) bir fiil cümleciğine has bu ahengin, şayet bir karışıklığa imkân veriyorsa, bu yapıda kullanılabileceğini söylüyor (*ke'ennehu mukaddem ve mu'ahhar*). Bununla birlikte, Ebû Ubeyde'nin (kullandığı) *mecâzın* özelliği olarak belirtilmiş olan *takdîm ve te'hîr* örnekleri (nr. 22) en üst düzeydeki *mecâzî* bir uygulamadan ziyade, biçimsiz bir *hysteron proteron* yapısını yansıttığını ileri sürebiliriz. Hakikaten, ↻+↻①× ↻◇× ↻↻+ (Kur'ân XXIV, 40) ifadesi, *kâde* fiilinin olumsuz kullanımında mevcut tartışmalı bir çok müphemât için klasik bir *locus probans* örneğidir.<sup>12</sup>

Mantıksal olarak, Ebû Ubeyde, cümle içindeki anlam uyumsuzluklarını izmâra (nr. 3) başvurmakla açıklar. Örneğin, yaygın Kur'ânî yapı olan *hattâ izâ* ifadesi her zaman '*hattâ*' olarak yorumlanamaz ise de, *izâ* çoğunlukla bağımlı iki cümlecikle izlenmiştir. Kur'ân XXXIX, 73'te olduğu gibi, bunlardan birisinin eksik olması halinde, netice retorik bir figür değil de, uyumsuz kelime harmanlanmasından oluşmuş cümle tipleri olarak

<sup>11</sup> H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden, 1895-8, s. 782 vd.; M. Braymann, *Studies in Arabic and general syntax*, Kahire, 1953, s.1 vd.; J. Blau, *A grammar of Christian Arabic*, Louvain, 1966- 7, s. 470 vd.

<sup>12</sup> Reckendorf, *Syn. Ver.*, s. 303, ve özellikle bkz. s. 816; M. Weisweiler, 'Abdalqâhir al-Curcânî's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans', *Oriens*, XI/1-2 (1958) s. 109-10.

değerlendirilmelidir<sup>13</sup>. Keza Kur'ân XLIX, 10 (nr. 4)'daki aynı şeyi açıklayan *ihvetun ve ahaveykum* kelimelerinin ahenksiz terkibine gelince; yazar, bunun ayetin başındaki *tâifetâni* kelimesiyle kullanıldığının etkisine itibar eder. Diğer taraftan, müellifin Kur'ân, IV, 11 (nr. 7) ayetinin tefsirinde daha önce geçmiş olan tesniye bir kelime (*el-unseyeyni*) sebebiyle karıştırılmış gibi görünen durum yazarın kendi mantığı olup, Kur'ân'ın kendi metni değildir; çünkü burada zıt uyum kaziyesine ihtiyaç yoktur. Kur'ân XXVI, 4 (nr. 23)'deki aykırılığa gelince, burada kâfiyenin etkili bir faktör olduğu düşünülse bile, (bu yapı) *constructio ad sensum* şeklinde de açıklanabilir. Müfred bir haberi veya cümledeki ismin ya da cümlelerin yerini tutan çok atıflı bir zamir ihtiva eden mücmel yapıların kural dışı kelimeleri (nr. 9,11,12,13) ise,<sup>14</sup> anlamı daha iyi ifade ettiği için, normal görülen bir gramer hatası örneği (nr. 37) şeklinde *constructio ad sensum* veya bir tür ihmal olarak açıklanabilir, ancak kesinlikle tasvirî kullanım olarak değerlendirilemez.<sup>15</sup> Keza bir çok örnekten sadece biri olan Kur'ân II, 171 (nr. 25) ayetindeki *agens* ile *nomen rectum* arasındaki karışıklığın izâlesinde ise, dikkatsizlikten başka hiçbir neden gösterilemez<sup>16</sup>. Bunun benzeri, galiba, sadece eski bir deyim gösteren bir yapı olan Kur'ân XXVIII, 76 (nr. 24)<sup>17</sup> ayetidir ki, bu da, ✕ × + ⇨ + + ◆ ⇨ ◇ (Kur'ân CI, 9) ayetinde olduğu

<sup>13</sup> T. Nöldeke, *Zur Grammatik des classischen Arabisch*, nşr. A. Spitaler, Darmstadt, 1963, s. 108-9 ve editörün notu, s. 165 (108. 3).

<sup>14</sup> *Mucmel* yapıların belagattaki kullanımı için bkz. *BSOAS*, XXXI/3 (1968), s. 481-3.

<sup>15</sup> *ez-Zemahşerî, Keşşâf*, sûre, LV, 22, şuna dikkat eder: *lemmâ'ltekayâ ve sâre ke's-şey' i l-vâhid*.

<sup>16</sup> Nöldeke, *NBSS*, s. 10-12.

<sup>17</sup> A.g.e., s. 12, n. 4, 28, 16 yerine 28, 76 diye oku.

üzere, büyük bilgini ve ünlü tartışmayı motive eden bir yapıdır<sup>18</sup>. Sonuç olarak, birinci örnek olan Kur'ân X, 22 yapısı, gerçekte İbnu'l-Mu'tezz tarafından *iltifâtın* örneği olarak kullanılmışsa da; Ebû Ubeyde'nin *mecâz* tanımlamasına dahil ettiği apostrof örneklerinin (nr. 16,17) hiçbiri, çarpıcı hitap değişikliği anlamında belâgata ait *mecâzı*, yani *iltifât* kullanımını içermemektedir<sup>19</sup>.

Umumiyetle dindarca bir açıklama olarak kabûlü imkansız değilse de, denilebilir ki, Ebû Ubeyde'nin *mecâz* izâhı, olağanüstü bir şekilde dogmatik yorumlama biçiminden uzaktır. Doktrinel nedenler kapsamına alınabilecekler için, Kur'ân LIV, 49 (nr. 6)'daki *halaknâhu* yerine *halaktuhu* ve Kur'ân II, 2 (nr.15)'deki *zâlike'l-kitâb* yerine *hâze'l-Kur'ân* lafızlarından başka, sadece Kur'ân XIX, 9 *ene resûl rabbiki* ifadesi vardır. Ben ise, 6 numarada görülen durumu bir *lapsus calami*<sup>20</sup> olarak değerlendirme eğilimindeyim. Fakat 26 numarada yer alan *risâle* varyantı, akâbinde gelen *li ehebe leki gulâmen* cümlesi için bir giriş olarak izâh edilebilir ki, (bu ifade) risaletin özü olarak anlaşılakta ve böylece *oratio lectia* (*hikâyet kavlillâh*) problemini önlemektedir<sup>21</sup>.

Açık tipolojiye ilâveten, *mecâz* terimi Ebû Ubeyde'ye ait tefsirin başka yerlerinde de görülmektedir. Meselâ, *ma'nâ* ile eş anlamlı ve sadece lugavî açıklamalar için kullandığı Kur'ân V, 2 ve XXVIII, 27 (I/147; II/102 sırasıyla) ve *lâm li'l-kasem* için getirdiği Kur'ân LXXV, 1 ayetlerinde olduğu gibi (II/277). Bunlar, ne yazık ki,

---

<sup>18</sup> Bkz. A. Fischer, 'Eine Qoran-Interpolation', C. Bezold (nşr.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, Geissen, 1906, I, 33-55.

<sup>19</sup> *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. I.Kratchkovsky, London, 1935, s. 58.

<sup>20</sup> Orada böylece bırakılmıştır; çünkü bu, ne bölüm başlıklarına uygundur, ne de *mecâzın* tanımını verir.

<sup>21</sup> Krş. ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî, sûre XIX, 19.

*mecâzın kavramsal fonksiyonunu kuşatan açıklık ihtiyacını azaltmamakla birlikte, eliptik ifade tarzında ek açıklayıcı unsurları geniş bir şekilde içerdikleri görülür. Meselâ, yazarın getirdiği kâlû lehum ev vezenû lehum ifadesini, Kur’ân LXXXIII, 3 (nr. 31)’deki kâlûhum ev vezenûhum yerine; ilâ’s-sırâti veya li’s-sırâti ifadesini ise, Kur’ân I, 5 (nr.32)’deki es-sırât yerine; innâ sâni’ahum ifadesini de, Kur’ân XX, 69 (nr. 6)’daki innemâ sana’û’ yerine koyduğunu düşünecek olursak, itiraf edildiği gibi, iki örneğin birincisindeki malum yöntem üçüncüsünde korunmuş olsa bile, metin ile mecâz arasındaki zıtlık çekimli bir yapının ayrışmasını gösterir. Bu tür tahlillerin bir başka örneği de, Ebû Ubeyde’nin Kur’ân XXXIV, 24 ayeti için yaptığı tefsirde (II/148) yer almaktadır:*

●×♠◆ ■\*⑤ ✕◇ +← \*↻+ ✕◐◑

♠◆↻×★←+← ↻◐★←+ “Biz ya da siz, doğru olarak yönlendirilmiş ya da açık bir yanlış içindedir” ifadesinin *mecâzı* şudur:

●×♠◆ ■\*⑤ ✕◇ ◐◇◐★← ◐◆↻×★

←+ \*↻+ ✕◐◑ ↻◐★← “Biz doğru yolda, siz ise açık bir yanlışlık içindesiniz”<sup>22</sup>. Açıkçası bu tanımlama, Ebû Ubeyde’nin izni ile, ne numara 18’de (*ziyâdâta*), ne de numara 33’de tefrik edilmemiş ve doğal olarak da semantik açıdan eşit olmayan terimlerin örneklerini uygulamaz.<sup>23</sup> Bununla beraber, analitik çözüm yazarın *mecâz* düşüncesine katkıda bulunmuşa benziyor. Kendisine dikkat çekilmesine rağmen, açıklanmamış bulunan numara 21’deki *ve-*

<sup>22</sup> ‘ev’ edatının ‘ve’ye denk olmasına binâen krş., İbnü’l-Enbârî, *İnsâf*, s. 478-84. (*mes’ele* 67)

<sup>23</sup> Krş., T. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns, bearbeitet, von. F.Schwally*, Leipzig, 1909, I, 81, n. 1.





müphemâtı gidermek için kullanılmış olabilir.<sup>27</sup> Fakat *takdîr* zamanla nahvî kıyasın temeli olduğu için, onun tatbiki de yuvarlak bir mantık türü sebebiyle kıyasî yenilemenin hassas görünümüyle sınırlıydı. Böylece o, *hapax legomena* sebebiyle karakterize edilmiş olarak siyâk ve sibâka tatbik edilemedi<sup>28</sup>. Bu sınırlama, doğal olarak Basra *kıyâs* yorumuna ve neticede *takdîr* ‘ale’l-lafzın *takdîr* ‘ale’l-ma ‘nâya baskın çıkması şeklinde yansıdı.<sup>29</sup> Böyle bir durumun Arap gramerinin gelişiminde önceki bir evreden ziyade daha sonraki bir dönemi temsil etmesi ise, şu hakikatten zuhur etmiştir: *takdîr*in doğasındaki ilkeler erken dönem nahivcilerin çalışmalarında *ey*, *erâde*, *ke’enneke tekûlu* vs. edatlarla işaret edilmiştir<sup>30</sup>.

Şayet aynı gelişme Kur’ân tefsirindeki titizliğe yansımamışsa, bu durum gerçekten ilginçtir ve ben, Ebû Ubeyde’nin *mecâz* kullanımını bunun bir problem olduğuna delil olarak sunma eğilimindeyim. Kitab-ı Mukaddes’e ait bir örnek ve metinsel düzenlemeye dair uygulanmış diğer pasajlar *mecâz* sanatının tipolojik

---

<sup>27</sup> *İnsâf*, s. 257. Bu durum caizdir, çünkü *takdîr*: ‘Kad bellehu’l- katr’ şeklindedir. Ancak burada şiir zaruretinden dolayı ilgili edat hafzedilmiştir. ‘Kad’ edatı mukadder olunca, kendisi telaffuz edilmiş derecesinde olur. Çünkü ‘kad’ edatının geçmiş zaman (mâzî) fiili ile birlikte olması durumunda, cümle içinde hal olarak yer almasında bir ihtilâf yoktur.

<sup>28</sup> *İnsâf*, s. 398. Az kullanılması ve kurala yabancı olması nedeniyle, bu farklı kullanıma kıyas yapmak caiz değildir. Kullanımdaki azlığı açıktır; zira, çoğu Arab’ın konuşmadığı bu farklı kullanıma pek azının konuşmasında rastlanır. Kurala yabancılığına gelince, örneğin bir çok şeyi zamir ile ifadeye gerek duyarız. Zamirin hükmü ise, aslı gibidir.

<sup>29</sup> Weil, *Gramm. Schulen*, s. 39, n. 1, *el-kıyas* ‘ale’ş-şâzz. (*hapax legomenon*).

<sup>30</sup> Weil, *Gramm. Schulen*, s. 56, n.1, 2 ve s. 79; *takdîr* terimi aynı şekilde morfolojik yıpranmanın (*Abschleifung*: *hafz li-kesreti’l-isti’mâl*) yenilenmesini (*vezn, misâl*) işaret etmek için kullanılmıştır., krş. bir önceki eser., s. 11-14, ve belki niceli vurgulu (*tef’îl*) vezinden tefrik etme araçları olarak bkz. Weil, *Grundriss und System der altarabischen Metren*, Wiesbaden, 1958, s. 40, n. 1 ve Anhang B; krş. *BSOAS*, XXXII/ 3 (1969), s. 495, n. 62.

açından *takdîrin* bir dengi olduğunu ortaya koyar. Tasrif edici düzen lehine *hyperbaton* (*takdîm* ve

*te'hîr*): ◡◢◣+①⊗\* ◢+×)◡+ +◡)◡† ●  
◆◡ ●◆ \*①◡②●)◡+ +\*†◡②)◡+  
◡+∞◡+ ●×∞)◡+ ◡+●◆◡ ●×∞)  
◡ +◡ ++◢③&× ◢+\*+ ◢+×◡◣  
◆+⊗ \*◆ ◡&)◡① “Mü’minler,

*Yahudiler, Sâbiûler ve Hıristiyanlar şunlardır ki: Allah’a ve Ahiret gününe inanırlar ve sâlih işler yaparlar. Artık onlara ne korku var, ne de hüziün.”* (Kur’ân V, 69) ayetinde ortaya konur ve şu şekilde düzenlenir:

①⊗\* ◢+×)◡+ +◡)◡† ●◆◡ ●◆  
◡+∞◡+ ●×∞)◡+  
◡+●◆◡ ●×∞)◡+ +◡  
◆)∞◆ \*①◡②●)◡+ +\*†◡②)◡+++◢  
③&× ◢+\*+ ◢+×◡◣ ◆+⊗ \*◆  
◡&)◡① ◡◢◣+ “Mü’minler ve Yahudiler o





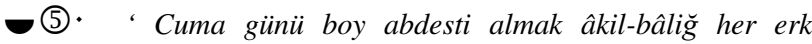

*kimselerdir ki, Allah’a ve Ahiret gününe inanırlar, bundan dolayı onlara ne korku, ne de hüziün vardır, Sâbiûler ve Hıristiyanlar da böyledirler.”*<sup>31</sup> Kur’ân XI, 19’daki,

+ +①◆◡◆ ◢+ ×①⊗\*† ◢++ “Onlar hakikaten Ahirete inanmazlar” ayetindeki vurgulu tekrar, bir *takdîr* ile Kur’ân VII, 45’teki

<sup>31</sup> *İnsâf*, s. 187, krş. Ebû Ubeyde, nr. 22; aynı ayet hazif olarak da yorumlanabilir ve mahzûf bir haberin varsayımı üzere yeniden telif edilebilir; *İnsâf*, 189, krş. Ebû Ubeyde, nr. 3.





gereğince yapmıştır.<sup>36</sup> *Takdir*,  ‘Rabbin geldiğinde..’ (Kur’ân LXXXIX, 22) ayetinde olduğu gibi, antropomorfik bir anlamı önlemek için de kullanılabilir. Nitekim İbn Hazm, bu yapıyı kıyâsa binâen,  ‘Rabbin emri geldiğinde..’ (Kur’ân XI, 76) şeklinde düzenler.<sup>37</sup> Buna benzer olarak, el-Kastallânî’nin Buharî Şerhi’nde *Kitâbu’l-Cum’a* bölümünde geçtiği üzere,     ‘*Cuma günü boy abdesti almak âkil-bâliğ her erkeğe (ısrarla) vaciptir*’.<sup>38</sup> denilmiştir.

Şurası açıktır ki, *takdirin* çok azı *mecâz* dilini sergileme şeklinde açıklanabilen birçok farklı durumda kullanılabilir. Aynı açıklık, bana göre, *takdir* ve Ebû Ubeyde *mecâzının* fonksiyonel benzerliğidir. Bu şekilde uygulanmış olan *mecâz-takdir* sistemi, hazfedilmiş ifade tarzlarının tanzimi ve çekimli yapıların tahlilini ihtiva eder.

Tefsir edatını delil olarak ileri sürmenin nedenleri gramatik alandan doktrinel alana kadar yayılan bölgede değişir ve böylece ortak bir metodolojiyi paylaşan dinî ilimleri (‘*ulûm dîniyye*’) de kapsar. İslâmî ihtimamın karakteristiği, Saadya Gaon (ö. 942) tarafından kullanılan tefsirî tekniklerin uygulanmasında gösterildiği gibi, sadece İslâm’a özgü değildir.<sup>39</sup> Orada, onun *Kitâb-ı Mukaddes* metninin

<sup>36</sup> ez-Zamahşerî, sûre IV, 48; krş. Goldziher, *Richt*, s. 167.

<sup>37</sup> Goldziher, *Zâhiriten*, s. 167.

<sup>38</sup> Goldziher, *Zâhiriten*, s. 64, n. 1.

<sup>39</sup> Bkz. M. Steinschneider, *Die Arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, 1902, parag. 31 özellikle s. 55-62, s. 66, n. 24 vd.; W. Bacher, *Die Bibelexegese der*

yorumunda da müslüman *müfessir*lerin ve özellikle de Ebû Ubeyde'nin *mecâz*ından tanıdığımız benzer bir metot ve terminolojiyi buluyoruz. Ayrıca şu da gösterilebilir ki, Saadya'nın hazifli ve çekimli İbranice cümle düzeneğinde kullandığı dolaylı anlatım edatları, özellikle müslümanların kutsal yazılarında bulunan Kitab-ı Mukaddes'e ait materyaller vasıtasıyla formüle edilmiş Kur'ânî kıssaların üslûbunu yansıtır. Bu amaçla Saadya, \*□ \*★▲ \* edatlar gibi, ★\*★\*▲ □+\*+\*★ \*★▲▲ □★★ \* ★\* ✦+★ \*★▲ şeklinde Kur'ânî belâgatın asgarî birimlerini (*kleinste Redeformen*) kullanır.<sup>40</sup> Saadya'nın Mu'tezile (*mutekellimûn*)'ye olan özel borcu çokça abartılmış olsa bile, Gaon'un akademik arka planı ve entelektüel çevresinin görüşüne göre, ortak bir metodolojinin olması pek şaşırtıcı değildir.<sup>41</sup> Çünkü bu durum genel iskeleti oluşturan kutsal vahyin özü ve tarihsel polemiğin doğasıdır. Ve ne yazık ki, kılıç iki yolu da garipsenmeyecek bir şekilde kesmiştir. Özel tarihsel temasları tahkik etmekten ziyade, mukayeseli çalışmalar olgusal benzerliklerin tesis edilmesi açısından elbetteki

---

*jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni*, Strassburg, 1892, s. 1-44; E. I. J. Rosenthal, 'Saadya's exegesis of the book of Job', *Saadya studies* (nşr. Rosenthal), Manchester, 1943, s. 177-205, özellikle buradaki, Saadya'nın Targum ve Masorah'ı ele alış tarzıyla ilgili masamsı örnek; daha fazla detay için bkz. R. Ecker, *Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja ben Josef al-Fajjumi*, München, 1962.

<sup>40</sup> Krş., Rosenthal, 'Job', s. 180; J. Horovitz, *Koranisch Untersuchungen*, Berlin ve Leipzig, 1926, s. 4 -6.

<sup>41</sup> Bkz. A. Altmann, 'Saadya's theory of revelation: its origin an background', *Saadya studies* (nşr. Rosenthal), s. 4-25, özellikle s. 11-17, Saadya'nın pratik olarak ilk dönem İslâmî kutsal metinlerin tefsiri ile eşanlamlı olan Mu'tezilî doktrinle -ki bu durum açıkça gözlenebilir- münasebetinin kavranması kabilindeki açıklaması için.

daha faydalı olabilir.<sup>42</sup>

Saadya'nın tefsirinin aynılığı sebebiyle, bir *Stichproben* seçiminde az veya çok öznellik bulunabilir. Çünkü, *Sefer Tehillim*'i Davud'a gelen vahiylerin bir dizisi olarak kabul ettiği için, Saadya'nın tefsirî tercümesi kendisine ait metodunun ve aynısı olmasa bile,<sup>43</sup> müslümanların yaptıkları Kur'ân tefsirlerine benzeyen kutsal yazılara yaklaşımının tipik bir örneğini sergilemektedir.<sup>44</sup> Onun muzmar konusuna yaklaşımı ise daha karakteristiktir: Ps. LXXXV, 14 "Doğruluk O'na götürür" cümlesi, Saadya tarafından şöyle tercüme edilmiştir: "Onlar, O'na giden adaleti ararlar." Ki, burada ✨\*◆ kelimesi ✨\*◆ ✨\*◆ olarak yorumlanmıştır.<sup>45</sup> Ps. LXXXIX, 6 "Ve gökler Senin harikalarını öveceklerdir, ey Rabb!" cümlesi ise, "Çünkü göklerdekiler Senin üstünlüğünü öveceklerdir" şeklinde çevrilmiştir.<sup>46</sup> Bu örneklerde etkin olarak yer alan tefsir edatları R. Eliezer ben Yose Haglili'ye atfedilen hermenötikal modların (*middot*) dokuzuncusunda yer alır: (2 Sam. XIII, 39) ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ✨\*◆ ifadesi, nahivci Ebû Velîd Mervân b. Cenâh (R. Yonah) tarafından delil

<sup>42</sup>Temel çalışma hâlâ şudur: M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877; krş. Goldziher, 'Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb', *ZDMG*, s. XXXII (1878), s. 341-87; M. Schreiner, 'Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern', *ZDMG*, XLII (1888), s. 591-675.

<sup>43</sup>Bu konu yakında çıkacak ve yukarıda s. 256, n.1'de kısaca işaret edilmiş olan çalışmamın II. Bölümü'nde ele alınmıştır.

<sup>44</sup>S. Galliner (nşr. ve trc.), *Saadia Al-fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 73-89)*, Berlin, 1903, s. 25, n. 1; J. Lanterbach (nşr ve trc.), *Saadja Al-fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107-124)*, Berlin, 1903, s. 23, n. 9, ve s. 28.

<sup>45</sup>Galliner, *Psalmen*, bölüm XXI, s. 45, n. 8.

<sup>46</sup>Galliner, *Psalmen*, bölüm XXV, s. 49, n. 5.











“Maden posası *gibi*” şeklinde aktarılmış olmasıdır.<sup>65</sup> Mezkur olgunun temelini oluşturan bu prensip İbn Cenâh tarafından<sup>66</sup> \*★\*★★\* ★\*★ \*★\*★★\* \*★\*★★\* şeklinde; Saadya tarafından ise, “lugatte kâf’sız bir temsil görüyorum” cümlesiyle formüle edilir.<sup>67</sup> Bunun aksine, metinde yer alan aynı edat zâid olarak da değerlendirilebilir: Mesela CXIX, 169 “Beni, senin sözünün benzerini anlayan kıl!” cümlesi, “Beni senin sözünü anlayan kıl” diye çevrilmiştir.<sup>68</sup> Teşbih edâtının terkipleriyle ayetin ayırım (fasl) ve irtibatı (vasl) yer değiştirebilir; bu, (*ve kezâlike, kezâlike, kemâ*) şeklinde Kur’ân XXIV, 40’da (Ebû Ubeyde nr.22) sıkça rastlanan üslûba ait bir edat olup, Saadya tarafından da örneğin Ps. CXV, 9, 12’de uygulanmıştır.<sup>69</sup> Sonuç olarak, aşırı bir ifade, Kur’ân XXIV, 40 (Ebû Ubeyde, nr. 22)’deki *mâ kâde/lem yeked* yapısının problematiğini hatırlatan *kâde* yardımcı fiili aracılığıyla yumuşatılabilir. Aynı şekilde CXIX, 139, “Benim nefsim beni harâp etti” cümlesi, Saadya tarafından, “Benim nefsim neredeyse beni helâk edecekti” şeklinde yorumlanır.<sup>70</sup>

Saadya ve Ebû Ubeyde’nin metotlarını mukayesede birkaç noktaya daha değinmek mümkündür: Ps. CXIX, 87, \*★\*★★\* kelimesi, \*★\*★★\* şeklinde tercüme edilir ki, İbn Cenah tarafından, “Buradaki *bi* edatı *min* anlamında araya

<sup>65</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XXI, s. 55, n. 44.

<sup>66</sup> *Kitâbu’l-Luma’*, s. 270.

<sup>67</sup> *Kitâbu’l-Emânât ve’l- İtikâdât*, nrş. S. Landauer, Leiden, 1880, s. 94; krş. atf. Ecker, *Job*, s. 243, n. 10.

<sup>68</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XXIII, s. 60, n. 64; ve İbn Cenâh, *Kitâbu’l-Luma’*, 64, orada aktarılan Gen. XXXIX 17’ye atfen. Krş. Ebû Ubeyde, nr. 18.

<sup>69</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XIII, s. 39, n.7;krş. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, s. 5.

<sup>70</sup> Bkz. yukarıya s. 274, n. 12.; Lauterbach, *Psalmen* bölüm XXI, s. 58, nr. 53.

sıkıştırılabilir” diye açıklanmıştır.<sup>71</sup> Ebû Ubeyde’nin, yeterli olmayabilir, ama sadece tekrardan kaçınmak için (vereceğimiz) 21 numaralı mukayesesi, Saadya’nın Ps. CXVI, 16’da iki defa yer alan ve ifadedeki sertliği araya sıkıştırdığı “Ben biliyorum ki...”<sup>72</sup> cümlesiyle yumuşatma işlemidir. O, CVII, 33-5 için yaptığı tefsirde, hermenötikal kurallardan (31) ziyade, Arap belâgatının terminolojisini kullanır.<sup>73</sup> Her iki cins için kullanılan ortak kelime, Saadya’nın Ps. LXXVII, 4, 7’de ★\*▲※ kelimesini ele almasında yer alır.<sup>74</sup> Ps. CXVIII, 24,

▲★ \*+●\*\*▲ \*★\*\* \*▲\*★ \*\*\*✧ \*✱✱

✱\*▲ “Bu, Rabbin yarattığı bir gündür ki, bizler o gün sevinip memnun olacağız” cümlesi, “Bu, Rabbinin, bizim sevinip mutlu olmamız için yarattığı bir gündür” şeklinde tercüme edilmiştir ki, ikinci yarımı sonuçlandırıcı hüküm ve belirli şahıs ve sayı ifade eden fiilleri de tanımlayıcı mastarlar olarak yorumlar. (yani, ‘sevinmek ve mutlu olmak için’).<sup>75</sup> Sonuç olarak, LXXXVIII, 15’de: “Ey Rabb, neden ruhumu reddediyorsun, niçin yüzünü benden gizliyorsun?” cümlesi, “Tanrım! Beni terk etme ve rahmetini benden çevirme” şeklinde (yasaklayıcı) bir cümle olarak değiştirilmiştir ki, bu yorum, ★★\*✱ kelimesindeki antropomorfizmi nefyetmenin yanısıra,

<sup>71</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XIX, s. 52, nr. 28; *Kitâbu'l-Luma'* s. 67; ve krş, Çıkkış, XXXV, 3'te S. Skoss, *Kitâb jâmi' al-alfâz of David b. Abraham al-Fâsî*, New Haven, 1936, I, s. LI, LII'de nakledilmiş olan ‘yanmak’ ile ‘harap olmak’ arasındaki farka dayalı Karaite tartışması. Müteradif edatların fonksiyonu için krş. Ebû Ubeyde, nr. 30.

<sup>72</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XIV, s. 42, n. 9; bkz. yuk. s. 281, n. 32.

<sup>73</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm V, s. 21, n. 24; krş, Strack, *Talmud*, s. 97, n. 31; Ebû Ubeyde, nr. 22.

<sup>74</sup> Galliner, *Psalmen*, bölüm IX, s. 25, n. 4; Ebû Ubeyde, nr. 34.

<sup>75</sup> Lauterbach, *Psalmen*, bölüm XV, s. 44, n. 14; Ebû Ubeyde, nr. 36.

açıkça Ebû Ubeyde'yi

☞+×◇ ☞⑤◇× ●◆ ☞+×◇ ☞□⊗☞☞

“(Ve melekler dediler ki: ‘Sen oraya (yeryüzünde) fesat çıkaracak birisini mi yerleştireceksin? Kur’ân II, 30 ayetini yorumlamaya sevkeden nedenlerden birisi olup; küfre götürecek basit bir soru sorma (*istifhâm*) değil, fakat belâgî bir soru olup, negatif bir iddiaya veya durumu ifade etmeye (*takrîr*)’e denk bir sorudur.<sup>76</sup>

Ebû Ubeyde'nin son *mecâz* kategorisi (nr. 39), +☞①er☞⑤☞ +☞☞+ ★+☞ Kur’ân XX, 63 ayetinde yer alan *varia infexio* (*vucûhu'l-i'râb*)’nun bir örneğidir. Çokça tartışılan bu pasaj (II, 21-3) için yaptığı tefsirinde, o, alışılmış şu varyantları (*innâ hâzeyni le, in hâzâni le, in hâzâni illâ, vs.*) getirir ve onların diyalektik kökenlerini zikrederek, şunu ilâve eder:

+ + ② · ● × + + + ☞ × ③ × ☞ ☞ ◆ +  
☞☞+ ☞☞◆+ □◇☞☞ ×◇ +☞①er☞  
⑤☞ ●×☞+ +★☞☞+① □◇☞☞+ ☞☞  
☞◆☞ ×◇ Burada

□◇☞ ile ×☞☞ arasındaki farklılık, -ki son dönem müfessirlerince bu pasaj için ele alınmamıştır- iki nedenden dolayı ilgi çekicidir: birincisi, daha önce var olan ★×★ ve \*★□\* prensibi yansıtmakta; ve ikincisi ise, gelenek tarafından sabitleştirilmiş bir metindeki tefsir ve gramerle ilgi zorluklarla tahrik edilmiş problemleri imâ etmektedir. Saadya'nın Masoran ile ilişkisi, onun tefsiri ile ilgilenen her bilgin tarafından tartışılmıştır ve bu durum, onun

<sup>76</sup> Galliner, *Psalmen*, bölüm XXIV, s. 47, n. 7; Ebû Ubeyde, I, 35-6.

*Vorlage*'si hakikaten Masoretic olan metinsel problemleri ele alışından da görülmektedir. Geleneksel *kırâ'ât* ile verilen tolerans dahilinde, bu, ne kadar sürede böyle olduğunu tahmin etmek erken olsa bile, belki de Ebû Ubeyde'nin tesis edilmiş Kur'ân metninden daha çok görülmektedir.<sup>77</sup> Diğer taraftan, daha sonraki gramercilerin metinsel problemlere yönelik tutumu, kendi *takdîr* uygulamaları tarafından kayıtlanmıştır, ki bu durum en azından şu teoride imâ edilmiştir: 'Yenilenmiş bir metin (*mukadder*) kendi aktarılmış versiyonuna (*melfûz*)'a öncelenmiştir."<sup>78</sup> Buna benzer bir tartışma, bütünüyle kuramsal olsa bile, Arapça gramerin Basralı rasyonalizmini arz eder ki, *takdîr*'in resmî rolü Ebû Ubeyde'nin *mecâz* uygulamasıyla izah edilmiş noktadan daha gelişmişti.

*Mecâzın Karşılığı*: Dolaylı anlatım aşağıdaki nedenlerden dolayı önerilir: Daha sonraları *bedî'* ve *ornatus* vasıtasıyla temsil edilen belâgata ait geleneklere dahil edilmesine rağmen, mezkûr sırasıyla bu sanatlar esas ve orijinal olarak bir *immutatio verborum*'u sergilerler. Bunların her ikisi de bir üslûp ve yorumlayıcı edat şeklinde sunulur. Tefsir problemleri içinde çok azı için göz önünde bulundurulmuş üslûpla ilgili değişiklikleri tartışmaya müsaade edilmiş görünse bile, bunlardan biri veya diğerini motive eden unsurlar her zaman ve kolayca tefrik edilemezler. Ancak doğal olan şudur ki,

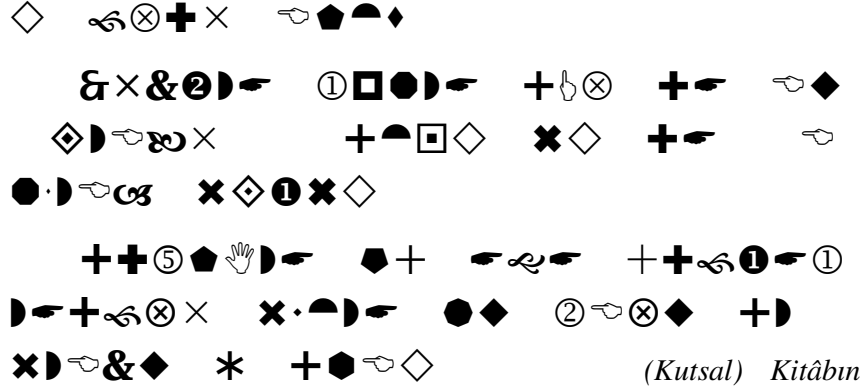
---

<sup>77</sup> Bu problem sadece haricî malumat temelinde çözülemez; bunun iki sebebi vardır; *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın ilk baskısına temel oluşturan müsvedde malzeme ile 'Osmanî nüsha' ile birkaç 'farklı metinler' arasındaki olağanüstü ilişkinin durumu. Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, III, Leipzig, 1938, s. 57, 115; ve Kur'ân XX, 63 için, krş. a.g.e., s. 4 -5. Dahilî bir delilden hareketle, *mecâzın* (daha sonraları *takdîr*'in) bizzat kendi mekanizması, az-çok sabit bir metin tarafından arz edilmiş bu problemleri karşılamak için tasarlanabilir.

<sup>78</sup> Weil tarafından delil olarak getirilmiş olan İbnu'l-Enbârî'ye atıflara bkz. *Gramm. Schulen*, s. 26. n. 1; ve yukarıya, s. 279, n. 27.







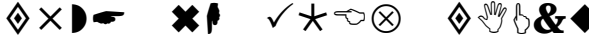
dilinde ve biz muvahhidlerin konuşmasında yaratıcımızın sıfat veya fiili hakkında sahih inanca aykırı bir lafız bulunması halinde, derin bilgi sahiplerinin, istemeleri halinde mutlaka bulacakları bir mecâz vardır". Kendisi tarafından delil olarak gösterilen Kur'ânî örnekler tasvirî kullanımın zayıf yansımalarını ifade etse bile, bu, Ebû Ubeyde'nin *mecâz* (meselâ, nr. 14, 20, 22) kategorilerinin kesinliğinin belâgata ait *schemata*'nın tamamına ait olduğunu da hatırlatır. Hem Ebû Ubeyde, hem de Saadya için *mecâz*da yer alan prensip, klasik dolaylı anlatımda *ornatus* kadar *necessitas* da olabilecek temel faktör olarak daha açıktır.<sup>81</sup>

Bu, tefsirî mecazdan belâgata ait *mecâza* doğru atılan kısa bir adımdan başka bir şey değildir. Yukarıda gördük ki (yukarıda s. 255, n.10), el-Curcânî, Kur'ân, XII, 82 ayetini, Ebû Ubeyde'nin kendi tipolojisindeki (nr. 2) örneğe eğilimine neden olan haziften dolayı değil, sadece hükmün değişmesi (*tağyîru'l-hukm*) sebebiyle *mecâz* olarak kabul etmiş olabilir. el-Curcânî'ye göre, *mecâz* (tropical),

<sup>81</sup> Bkz. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, 1960, parag. 589-98.

*hakikat* (veritable) ile zıt bir ilişki içinde olup, belâgat terminolojisinin bir geleneği olan karşıt bir tanımdır.<sup>82</sup> Bu tezatın tesisinde etkin olan el-Curcânî, *mecâz* tartışmasını, bazen da polemik olsun diye, olması gerekenden daha fazla detaylandırmıştır.<sup>83</sup> Dolayısıyla o, bir kavramın biçimsel ifadesi (*lugavî*) ile onun entelektüel algılanması (*'aklî*) arasındaki farktan dolayı, bu zıtlığı ortaya koymuştur. Bu durum hiç bir te'vil (*tevvül*)'e ihtiyaç duyulmadığında hakiki bir önermeye; ve ihtiyaç duyulduğunda ise mecâzî bir önermeye işaret eder.<sup>84</sup> Ayrıca, yorumlayıcı adım önermenin mecâzî (*gayr mustehak*) ve hakikî (*mustehak*) olarak uygulandığı obje/kavramın her ikisinin bir tanımını öngörür. Buna bağlı olarak, (ister *sarîh* ister *gayr-i sarîh* olsun) aslında bir benzetme (*teşbîh*) olan her tür kinâyeye de hakîki olarak uygulanır.<sup>85</sup>

Sonuç olarak, burada yerine getirilmesi gereken iki öznel şart vardır:

Birincisi,  “Sevgin beni sana getirdi” ifadesinde olduğu gibi, *mecâz* olarak isnat edilen fiilin hakikatte etkin olamayacağı muhatap için fazlaca açık olması gerekir. İkincisi ise, konuşan öznenin, bütün nedenselliğin sonuçta Allah'a isnat edilebilir olduğunu ve fiillerin diğer nedenler için ancak ikinci derecede etkin olduğunu bilmesi gerekir. Nitekim, inançsız birine ait olan,

<sup>82</sup> et-Tehânevî (ö.1158/1745), *Kitâbu'l-Keşşâfi Istılahâtî'l-Funûn*, Calcutta, 1862, s. 208-23.

<sup>83</sup> *Esrâru'l-Belâğa*, parag., 21-3 ve zeyl, s. 24-6; Kur'ânî *mecâza* karşı getirilen delillerin daha az teferruatlı tezkibi İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Kitâbu Te'vili Muşkili'l-Qur'ân* ( Kahire, 1954, s. 99)'ında yer alır.

<sup>84</sup> *Esrâru'l-Belâğa*, parag., 23. 3, 5.

<sup>85</sup> *Esrâru'l-Belâğa*, parag., 23. 1. 8.

① + ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊊ ㊋ ㊌ ㊍ ㊎ ㊏ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊪ ㊫ ㊬ ㊭ ㊮ ㊯ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿ “Bizi zamandan başka hiç bir şey yok etmez” (Kur’ân XLV, 24) sözü, *mecâz* olarak değil de, *hakikat* olarak dikkate alınmalıdır.<sup>86</sup> Bu son ifade Kur’ân’da *mecâzı* kabul etmeyenlere hitap etmektedir. Çünkü bunlar tasvirî dilin lafzî yorumundan çıkan inkârı açıklama sâdedinde yaptıkları tevilde gereksiz ayrıntıya varmışlardır. Bu durum, Maimonides (İbn Meymûn, çev.) tarafından *Dalâletu’l-Hâ’irîn*’de (II, XLVII, kutsal metinlerdeki tasvirî dilde, Ps. XLVIII, nedenselliğin ifadesinde) aynı konu hakkında söylenen uyarılara çok benzemektedir. el-Curcânî’ye göre *mecâz*, esas olarak üslûpla ilgili bir durumdur. Fakat, aynı zamanda hem konuşanın hem de muhatabın, hem yazarın hem de okuyucunun katılımını gerektiren fayda açısından tefsirle de ilgilidir. Bu, bu yönüyle de Ebû Ubeyde’nin dolaylı anlatımından mantıkî bir gelişimi gösterir.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> *Esrâru’l-Belâğa*, parag., 23. 10.

<sup>87</sup> *Esrâru’l-Belâğa*, parag., 23.11-16, 26. 8, 9; krş., M.Weisweiler, ‘*Abdalqâhir al-Curcânî’s Werk*’, s. 90-4; ve K. Vossler, *Einführung ins Valgärlatein*, München, 1954, s. 187.